

Эдвард Эванс-Притчард

Теории примитивной религии

Теории примитивной религии

I. Введение

В данных лекциях исследуются методы, используемые различными учеными, которых можно рассматривать как антропологов или, по крайней мере, как пишущих в области антропологии, пытались понять и объяснить религиозные представления и практики примитивных¹ народов. Я хотел бы сразу внести ясность: главной темой данного исследования будут теории религий примитивных народов. Общие дискуссии о религии за пределами очерченной темы будут периферийны для данного исследования. Таким образом, я обращусь к тем исследованиям, которые можно назвать антропологическими, и по большей части — к британским авторам. Читатель сможет заметить, что в данном исследовании нас будут более интересовать различные теории, выдвинутые с намерением объяснить эти религии, чем примитивные религии как таковые.

Если бы кто-нибудь спросил, какой интерес могут представлять для нас религии простых обществ, я бы ответил, что, во-первых, некоторые наиболее значительные мыслители в области политически ориентированной социальной теории и морали — от Гоббса, Локка и Руссо до Герберта Спенсера, Дюркгейма и Бергсона² — считали, что данные о жизни примитивных народов имеют важное значение для понимания социальной жизни в целом, далее я бы заметил, что фигуры, чья деятельность привела к изменению всего строя мышления в пределах нашей цивилизации за последнее столетие, — величайшие мифотворцы: Дарвин, Маркс и Энгельс, Фрейд, Фрэнк (возможно, я должен назвать здесь и Конта) — все они проявляли исключительный интерес к примитивным народам и использовали знания, накопленные о них, в своих попытках убедить нас в том, что, хотя то, что утешало и ободряло народы в прошлом, не способно делать этого более, не все еще потеряно. Окидывая взором историю, следует признать, что попытки этих мыслителей были небезуспешны.

Во-вторых, я бы ответил, что примитивные религии по определению принадлежат к роду религиозных явлений и что любой человек, интересующийся религией, будет вынужден признать, что исследование религиозных идей и практик примитивных народов, а таковые отличаются исключительным разнообразием, может помочь нам достигнуть определенных обобщений о природе религии в целом, и следовательно — о природе так называемых высших религий, иначе именуемых историческими, позитивными, или религиями откровения, включающими и нашу собственную религию. В отличие от этих высших религий — иудаизма, христианства и ислама, — или индуизма, буддизма и джайнизма, генетически связанных между собой, примитивные религии в изолированных и далеко отстоящих друг от друга регионах вряд ли могут быть чем-либо иным, нежели продуктами независимого развития без исторических связей между собой. Тем более ценный материал они представляют для сравнительного анализа, направленного на определение существенных характеристик религиозных явлений и выведение общих, обоснованных и значимых заключений о них.

Конечно, я отдаю себе отчет в том, что теологи, историки классических цивилизаций, семитологи и прочие исследователи религий часто игнорируют примитивные религии как незначительные явления, но вместе с тем мне приятно и осознание того факта, что немногим менее ста лет назад Макс Мюллер³ вел борьбу против таких же самодовольно «окопавшихся» сил за признание важности изучения языков и религий Индии и Китая для

понимания природы языка и религии. Эту борьбу, по правде говоря, еще придется доводить до победы (где в нашей стране факультеты сравнительной лингвистики и сравнительного религиоведения?), но некоторые шаги вперед уже сделаны. Собственно говоря, я могу высказать и более категорическое утверждение: для полноценного понимания религии откровения мы должны понять природу так называемых естественных религий, поскольку никакого откровения невозможно было бы достичь, если бы люди не имели уже общего представления о том, что такое откровение. Возможно, мы должны были бы сказать, что дихотомия между естественными религиями и религиями откровения является ложной и запутывает ситуацию, поскольку вполне здраво было бы утверждать, что все религии являются религиями откровения: окружающий мир и разум человека всюду открывали людям что-то о божественном, собственной природе и судьбе. Мы могли бы отнестись внимательнее к словам св. Августина: «То, что мы сейчас называем христианской религией, существовало среди древних и не отсутствовало с самого начала человеческого рода и до появления Христа во плоти: но с этого времени истинная религия, которая уже существовала, стала называться христианством» (Св. Августин, цит. по [Muller 1881:1, 5]).

Без всяких колебаний я могу далее утверждать, что, хотя исследователи высших религий порой смотрят свысока на нас, антропологов с нашими примитивными религиями — ведь у нас нет текстов, — именно нами, более чем кем-либо, был собран обширнейший материал, который, по сути дела, служит основанием, пусть и не вполне безупречным, науки сравнительного религиоведения. Антропологические теории, основанные на этом материале, сколь неадекватными они ни казались бы, могут помогать, и иногда помогали специалистам в их интерпретации классических, семитских, индоевропейских, а также древнеегипетских текстов. Мы рассмотрим некоторые из этих теорий в ходе изложения данного курса, так что здесь я ограничусь тем, что упомяну о воздействии на многие продвинутые дисциплины работ Тайлора и Фрэзера в этой стране, и Дюркгейма, Юбера, Мосса и Леви-Брюля во Франции. Сегодня мы можем считать их устаревшими, но в свое время они сыграли важную роль в истории развития мысли.

Не так-то просто определить то, что мы должны будем понимать под религией в контексте данных лекций. Если бы в них предусматривался акцент на представления и практики, мы могли бы с самого начала принять минималистское определение сэра Эдуарда Тайлора (хотя и с ним связаны некоторые трудности), согласно которому религия — это вера в сверхъестественные существа, но, поскольку акцент будет сделан на теории религий, я не свободен сделать выбор в пользу одного из определений, а, напротив, должен сделать обзор ряда таковых, в том числе трактующих это понятие шире, чем Тайлор. Некоторые из них объединяют под рубрикой религии такие темы, как магия, тотемизм, табу и даже колдовство — то есть все, что можно объединить выражением «первобытная ментальность», или все то, что европейскому ученому показалось иррациональностью или суеверием. В частности, я должен буду постоянно обсуждать магию, поскольку несколько влиятельных авторов не проводят концептуального различия между магией и религией и пишут о религиозно-магических явлениях или рассматривают их как генетически связанные в процессе эволюционного развития, другие же, хотя и различают их, дают сходные определения обоим.

Викторианские и эдвардианские ученые сильнее всего интересовались религиями грубых народов, большей частью потому, что они столкнулись с кризисом собственных! понятий, и многие книги и статьи были написаны на данную тему. В действительности, если бы мне пришлось обсуждать всех этих авторов, эти лекции оказались бы перегруженными одним только перечислением имен и званий. Альтернатива, к которой я должен обратиться, предусматривает отбор наиболее влиятельных авторов или тех, которые представляют самые характерные способы анализа фактов и обсуждают свои теории как представители определенных разновидностей антропологической мысли. В ходе этой процедуры то, что оказывается утраченным в плане детальности обсуждения, компенсируется его большей ясностью.

Теории примитивной религии могут быть для удобства подразделены на психологические и социологические, психологические — разделены далее (здесь я использую термины Вильгельма Шмидта)⁴ на интеллектуалистские и эмоционалистские. Эта классификация, которая также примерно соответствует их историческому соотношению, послужит целям наглядности, хотя некоторые авторы не подпадают под данные определения или более чем под одну классификационную рубрику.

Мое отношение к их теориям может показаться излишне суровым и негативным. Я, однако, думаю, что вы не посчитаете мою критику чрезмерной, когда увидите, насколько неадекватна и даже нелепа большая часть того, что было написано с целью объяснения феномена религии. Неспециалист может не осознавать тот факт, что ошибочность или, по меньшей мере, сомнительность большей части того, что было написано в прошлом — и с некоторой гарантией достоверности — об анимизме, тотемизме, магии и т. п. и что все еще преподается в колледжах и университетах, уже продемонстрирована.

Моя задача, следовательно, — быть скорее критичным, чем конструктивным, и показать, почему теории, которые некогда считались приемлемыми, более не являются таковыми и должны быть отвергнуты частично или полностью. Если я смогу убедить вас в том, что многое до сих пор еще не ясно и неопределенно, я буду считать, что мои усилия не пропали втуне. Тогда вы не будете пребывать в иллюзии того, что мы в состоянии дать окончательные ответы на поставленные вопросы.

В самом деле, оглядываясь назад, иногда бывает трудно понять, каким образом многие из теорий, выдвинутых для объяснения представлений первобытного человека и происхождения и развития религии, вообще могли быть сформулированы. И дело не только в том, что в свете новейших исследований мы знаем то, что авторы этих теорий знать не могли. Это, разумеется, так, но, даже имея в виду тот объем фактов, который был им известен, вызывает изумление, как много было написано такого, что противоречит простому здравому смыслу. И вместе с тем — это были ученые с большой эрудицией и способностями. Для того чтобы понять, каким образом ими были сделаны сегодня явно ошибочные интерпретации и объяснения, нужно принять во внимание ментальный климат их эпохи, интеллектуальную среду, ограничивающую их мысль и представлявшую собой любопытную смесь позитивизма, эволюционизма и остатков сентиментальной религиозности. Мы рассмотрим некоторые из этих теорий в последующих лекциях, а сейчас я хотел бы остановиться и прокомментировать как классический пример некогда популярное и влиятельное «Введение в историю религии» Ф. Б. Джевонза⁵, который в то время (1896 г.) читал лекции по философии в Дарэмском университете. Религия для него представлялась единообразной эволюционной линией развития от тотемизма-анимизма как «скорее примитивной философской теории, чем религиозной концепции» к политеизму и монотеизму, но я не собираюсь обсуждать или анализировать его теории. Я обращаюсь к его книге всего лишь как к лучшему из известных мне примеров того, насколько ошибочными могут быть теории примитивной религии, поскольку я полагаю, что можно утверждать, что в них нет ни одного общего или теоретического утверждения, которое выдержало бы проверку временем. Это коллекция абсурдных реконструкций, необоснованных гипотез и предположений, рискованных спекуляций, предрассудков и допущений, неуместных аналогий, недоразумений и неверных интерпретаций и — особенно в том, что он написал о тотемизме, — просто откровенной бессмыслицы.

Если некоторые из только что рассмотренных теорий кажутся вам слишком наивными, то я попрошу вас обратить внимание на следующие обстоятельства. Антропология была в то время еще в младенчестве и вряд ли к настоящему времени стала взрослой. До самой последней поры она была полем беззаботных упражнений людей пера и сохраняла свой старомодно-спекулятивный и философский характер. Если про философию можно сказать, что ее первые шаги к научной самостоятельности имели место около 1860 г. и не смогли освободить ее от тенет философского прошлого еще на протяжении следующих сорока-пятидесяти лет, то социальная антропология, сделавшая свои первые шаги примерно

в то же время, еще дольше испытывала сходные затруднения.

Замечателен тот факт, что ни один из антропологов, чьи теории примитивной религии были наиболее влиятельными, никогда сам не проводил полевые исследования. Это как если бы химик не считал для себя необходимым когда-либо проводить исследования в лаборатории. Антропологи, таким образом, были вынуждены полагаться на информацию, получаемую от европейских путешественников, миссионеров, администраторов и торговцев. И я должен отметить, что к этим свидетельствам необходимо подходить с крайней осторожностью. Я не хочу сказать, что весь этот материал был сфабрикован, хотя иногда случалось и такое, и даже такие знаменитые путешественники, как Ливингстон, Швайнфурт и Палгрейв, сообщали недостоверные сведения. Многие из того, что они говорили, было неверным, не соответствовало современным стандартам профессионального исследования; наблюдения зачастую были поверхностными, случайными, вне контекста и перспективы, и все эти упреки справедливы, до некоторой степени, и в отношении ранних антропологов-профессионалов. Я могу повторить с полной уверенностью относительно ранних описаний идей и поведения «простых» народов, и в еще большей степени — об интерпретации этих данных, что некритическое их принятие совершенно недопустимо; их оценка требует тщательного анализа источников и изучения дополнительных подтверждающих данных.

Любой, кто изучал представителей примитивных народов, о которых ранее писали путешественники и им подобные, может подтвердить, что эти ранние сообщения, даже о предметах, доступных прямому наблюдению, и тем более о религиозных представлениях, которые таковому недоступны, могут быть совершенно неверными. Я приведу всего лишь один пример из области, которая мне хорошо знакома. Учитывая последние публикации и объемные труды о религиях северных нилотов⁶, странно читать то, что сообщал о них известный путешественник сэр Сэмюэл Бейкер в своем вступительном докладе на собрании Лондонского этнологического общества в 1866 г.: «У всех у них, без исключения, отсутствует вера в Верховное Божество, равно как и какие-либо формы религиозной обрядности или идолопоклонства; разум их, в своем темном невежестве, не освещен даже лучами суеверия. Он пребывает в столь же застойном состоянии, как те болота, которые составляют их жалкое природное окружение». Уже в 1971 г. сэр Эдуард Тайлор смог показать полную неверность этого утверждения. Выводы относительно религиозных представлений людей должны всякий раз восприниматься с величайшей осторожностью, — ведь в этом случае мы имеем дело с тем, что ни европеец, ни туземец не могут непосредственно наблюдать; с понятиями, образами, словами, которые требуют для их понимания хорошего знания языка изучаемого народа, а также всей той системы идей, частью которой является его религия; эта религия может показаться совсем бессмысленной, если отделить ее от той совокупности идей и практик, к которым она принадлежит. Случаи, когда в дополнение ко всем этим условиям наблюдатель имеет еще и научный склад ума, можно сказать, весьма редки. Необходимо признать, что многие миссионеры были образованными людьми и бегло говорили на местных языках, но беглое владение языком далеко не равнозначно пониманию тех реалий, которые этот язык сообщает, чему я часто был свидетелем, наблюдая общение европейцев с арабами или африканцами. В данном случае мы имеем новую причину недопонимания, новый барьер. И туземцы, и миссионеры используют одни и те же слова, но коннотации различны, они несут разные совокупности смыслов. Для человека, не задавшегося трудом тщательно изучить туземные институты, обычаи и привычки в той совокупности, в которой они представлены в туземной же среде (т. е. вне административных, миссионерских и торговых постов), в лучшем случае дело сведется к возникновению своеобразного жаргона, с помощью которого можно обсуждать предметы, знакомые в рамках общего опыта или представляющие взаимную выгоду. Для примера достаточно рассмотреть использование туземного эквивалента для нашего слова «Бог». Значение этого слова для туземца может совпадать в очень незначительной степени, да и то в ограниченном контексте, с тем значением, которое вкладывают в это слово

миссионеры. Покойный профессор Хокарт⁷ цитирует пример такого взаимного непонимания, действительно имевшего место на островах Фиджи: «Когда миссионер говорит о Боге, используя для его обозначения слово *ndina*, он имеет в виду, что других богов не существует. А туземец понимает это так: только один бог является эффективным и надежным, к помощи других можно прибегать от случая к случаю, но не следует полагаться на них постоянно. Это только один пример того, как учитель имеет в виду одно, а ученик — другое. Обычно обе стороны остаются в счастливом невежестве в отношении своего взаимного недопонимания, и нет другого средства прояснения ситуации, кроме того, чтобы миссионеру взять на себя труд адекватного изучения туземных верований и обычаев».

В дополнение к сказанному сообщения, которые использовались учеными для иллюстрации своих теорий, были не только неадекватны, но и — что особенно актуально в плане тематики данных лекций — в высшей степени избирательны. Больше всего путешественники любили описывать то, что возбуждало их любопытство в качестве диковинки, грубого обычая или было способно вызвать сенсацию. Магия, варварские религиозные обряды, экзотические суеверия превалировали над описаниями аспектов рутинной ежедневной жизни, из которых состоят девять десятых жизни туземца и которые для него наиболее важны: охоты, рыбной ловли, сбора корней и плодов, занятий земледелием и скотоводством, постройки домов, изготовления орудий и оружия, короче говоря — его ежедневных дел, домашних и публичных. Этим аспектам не уделялось того места и внимания, которых они заслуживали в связи с большими затратами времени и значимостью в жизни описываемых туземцев. В результате чрезмерного внимания к тому, что наблюдатели рассматривали как любопытные суеверия, оккультные и таинственные явления, они зачастую рисовали картину, в которой мистическое (в леви-брюлевском значении этого слова) занимало на полотне значительно больше места, чем в реальной жизни «примитивных» племен, так что их эмпирический, ежедневный, трудовой, обычный мир здравого смысла, казалось, имел сугубо второстепенное значение, а сами они намеренно изображались ребячливыми несмышленицами, нуждающимися в отеческой опеке со стороны администрации и рвении миссионеров; в последнем — особенно если в обрядах туземцев присутствовал «желанный» элемент «непристойности».

Затем в дело вступали ученые, накапливавшие отрывочные куски информации, в случайном порядке, со всех концов света и формировавшие из нее книги с цветистыми названиями типа: «Золотая ветвь» или «Мистическая Роза»⁸. В этих книгах был представлен кумулятивный образ, а точнее — карикатура «первобытного» человека как суеверного, ребячливого и равно неспособного как к критической оценке чего бы то ни было, так и к напряженной работе мысли. Примеры такой процедуры, этого неразборчивого использования этнографических свидетельств могут быть выбраны из работ любого автора данного периода, например: «Амакоса⁹ пьют желчь быков, чтобы выработать в себе свирепость. Печально известный Мантуана¹⁰ выпил желчь тридцати вождей, веря в то, что это сделает его могущественным. У многих народов, например у йоруба¹¹, распространено убеждение, что „кровь есть жизнь“. Жители Новой Каледонии¹² поедают убитых врагов для того, чтобы приобрести храбрость и силу. Плоть убитых врагов поедается жителями островов Тиморского моря¹³, верящими в то, что это излечит их от мужского бессилия. Жители острова Хальмахера¹⁴ пьют кровь убитых врагов для того, чтобы стать храбрыми. На острове Амбоина¹⁵ воины делают то же самое, чтобы присвоить храбрость убитого врага. Жители Целебеса¹⁶ пьют кровь врагов, чтобы приобрести силу. Диери¹⁷ и представители соседних племен поедают человеческое мясо и пьют кровь людей для того, чтобы стать сильнее; человеческим жиром натирают больных». И так далее и тому подобное из тома в том.

Как хорошо высмеял эту процедуру Малиновский, которому во многом принадлежит заслуга развенчания и показа абсурдности подобных «методов» изучения «более простых» народов и который на конкретных примерах показал, насколько устарели и сами эти методы, и работы ученых, которые их применяли. Он говорит о «длинной цепи литаний, нанизанных

друг на друга и заставляющих антропологов чувствовать себя дураками, а туземцев выставляет в смешном свете; примерно таких: „Среди бродингнегцев [sic], когда мужчина встречает свою тещу, оба оскорбляют друг друга, и каждый уходит с подбитым глазом“; „Когда бродиагец неожиданно встречается с полярным медведем, он бежит прочь, и иногда медведь следует за ним“; „В Старой Каледонии, когда туземец случайно находит на обочине дороги бутылку виски, он выпивает ее залпом, после чего немедленно отправляется на поиски следующей“».

Мы имели возможность наблюдать, как уже на уровне простого наблюдения избирательность приводила к первоначальному искажению. Любимый метод компиляции кабинетных ученых: «Режь-и-склеивай» вносит дальнейшее искажение. Эти ученые в целом имели очень слабое представление о методе критической оценки источников, правила которого историк применяет при оценке документальных свидетельств. Таким образом, если вначале неверное впечатление создается наблюдателем, необоснованно выпячивающим мистическое в жизни туземцев, то затем оно усиливается за счет элемента компиляции при написании книг, что гордо именуется «сравнительным методом». Этот «метод», при всем уважении к рассматриваемому предмету, состоит в извлечении материала из первичных источников о первобытных народах, и притом — без всякой системы — со всего света, выдирании этого материала из контекста, оставлении только того, что может быть обозначено как странное, мистическое и суеверное — называйте это как хотите, — и составления из всего этого чудовищной мозаики, призванной иллюстрировать мышление первобытного человека. В результате первобытный человек изображается, особенно в ранних работах Леви-Брюля, как существо весьма иррациональное (в обычном понимании этого слова), живущее в мистическом мире страхов, сомнений, трепета перед сверхъестественным и все время озабоченное попытками справиться с ним. Полагаю, что любой антрополог сегодня согласится с тем, что такая картина является грубейшим искажением действительности.

Собственно говоря, «сравнительный метод», использованный подобным образом, совершенно не соответствовал данному названию. В нем было поразительно мало сравнения, если под таковым понимать сравнение аналитическое. Это было простое сведение воедино объектов, которые, казалось, имели между собой что-то общее. Можно признать, правда, что такой подход позволял авторам производить первоначальную классификацию, в ходе которой примеры из огромного ряда наблюдений оказывались расположенными под ограниченным набором рубрик; таким образом, вводился некий порядок, что само по себе полезно. Но это был, по сути, иллюстративный, а не сравнительный метод, почти равный тому, что психологи называют «анекдотическим методом». Длинный ряд произвольно собранных примеров предназначался для иллюстрации некоторой обобщающей идеи или теории автора. Попытки проверки теорий путем рассмотрения материала, не подвергавшегося преднамеренному отбору, не предпринимались. Даже наиболее элементарные меры научной осторожности отвергались, и в результате одно необоснованное предположение (называемое гипотезой) громоздилось на другое. Игнорировались простейшие правила индуктивной логики (методы сходства, различий и сопутствующих вариаций). Ясно, например (приведем лишь один случай), что, если согласиться с Фрейдом и рассматривать Бога как идеализированную и сублимированную проекцию отца, то необходимо продемонстрировать, что образы божеств варьируют в зависимости от того места, которое занимают отцы в семьях обществ различных типов. Опять же, примеры, противоречащие гипотезе, если рассматривались вообще, что бывало редко, то отбрасывались после рассмотрения как позднейшие эволюции, пережитки, случаи декаданса и другие эволюционные курьезы. Ранние антропологические теории, как станет ясно из моей следующей лекции, не только искали объяснения примитивных религий в психологическом развитии, но также попытались расположить их на эволюционной шкале как стадии общественного развития. Цепочка логического развития была сконструирована дедуктивно. При отсутствии исторических свидетельств было невозможно определить сколько-нибудь

убедительно, соответствовали ли те или иные конкретные случаи логической парадигме, — в самом деле, с середины XIX столетия продолжается настоящая битва между приверженцами концепций прогресса и деградации; первые утверждали, что примитивные общества находились на ранней стадии развития или же в состоянии замедленного, но все же прогрессивного развития в направлении цивилизации. Их оппоненты утверждали, что, напротив, эти общества когда-то находились в гораздо более цивилизованном состоянии и впоследствии регрессировали. Этот диспут особенно остро касался религии: одна партия считала, что довольно развитые теологические идеи, обнаруженные среди некоторых примитивных племен, являли собой первый проблеск истины, который со временем привел бы к развитию высших идей, а другая — что эти представления были реликтами раннего, более цивилизованного состояния. Герберт Спенсер не примкнул ни к одной из сторон, в то время как другие антропологи, за исключением Эндрю Лэнга¹⁸, и, в некоторой степени, Макса Мюллера, были сторонниками теории прогресса. При отсутствии исторических свидетельств, демонстрирующих те фазы, которые примитивные общества должны были проходить, было заявлено, что они развиваются по восходящей линии и притом часто — в одном общем направлении. Все, что требовалось, — это найти где-либо, неважно где, хотя бы один пример, который в какой-либо степени соответствовал одной или другой модели логического развития, и продемонстрировать его хотя бы как иллюстрацию, или, как сами авторы полагали, — доказательство той или иной схемы увилинейного развития. Если бы я обращался к чисто антропологической аудитории, то даже сам факт, что я обсуждаю эти старые методики, возможно, рассматривался бы как пинание покойных.

Трудности и искажения возросли, как я полагаю, вместе с выработкой определенных терминов для описания примитивных религий, что предполагало, что мышление «первобытного» человека было настолько отлично от нашего, что его представления не могли быть описаны в терминах и категориях нашего языка. Примитивная религия превратилась в «анимизм», «преанимизм», «фетишизм» и т. п. Или же термины заимствовались из туземных языков, как будто в нашем собственном языке¹⁹ отсутствовали слова, содержащие сходный смысл. Так появились *табу* (из Полинезии), *мана* (Меланезия), *тотем* (от индейцев Северной Америки) и *барака*²⁰ (от арабов Северной Африки). Я не отрицаю, что семантические различия, возникающие при переводе, велики. Ими нельзя пренебречь даже, скажем, при переводе с французского на английский, а уж когда речь идет о переводе с какого-либо «примитивного» на английский, они, по объективным причинам, пугающе возрастают. Они, по сути, являются главной проблемой, с которой мы сталкиваемся в обсуждаемом предмете, так что, если мне будет разрешено, я остановлюсь на этой теме подробнее. Если этнограф сообщает, что на языке народа из Центральной Африки слово *анго* значит «собака», он будет совершенно прав, но он при этом в малой степени передает, что означает слово *анго* для туземцев, поскольку его семантические коннотации сильно отличаются от коннотаций английского слова *dog*. Собака значит для туземцев не то, что она значит для нас; туземцы едят собак, охотятся с ними и т. п. Но насколько же возрастает недопонимание, когда мы переходим к терминам, имеющим метафизические коннотации! Предположим, что кто-либо, как это уже делалось, приводит туземные слова, а затем демонстрирует их значение, показывая, как эти слова используются в различных контекстах и ситуациях. Но данный подход имеет и границы своего использования. Доведенный до абсурда, он сводился бы к отчету этнографа, написанному на языке изучаемого племени. Альтернативы тоже рискованны. Можно стандартизировать семантику слова, заимствованного из туземного языка, такого, например, как *тотем*, и использовать его для описания сходного феномена у других народов, но не исключено, что это вызовет огромную путаницу, поскольку сходство может оказаться поверхностным, а явления, описываемые термином, — столь разнообразными, что термин просто потеряет свое значение. Именно это, как показал Голденвайзер, и произошло, собственно говоря, со словом *тотем*²¹.

Я специально обращаю внимание на наличие этого препятствия, поскольку это весьма

существенно для понимания теорий примитивной религии. Можно, конечно, найти слово или словосочетание в своем собственном языке, для того чтобы перевести туземное понятие. Мы можем переводить некоторые слова из их языка как «бог», «дух», «душа», или «призрак», но даже тогда нам придется выяснять не только, что слово, переводимое нами так, означает для туземцев, но и то, что оно значит для переводчика и его читателей. Мы должны определить два круга значений²², и в лучшем случае они будут только частично перекрывать друг друга.

Семантические трудности всегда бывают значительными, и преодолеть их можно только частично. Проблемы, которые они создают, можно проиллюстрировать и в обратном порядке, на примере попыток перевести Библию на местные языки. Греческие метафизические концепции были искажены уже при переводе на латинский язык, поскольку мы знаем, что при переводе концепций с одного языка на другой возникают недоразумения. Затем Библия была переведена на другие европейские языки: английский, французский, немецкий, итальянский и т. д., и я нахожу забавным и полезным проследить, какие конкретные клише эти языки выработали, сравнивая переводы различных частей Библии, например отдельных псалмов. Те, кто знает иврит или другие семитские языки, может привести этот воображаемый эксперимент к логическому завершению, переведя европейские версии на язык оригинала и увидев, что из этого получилось.

Случаи с туземными языками гораздо более безнадежны! Я где-то читал о затруднениях, испытанных миссионерами при попытках перевести на один из эскимосских языков слово «ягненок», например в предложении «Накорми моих ягнят». Вы, конечно, сможете преодолеть это затруднение, используя название какого-либо животного, с которым эскимосы хорошо знакомы, сказав, например: «Накорми моих тюленей»²³, но совершенно ясно, что, проделав эту операцию, вы замените значение, которое имел ягненок для еврейского пастуха, значением, которое имеет тюлень для эскимоса. Как можно передать смысл фразы, что лошади египтян — «это плоть, а не дух», людям, которые никогда не видели лошади или подобного животного, а, возможно, вдобавок не имеют и понятия, соответствующего еврейскому понятию «дух»? Примеры, приведенные до сих пор, достаточно тривиальны. Могу я привести два посложнее? Извольте перевести на готтентотский²⁴ язык следующее: «Хотя я слышу голоса людей и ангелов и не имею милосердия...». Во-первых, вы должны определить, что данный отрывок означал для слушателей святого Павла и, отвлекаясь от «голосов и людей и ангелов», — какой экзегетический смысл имели термины *eros*, *agape* и *caritas*²⁵ в данном контексте. Затем вы должны найти подходящие эквиваленты в готтентотском, а поскольку таковых нет, найти выход из этой ситуации. Или: как вы переведете на язык какого-нибудь племени американских индейцев выражение: «В начале было слово»?²⁶ Прояснение смысла данной фразы, даже для ее английского варианта, требует некоторого теологического комментария. Миссионеры честно боролись, пытаясь преодолеть указанные затруднения, но из того, что мне известно, я могу сделать вывод: большая часть их проповедей туземцам непонятна, и, думаю, многие миссионеры отдают себе в этом отчет. Часто решением были попытки европеизации «детского» мышления туземцев, но это лишь иллюзия решения. Здесь, возбуждив ваше внимание, я должен, к сожалению, оставить данную тему, поскольку миссиология, предмет сам по себе увлекательный и малоисследованный, не является темой данных лекций.

Я не собираюсь далее обращаться к общеизвестной теме трудностей перевода, поскольку ее невозможно обсуждать вкратце. Все мы знаем поговорку «толкователь — предатель». Я затрагиваю эту тему в своей вводной лекции частью потому, что мы должны помнить, оценивая теории первобытных религий, что именно термины, использованные в них, означали для авторов этих теорий. Если читатель намерен разобраться в предложенных интерпретациях первобытной ментальности, ему необходимо осознавать, какова была ментальность авторов соответствующих теорий: на чем они стояли, от чего отталкивались, как смотрели на вещи, период, в котором они жили, свою классовую принадлежность, пол и

т. д. Что касается религиозной принадлежности, то данные авторы, насколько мне известно, как правило, принадлежали к различным из конфессиям. Из наиболее известных: Тайлор воспитывался как квакер, Фрэзер — в лоне пресвитерианства, Маретт²⁷ был англиканином, Малиновский — католиком, а Дюркгейм, Леви-Брюль и Фрейд были из еврейской среды, но какое воспитание они бы ни имели, за одним или двумя исключениями, авторы, письменные труды которых оказали наибольшее воздействие на современников, все, в тот или иной период своей жизни, писали с позиций агностицизма или атеизма²⁸.

Примитивные религии, в плане их истинности, были в глазах этих авторов, — как и любая религиозная вера, — не более чем иллюзией. И дело не только в том, что они вопрошали, по выражению Бергсона, как это «могли и до сих пор могут разумные существа верить в что-либо иное, кроме разумных представлений и обычаев». Дело скорее в том, что в их мышлении имплицитно присутствовала оптимистическая убежденность рациональной философии XVIII века: человек плох и глуп лишь потому, что имеет плохие общественные институты, или наоборот — имеет плохие общественные институты вследствие своего невежества и суеверности, а кроме того — невежествен и суеверен потому, что его эксплуатировали лживые и жадные священники, прикрываясь именем религии и при поддержке бессовестных высших классов общества. Я думаю, мы должны отдавать себе отчет в интенциях многих из этих ученых, если мы хотим понять их теоретические конструкции. Они искали и находили в примитивных религиях оружие, которое было бы смертельно эффективно в борьбе с христианством. Если первобытные религии смогли бы быть интерпретированы как aberrации, миражи, вызванные эмоциональным стрессом, или с позиций их социальной функции, из этого следовало бы, что высшие религии могли бы быть дискредитированы и отброшены на тех же основаниях. Такое намерение выступает совершенно открыто в ряде случаев — в работах Фрэзера, Кинга и Клодда, например. Я не сомневаюсь в искренности намерений и научной добросовестности данных авторов, я им даже симпатизирую, о чем заявлял неоднократно, но я не согласен с их интерпретацией. Впрочем, были ли они правы или заблуждались, здесь не обсуждается, в отличие от того беспристрастного рационализма, который, являясь духом времени, окрашивал их оценку примитивных религий и давал ей тот оттенок самодовольства, который одних привлекает, а у других вызывает раздражение²⁹.

Религиозная вера была для этих антропологов абсурдом, и продолжает оставаться таковым для большинства антропологов как прошлого, так и нынешних дней. Но этот абсурд требовал некоторого концептуального объяснения, и оно было предложено в терминах психологии и социологии. В намерения авторов теорий примитивной религии входило объяснение их возникновения, поэтому они описывали существенные черты любых религий, включая высшие. Явно или скрыто, объяснение примитивных религий было нацелено на объяснение всего того, что было названо «ранней» религией и, следовательно, — веры Израиля, из чего вытекало — и христианства тоже, поскольку оно происходит из этого источника. Таким образом, как писал Лэнг, «теоретик, который полагает, что все религии выросли из почитания предков, рассматривает Иегову как развитие божества-предка, или формы фетиша, связанного с каменным изображением, возможно погребальной стелой какого-нибудь шейха пустыни. Поклонник теории тотемизма найдет доказательства объяснения веры в Иегову в поклонении золотому тельцу и быкам. Приверженец теории обожествления природы будет настаивать на связи Иеговы с образами урагана, грома и синайского огня».

Можно только удивляться, почему эти ученые не считали своей первой задачей изучение именно высших религий, об истории, теологии и обрядах которых было известно гораздо больше, чем о примитивных религиях, следуя, таким образом, от лучше известного к менее известному. Возможно, они до некоторой степени игнорировали изучение высших религий, желая избежать противоречий и неловкостей, связанных с исследованием столь деликатного предмета, но главным образом потому, что их интересовало происхождение религии, ее сущность, а они считали, что все это будет найдено в религиях примитивных

обществ. Вместе с тем некоторые из них могли бы возразить, что под «происхождением» они имеют в виду не наиболее раннее время, а наиболее простые структуры, из чего имплицитно следует, что из того, что было наиболее простым по структуре, развились впоследствии более сложные формы. Эта неопределенность концепции происхождения создала в антропологии большое количество недоразумений. Сейчас я не буду на них останавливаться, но возвращусь к этой теме позже, а здесь отмечу что если бы авторы тех трудов, которые мы собираемся анализировать, хотя бы внимательно прочитали, скажем, литературу по христианской теологии, истории, экзегетике³⁰, апологетике, символике и обрядности, они смогли бы гораздо адекватнее оценить примитивные религиозные идеи и практики. Но на деле наиболее авторитетные авторы в области изучения примитивных религий в своих интерпретациях весьма редко обнаруживали нечто большее, чем поверхностное понимание исторических религий, или того смысла и чувств, которые находит в вере ее обыкновенный приверженец.

Из того, что я сказал, не следует, что антрополог сам должен обладать какой-либо религиозной верой; это должно быть ясно с самого начала. Его задачей, как собственно антрополога, не является выяснение истинности или ложности религиозной мысли. Как я понимаю, он не может достоверно *узнать*, существовали ли на самом деле сверхъестественные божества примитивных или каких-либо иных религий, а поскольку это невозможно, то и не является предметом исследования. Верования для него — это социологические, а не теологические реалии, и его единственной заботой в этом смысле является выявление их внутренних взаимоотношений и отношения к другим социальным реалиям. Его проблематика — предмет науки, а не метафизики или онтологии. Метод, который он использует, сейчас часто называют феноменологическим — это сравнительное изучение верований, обрядов и понятий, таких, например, как бог, обет, жертвоприношение, с целью выявить их смысл и социальное значение. Истинность религиозных представлений лежит в сфере того, что может быть примерно обозначено как философия религии. Именно потому, что слишком многие из антропологов, хотя бы и имплицитно и в негативной форме, занимали теологические позиции, они считали необходимым дать объяснение примитивным религиозным явлениям в рамках причинно-следственного подхода, выходя, как мне кажется, за законные пределы предмета исследования³¹. Ниже я представлю общий обзор антропологических теорий религии. Я прошу читателя поверить мне на слово, что я прочитал те книги, которые собираюсь критиковать, поскольку слишком часто мы сталкиваемся с ситуацией когда критики пишут, что другие писали о том, что написал автор, вместо того чтобы прочитать оригинал. Идеи Леви-Брюля, например, раз за разом искажались людьми, которые, я уверен, или не читали его книг, или читали их с недостаточным прилежанием. В ходе обзора мы увидим, что часто бывает излишним указывать на конкретные ошибки в той или иной точке зрения, потому что необходимая критика содержится в трудах уже разобранных авторов. Ввиду этого уместно добавить, и я думаю, вы со мной согласитесь, что неверно полагать, будто бы возможна только одна общая трактовка социальных явлений и что другие трактовки должны быть неверны, если первая правильна. В принципе возможно, что все эти теории, претендующие на объяснение примитивных религий в терминах, соответственно, рассудочных выводов, эмоций и социальных функций, могут все быть верными и поддерживать друг друга, хотя я думаю, что в действительности они таковыми не являются. Могут существовать интерпретации разного уровня обобщения. Сходным образом нет причины, по которой несколько разных объяснений одного типа или одного уровня обобщения не могут быть справедливыми в той степени, в какой они не противоречат друг другу, поскольку каждое из них может затрагивать разные аспекты одного и того же предмета исследования. В принципе я считаю все теории, которые мы будем исследовать, не более чем возможно справедливыми, но одновременно — и неприемлемыми в той форме, в которой они были выдвинуты, в зависимости от наличия в них противоречий или логических несообразностей, невозможности доказать или опровергнуть их справедливость, и, наконец, — в зависимости

от того, насколько этнографические данные их подтверждают.

Последнее замечание: многие находят ныне неприемлемым называть некоторые народы примитивными или «туземцами», а тем более — дикарями. Я до некоторой степени обязан следовать этим определениям, поскольку они использовались авторами разбираемых теорий в те времена, когда их оскорбительность для изучаемых народов не могла быть осознана, — времена викторианского прогресса и процветания, и можно добавить — самодовольства и заносчивости тех дней. Но одновременно я использую эти термины как безоценочные в веберовском смысле, а с точки зрения этимологии против их употребления трудно возразить. В любом случае употребление слова «примитивный» по отношению к бесписьменным народам, живущим малочисленными общинами и имеющим простую материальную культуру, слишком прочно утвердилось, чтобы быть разом отброшенным. Это не совсем удачное обстоятельство, поскольку, как мы увидим, ни одно слово не вызывало большей путаницы в антропологической литературе: оно имеет и логический, и хронологический смыслы, которые не всегда разводились даже весьма квалифицированными исследователями³².

И на этом я закончу вводную часть своих лекций, которая была необходима, перед тем как пуститься в плавание в океане мыслей прошлого. Как и в случае с некоторыми, а точнее — со всеми научными дисциплинами, мы найдем на многих островах могилы потерпевших кораблекрушение моряков; но, когда мы окидываем взором всю историю человеческой мысли, не следует приходить в отчаяние от того, как мало мы знаем о природе примитивной религии, да и о природе религии в целом, от того, что мы вынуждены отвергнуть как спекулятивные и только вероятные в принципе теории, претендующие сейчас на ее объяснение. Напротив, мы должны ободрить себя и продолжать наши исследования, вдохновляясь эпиграммой с могилы древнегреческого моряка:

Моряк, чей корабль разбился, чье тело зарыто здесь,
Взывает к вам. — снова идите в поход.
Наполните трюмы прекрасных судов,
Невзирая на нашу гибель.

II. Психологические теории

Теория Председателя де Бросса³³ [de Brosses 1760], современника и корреспондента Вольтера, согласно которой религия развилась из фетишизма, пользовалась авторитетом до середины XIX века. Основное ее положение, принятое Контом [Comte 1908], состояло в том, что фетишизм, согласно португальским морякам, — поклонение неодушевленным объектам и животным, распространенное среди негров побережья Западной Африки, — развился в политеизм, а последний — в монотеизм. Это положение было заменено теориями, сформулированными в более наукообразных терминах и испытавшими влияние ассоциалистской психологии того времени, которое можно обозначить как теорию духов и теорию души; обе признавали само собой разумеющимся, что мышление «первобытного» человека, в сущности, рационально, но попытки последнего объяснить явления, ставящие его в тупик, примитивны и ошибочны.

Но прежде чем эти теории стали общепринятыми, они должны были выдержать конкуренцию с теориями природно-мифологической школы; соперничество обострялось тем, что обе школы разделяли интеллектуалистский подход. Вначале я кратко рассмотрю объяснение религии с помощью концепции природного мифа, во-первых, потому, что она была первой по времени, а во-вторых, потому, что смена парадигм, имевшая место позднее, представляла собой реакцию на анимистические теории в то время, когда теория природного мифа уже утратила свое значение, по крайней мере в Англии, не имея ни продолжателей, ни влияния.

Школа природного мифа была по преимуществу германским явлением и занималась в основном изучением индоевропейских религий; ее постулаты гласили, что боги античности, а по аналогии — боги везде и во все времена были не чем иным, как персонифицированными природными явлениями: солнцем, луной, звездами, зарей, весенним возрождением, могучими реками и т. п. Наиболее значительным автором, принадлежавшим к этой школе, был Макс Мюллер (сын поэта-романтика Вильгельма Мюллера), германский представитель солярно-мифологической разновидности этого направления, различные ветви которого ругались друг с другом. Большую часть своей жизни Макс Мюллер провел в Оксфорде, где он занимал профессорскую должность и был членом разнообразных научных обществ. Он был лингвистом исключительных способностей, одним из ведущих санскритологов своего времени и в целом — человеком громадной эрудиции и подвергался весьма несправедливой критике. Он не был готов заходить столь далеко, как некоторые из его более рьяных немецких коллег, не только потому, что в Оксфорде того времени опасно было слыть агностиком, но из религиозных убеждений, поскольку был набожным и сентиментальным лютеранином. Он занял довольно близкую позицию, изощряясь и лавируя во многих своих книгах в попытках отрицать это; многие его идеи выражены неясно и непрозрачно. Согласно его взглядам, как я их понимаю, человеку всегда было свойственно интуитивное чувство божественного, идея бесконечного (термин Мюллера для Бога), вытекающая из его чувственного опыта; следовательно, мы не должны искать истоки Бога в примитивном откровении или в религиозном инстинкте или в некоей религиозной способности, как это делали тогда некоторые. Все человеческое знание приходит через чувства, то есть через прикосновение, дающее обостренное впечатление реальности, и все наши рассуждения, включая религию, базируются на этом: *nihil in fide quod non ante fuerit in sensu*³⁴. Итак, вещи неосознаваемые, такие, как солнце и небо, дали человеку идею божественного, а также представили материал для создания божеств. Макс Мюллер не хотел быть понятым так, будто бы он полагал, что религия началась с обожествления человеком величественных природных объектов; скорее он имел в виду, что эти объекты дали человеку чувство бесконечного (божественного), а также стали его (божественного) символами³⁵.

Предметом интереса Мюллера были главным образом боги Индии и классического мира, хотя он пробовал осмысливать некоторый «первобытный» материал и безусловно полагал, что его выводы имеют общеметодологическую значимость. Его главный постулат заключался в том, что идея бесконечного, однажды возникнув, могла быть в дальнейшем осмыслена только метафорически и символически, а метафоры и символы — взяты только из того, что казалось величественным в окружающем мире, а это небесные объекты, или, точнее, их атрибуты. В дальнейшем эти атрибуты теряли свой первоначальный метафорический смысл и персонифицировались как собственно божества. *Nomina* становилось *numina*³⁶. Таким образом, религии, по крайней мере данного типа, могли быть описаны как «болезнь языка» (ошибка трансляции. — А.К), сильное, но неудачное выражение, которое, несмотря на попытки Мюллера его растолковать, в конце концов не прижилось. Отсюда следует, считал Мюллер, что единственный способ, с помощью которого можно проникнуть в суть религий раннего человека, — это филологические и этимологические исследования, которые восстанавливают первоначальный смысл имен богов и мифологических сюжетов о них рассказываемых³⁷. Например: Аполлон влюбился в Дафну, Дафна убежала от Аполлона и превратилась в лавровое дерево. Эта легенда бессмысленна, если не знать, что Аполлон был первоначально солярным божеством, а слово «Дафна» (греческое название лавра, или, точнее, соответствующего дерева) было первоначально обозначением зари. Это дает нам первоначальный смысл мифа: солнце преследует убегающую зарю³⁸. Мюллер обходится с верой в человеческую душу и ее формами в виде призраков в сходной манере. Когда людям потребовалось выразить разграничение между телом и чем-то, что, как они чувствовали, к телу не сводится, они придумали слово «дыхание». Тогда возникло слово *Psyche*, как выражение принципа жизни, а затем — души, сознания и самости. После смерти душа переходит в подземный

мир, царство невидимого. Как только в языке и мышлении была установлена оппозиция между телом и душой, философия принялась работать над этой оппозицией, и возникли спиритуалистические и материалистические философские системы, и все то, что язык отделил друг от друга, оказалось вновь сведенным вместе. Таким образом, язык осуществляет тиранию над мыслью, а мысль борется с языком, но тщетно. Сходным образом слово «призрак» первоначально обозначало дыхание, а слово для обозначения призраков мертвых обозначало тени. Вначале это были образные выражения, приобретшие со временем конкретный смысл.

Не приходится сомневаться, что Мюллер и его коллеги по мифологической школе довели свои теории до грани абсурда: он утверждал, что осада Трои была не чем иным, как солярным мифом, и, чтобы довести подобные толкования до степени фарса: кто-то, помнится мне, спрашивал в своем памфлете, не был ли сам Макс Мюллер солярным мифом! Оставляя в стороне ошибки классической филологии, которые, как мы теперь знаем, имели место, очевидно, что как бы ни были оригинальны и изысканны объяснения подобного рода, они не были и не могли быть подтверждены адекватными историческими свидетельствами, и обречены были, в лучшем случае, оставаться догадками эрудитов³⁹. Нет нужды приводить обвинения, выдвинутые против мифологической школы ее современниками, поскольку, хотя Макс Мюллер, ее главный представитель, оказывал, в течение некоторого времени, влияние на антропологическую мысль, этот период был непродолжительным, и сам Мюллер пережил время своей влиятельности. Спенсер и Тайлор, последний получил сильную поддержку в данном вопросе от своего ученика, Эндрю Лэнга, были враждебны природно-мифологической школе, и их выступления в пользу альтернативных подходов оказались успешными⁴⁰.

Герберт Спенсер, у которого антропология заимствовала ряд наиболее важных методологических концептов и которого она забыла, посвятил значительную часть своих «Принципов социологии» [Spencer 1882a] обсуждению примитивных верований, и хотя его интерпретация данного предмета сходна с интерпретацией сэра Эдуарда Тайлора и была опубликована после «Примитивной культуры», необходимо отметить, что выводы Спенсера были сформулированы задолго до выхода в свет его книги и достигнуты независимо от Тайлора. Примитивный человек, утверждает Спенсер, рационален и, учитывая малый объем знаний, которыми он обладает, способен к здравым, хотя и поверхностным, выводам. Он видит, что такие тела, как солнце и луна, облака и звезды, движутся, всходят и заходят, и это подводит его сознание к понятиям дуальности, видимого и невидимого; это осознание усиливается другими наблюдениями, например окаменелостей, цыпленка и яйца, куколки и бабочки (Спенсер взял себе в голову, что первобытные люди не способны к идее естественного объяснения, как будто бы они могли вести свои повседневные практические дела без этой способности)! И поскольку в окружающем мире может быть воплощена дуальность, то почему бы ей не быть в самом человеке? Его тень и его отражение в воде тоже приходят и уходят. И особенно — сны, которые представляли для первобытного человека совершенно необыкновенные переживания, дали ему идею своей собственной дуальности, и он идентифицировал сон-самость, которая путешествует во сне, с тенью-самостью, которая появляется днем. Эта идея дуальности укрепилась опытом наблюдения других явлений, таких как временная потеря чувствительности, сон, обмороки, эпилептические припадки и т. д. так, что в итоге смерть стала осмысливаться как продолженная потеря чувствительности. А если человек имеет двойника — душу, то — рассуждая сходным образом, — душу должны иметь и животные, растения и прочие материальные объекты.

Происхождение религии, впрочем, следует искать скорее в вере в духов, чем в представлениях о душе. То, что душа имеет временное посмертное существование, было предположено на основании появления умерших в снах в течение того периода, пока о них помнят; первая прослеживаемая концепция сверхъестественного существа, видимо, отождествляла его с призраком. Это представление должно было быть более ранним, чем

понятие «фетиш», которое подразумевает постоянное существование духа или призрака. Кроме того, представления о духах существуют повсюду, в отличие от представлений о фетишах, которые на деле не слишком характерны для наиболее примитивных народов. Идея существования духов, таким образом, неизбежно — любимый термин Спенсера — развивается в идею бога и духи отдаленных предков и выдающихся деятелей становятся фигурами богов (доктрина эфемеризма); пища и напитки, оставляемые на их могилах с целью ублажить покойников, становятся первыми жертвенными дарами и возлияниями в честь богов и для завоевания их расположения. Итак, Спенсер делает вывод: «корни любой религии — в культе предков» [Spencer 1882:440].

Все это преподносится с использованием неподходящей терминологии, заимствованной из физики, и в нарочито менторской манере. Аргументация сводится к априорным предположениям, приправленным некоторым количеством иллюстраций, и создает впечатление правдоподобия. Она представляет собой прекрасный образец ошибочного интроспекционистского подхода типа: «если бы я был лошадьё», о котором мне придется часто говорить. Если бы Спенсер жил в условиях, в которых жили примитивные народы, именно такими были бы ступени, которые привели бы его к тем верованиям у примитивных народов. Спенсеру, похоже, так и не пришло в голову задать себе вопрос: если идеи духов и души возникли из беспомощного резонерства о бабочках, облаках, снах и трансах, то как религиозные верования смогли пережить тысячелетия и до сих пор иметь приверженцами миллионы цивилизованных людей в наши дни?

Тайлоровская (он ввел термин) теория анимизма (которой он в значительной степени обязан Конту) очень похожа на теорию Спенсера, хотя Тайлор делал акцент на идее души, а не духов, на что указывает, как он полагал, этимология слова *анима*. С использованием термина «анимизм» в антропологии связана некоторая двусмысленность, иногда под ним подразумевается сущность верований, приписываемых первобытным народам, согласно которой не только живые существа, но и неодушевленные предметы являются живыми и обладают характером; расширительный вариант этой интерпретации подразумевает, что эти предметы имеют и души. Теория Тайлора охватывает обе интерпретации; нас больше интересует второй вариант. Его концепт состоит из двух тезисов: первый объясняет происхождение анимизма, второй — его дальнейшее развитие. Размышления первобытного человека над такими переживаниями, как смерть, болезни, состояние транса, видения, и, прежде всего, — снами, привели его к выводу, что они могут быть объяснены наличием или отсутствием некоторой нематериальной сущности — души. И теория духов, и теория души должны рассматриваться как две версии теории сновидений, согласно которой первобытный человек проецировал идею души на другие создания, подобные себе, и даже на неодушевленные предметы, вызывавшие у него интерес. Душа, отделенная от ее местообитания, могла представляться самостоятельной сущностью; отсюда возникла идея о сверхъестественных существах, признание существования которых составляет условие минималистского определения религии по Тайлору; эти представления в конечном счете привели к появлению богов, возвышавшихся над людьми и определявших их судьбу.

Возражения, относящиеся к теории Спенсера, в равной мере касаются и концепции Тайлора. При полном отсутствии каких-либо средств, позволяющих узнать, как возникли и развивались идеи души и духов, логическая конструкция, произведенная мозгом ученого, переносится на первобытного человека и предлагается в качестве объяснения его верований — эта теория имеет свойство выдуманной истории наподобие той, которая объясняет «как леопард получил свои пятна». Идеи души и духа могли возникнуть тем путем, который предполагает Тайлор, но об этом нет никаких доказательных данных. В лучшем случае могло бы быть показано, что туземцы пересказывают сны в качестве доказательства своей убежденности в существовании души и говорят об одной, обосновывая существование духов, но даже если возможно собрать такой материал, это не может послужить доказательством того, что сны дали начало идее души, а она — концепции духов. Свэнтон⁴¹ справедливо протестует против такого объяснения, спрашивая, почему, если человек умирает и его видят

потом во сне, из этого «очевидно следует» (Тайлор), что этот человек имеет жизненную субстанцию, отделимую от тела. Очевидно для кого? Тот же автор указывает, кроме этого, что в отношении к мертвым или снам у примитивных народов нет единообразия и что различия требуют объяснения, если кто-то собирается принять «очевидно следующее» в качестве обоснованного каузального заключения [Swanton 1924:358–365].

То, что идея души могла привести к идее существования духов, очень сомнительно. Оба этих представления распространены среди тех, кого называют «низшими дикарями» и кого считали, в эволюционном плане, наиболее близкими к доисторическим племенам; у них две эти концепции не только различаются, но противопоставлены: духи рассматриваются как не связанные с телами, внешние по отношению к людям и агрессивные по отношению к ним. Тайлор, не проводивший фундаментального разграничения между этими концепциями, совершил серьезный промах в своей интерпретации раннего древнееврейского мышления, на что указал Снайт [Snaithe 1944:148]. Далее: необходимо еще доказать, что наиболее примитивные народы считали, будто бы животные и материальные объекты обладают душами. Если действительно какие-либо народы можно считать анимистами в тайлоровском смысле слова, то они скорее принадлежат к типам более развитых культур; факт, не имеющий для меня серьезного значения, но убийственный для эволюционной аргументации, другой факт заключается в том, что концепт бога есть у всех так называемых низших охотников-собираателей. И, наконец, мы можем спросить, каким образом религия, будучи иллюзией, обнаружила столь поразительные устойчивость и непрерывность?

Тайлор хотел показать, что первобытная религия была рациональной, что она развилась из наблюдений, какими бы неадекватными они ни были, и логической дедукции из них, несмотря на их ложность; то есть являлась чем-то вроде грубой естественной философии. В отношении магии, которую Тайлор скорее для удобства, чем на основаниях критериев этиологии или истинности, отличал от религии, он также подчеркивал наличие рационального элемента в том, что называл «мешаниной бессмыслицы». Она также основана на реальных наблюдениях и далее полагается на классификацию схожих явлений — основной способ накопления знаний. Знахарь ошибается, предполагая, что если вещи схожи, то между ними существует мистическая связь, принимая, таким образом, идеальную связь за реальную, субъективную за объективную. Если мы спросим, каким образом народы, прекрасно умеющие использовать природу и организовывать свою социальную жизнь, могли допускать такие ошибки, ответ будет, что они по веской причине не имели представления о бесполезности своей магии. Природа или хитрость знахаря часто приводит к тому, что он достигает своих целей, а если он терпит неудачу, то это вполне рационально объясняют небрежением в отношении каких-либо предписаний, нарушением какого-нибудь запрета или вмешательством враждебных потусторонних сил. Кроме того, не всегда ясно, что считать успехом, а что неудачей, а людям повсюду свойственно ошибаться при оценке свидетельств, в особенности если на них давит груз авторитета, заставляющий их верить в то, что соответствует догме. Здесь вывод Тайлора соответствует этнографическим данным.

Я кратко остановился на толковании Тайлором магии отчасти для того, чтобы проиллюстрировать еще одну интеллектуалистскую интерпретацию, но также и потому, что это подводит меня к оценке вклада в эту проблему сэра Джеймса Фрэнзера. Я полагаю, что Фрэнзер — самый знаменитый из антропологов, и мы многим обязаны ему, Спенсеру и Тайлору. «Золотая ветвь», взятая в целом, труд грандиозного трудолюбия и эрудиции, посвящена примитивным суевериям. Но нельзя сказать, что он добавил много ценного к теории религии Тайлора, скорее он внес путаницу двумя новыми предположениями, из которых одно — псевдоисторическое, а другое психологическое. По его мнению, человечество везде, раньше или позже, проходит три стадии интеллектуального развития: от магии к религии и от религии к науке, фазы, которые он, возможно, позаимствовал у Конта, говорившего о теологической, метафизической и позитивной стадиях, хотя соответствие далеко от полного. Другие авторы этого периода, например, Кинг, Дживонз, Лаббок⁴² и, как мы увидим, до некоторой степени, Маретт, Пройс⁴³, а также авторы школы *Année*

Sociologique также полагали, что магия предшествовала религии. С течением времени, утверждает Фрэзер, наиболее проницательные мыслители, вероятно, обнаружили, что магия на деле не достигает своих целей, но, будучи по-прежнему неспособными решить эту проблему эмпирически и ликвидировать кризис путем разработки рафинированной философии, они впали в другую иллюзию, а именно — что существуют сверхъестественные существа, способные помочь им в этом. По прошествии некоторого времени сходные мыслители увидели, что и вера в духов ложна, и это просветление ознаменовало начало экспериментальной науки. Аргументы в обоснование этого тезиса по меньшей мере тривиальны и исключительно уязвимы этнографически. В частности, выводы, базировавшиеся на австралийских данных, цели не достигли, а поскольку австралийские аборигены были включены в аргументацию с целью показать, что чем проще культура, тем больше в ней магии и меньше религии, уместно заметить, что охотничье-собираТЕЛЬСКИЕ народы, включая многие австралийские племена, имеют анимистические и теистические верования и культы. Очевидно также, что разнообразие и, следовательно, объем магического в этих культурах является меньшим, и это действительно так, чем в культурах технологически более развитых: невозможна, например, земледельческая магия и магия выплавки железа в культурах, где отсутствуют культивируемые растения и металлы. Сегодня теория стадий Фрэзера полностью отвергнута.

Психологический постулат Фрэзера состоит в противопоставлении магии и науки, с одной стороны, и религии — с другой; первые две постулируют подчинение мира неизменным естественным законам — идея, которую вместе с ним разделял Джевонз (Jevons 1891:220 и далее), а последняя — мир, в котором события зависят от желаний духов. Следовательно, в то время как знахари и ученые, странные партнеры, производят свои операции с чувством уверенности, жрец же — со страхом и трепетом. Таким образом, с точки зрения психологии магия и наука схожи, хотя первая ложна, а вторая истинна. Аналогия между наукой и магией справедлива лишь в той мере, в какой обе являются техниками, и мало кто из антропологов оценивал ее иначе, чем поверхностную. Фрэзер делает здесь ту же методологическую ошибку, что и Леви-Брюль, сравнивая современную науку с первобытной магией, вместо того чтобы сравнивать эмпирические и магические техники в одинаковых условиях. Тем не менее не все, что написал Фрэзер о религии, бесполезно. Есть и зерна. Например, ему удалось, со свойственной ему обстоятельностью, доказать, что Кондорсе и другие утверждали голословно, а именно — что среди простейших народов правители часто бывали магами и жрецами. Кроме того, он добавил кое-что и к трактовке Тайлором магии как неверного применения принципа ассоциации идей, снабдил ее некоторыми полезными классифицирующими терминами, показывающими, что эти ассоциации бывают двух типов: по принципу сходства и по принципу сопряженности, ввел термины гомеопатической, или имитативной магии, и contagiозной магии. Он не пошел, однако, далее демонстрации того, что в магических представлениях и ритуалах мы можем различить некоторые элементарные эмоциональные проявления. Ни Тайлор, ни Фрэзер не смогли объяснить, почему, практикуя магию, люди подменяют, как они полагали, реальные связи между предметами идеальными связями, в то время как они не делают этого, занимаясь повседневными делами. Но некорректно и само высказывание, что люди осуществляют эту подмену. Ошибка здесь лежит в непонимании того, что это социальные ассоциации, а не психологические стереотипы, и что они встречаются, как я показал в другой работе [Evans-Pritchard 1933: 282–311], только в рамках определенных обрядовых ситуаций, которые имеют ограниченную продолжительность.

Обо всех этих теориях, которые можно в широком смысле назвать интеллектуалистскими, мы должны сказать, что они не могут быть ни признаны, ни отвергнуты, по той простой причине, что нет никаких данных о том, как возникла религия. Эволюционные стадии, которые авторы этих теорий попытались реконструировать вместо недостающих исторических свидетельств, возможно, логически состоятельны, но не лишены всякой исторической достоверности. Вместе с тем, если мы и должны отбросить

эволюционистские (или точнее — прогрессистские) утверждения и оценки или придать им статус недоказанных гипотез, то многое из того, что было сказано о рациональности первобытного мышления, должно быть сохранено. Примитивные народы могли и не прийти к своим верованиям тем путем, который эти авторы постулировали, но даже если это и так, элемент рациональности в этом движении постоянно должен был присутствовать, несмотря на неадекватность наблюдений и неверность посылок и заключений. Представления, которые мы рассматриваем, всегда согласованы в своих частях, они могут содержать критику и скепсис и даже элементы эксперимента в пределах системы верований и их идиом; и ход мышления туземцев, таким образом, всегда может проследить исследователь, взявший на себя труд изучить их язык и образ жизни.

Анимистическая теория, в своих разнообразных формах, многие годы оставалась не опровергнутой и оставила глубокий след в антропологической литературе своих дней; например, в качестве лишь одного примера я могу привести обширный обзор верований американских индейцев, в котором каждая из их разновидностей — тотемизм, колдовство, фетишизм — объясняется в терминах анимизма. Но постепенно стали раздаваться голоса протеста как в отношении объяснения происхождения религии, так и по поводу постулированных стадий ее развития.

Прежде чем мы рассмотрим суть возражений, необходимо заметить, что критики старых теорий имели два преимущества перед своими предшественниками. Ассоцианистская психология, которая была более или менее механической теорией ощущений, постепенно начала уступать свои позиции экспериментальной психологии, под влиянием которой антропологи стали использовать ее термины, хотя бы в том значении, которое эти термины имеют в обыденном языке, и полагаясь в их использовании на простой здравый смысл. В результате стало меньше упоминаний о когнитивных, а больше — об аффективных и волевых функциях, чувственных элементах разума, инстинктах, эмоциях, позже, под влиянием психоанализа — о комплексах, торможении, проекциях; гештальтпсихология и психология масс также оставили свои следы в антропологии. Но более важным был огромный прогресс в этнографии, достигнутый за последние десятилетия девятнадцатого века и начало века двадцатого. Этот прогресс снабдил ученых изобильной информацией лучшего, чем прежде, качества: такие исследователи, как Файсон, Хауитт, Спенсер, Гиллен, исследовали австралийских аборигенов; Трегир⁴⁴ — маори⁴⁵; Кодрингтон, Хэддон и Зелигман⁴⁶ — меланезийцев, Ниувенхойс, Кройт, Вилкен, Снук Хюргройн⁴⁷, Скит, Благден⁴⁸ — жителей Индонезии; Мэн — андаманцев⁴⁹; Им Тюрн и фон ден Штайнен — американских индейцев; Боас — эскимосов; в Африке работали Макдональд, Кидд, Мэри Кингсли, Жюно⁵⁰, Эллис, Дене и другие.

Необходимо отметить, что в одном отношении Фрэзер радикально отличался от Тайлора: он утверждал, что магия предшествовала религии⁵¹. Остальные последовали его примеру. Американец Джон Х. Кинг опубликовал в 1892 году два тома, озаглавленных: «Сверхъестественное, его происхождение, природа и эволюция». Эта книга произвела мало впечатления на публику в эпоху анимизма и была затем забыта вплоть до момента своего воскрешения Вильгельмом Шмидтом. Интеллектуалист и эволюционист, как и все в это время, Кинг придерживался мнения, что идеи призраков и духов слишком сложны для дикарей, — точка зрения, которая вполне соответствовала духу времени, когда все полагали, что все происходит из более простых и грубых форм. Кинг полагал, что должна быть более ранняя стадия, чем анимизм, стадия *мань*, в которой идеи удачи, могущественного и бессильного были единственными составляющими того, что он называл сверхъестественным. Эти понятия возникали из ошибочных выводов, возникавших при наблюдении физических состояний и процессов; наблюдений, приводивших первобытного человека к заключению, что сами объекты и события заключали в себе некую силу, *ману*, бывшую их неотъемлемым качеством. Отсюда выросла доктрина ритуальных формул и заклинаний, и наступила стадия магии. Затем из ошибок в суждениях и неверных заключений о снах и искусственно вызываемых невротических состояниях вырастает идея

призраков и, наконец, — после ряда ступеней развития — идея духов и богов; стадии же развития верований зависят от характера эволюции социальных институтов. Таким образом, религия для Кинга — тоже иллюзия. Более того, она была несчастьем, которое тормозило интеллектуальный и моральный прогресс, примитивные люди, верившие в сказки, подобны малым детям, а онтогенетическое развитие в данном случае соответствует филогенетическому (что психологи называют законом рекапитуляции⁵²).

На то, что должна была существовать более ранняя и грубая, чем анимизм, стадия развития религии, указывали и другие авторы, помимо Фрэзера и Кинга. Из них наиболее известны Пройс в Германии и Маретт в Англии, они бросили вызов теории Тайлора, которая долго господствовала, но, как правило, вызов касался только вопросов времени и порядка последовательности стадий; критики не смогли доказать, что постулируемые ими стадии развития мышления вообще существовали. Наиболее радикальная и уничтожающая критика теории анимизма исходила от двух учеников Тайлора: Э. Лэнга и Р. Р. Маретта.

Подобно своим современникам, Эндрю Лэнг был эволюционным теоретиком, но он отказывался принимать положение, что боги могли развиваться из призраков или духов. Из того, что он написал, многое содержит большую долю здравого смысла, — хотя есть и вздор, — частично потому, что анимистическое происхождение религии было принято тогда само собой разумеющимся; то, что он высказал относительно первобытной религии, игнорировалось до тех пор, пока его не поддержал Вильгельм Шмидт. Кроме того, Лэнг писал в романтическом стиле, в том числе о Принце Чарльзе Эдуарде, Марии Стюарт, и, таким образом, мог быть игнорирован как дилетант и беллетрист. Он соглашался с теорией анимизма в том смысле, что разделял тезис Тайлора о том, что вера в существование души, а позже духов, вполне могла развиваться из психических явлений (снов и т. д.), но не соглашался с тем, что идея Бога выросла как поздняя стадия развития таких понятий, как духи, души и призраки. Он указывал на то, что представление о творящем, санкционирующем мораль, отечески заботливом и всемогущем Боге найдено этнографами у наиболее примитивных племен планеты, и, возможно, это можно объяснить тем, что известно как аргумент творения: рациональным заключением первобытного человека о том, что мир вокруг него должен был быть создан высшим существом. Даже по критериям самих эволюционистов, идея Бога, найденная среди наиболее простых в культурном отношении народов, не могла быть позднейшим развитием идей о духах, душе или чем-то подобном. Более того, говорит Лэнг, высшее существо у этих народов, во всяком случае у многих из них, вообще не мыслится как дух, по крайней мере — в нашем смысле божественного духа: «Бог есть дух, и те, кто поклоняются ему, должны молиться истинно и воодушевленно». Они говорят о нем так, как мы могли бы говорить о каком-либо человеке. И поэтому, заключает Лэнг, представление о Боге «в ходе своего развития не нуждалось ни в каких размышлениях о снах и призраках» [Lang 1898:2]. Душа-призрак и Бог происходят из совершенно разных источников, а монотеизм мог предшествовать анимизму, хотя их последовательность никогда не была установлена с исторической достоверностью; несмотря на это эмоциональное заключение, Лэнг был явно уверен, что монотеизм предшествовал, был искажен и деградировал под влиянием позднейших анимистических идей. Два потока религиозной мысли в итоге объединились, один — через древний иудаизм, а другой — через эллинизм — в христианстве.

Совершенно иная направленность аргументации Маретта. Он не только отстаивал наличие преанимистической стадии, но и подверг сомнению на методологических основаниях всю линию аргументации, стоящую за анимистическим объяснением религии. Первобытный человек, говорил он, вообще не похож на обезьяну-философа, каким его представляли. У древнего человека не было идей, которые порождали действия, но были действия, порождавшие идеи: «Религия дикарей не столько выдумывается, сколько вытанцовывается» [Marett 1914: xxxi]. Для религии важна не рефлексивная составляющая, а моторная; действия рождаются аффективными состояниями. Отсюда Маретт пришел к заключению: на наиболее ранней, преанимистской, стадии религия не могла быть отделена

от магии, в отличие от позднейших стадий, когда магия была осуждена организованной религией и приобрела характер предосудительного занятия. Он считал более уместным употреблять в отношении примитивных народов выражение «религиозно-магический», по моему мнению — неудачное, но принятое рядом антропологов, среди которых были Риверс⁵³ и Зелигман. Сам Маретт, впрочем, чаще употреблял меланезийское слово *мана*, которое антропологи включили в свой концептуальный словарь, что и привело, полагаю, к катастрофическим результатам; ибо, несмотря на то, что я не могу сейчас обсуждать столь запутанный вопрос, тем не менее ясно, что в туземных языках слово *мана* не означает безличной силы, т. е. не имеет того, почти метафизического смысла, который Маретт и другие (например, Кинг, Пройс, Дюркгейм, Юбер и Мосс) в него вложили, используя неточную этнографическую информацию. Согласно Маретту примитивные народы чувствуют, что в некоторых людях и предметах присутствует некая оккультная сила; и именно отсутствие этого чувства отделяет священное от обыденного, мир чудесного от мира обыденного, а функцией табу является отделение одного от другого. Это чувство, эмоция благоговения, представляет собой смесь страха, удивления, восхищения, любопытства, уважения и даже, возможно, любви. Все, что его вызывает и рассматривается как таинственное, есть религия. Почему некоторые объекты вызывают это чувство, а другие нет, и почему среди одних народов, а не других, Маретт не обсуждает; его иллюстративный материал скуден и вовлекается в аргументацию весьма беспорядочно.

Хотя Маретт утверждает, что магия на этой стадии не может быть отделена от религии, он, тем не менее, предлагает для последней особое объяснение, хотя того же эмоционалистского характера. Магия проистекает из состояний эмоционального напряжения. Человека охватывает любовь, ненависть или же другая эмоция, и, поскольку он не может с ней справиться, он обращается к выдуманным предметам веры для того, чтобы снять напряжение, подобно человеку, бросающему в огонь портрет изменившей ему женщины. Это есть то, что Маретт называет рудиментарной магией (Фиркандт рассуждает так же). По мере повторения таких ситуаций ответ стабилизируется и превращается в то, что Маретт называет развитой магией, то есть социально признанной формой поведения, закрепленной традицией. Тогда уже знахарь вполне осознает разницу между символом и его реализацией. Он понимает, что лишь имитирует обычное поведение, направляя копье на невидимого врага, отделенного значительным расстоянием и декламируя заклинания, что это не то же самое, что бросить копье во врага в реальной схватке. Он не подменяет реальную связь явлений идеальной, как это полагал Тайлор; отсюда следует, что аналогия между магией и наукой является кажущейся, поскольку дикарь отдает себе отчет в разнице между магической и механической каузальностью, между символическим и эмпирическим действием. Таким образом, магия является замещающим действием в ситуациях, когда достижение цели путем эмпирического действия невозможно, и выполняет функции катарсиса, облегчения, ободрения, внушения надежды и уверенности. В своей статье о магии в «Энциклопедии религии и этики» под редакцией Хастинга Маретт дает несколько иное, хотя исходящее из того же принципа катарсиса, объяснение некоторых форм магии [Marrett 1915: viii]. Повторяющиеся ситуации в социальной практике создают состояния более интенсивного проявления эмоций, которые, если они не находят выхода в деятельности, направленной на достижение практических целей, такой, как охота, война и любовь, должны найти выход в деятельности второго уровня (замещающей активности), такой, как танцы, которые изображают охоту, войну и любовные похождения; в этом случае функция замещающей активности состоит в высвобождении излишков энергии. Со временем эти замещающие действия из суррогатов превращаются во вспомогательные средства, сопряженные с эмпирическими действиями; они сохраняют имитирующую форму, хотя в действительности являются более отражением, чем имитацией.

В сравнении со своим вкладом в понимание магии Маретт сделал довольно мало для объяснения примитивной религии. Хотя он много писал о «священном», много заимствуя, как я полагаю, от Дюркгейма, но содержательность его высказываний по данному предмету

почти не выходит за рамки жонглирования терминами. Может быть, будучи в это время членом Оксфордского колледжа, он чувствовал себя несколько двусмысленно и, будучи философом, мог (как кажется) избежать двусмысленности, разделяя задачи социальной антропологии по выяснению происхождения религии (решаемой путем смешения исторических фактов и логических рассуждений) и задачи теологии по выявлению истинности или ложности религиозных постулатов ([Marett 1920a; 1920b]; см. также статью, которую я цитирую в следующей ссылке), — позиция, которую мы все до некоторой степени разделяем. Его вывод звучит так: «Цель и результат первобытной религии, выраженные наиболее кратко, это — освящение жизни, стимулирования желания жить и действовать» [Marett n.d. xix, 105].

Маретт был блестящим стилистом, но этот гениальный и полный энтузиазма классический философ, который единственной короткой статьей утвердил себя в качестве лидера преанимистической школы, не предложил доказательств, необходимых для принятия положений его теории; ни его влияние, ни авторитет не были продолжительными. Хотя многое из написанного Мареттом было любопытно и содержало элемент истины, но, выражаясь образно, мы не можем согласиться с тем, что для постижения первобытного склада ума нет никакой необходимости ехать к дикарям и жить среди них, полагая опыт общей аудитории Оксфордского колледжа вполне достаточным.

Я коснусь весьма кратко работ другого представителя философии — директора школы Эрнста Кроули. Книги его были весьма многочисленны и выходили примерно в то же время, что и произведения Маретта. Он продемонстрировал изрядную долю здравого смысла в опровержении ряда ошибочных теорий, все еще бывших в ходу в то время, таких, как теории группового брака, первобытного коммунизма или брака уводом; позитивный вклад его был менее ценным. Обсуждая религию в книге под названием «Идея души», Кроули, вслед за Тайлором, предполагал, что концепция духов развилась из концепции души, а на поздней стадии развития культуры превратилась в понятие Бога, но расходился с Тайлором относительно генезиса идеи души. Взгляды Тайлора на эту проблему, по мнению Кроули, не продвигают науку дальше взглядов Гоббса или Аристотеля; психологически совершенно невозможно, чтобы идея души родилась из опыта сновидений и тому подобного. Более вероятно, что она возникла из ощущений. Примитивный человек мог визуальным образом представить себе любого индивида, которого он знал, во время отсутствия одного; из этой дуальности возникли идеи души и духов, из этого следует, что все, что может быть представлено в виде ментального образа, имеет душу, хотя души неживых объектов, вопреки Тайлору, представляются не более одушевленными, чем сами объекты. Таким образом, «Духовное существование есть мысленное существование; мир духов есть ментальный мир» [Crawley 1909: 78]. Что касается Бога или богов, то они не более чем совокупности духов, или, как считал Спенсер, души выдающихся людей. Религия, таким образом, есть иллюзия.

Если бы это было все, что Кроули написал о религии, его можно было бы отнести к интеллектуалистскому направлению, и те общие замечания, которые мы сделали в отношении представителей этого течения, годились бы и для него. Но в других своих произведениях, включая его раннюю и наиболее известную работу «Мистическая роза», которую я, как и ряд современников Кроули, нахожу написанной весьма невнятно, он, похоже, дает более общую теорию религии. Весь строй мышления первобытного человека религиозен и суеверен; магия, следовательно, не должна отделяться от религии. В своем невежестве он живет в мистическом мире, в котором не делает различия между субъективной и объективной реальностью; все его мышление руководствуется страхом, в особенности — перед опасностями социальной жизни и в частности — страхом, царящим в отношениях полов⁵⁴. Это чувство частью инстинктивное, а частью вызвано более или менее подсознательным представлением, что свойства и качества могут передаваться при контакте подобно инфекции. Вследствие этого люди чувствовали себя особенно уязвимыми в моменты отправления таких физиологических функций, как еда и сексуальный акт, вот почему эти действия окружены системой табу. Он заключает: «Все существующие ныне

религиозные концепции происходят из более или менее постоянных функциональных начал, физиологических и психологических» [Crawley 1927:86]. Он говорит даже о «физиологической мысли» [Crawley 1927:215], процессе образования функции путем формирования рефлекса более или менее органического характера, и представлениях, связанных с его формированием. В его теории примитивная религия практически сводится к табу, продукту страха; при этом духи, в которых верят первобытные люди, — не более чем концептуализации угрожающих человеку опасностей и его страха перед ними. Я нахожу, что эту позицию трудно согласовать с положением из «Идеи души» о том, что душа — «основа всей религии» [Crawley 1909: 1], но, как уже говорилось, я не отношу Кроули к числу авторов, ясно выражающих свои мысли. Его общая тема, однако, одна и та же во всех книгах: религия, в конце концов, есть всего лишь продукт страха первобытного человека, его неуверенности в себе, недостатка инициативы, невежества и неопытности; она не вещь в себе и не раздел социальной жизни, а скорее тон или дух, который пронизывает всю ее ткань и главным образом связан с фундаментальными физиологическими процессами и климактерическими событиями. Инстинкт самосохранения, воля к жизни идентичны с религиозным чувством. Религия делает священным то, что обеспечивает жизнь, здоровье и силу. Если мы спросим, что же такое религиозное чувство, ответ будет, что в нем нет ничего специфического, «это тон или качество любого чувства, которое возникает при обозначении чего-либо священным» [Crawley 1905:209]. Из аргументации Кроули следует, что, как он сам говорит, чем больше опасностей, тем больше религии, и, следовательно, чем более примитивна стадия культуры, тем более она религиозна по сравнению с последующими стадиями; женщины более религиозны по сравнению с мужчинами; и также, что Бог — это продукт психофизиологических процессов.

Прежде чем перейти к комментариям по поводу теорий Маррета и Кроули, давайте рассмотрим несколько сходных примеров.

Полагаю, что необходимо сказать несколько слов о Вильгельме Вундте, влиятельнейшей фигуре своего времени, и редко упоминаемом в настоящее время. Из-за его эклектичности Вундта нелегко классифицировать. Его «Психология народов», несомненно, испытала влияние Дюркгейма, но, в основном, можно сказать, что его объяснение было как психологическим, так и в высокой степени эволюционистским, умозрительным и в чем-то тенденциозным. Идеи, которые нельзя представить в виде образов перцепции, мифологическое мышление, по его терминологии, возникают в эмоциональных процессах (главным образом страх — Scheu), «которые проецируются вовне» [Wundt 1916: 74]. Первое приводит к вере в магию и демонов, и только на следующем эволюционном этапе, в эпоху тотемизма, возникает собственно религия в виде поклонения животным. Затем, когда тотемизм стал постепенно исчезать, поклонение животному в качестве предка клана был заменено поклонением человеческому предку. Поклонение предкам перешло в культ героев, а затем в культ богов — в эпоху Богов и Героев. Финальная стадия — это Век Гуманизма с его религиозным универсализмом. Вероятно, все это может быть скорее названо философией истории, чем антропологией. Все это для современного антрополога звучит весьма странно.

Мы, наконец, достигли эры полевых антропологов, изучавших туземные народы непосредственно, а не на основании написанного другими, притом не подготовленными наблюдателями. Роберт Лоуи⁵⁵, чье исследование индейцев кроу⁵⁶ было важнейшим вкладом в антропологию, свидетельствует, что архаическая религия характеризуется «ощущением Экстраординарного, Тайнственного или Сверхъестественного» [Lowie 1925: xvi]. (отметьте заглавные буквы), а религиозная реакция состоит в «изумлении и благоговейном страхе; их источники — в Сверхъестественном, Странном, Сакральном, Святом, Божественном» [Lowie 1925:322] (снова обратите внимание на заглавные буквы). Также как и Кроули, он придерживался мнения, что нет особого религиозного поведения, а есть только религиозные чувства; таким образом, вера в существование духов умерших индейцев кроу не является религиозной, ибо этот объект находится вне их эмоционального интереса; в этом случае воинствующий атеист и священник оба могут быть религиозными индивидами, если

испытывают одни и те же чувства, и христианское учение, и теория биологической эволюции обе могут быть религиозными доктринами. Позитивизм, эгалитаризм, абсолютизм и культ разума, — все, таким образом, неотличимы от религии; флаг какой-нибудь страны — это типичный религиозный символ. Магия ассоциируется с чувством? — это тоже религия. Другими словами, как сказал Фрэзер, она есть психологический эквивалент нашей науки.

Поль Радин, еще один американец, чье изучение индейцев виннебаго⁵⁷ заслуживает серьезного внимания, во многом придерживался такой же позиции. Не существует религиозного поведения, есть только чувствительность, превосходящая нормальную, к определенным верованиям и обычаям, «которые проявляют себя в возбуждении, ощущении радостного настроения, экзальтации, благоговении, полном погружении во внутренние ощущения» [Radin 1932: 244]. Почти каждое верование может приобрести ассоциацию с этим религиозным чувством, хотя особенно тесно оно связано с ценностями успеха, счастья и долгой жизни (здесь можно уловить отзвуки «религии здорового ума» Вильяма Джеймса); религиозное возбуждение особенно очевидно в кризисных моментах жизни, таких, как половое созревание и смерть. Когда то, что обычно рассматривается как магия, вызывает религиозные чувства — это религия. В противном случае — это фольклор.

Процитируем последнего американского антрополога, выдающегося исследователя Голденвайзера⁵⁸: он также отмечал, что оба вида сверхъестественного — магия и религия характеризуются «религиозным возбуждением» [Goldenweiser 1921: 346].

Как полевик, Малиновский сделал антропологов всех времен своими должниками, но в своих эксплицитно теоретических работах он обнаружил мало оригинальности в мышлении. Различая, как это делали и остальные, священное и мирское, он заявлял, что отличительной особенностью священного было то, что его действия осуществлялись с почтительностью и благоговением. Магия отличается от религии тем, что религиозные обряды не имеют скрытых целей, цели достигаются в самих обрядах, связанных такими событиями, как рождение, достижение зрелости или смерть; в то время как для магии, хотя цели тоже достигаются проведением обрядов, — само по себе их проведение не является целью, в отличие от ритуалов, посвященных плодородию или рыбной ловле. Психологически они, тем не менее, сходны, поскольку функции обоих состоят в катарсисе. Встречаясь с жизненными кризисами, особенно со смертью, люди, находясь в страхе и тревоге, снижают в себе напряженность и преодолевают отчаяние посредством проведения религиозного обряда. Обсуждение Малиновским магии в его поздних работах [Malinowski, 1925]⁵⁹ так близко к положениям Маретта, что нет необходимости долго на этом останавливаться. Магия, как и религия, возникает и функционирует в ситуациях эмоционального стресса. Знания людей неадекватны для решения практическими средствами проблем, возникающих в ходе их повседневных занятий, поэтому они используют магию, как замещающую активность; это снижает напряженность, возникающую вследствие неосуществимости желания, угрожающую успеху их начинаний. Следовательно, степень подражательности обрядов, манера их проведения зависят от целей, с которыми они проводятся. Магия, таким образом, достигает такого же субъективного результата, какой должны были бы произвести практические действия; в результате восстанавливает уверенность, и их деятельность может быть продолжена, какой бы она ни была. Это объяснение было поддержано без критических комментариев другими учеными, например, Дрибергом⁶⁰ [Driberg 1932: 188 ff] и Ферсом⁶¹ [Firth 1955: xiv]; эмоционалистские объяснения такого рода были чрезвычайно распространены среди исследователей в этот период. Даже такой умеренный исследователь первобытности, как Р. Турнвальд⁶², объяснял поведение первобытных людей ошибочным принятием воображаемых связей за реальные (формула Тайлора — Фрэзера), отмечая, что их магические действия настолько заряжены эмоциями, их страсти настолько сильны, что они отрицают более практичные модели, которые преобладают в других областях их жизни [Thurnwald 1929].

Вероятно, лучшая аргументация той точки зрения, что магия — продукт эмоциональных состояний, желаний, страха, ненависти и т. д. и что ее функция —

освобождать людей от тревоги и давать им надежду и уверенность, была представлена психологом К. Ридом в книге, которая, похоже, почти полностью ускользала от внимания антропологов, — «Происхождение человека и его суеверий» [Read 1920]. В ней он анализирует магию и анимизм под рубрикой «воображаемые верования» и противопоставляет таковые «восприятиям-верованиям», здравому смыслу и науке, которые вырастают из них и находятся под контролем чувственного восприятия.

Необходимо также высказаться, хотя бы вкратце, о вкладе Фрейда. Мостиком к его концепциям могут послужить работы ван дер Лиува⁶³. Первобытные народы, отмечал он, не воспринимали противоречия, лежащие в основе большей части их мышления, потому что их «насушные аффективные потребности препятствовали постижению ими истины» [Leeuw 1928: 14]. Они видят то, что хотят видеть, и это особенно проявляется в случае с магией. Столкнувшись с безвыходным положением, человек имеет выбор между преодолением его своей изобретательностью и уходом в себя и преодолением его в воображении: он может обратиться вовне или внутрь себя; второе есть метод магии или, используя психологический термин, *аутизм*. Знахари верят, что словами, заклинаниями, они могут изменить мир; они, таким образом, принадлежат к замечательной категории людей, постоянно погруженных в размышления, это — дети, женщины, поэты, артисты, влюбленные, мистики, преступники, мечтатели и сумасшедшие. Все они пытаются иметь дело с реальностью при помощи такого же психологического механизма.

Этот сверхацент на мышлении, убеждение, что проникнуть сквозь непреодолимую стену реальности можно в мыслях или что в мыслях ее нет вообще, было тем, что Фрейд обнаружил у своих невротических пациентов и назвал «всемогуществом мышления» (*Allmacht der Gedanken*). Магические обряды и заклинания первобытных людей соответствуют психологически навязчивым действиям и защитным формулам невротиков; невротик, таким образом, похож на дикаря в том, что он «верит, что он может изменить внешний мир, просто размышляя о нем» [Freud n.d.: 145]. Здесь мы снова имеем перед собой параллелизм между онтогенетическим и филогенетическим развитием: индивид проходит через три стадии либидо, нарциссизм, поиск объекта, который характеризуется зависимостью от родителей и состоянием зрелости, в котором индивид принимает реальность и сам к ней приспосабливается; эти три фазы соотносятся психологически с тремя стадиями интеллектуального развития человека: анимистической (под которой Фрейд, кажется, понимал то, что другие называли магической стадией), религиозной и научной. В нарциссической фазе, соответствующей магии, ребенок не в состоянии удовлетворить свои желания моторной активностью, он компенсирует это преодолением трудностей в воображении, замещая действие мышлением; в таком случае он находится в обстановке, аналогичной знахарю психологически; невротик похож на мага также в том, что оба переоценивают силу мышления. Другими словами, именно напряженность, острое чувство фрустрации, порождает магический ритуал, назначение которого — снизить напряженность. Следовательно, магия есть желание полного удовлетворения, которое достигается посредством моторной галлюцинации.

Религия равным образом иллюзия. Она возникла и основывается на чувстве вины. Фрейд рассказывает нам «историю про то, как это было», которую только гений мог рискнуть создать, поскольку не было и не могло быть приведено поддерживающих ее доказательств, хотя я предполагаю, что ее можно провозгласить истиной психологически или виртуально в том же смысле, как и миф может быть объявлен истиной, несмотря на то что логически и исторически он неприемлем. Итак, давным-давно (рассказ заслуживает сказочного зачина), когда люди были более или менее похожи на обезьян, доминирующий отец-самец орды присвоил себе всех самок⁶⁴. Его сыновья выступили против такой тирании и, желая наслаждаться самками сами, убили и съели отца, организовав пир каннибалов (эту идею Фрейд заимствовал у Робертсона-Смита⁶⁵). После этого сыновья почувствовали раскаяние и установили запрет на поедание тотемного зверя, идентифицируя его с отцом; делали они это ритуально и время от времени, вспоминая и воспроизводя, таким образом,

свою вину; далее они установили запрет на инцест, что есть начало культуры: вся культура происходит из инцестного запрета. Теория религии Фрейда заключается в этой аллегорической истории, так как съеденный отец есть также и Бог. Она может рассматриваться как этиологический миф, в основу которого положены драматические события, разыгрывавшиеся в тех венских семьях, чьи проблемы были предметом клинического анализа Фрейда, который, как он полагал, применим, в своих основных положениях, для всех семей и везде — внутрисемейные неприятности («болезни») происходят из самой природы структуры семьи. В подробности я вдаваться не буду.

Все мы все знаем основные черты концепции Фрейда; в схематичном виде она может быть изложена таю дети одновременно любят и ненавидят своих родителей; сын глубоко в подсознании желает убить своего отца и овладеть матерью (эдипов комплекс); дочь глубоко подсознательно желает убить свою мать и отдаться отцу (комплекс Электры). Формально любовь и уважение побеждают, уверенность оказывается восстановлена, зависимость — подтверждена, отец проецируется, идеализируется и сублимируется, превращаясь в фигуру Бога. Религия, следовательно, — иллюзия; Фрейд так и назвал свою книгу на данную тему: «Будущее одной иллюзии» [Freud 1928], но она иллюзия только объективно. Субъективно это не так, она не продукт галлюцинации, поскольку отец реален.

Нет пределов в интерпретации этих положений. Приведу пример из прекрасной книги об архаической религии Фредерика Шлейтера, вот его ироническая оценка «Учебника по психическим заболеваниям» Е. Танзи, которую я цитирую: «В форме ласкающей слух модуляции, сбалансированной метафоры и с великолепной выдумкой он обосновывает параллелизм — глубокий, фундаментальный и постоянный — между первобытной религией и паранойей... И, однако, те, кто как посредством эмоционального предрасположения, так и с помощью более рационалистической аргументации расположены искать некоторую степень оправдания и признания достоинств религии первобытного человека, возможно, получают некоторое утешение от того факта, что Танзи отрицает параллелизм между мыслительным процессом первобытного человека и шизофренией» [Schleiter 1919-45-47; Tanzi 1909]. Как магия, так и религия, следовательно, сводимы к психологическим состояниям: напряженности, фрустрациям, эмоциям и сентенциям, комплексам и иллюзиям того или иного рода.

Я привел вам некоторые примеры эмоционалистских трактовок религии. Что нам теперь с ними делать? По моему мнению, по большей части эти теории — догадки типа «если бы я был лошадью», с той разницей, что вместо «если бы я был лошадью, я бы сделал то же, что лошади делают по той или иной причине», это звучит так: «Я бы сделал бы то же, что делают лошади на основании того или иного чувства, которое лошади предположительно испытывают». Если бы мы исполнили те же обряды, какие выполняют дикари, мы были бы, предположительно, в состоянии эмоционального смятения; иначе наш разум подсказал бы нам, что эти обряды объективно бесполезны. Мне кажется, что очень мало доказательств было впоследствии приведено в поддержку этих выводов даже теми, кто не только предложил их, но имел также возможность проверить их в полевых исследованиях.

Здесь мы должны поставить ряд вопросов. Что представляет собой благоговейный трепет (часто смешанный со страхом), который некоторые из цитированных мной авторов рассматривают как характеристику священного? Некоторые полагают, что есть особое религиозное чувство, другие утверждают, что его нет. Или: как узнать, испытывает индивид благоговение, или трепет, или что-либо подобное? Как узнать это и как оценить? Более того, как допускает Лоуи и часто отмечают другие авторы, одни и те же эмоциональные состояния могут быть обнаружены в совершенно различных и даже противоположных формах поведения, как, например, в поведении пацифиста и милитариста. Результатом классификации антропологами социальных явлений на основании эмоций, которые, как предполагается, сопутствуют им, может быть только хаос, поскольку такие эмоциональные состояния, если они присутствуют вообще, должны варьировать не только от индивида к индивиду, но также у одного и того же человека в различных условиях, и даже в различных

фазах одного и того же обряда. Это абсурд — относить священника и атеиста в одну и ту же категорию, как это делает Лоуи; и будет еще более абсурдным утверждать, как это делает Мосс, что священник не выполняет религиозное действие до тех пор, пока он не впадает в определенное эмоциональное состояние; во всяком случае, кто знает, каким должно быть его эмоциональное состояние? Если мы будем классифицировать и объяснять социальное поведение на основании предполагаемых психологических состояний, мы получим весьма странные результаты. Если религия характеризуется чувством страха, тогда человек, объятый ужасом в результате нападения на него буйвола, может быть расценен как участник религиозного действия⁶⁶; если магия характеризуется катартической функцией, тогда врач-практик, который снижает тревожность пациента, полностью основываясь на клинических показаниях, может быть определен как лицо, исполняющее магический обряд.

Есть и другие соображения. Громадное большинство обрядов, которые, безусловно, почти каждый воспринимает как религиозные по своему характеру, такие, как жертвоприношения, несомненно, не осуществляются в ситуациях, представляющих сколько-нибудь возможную причину для эмоционального беспокойства или ощущения таинственности и благоговения. Это обычные, стандартизированные и обязательные обряды. Говорить о напряженности и т. д. в таких случаях так же бессмысленно, как говорить о ней, объясняя поведение людей, посещающих церковь в нашем обществе. Обряды, приуроченные к критическим событиям, таким, как болезнь или смерть, когда событие, которое порождает их, рождает тревожность и стресс, предположительно сопряжены с этими чувствами; но даже и в этом случае мы должны быть осторожными. Выражение эмоций, такое, как плач и другие признаки горя, в случае смерти и на похоронах, может быть обязательной существенной частью самого обряда, независимо от того, испытывают участники горе или нет. В некоторых обществах используются профессиональные плакальщики. В таком случае, если какое-нибудь выражение эмоций сопровождает обряды, правильнее будет сказать, что это не эмоция вызывает обряды, а обряды вызывают эмоцию. Это старая проблема, типа того, смеемся ли мы оттого, что счастливы, или мы счастливы оттого, что смеемся. Безусловно, мы не пойдем в церковь, потому что у нас приподнятое эмоциональное состояние, хотя наше участие в обрядах может вызвать подобные состояния.

Далее, обращаясь к катартической функции, приписываемой магии, — где доказательство того, что, когда человек выполняет обряд сельскохозяйственной, охотничьей или рыболовецкой магии, он чувствует фрустрацию или то, что если он в состоянии напряженности выполняет обряды, то это снимает его стресс? Мне кажется, что их немного или нет совсем. Что бы знахарь ни чувствовал, он обязан проводить обряды, поскольку они привычная и обязательная часть обычаев. Уместно заметить, что туземец проводит обряды, потому что верит в их эффективность; здесь нет веских причин для фрустрации, поскольку он знает, что он имеет под рукой средство преодоления конкретных проблем по мере их появления. Вместо того чтобы утверждать, что магия снижает напряженность, мы должны говорить, что приверженность к ней предохраняет от возникновения напряженности. Или, напротив, мы можем снова отметить, по поводу того или иного эмоционального состояния, что оно вполне может быть не стимулом обряда, а его следствием; жесты и заклинания создают именно то эмоциональное состояние, которое, как предполагается, служит источником обряда. Мы должны учитывать, что большая часть магии и религии разделена, личность знахаря или священника отличается от личности того, на кого направлен обряд, его клиента. Таким образом, индивид, который, как предполагается, находится в состоянии напряженности — это не тот приглашенный специалист, чьи изгоняющие пассы и заклинания снимают предполагающуюся напряженность клиента. Следовательно, даже если его жесты и заклинания указывают на повышенную эмоциональную напряженность, он должен был или искусственно привести себя в это состояние, или приобрести его в ходе обряда. Мне хотелось бы дополнить, что в случае с Малиновским большинство наблюдаемых им обрядов, я думаю, возможно, проводились специально для него и за вознаграждение, в его палатке, то есть совершенно вне нормальных условий их бытования;

если это так, то вряд ли можно утверждать, что любое проявление эмоций во время их проведения было вызвано напряжением или фрустрацией.

Более того, в ходе развития индивида, как наблюдал Радин [Radin 1932: 247], усвоение обрядов и верований предшествует эмоциям, которые, как утверждается, сопряжены с ними позже во взрослой жизни. Индивид учится участвовать в обрядах прежде, чем испытывает какое-либо чувство, так что эмоциональное состояние, каким бы оно ни было, и если оно вообще имеется, вряд ли может быть истоком и объяснением обрядов. Обряд есть часть культуры, в которой родился индивид; он воздействует на человека извне, так же как и остальная часть культуры. Обряд создается социумом, а не индивидуальным рассуждением или чувством, хотя может удовлетворять обе стороны; именно по этой причине Дюркгейм утверждает, что психологическая интерпретация социальных фактов неизменно ошибочна.

По этой же причине мы должны отвергнуть теории типа «желание — выполнение». В сравнении знахаря и невротика их авторы игнорируют тот факт, что действия и формулы невротика происходят из индивидуальных, субъективных состояний, тогда как действия знахаря традиционны и индуцируются извне культурой и обществом, частью институционализированной структуры, в рамках которой знахарь живет и которой он должен подчиняться; хотя в некоторых случаях и отношениях могут быть определенные внешние сходства, это, тем не менее, не может означать, что данные психологические состояния идентичны или развиваются из схожих источников. В сравнении первобытных народов с детьми, невротиками и т. д. ошибка совершается в предположении, что раз предметы могут быть похожи друг на друга в некоторых отдельных чертах, они сходны и в других отношениях, ошибка *pars pro toto*⁶⁷. Из этого следует, что в глазах авторов, чьи теории разобраны в данном разделе, все представленные типажи не все время мыслят научно. Тогда мы можем спросить, кто когда-нибудь встречал дикаря, который верил бы, что с помощью своей мысли он может изменить мир? Дикарь хорошо понимает, что не может этого сделать. Гипотезы подобного рода — это другая вариация на тему «если я был лошадьё»: если я бы вел себя так, как знахарь, я бы страдал болезнями своих невротических пациентов.

Мы, конечно, не отбрасываем все эти интерпретации с порога. Они являются до некоторой степени здоровой реакцией на интеллектуалистские концепции. Желания и импульсы, сознание и бессознательное мотивируют человека, направляют его интересы и побуждают к действию; и они, конечно, играют свою роль в религии. Это невозможно отрицать. Что мы должны выяснить, так это их характер и роль, которую они играют. Против чего я протестую — так это против голословных утверждений, и чему я бросаю вызов — так это интерпретации в терминах эмоций, или — в противоположной крайней форме — галлюцинаций.

III. Социологические теории

Эмоционалистские объяснения архаической религии, которые я рассмотрел, имеют сильный привкус прагматики. Но насколько дурацкими ни казались первобытные обряды и верования рационалистам, они помогают примитивным народам справляться со своими проблемами и несчастьями, таким образом устраняют безысходность, которая препятствует действию и создает уверенность, необходимую для обеспечения благополучия индивидов, наполняя их обновленным ощущением жизни и всех видов деятельности, ее обеспечивающих. В то время, когда рассматриваемые объяснения были предложены, прагматизм был очень влиятелен, и теория религии и магии Малиновского могла прийти прямо со страниц Вильяма Джеймса; возможно, так оно и было, религия ценна и даже истинна в прагматистском смысле истины, если служит цели придания комфорта и чувства безопасности, уверенности в себе, снижения напряженности, успокоению; если это так, то из нее проистекают следствия, полезные для жизни. Среди исследователей первобытного мышления, упоминавшихся до сих пор, прагматический подход, вероятно, наиболее четко был сформулирован Карветом Ридом в книге, цитированной ранее. Почему, спрашивает он,

человеческий ум озадачен идеями магии и религии? (Он рассматривал магию как первичную по отношению к религии; истоки ее могут быть обнаружены в снах и в вере в духов.) Ответ состоит в том, что, оставляя в стороне облегчение психологического напряжения, осуществляемого ими на ранних стадиях социальной эволюции, эти суеверия были полезны в обеспечении поддержки лидерам и, следовательно, в установлении порядка, управления и соблюдения обычаев. Оба они — заблуждения, но естественный отбор выбрал именно их. Тотемические танцы, как нам говорят, «дают превосходную физическую тренировку, способствуют духу кооперации и есть вид физических упражнений...» [Read 1920: 68]. И еще многое в том же духе. Мы обнаружим, что социологические теории религии в целом имеют один и тот же привкус — религия полезна в том, что она делает для укрепления социальной сплоченности и преемственности.

Этот прагматический путь рассмотрения религии намного предвосхитил прагматизм как формальную философию. Например, Монтескье — отец социальной антропологии (хотя некоторые отдают предпочтение в этом Монтеню) — говорит, что, несмотря на то, что религия, возможно, обман, она в состоянии выполнять наиболее полезные социальные функции; оказалось, что она поддерживает тип правления, с которым связана; религия того или иного народа вообще приспособлена к его образу жизни, и это делает затруднительным перенесение религии одной страны в другую. Таким образом, вопросы функции и истинности не должны смешиваться друг с другом. «Наиболее правдивые и святые доктрины могут сопровождаться наихудшими последствиями, когда они не связаны с устоями общества; и наоборот, наиболее ложные доктрины могут приводить к превосходным последствиям, когда они созданы таким образом, что связаны с основополагающими принципами общества» [Montesquieu 1750: V. 2, 161]. Даже ультрарационалисты Просвещения, такие, как Кондорсе, признают, что религия, хотя и заблуждение, некогда выполняла полезную социальную функцию и, соответственно, сыграла важную роль в развитии цивилизации.

Сходные социологические прозрения мы находим во многих ранних исследованиях человеческого общества. Иногда они высказаны в такой форме, что мы могли бы сегодня обозначить их структурными терминами. Аристотель в «Политике» отмечал, что «все народы полагали, что боги также имеют царя, потому что они сами имели царей сейчас или в прежние времена; поскольку люди создают богов по своему подобию, и это относится не только к форме божеств, но и к их образу жизни». Юм высказывался в том же духе; и мы обнаружим эту идею тесной взаимосвязи между политическим и религиозным развитием в ряде наших антропологических трактатов. Герберт Спенсер отмечает, что Зевс находится с остальными небожителями «точно в том же соотношении, как абсолютный монарх с аристократией, главой которой он является» [Spencer 1882a: 207]. Макс Мюллер высказывал мнение, что генотеизм (слово, я полагаю, изобретенное им⁶⁸ для описания религии, в которой каждый бог, в момент апелляции к нему, обладает всеми атрибутами высшего существа) возникает в периоды, предшествующие формированию наций из независимых племен, имевших общинные формы религии, отличные от имперских. Кинг также утверждал, что по мере эволюции политических систем развиваются вначале их составные части, представленные богами, отвечающими за каждую часть; когда части унифицируются, а племена собираются в нации, появляется идея высшего существа. Оно становится богом доминирующей группы. И, наконец, появляется монотеизм как божественное отражение универсального всемогущества и извечности государства. Робертсон-Смит объяснял политеизм классической античности в противоположность монотеизму в Азии тем фактом, что в Греции и Риме монархия была сокрушена аристократией, в то время как в Азии она удержала свои позиции: «Это разнообразие политических судеб отразилось в разнообразии политеистического развития» [Robertson-Smith 1927: 73]. Джевонз продолжил эту же линию аргументации. Все это немного наивно. Работы Э. Лэнга и многие тома Вильгельма Шмидта содержат изобилие свидетельств о том, что народы, у которых отсутствует политическая область жизни, и, соответственно, политическая модель для высшего существа, — охотники

и собиратели — в значительной степени монотеистичны, — по крайней мере, в том смысле слова, что монотеизм есть поклонение одному богу и отрицание других (для того чтобы появился монотеизм во втором значении, названном эксплицитным монотеизмом, должна существовать или существовала его противоположность — политеизм).

В качестве другого примера социологического анализа можно выбрать работы сэра Генри Мейна по сравнительной юриспруденции. Он, например, объясняет различие между западной и восточной теологией тем простым фактом, что в западной теологии произошло соединение с римским правом, тогда как ни одно из сообществ, говорящих по-гречески, «не обнаружило даже минимальных способностей по части создания философии закона» [Maine 1912:363]. Теологические спекуляции попали из атмосферы греческой метафизики в обстановку римского закона. Но наиболее далеко идущий и обстоятельный социологический анализ религии — это работа «Древний город» Фюстеля де Куланжа, и этот французский (бретонский) историк особенно интересен для нас, потому что его учеником, на которого он наиболее сильно повлиял, был Дюркгейм, к представлению теории которого я вскоре приступлю. Основная идея «Древнего города» состоит в том, что древнее классическое общество концентрировалось вокруг семьи в самом широком смысле этого слова — объединенной семьи или линиджа, — и тем, что удерживало эту группу близких родственников вместе как целое и давало ей прочность, был культ предков, в котором глава семьи выступал как священник. В свете этой центральной идеи и только в связи с ней, а именно, — что умершие были семейными богами, — могут быть поняты все обычаи этого периода: регуляция брака и церемоний запрещения развода, моногамия, запрещение безбрачия, адопция, система родства, правила наследования, законы, собственность, система номенклатуры, календарь, рабство, покровительство и многое другое. Возникшие позже города-государства соответствовали именно этим структурным моделям, сформированным религией в социальных условиях раннего периода.

Другое влияние, явно прослеживаемое в теории религии Дюркгейма, равно как и в работах Ф. Б. Джевонза, Соломона Рейнаха⁶⁹ и других, состояло в воздействии уже упоминавшегося Робертсона-Смита, одно время бывшего профессором арабистики в Кембридже. Заимствовав некоторые идеи у своего шотландского коллеги Дж. Ф. МакЛеннана, он предположил, что семитские общества древней Аравии состояли из матрилинейных кланов, каждый из которых сакрально связывался с видом животного, их тотемом. Доказательства этих предположений скудны, но именно в такую схему верил Робертсон-Смит. Члены клана, по его мнению, представляли себя лицами одной крови друг с другом и со своими тотемами; той же крови был бог клана, поскольку он мыслился как физический отец основателя клана. Представляя это в социологических терминах, бог был самим кланом, идеализированным и обожествленным. Эта идеализация имела свое материальное выражение в тотемическом существе, и клан периодически выражал единство своих членов, а также единения их с богом, самовозрождаясь путем убийства своего тотема и поедания его сырой плоти на священном пиру, — единения, «в котором бог и его почитатели объединяются кровью и плотью священной жертвы» [Robertson Smith 1927: 227]. Далее, поскольку бог, члены клана и тотем — все одной крови, члены клана принимали участие не просто в священном единении со своим богом, но и с телом бога, священно инкорпорируя часть божественной жизни в свою собственную индивидуальную жизнь. Поздние формы древнееврейских жертвоприношений развились из этой объединительной трапезы. Свидетельствами в пользу этой теории, проглоченной Джевонзом целиком — вместе с крючком, леской и грузилом, — можно совершенно пренебречь; суть же аналогий для пресвитерианского священника, коим был Робертсон-Смит, показалась слишком смелой, поскольку либо он сам, либо кто-то, ответственный за второе и посмертное издание «Религии семитов» в 1894 году (первое появилось в 1889 г.), изъясил из него ряд пассажей, которые могли бы быть сочтены оскорбительными для Нового Завета [Frazer 1927:289]. Все, что можно сказать в целом о теории, аргументы которой в основном уклончивы и косвенны, это то, что, хотя поедание тотемного животного и могло быть ранней формой

жертвоприношения и истоком религии, нет никаких свидетельств, что так оно и было. Более того, в обширной литературе о тотемизме со всех концов света мира есть только одно упоминание о церемониальном поедании племенем (австралийских аборигенов) своих тотемов, и значение этого примера, даже если принять его достоверным, сомнительно и дискуссионно. Но и помимо этого, хотя Робертсон-Смит мыслил свою теорию истинной для всех «первобытных» народов, среди них есть немало и таких, включая наиболее архаичные, у которых нет совместных кровавых жертвоприношений; среди других такой обряд не имеет объединительного значения. В этом отношении Робертсон-Смит ввел в заблуждение и Дюркгейма, и Фрейда.

Также весьма сомнительно и то, что идея общины вообще присутствовала в ранних формах древнееврейских жертвоприношений, известных нам, а даже если это и так, то кроме нее там присутствовали и, возможно, доминировали другие идеи, например, искупительные. Собственно говоря, все, что Робертсон-Смит, в сущности, делает — это высказывает догадки о том периоде истории семитов, о которых мы не знаем почти ничего. За счет этого он смог в какой-то степени оградить свою теорию от критики, но в той же степени она тем самым потеряла в убедительности и обоснованности. По сути дела, это совсем не историческая, а эволюционная теория, как и все антропологические теории того времени, и данное различие должно ясно осознаваться. Эволюционистские пристрастия бросаются в глаза повсюду и особенно явно — в акценте Робертсона-Смита на материалистической грубости — что Пройс называл *Urdumibeit*⁷⁰ — религии первобытного человека, противопоставлении, таким образом, конкретного — духовному в начале развития; придании чрезмерного акцента социальному в его противопоставлении личностному в характере ранней религии; он обнажает, таким образом, основную посылку всех антропологов викторианской эпохи, состоящую в том, что наиболее первобытное в мышлении должно быть противоположным их собственному мышлению, которое в данном случае представляет собой одну из разновидностей индивидуалистической духовности.

Чтобы понять интерпретацию Робертсоном-Смитом ранней семитской религии и, косвенно, первобытной религии вообще, а следовательно — и в значительной степени анализ религии Дюркгеймом, мы должны иметь в виду, что у ранних религий отсутствуют верования и догматы: «они состоят полностью из культа и практик» [Robertson-Smith 1927:16]. Обряды, правда, связаны с мифами, но мифы не объясняют для нас церемоний; скорее обряды объясняют мифы. Если это так, тогда мы должны искать понимание первобытной религии в ее ритуалах, и так как основной обряд древней религии — это жертвоприношение, мы должны искать его в представлениях, связанных с жертвоприношениями; и далее: раз жертвоприношение столь всеобщий институт, мы должны искать его истоки в самых общих социологических причинах.

По существу, Фюстель де Куланж и Робертсон-Смит предложили то, что может быть названо структурной теорией генезиса религии, которая возникает из самой природы первобытного общества. Такой же подход был и у Дюркгейма, а в дополнение он предполагал показать весь процесс, в ходе которого порождается религия. Позиция Дюркгейма (возможно, величайшей фигуры в истории современной социологии) может быть верно представлена, только если помнить два момента. Первый состоит в том, что религия для него есть социальный, а значит, объективный факт. Он выражает презрение к теориям, которые стремились объяснить ее в терминах индивидуальной психологии. Как же так, спрашивал он, если религия порождена просто ошибкой, иллюзией, родом галлюцинации, она могла быть столь универсальной и постоянной, и как пустая фантазия смогла «произвести» законы, науку и мораль? Анимизм, в любом случае, в его развитых и наиболее типичных формах обнаружен не в первобытных обществах, а в таких относительно развитых, как Китай, Египет и классическое Средиземноморье. Что же касается «натуризма» (природно-мифологической школы) — было ли объяснение религии в терминах «болезни» языка, дурмана метафор, воздействия языка на мышление более удовлетворительным, чем в качестве ложного вывода из снов и трансов? Независимо от такого объяснения, являющегося

столь же тривиальным, как и анимистическое, существует очевидный факт, что первобытные народы показывают удивительно незначительный интерес к тому, что мы можем отнести к наиболее впечатляющим феноменам природы — солнцу, луне, горам, морю и т. д., — чью монотонную регулярность они принимают как нечто само собой разумеющееся⁷¹. Напротив, отмечает Дюркгейм, в том, что он рассматривает как наиболее элементарную религию вообще, а именно тотемизм, обожествляется по большей части то, что совсем не производит впечатления, — незначительные маленькие создания, типа уток, кроликов, лягушек и червей, в чьих качествах как таковых едва ли может лежать причина возникновения тех религиозных чувств, которые они возбуждают⁷².

Конечно, это правда, — и Дюркгейм, несомненно, не оспаривал этого, — что религия проявляется через мышление, чувства и желания индивидов — общество не имеет сознания для выполнения этих функций, и раз уже это так, то феномены индивидуальной психологии, субъективные явления и должны изучаться соответственно. Но религия есть, тем не менее, социальный и объективный феномен, который независим от индивидуальных сознаний, и именно в этом аспекте его изучают социологи. Три качества религии придают ее существованию объективный характер. Первое: она передается от поколения к поколению; следовательно, если в одном смысле она внутри индивида, то в другом — вне его, в этом смысле — она существовала до появления индивида и сохранится после его смерти. Он принимает ее, как принимает свой язык, родившись в определенном обществе. Второе: религия существует, как правило, в пределах закрытых обществ. В них каждый индивид разделяет одни и те же религиозные верования и практики; их общность или коллективность придает им объективность, выводит за пределы психологического опыта любого индивида как такового, или, по сути, — за пределы опыта всех индивидов, рассмотренных по отдельности. Третье — это ее обязательный характер. Это в целом означает тот простой факт, что, вне зависимости от положительных или отрицательных санкций, религия, опять-таки в закрытых обществах, имеет обязательный характер, поскольку даже если бы не было принуждения, человек не имел бы выбора и принимал именно то, что принимают другие, если уж в отношении веры он имеет свободу выбора не более, чем в выборе родного языка. Даже если он скептик, то мог бы выразить свои сомнения только в терминах верований, распространенных вокруг него. Родившись в другом обществе, он бы имел другую совокупность верований, так же как он бы имел другой язык. Здесь можно отметить, что интерес, проявленный Дюркгеймом и его коллегами к архаическим обществам, может вполне происходить именно из того факта, что они есть или были закрытыми общностями. Открытые общества, в пределах которых верования могут и не передаваться из поколения в поколение и в которых они разнообразны и, соответственно, менее обязательны, менее поддаются социологической интерпретации на основании дюркгеймовской или сходных моделей.

Второй момент, который имеется в виду, касается автономии феномена религии. Здесь я только упомяну об этой характеристике, так как она совершенно отчетливо вытекает из дюркгеймовской трактовки религии, на которую мы в скором времени обратим наше внимание. Дюркгейм был далеко не таким детерминистичным и материалистичным, как некоторые его представляют. На деле, справедливее было бы рассматривать его как волюнтариста и идеалиста. Функции сознания не могут существовать без процессов организма, но это не означает, подчеркивает Дюркгейм, что психологические факты могут быть сведены к органическим данным и объяснены ими; это просто означает, что они имеют органическую основу, так же как органические процессы имеют химический базис. На каждом уровне соответствующие феномены автономны. Сходным образом, не может быть социокультурной жизнедеятельности без психических функций индивидуальных сознаний, но социальные процессы выходят за пределы тех функций, посредством которых они как бы оперируют и, — не будучи независимыми от сознания, — обладают тем не менее собственным существованием вне индивидуальных сознаний. Язык — хороший пример того, что имел в виду Дюркгейм. Он традиционен, всеобщ и обязателен; имеет свои историю,

структуру и функцию, о которых говорящие на нем обычно ничего не знают, хотя индивиды могут вносить свой вклад в создание языка, последний, конечно, не есть продукт сознания ни одного из индивидов. Это коллективный, автономный и объективный феномен. В своем анализе религии Дюркгейм пошел еще дальше. Религия — это социальный факт. Она происходит из природы самой социальной жизни, являясь в простейших обществах тесно связанной с другими социальными факторами, законами, экономикой, искусством и т. д., которые позже отделились от нее и вели свое собственное независимое существование. Религия — это прежде всего способ, посредством которого общество рассматривает себя как нечто большее, чем совокупность индивидов, и с помощью которого оно поддерживает внутреннюю солидарность и преемственность. Вместе с тем это не означает, что религия — просто эпифеномен общества, как сказали бы марксисты. Возникнув однажды из коллективного действия, религия приобрела некоторую степень самостоятельности и распространяется всеми возможными способами, которые не могут быть объяснены отсылкой к социальной структуре, давшей ей рождение, — они объяснимы теперь только в терминах других религиозных и социальных феноменов, образующих собственную систему

Обозначив два эти обстоятельства, мы не нуждаемся более в отсрочке представления тезисов Дюркгейма. Он начал с четырех основных идей, заимствованных у Робертсона-Смита: первобытная религия — культ клана и притом тотемичный (он думал, что тотемизм и клановая сегментарная система естественно вытекают друг из друга); бог клана — это обожествленный самим собой клан; тотемизм — наиболее элементарная или первобытная, и в этом смысле первоначальная, форма религии, известная нам. Под этим он понимал то, что она обнаружена в обществах с простейшей материальной базой и социальной структурой и что возможно объяснив их религию без использования каких-либо элементов, относящиеся к более ранней стадии. Дюркгейм, таким образом, согласен с теми кто видел в тотемизме истоки религии или, по крайней мере, наиболее раннюю из ее известных форм, а именно — с МакЛеннаном, Робертсоном-Смитом, Вундтом, Фрэзером, в его ранних работах, Джевонзом и Фрейдом.

Но какие есть основания считать тотемизм религиозным феноменом вообще? В своих поздних работах Фрэзер относил его к категории магии. Дюркгейм понимает религию более широко, для него это совокупность всего того, что принадлежит к классу священного; все реальное и идеальное принадлежит к одному из двух противоположных классов — профанного и священного. Священное легко идентифицируется тем фактом, что оно защищено и ограждено запретами, обыденные вещи — это то, на что запреты направлены. Табу в этом случае придается примерно такое же значение, как у Маретта. Далее: «религиозные верования — это представления, выражающие природу священного», а обряды — «правила поведения, предписывающие, как человек должен вести себя в присутствии сакральных предметов» [Durkheim 1915: 47]. Эти определения относятся и к магии, и к религии, поскольку обе они — священное в понимании Дюркгейма, который предложил и некоторый дополнительный критерий для их различения, а именно: религия всегда групповое, коллективное занятие; нет религии без церкви. У мага же есть клиенты, а не группа приверженцев; отношения между магом и его клиентом сравнимы с теми, что существуют между пациентом и врачом. Мы достигли, таким образом, окончательного определения религии [Durkheim 1915:47]:

Религия — это унифицированная система верований и практик, относящихся к священному, то есть — отделенному от профанного и существующему в обрамлении запретов, это верования и практики, объединяющие, в пределах общей морали, сообщество, называемое церковью, — то есть всех, кто эти представления разделяет.

Иудаистское воспитание Дюркгейма, как мне кажется, сильно, — чтобы не сказать, неуместно, — проглядывает в этом определении; но как бы то ни было, тотемизм, в соответствии с его критерием, может быть рассмотрен в качестве религии: он ограничен табу

и является групповой манифестацией.

Что представляет собой объект почитания в этой тотемистической религии? Это не просто продукт воспаленного воображения; предмет этот имеет объективную основу. Тотемизм — культ чего-то, что действительно существует, хотя и не того, что является предметом поклонения в глазах верующих. Именно само общество, или некоторый его сегмент, является предметом поклонения, получающим идеальное воплощение. И что может быть более естественным, говорит Дюркгейм, поскольку общество имеет все необходимые характеристики для возбуждения чувства божественного в сознании своих членов. Оно обладает абсолютной силой над ними, — и дает им чувство постоянной зависимости; а кроме того, является предметом трепетного почитания. Религия, таким образом, есть система идей, посредством которых индивиды представляют себе общество, к которому они принадлежат, и их отношения с ним.

Как доказательство своей теории Дюркгейм привел пример религии некоторых племен австралийских аборигенов, привлекая, в качестве контрольного теста, верования североамериканских индейцев; он полагал, что эти религии являются простейшими из известных. Дюркгейм защищал эту методику, указывая, с известным основанием, что при проведении сравнительного исследования социальных фактов оные должны быть получены из обществ одного и того же типа; и что один хорошо контролируемый эксперимент достаточен для установления закона, — пример специального доказательства, который, как мне кажется, есть не более чем способ игнорирования данных, не укладывающихся в так называемый «закон». В то время внимание антропологов особенно привлекли последние открытия, сделанные в Австралии Спенсером, Гилленом, Штреловым и другими исследователями. Но, по правде говоря, выбор Дюркгеймом этого региона для своего мысленного эксперимента был неудачным, поскольку данные о соответствующих аборигенах были, по современным стандартам, скудны, противоречивы и остаются таковыми по-прежнему.

Австралийские «черные», как их обычно называли (немного осталось среди них тех, кто живет в соответствии с традицией, но я сохранию далее авторский стиль изложения в настоящем времени), — это охотники и собиратели, кочующие небольшими группами на своих племенных территориях в поисках дичи, корнеплодов, фруктов, личинок и т. д. Племя состоит из нескольких таких групп. Кроме членства в небольшой общине и племени, на чьей территории она живет, индивид является членом клана; множество таких кланов широко распространено по всему континенту. Как член своего клана человек разделяет с другими его членами специфическую связь с некоторыми видами природных объектов, — в большинстве своем животными или растениями. Определенное животное или растение является священным для клана, его нельзя употреблять в пищу или наносить ему вред. С каждым кланом ассоциируется какой-либо вид природных объектов; следовательно, все природные объекты ассоциируются с каким-либо из кланов. Тогда социальная структура представляет модель для классификации природных явлений. Поскольку объекты, таким образом классифицированные с кланами, ассоциируются с их тотемами, они также приобретают сакральный характер; а поскольку разные культы взаимно подразумевают существование друг друга, — вместе они составляют скоординированные части племенной религии.

Дюркгейм точно подметил, что существа-тотемы ни в каком смысле не являются объектами поклонения, как, похоже, думали Мак-Леннан, Тайлор, Вундт; не были они выбраны, как я отмечал ранее, и за их впечатляющую внешность. Более того, наиболее важны не существа сами по себе, — они священны, но лишь вторично священны, — но их изображения, которые вырезаны на продолговатых кусках дерева или полированного камня; их называют *чуринга*, иногда просверливают и используют как дощечки-гуделки. Более того, существа-тотемы отбираются, как Дюркгейм, похоже, считает, на основе того, насколько они подходят для изготовления изображения. Эти изображения являются в первую очередь символами безличной силы, распределенной в образах, животных и людях; ее не надо смешивать с самими предметами, поскольку священный характер предмета

определяется не его характерными свойствами, а придан ему этой силой. Тотемизм — это разновидность безличного бога, разлитого по всему миру и находящего свое воплощение во множестве предметов, соответствующих *мане* и схожим идеям, североамериканских индейцев, например, где они называются *вакан* и *оренда*. Австралийцы, однако, представляют себе эту «ману» не в абстрактной, а в конкретной форме — в форме животного или растения, тотема, являющегося «материальным воплощением, в котором воображение представляет эту духовную субстанцию» [Durkheim 1915: 189]. Поскольку эта сущность, или жизненный элемент, находится и в человеке, и в его тотемах, — для обоих это их наиболее существенная характеристика; мы можем понять, что имеет в виду «черный», когда говорит, например, что люди из фратрии ворона — сами вороны.

Во вторую очередь изображения символизируют сами кланы. Тотем — это одновременно символ бога или жизненного начала и символ общества, потому что бог и общество — это одно и то же: «Бог клана, тотемический принцип, есть, таким образом, не что иное, как сам клан, персонифицируемый и представленный воображению под осязаемой формой животного- или растения-тотема» [Durkheim 1915: 206]. В тотемических символах члены клана выражают свою нравственную идентичность, чувство зависимости друг от друга и от группы в целом. Люди могут общаться только при помощи знаков, и для передачи чувства солидарности требуется символ, флаг, он появляется в виде тотемов, в эмблемах которых каждый клан выражает одновременно свое единство и исключительность. Конкретные символы необходимы, потому что «клан — это слишком сложная реальность, чтобы ее смог ясно себе представить, во всем ее комплексном единстве, недостаточно развитый туземный интеллект» [Durkheim 1915: 220]. Люди, обладающие неискушенным сознанием, не могут думать о себе как о социальной группе иначе, как через посредство материальных символов. Тотемический принцип, таким образом, есть не что иное, как клан, представленный в форме осязаемой тотемической эмблемы.

Воздействуя подобным образом на своих членов, клан пробуждает в них идею внешних сил, которые доминируют над ними и вдохновляют их; эти внешние силы представлены внешними объектами — тотемами. Священное есть не более и не менее, чем само общество, представленное в символах для своих членов.

Дюркгейм признавал, что австралийские аборигены имели и другие религиозные понятия, которые нельзя обозначить как тотемизм, но полагал, что и они могли быть эквивалентно объяснены в терминах его теории. Идея души есть не что иное, чем тотемический принцип, *мана*, воплощенный в каждом индивидуе, если общество индивидуализировано. Именно образ общества в каждом из его членов, его культуры и социального устройства, делает человека личностью, социальным существом, а не просто животным. Этот образ есть социальная личность, отличная от индивидуального организма. Человек — рациональное и нравственное животное, но рациональная и моральная часть его есть то, что общество навязывает его органической части. Мисс Харрисон, перефразируя Дюркгейма, выразила эту мысль так: «Его тело подчиняется естественным законам, а дух его связан социальным императивом» [Harrison 1912:487]. Таким образом, душа не есть продукт простой иллюзии, как считали Тайлор и ему подобные. Мы *сделаны* из двух половин, противопоставленных друг другу, как священное и обыденное. Общество не только воздействует на нас извне и временно.

Оно построило себя внутри нас на постоянной основе... Мы действительно созданы из двух существ, лица которых повернуты в разных и практически противоположных направлениях, и в одном из которых закреплено превосходство над другим. Таков глубокий смысл антитезы, которую все люди более или менее ясно себе представляют, — антитезы между телом и душой, материальным и духовным бытием, сосуществующими внутри нас... Наша сущность двойственна; действительно, внутри нас есть частица божественного, потому что внутри нас частица этих великих идей, которые являются душой коллективной солидарности [Durkheim 1915: 262–264]. Нет ничего унижающего достоинство религии и

человека в этой интерпретации. Напротив, «единственный путь освобождения от диктата сил природы — это противостоять им с помощью социальной силы» [Durkheim 1915: 272].

Тогда человек, по выражению Энгельса, перейдет из царства необходимости в царство свободы.

Что же касается австралийских сверхъестественных существ, представления о которых Дюркгейм, подобно Тайлору, считал производными от идеи души, то он полагал, что некогда эти существа были тотемами. Но, вне зависимости от того, так это было или по-другому, — сейчас они соответствуют племенным группам. На каждой племенной территории представлено много кланов, каждый со своей тотемической эмблемой и культом, но все они принадлежат к одному племени и придерживаются одной и той же религии, а эта племенная религия воплощается в богах. Великий бог — это просто синтез всех тотемов, как племена являются объединением всех кланов, представленных в них; он также носит и межплеменной характер, отражая практику социальных отношений между племенами, — особенно помощь членов других племен на церемониях инициации и подрезания⁷³. Итак, несмотря на то, что души и духи не существуют в реальности, они согласуются с нею, и в этом смысле — реальны, поскольку социальная жизнь, которую они символизируют, вполне реальна.

До сих пор я ничего не сказал о ритуальной стороне австралийского тотемизма; здесь мы подходим к центральной и наиболее темной части тезисов Дюркгейма; она также наиболее неубедительна. Периодически члены клана, большинство которых предположительно принадлежит к одному племени, собираются вместе для проведения церемонии «размножения» тех животных/растений, с которыми они тотемически ассоциированы. Так как они не могут есть своих собственных животных-тотемов, предполагается, что обряды приносят пользу членам других кланов, которым разрешено есть этих животных, и, таким образом, все кланы делают вклад в общее пищевое обеспечение. Так объясняют цель обрядов аборигены, но объявляемая цель и скрытая функция — это не одно и то же; Дюркгейм создал социологическую интерпретацию обрядов австралийских аборигенов, которая не совсем соответствует представлению аборигенов о них; при этом требуется еще допущение, что описанное выше «продовольственное» объяснение самих аборигенов достоверно, в чем имеются основания сомневаться. То, что церемония, названная *интичума*, реально не связана с размножением особей, что это рационализация, доказывается тем фактом, говорит Дюркгейм, что обряды совершаются даже в том случае, когда тотемом (*воллунква*) является мифическая змея, которая мыслится в единственном экземпляре и никогда не размножается; вдобавок тем, что точно такую же церемонию, про которую говорят, что она служит целям размножения тотема, могут проводить во время инициации или по другому случаю. Такие обряды служат только для пробуждения определенных идей и чувств, присоединения настоящего к прошлому, индивида к группе. Декларированная цель таких обрядов всецело второстепенна и случайна, что доказывается еще и тем, что иногда отсутствуют даже верования, которые приписывали бы обрядам физическую эффективность, но это не вызывает, тем не менее, никаких изменений в характере проведения обрядов.

Рационалистические теоретики религии обычно трактовали понятия и верования как сущность религии и рассматривали обряды, как только внешнюю трансляцию этих понятий и верований. Но, как мы уже слышали от других авторов, именно действие доминирует в религиозной жизни. Дюркгейм пишет [Durkheim 1915:422]:

Мы видели, что если коллективная жизнь и возбуждает определенную степень интенсивности религиозной мысли, то это потому, что она привносит состояние возбуждения, которое изменяет условия психической активности. Жизненная энергия бьет через край, страсти возбуждаются, чувства усиливаются: есть даже такие, которые продуцируются только в этот момент. Человек не помнит себя, он чувствует трансформацию в себе и, следовательно, — трансформирует

среду, которая его окружает. Для того чтобы объяснить очень необычные впечатления, которые он испытывает, он придает предметам, с которыми состоит в наиболее непосредственных отношениях, свойства, которыми они не обладают, исключительные силы и достоинства, которых не имеют предметы повседневной жизни. Говоря кратко, над реальным миром, где проходит его обыденная жизнь, он помещает другой, который в определенном смысле не существует иначе, как в его мышлении, но которому приписываются высшие достоинства по сравнению с первым. Это, таким образом, идеальный мир с двух точек зрения.

Для того чтобы общество осознавало себя и поддерживало соответствующие эмоции на необходимом уровне интенсивности, оно должно периодически собираться и концентрироваться. Эта концентрация вызывает экзальтацию мысли, принимающую форму того, что мы называем идеальными понятиями. Итак, не декларированная цель обрядов говорит нам об их функции. Их действительное значение, во-первых, в том, что они собирают людей клана вместе, и, во-вторых, в том, что их коллективное проведение, создавая условия указанной выше концентрации, обновляет в членах клана чувство солидарности. Обряды генерируют возбуждение, в котором все ощущения индивидуальности пропадают, и люди, через посредство своих сакральных символов, чувствуют себя как единое целое. Когда члены клана разъединены, чувство солидарности медленно угасает, и его необходимо время от времени возобновлять, опять собираясь и повторяя церемонии, в которых группа вновь ощущает себя единым целым. Даже если люди думают, что обряды действуют на предметы, на деле ритуалы воздействуют именно и только на сознание людей. Здесь мы заметим, что Дюркгейм не утверждает, подобно эмоционалистам, что ритуалы производятся для того, чтобы разряжать состояния повышенной эмоциональной напряженности. Обряды сами производят такие состояния. Их можно, таким образом, сравнивать со скорбными церемониями, например — траурными, во время которых выражают скорбь для того, чтобы упрочить веру и выполнить свой долг по отношению к обществу, а не по причине некоторых эмоциональных состояний, которые могут совершенно отсутствовать.

Такова теория Дюркгейма. Для Фрейда Бог — это отец, для Дюркгейма Бог — общество. Он утверждает, что, если его теория применима для австралийских аборигенов, она применима и для религии вообще, так как тотемическая религия содержит все элементы других религий, даже наиболее развитых из них. Дюркгейм достаточно искренне допускает, что «соус для гуся годится в качестве соуса и для глупца»⁷⁴. Если идея священного, души и Бога может быть объяснена социологически для австралийцев, тогда, в принципе, такое же объяснение годится для любого общества, в котором найдены идеи с подобными характеристиками. Дюркгейм больше всего боялся обвинений в простом повторе исторического материализма. Демонстрируя, что религия есть нечто существенно социальное, он не имеет в виду, что коллективное сознание есть просто эпифеномен своей морфологической основы, равно как и то, что индивидуальное сознание не есть просто сопутствующее явление нервной системы. Религиозные идеи производятся посредством синтеза индивидуальных сознаний в коллективном действии, но, однажды созданные, они живут своей собственной жизнью: чувства, идеи и образы, «однажды рожденные, подчиняются далее своим собственным законам» [Durkheim 1915: 424]. И тем не менее если теория религии Дюркгейма справедлива, очевидно, что никто не может более верить религиозным представлениям; однако, как показал сам Дюркгейм, эти верования производятся самими актами социальной жизни и необходимы для ее продолжения. Это привело его в состояние некоторой затруднительной дилеммы, все, что он смог сказать для выхода из него: несмотря на то, что религия в духовном смысле обречена, светское сообщество может производить идеи и чувства, выполняющие такие же функции; в поддержку своего мнения он приводит французскую революцию с ее культом Отечества, Свободы, Равенства, Братства и Разума. Разве не превратились эти идеи в первые годы революции в священные объекты, в божества, а общество, создавшее их, разве не было само

обожевлено? Он надеялся и ожидал, так же как Сен-Симон и Конт, что, по мере того как духовные религии придут в упадок, их место займут секуляризованные религии гуманистического типа.

Положения Дюркгейма более чем просто изящны; они блестящи и вдохновенны, это почти поэзия; он заглянул глубоко в психологические основы религии, увидев элиминацию ощущения «я», отрицание индивидуальности, как не имеющей значения, даже не существующей иначе, как часть чего-то большего и иного, нежели «я». Но я боюсь, что мы должны снова сказать, это еще одна «история про то, как это было». Тотемизм мог возникнуть из стадного чувства, но нет доказательств, что это было так; и другие формы религии могли развиваться, как это предполагает теория Дюркгейма, из тотемизма, — что он называл тотемическим принципом, — но опять же, нет свидетельств, что так оно и было. Можно допустить, что религиозные понятия должны иметь некоторое отношение к социальному устройству и в некоторой степени соотноситься с экономическими, политическими, моральными и другими социальными фактами, и даже что они — продукты социальной жизни, в том смысле, что не могло быть религии без общества, как не могло быть мышления и культуры вне общества; но утверждения Дюркгейма идут намного дальше. Он утверждает, что дух, душа и другие религиозные идеи и образы — это проекции общества или его сегментов и возникают в условностях, вызывающих состояние возбуждения.

Мой комментарий должен быть скупым и сжатым. Могут быть выдвинуты разнообразные логические и философские возражения, но я предпочту высечь теорию на базе этнографических свидетельств. Подтверждают ли они жесткую дихотомию, проведенную Дюркгеймом, между священным и обыденным? Я сомневаюсь в этом. Бесспорно, что то, что он называет «священным» и «обыденным», находится на одном и том же уровне житейского опыта, и эти два аспекта не только не отделены, но столь тесно переплетены, что их невозможно разделить. Они не могут, следовательно, ни в том, что касается жизни индивида, ни в том, что касается социума, быть помещены в закрытые разделы, отрицающие друг друга: когда один аспект появляется — другой, не исчезает. Например, если полагают, что несчастье, — скажем, болезнь — происходит ввиду совершенного греха, физические симптомы, моральное состояние больного и духовное вмешательство создают единое, объективное переживание и вряд ли могут быть разделены в сознании. Мой тест гипотезы такого рода прост: может ли она быть на вопросы, доступные проверке с помощью полевых наблюдений, или, по крайней мере, может ли она помочь в классификации наблюдаемых фактов. Я всегда был убежден, что дихотомия священного и обыденного этого теста (или двух тестов) не выдерживает.

Мы можем также заметить, что определения Дюркгейма не оставляют места ситуационной гибкости; что то, что «священно», может быть таковым только в определенном контексте и в определенных обстоятельствах, а не в других ситуациях и условиях. Об этом я уже говорил. Здесь я приведу лишь один пример. Культ предков у азанде⁷⁵ сосредоточивается вокруг небольших храмов, стоящих в центрах дворов; во время церемоний и в некоторых других случаях в эти святилища помещают жертвенные дары, но когда они, так сказать, не используются по прямому ритуальному назначению, азанде находят весьма удобным прислонять к ним копья или же вообще не обращают на храмы никакого внимания. Демаркация «священного» запретами также может быть справедлива для очень многих народов, но не универсальна, как думал Дюркгейм, если я прав, полагая, что на участников тщательно разработанных обрядов жертвоприношения у нилотских народов, или, по крайней мере, у некоторых из них, не налагаются никакие запреты.

Что касается австралийских источников, то отмечу, что одна из слабостей позиции Дюркгейма — очевидный факт, что среди австралийских аборигенов орда⁷⁶, и лишь затем — племя, являются корпоративными группами, в отличие от территориально раздробленных кланов; таким образом, если функция религии состоит в поддержании солидарности групп, которые наиболее нуждаются в чувстве единства, тогда именно орды и племена, а не кланы,

должны проводить обряды, генерируя религиозный энтузиазм⁷⁷. Дюркгейм видел это и пытался избежать это противоречие, предлагая ответ, который кажется мне неадекватным и состоит в том, что именно из-за того, что кланам не хватает сплоченности ввиду отсутствия лидеров и общих территорий, им необходима периодическая концентрация. В чем тогда смысл поддерживать через церемонии солидарность социальных групп, которые не корпоративны и не осуществляют никаких общих действий вне церемоний?

Дюркгейм избрал для аргументации своего тезиса данные о тотемизме и почти полностью об австралийском тотемизме. Но австралийский тотемизм — очень нетипичный и очень специализированный вид тотемизма, выводы, полученные на основании его изучения, даже если они точны, не могут быть приняты как значимые для тотемизма в целом. Более того, феномены тотемизма ни в коем случае не одни и те же по всей Австралии. Дюркгейм был очень избирателен в своем отборе и ограничивался в основном Центральной Австралией, в особенности — племенем арунта⁷⁸. Его теория не учитывала, что в других частях континента обряды *интичиума* имеют иное значение, не столь важны, или даже отсутствуют вовсе. Далее, у тотемизма, существующего среди других народов, имеются черты, особенно подчеркиваемые Дюркгеймом, такие, как концентрация, сакральные объекты, их изображения и т. д. Защита в виде тезиса о том, что тотемизм в остальных частях света — или более развитый институт, или институт, находящийся в упадке, — оправдание, которое мы не можем принять, поскольку нет никаких способов узнать что-либо об истории тотемизма в Австралии или вообще где бы то ни было. Утверждение, что австралийский тотемизм — это первоначальная форма тотемизма, весьма спорно и основывается на допущении, что простейшие формы религии должны быть обязательно распространены среди народов с простейшей культурой и социальной организацией. Но даже если мы примем этот критерий, то как мы должны затем расценить тот факт, что некоторые народы охотников-собираателей, столь же технологически неразвитые, как и австралийцы, и со значительно более простой социальной организацией, не имеют тотемов (или кланов), или их тотемы для них не слишком важны, и несмотря на это, эти народы имеют религиозные верования и обряды. Необходимо также отметить, что для Дюркгейма тотемизм — в основном клановая религия, продукт именно такого типа социальной сегментации, и что, следовательно, там, где существуют кланы, — они тотемические, а там, где распространен тотемизм, общество имеет клановую организацию. В этом предположении он ошибается, так как существуют народы с кланами, но без тотемов, и народы с тотемами, но без кланов [Lowie 1921: 137]. В самом деле, как отмечал Гольденвайзер, утверждение Дюркгейма о том, что социальная организация австралийцев основана на кланах, совершенно противоречит этнографическим данным, и одно это уже ставит под сомнение всю его теорию [Goldenweiser 1917: xii]. Далее, делая акцент на изображениях тотемических существ, Дюркгейм поставил себя под удар дискредитирующих наблюдений о том, что тотемы у большинства народов, их имеющих, не изображаются подобным образом. Можно также отметить, что данных, на основании которых можно утверждать, что боги австралийцев являются синтезом их тотемов, очень мало; так что данный тезис — это хитрая попытка избавиться от их неудобных фигур. Можно разве вздохнуть с сожалением — если бы только Тайлор, Маретт, Дюркгейм и все остальные смогли провести хотя бы несколько недель среди народов, о которых они так раскованно писали!

Я упомянул несколько моментов, которые кажутся мне достаточными для того, чтобы посеять сомнения относительно теории Дюркгейма, если не развенчать ее полностью. Можно привести гораздо больше возражений, и они есть в уничтожающей критике Ван Геннепа⁷⁹, в целом более решительной и едкой, особенно вследствие того, что Дюркгейм и его коллеги Ван Геннепа игнорировали [Genner 1920:40 и далее]. Прежде чем двигаться вперед в обзоре ряда теорий, имеющих тесное отношение к предмету обсуждения, я должен, однако, сделать окончательный комментарий к дюркгеймовской теории генезиса тотемизма и, следовательно, религии вообще. Она нарушает его собственные правила социологического метода, поскольку, в сущности, предлагает психологические объяснения социальных фактов,

хотя сам Дюркгейм установил, что такие объяснения неизбежно оказываются неправильными. Ему было легко относиться с пренебрежением к другим за попытки вывести религию из моторных галлюцинаций, но, в сущности, это именно то, что делает сам Дюркгейм. Никакое жонглирование словами наподобие «интенсивности» и «возбуждения» не может скрыть тот факт, что он выводит тотемическую религию «черных» из эмоционального возбуждения индивидов, собранных в небольшую толпу тем, что называется «массовая истерия». Некоторые из наших прежних возражений, в частности и по поводу Дюркгейма, также должны здесь сохранить силу. Где доказательства того, что «черные» находятся в каком-либо определенном эмоциональном состоянии во время проведения своих церемоний? Даже если это и так, то очевидно, что эмоции производятся, как отмечает сам Дюркгейм, обрядами и верованиями, которые сопровождают их; следовательно, не могут быть убедительно представлены как продукт эмоций. Итак, усиленная эмоция, чем бы она ни была (и если есть какое-либо определенное эмоциональное состояние, ассоциирующееся с ритуалом), может действительно быть важным элементом обрядов, дающим им глубокое значение для индивида, но вряд ли может быть адекватным причинным объяснением их как социальных феноменов. Такая аргументация, как многие социологические объяснения, есть круг доказательств типа «курица — яйцо». Обряды создают возбуждение, создающее верования, которые есть причина происходящих обрядов; или их генерирует простое соединение вместе? В сущности, Дюркгейм выводит социальный факт из психологии толпы.

И правда, расстояние от теории Дюркгейма, хотя он был бы шокирован, если бы услышал это, до биологического объяснения религии, такого, например, какое предложил Троттер, невелико: это сопутствующий продукт стадного инстинкта, одного из четырех инстинктов, пронизывающих человеческую жизнь; остальные три — это инстинкт самосохранения, пищевой и половой инстинкты. Я думаю, что тезис Троттера заключается в следующем (он не слишком точен в своих высказываниях по этому вопросу): врожденная зависимость от стада «заставляет индивида стремиться к более широкому, чем индивидуальное, существованию, к некоторому состоянию единения, в котором его проблемы могут найти решение, а неясная тоска — утихнуть» [Trotter 1920:113]. Книга Троттера, впрочем, — больше моралистская полемика, нежели научное исследование. В любом случае в ней можно заметить тот же самый идеалистический (социалистический) оттенок, которым пронизана книга Дюркгейма.

Некоторые идеи, содержащиеся в труде Дюркгейма, были развиты его коллегами, учениками и прочими лицами, находившимися под его влиянием. Я сделаю обзор только некоторых из них, притом бегло, потому что данные лекции предназначены быть иллюстрацией различных путей рассмотрения предмета или проблемы; а не полной историей идей или всеобъемлющим каталогом имен пишущих об этом предмете. Одним из наиболее известных эссе в журнале, который Дюркгейм основал и редактировал — «L'Année sociologique», было изучение литературы по эскимосам, осуществленное его племянником Марселем Моссом (в соавторстве с М. Х. Беша) [Mauss 1906]. Общая тема этого — демонстрация тезиса Дюркгейма о том, что религия — продукт социальной концентрации и поддерживается посредством периодического сосредоточения, отсюда — время, так же как и объекты, имеет обыденный и сакральный аспекты. Нам не надо вдаваться в детали: достаточно того, что он показал, как эскимосы во время той части года (летом), когда море свободно ото льда, разбиваются на маленькие семейные группы, живущие в палатках. Когда устанавливается лед, они не могут больше охотиться на сухопутных животных и проводят эту часть года (зиму) в составе больших и более концентрированных группах, живущих в длинных домах, где несколько разных семей занимали общее отделение. Вследствие этого люди в этот период были вовлечены в более широкий круг социальных отношений, а социальная структура, таким образом, не только принимала другие пропорции, но изменяла сами принципы своей организации, поскольку сообщество такого рода — это не только совокупность семей, живущих вместе ради удобства, но иная форма социального объединения, в которой индивиды связаны между собой новым способом. В пределах этой

новой структуры мы находим особую совокупность правил морали и общественного порядка и в целом обычаев, приспособленных к ней и не существующих в сезон раздробленности. Именно в период формирования больших групп проводятся ежегодные религиозные церемонии; так что можно предположить, что эскимосы иллюстративно подтверждают теорию Дюркгейма⁸⁰.

Как бы изобретательна ни была эта демонстрация, она показывает лишь то, что для осуществления религиозных церемоний требуются свободное время и достаточное количество людей для участия в них⁸¹. К тому же описанный случай сильно отличается от австралийских аборигенов, где члены клана периодически собираются вместе для выполнения их тотемических церемоний. Эскимосы собираются вместе по различным причинам, и рассеиваются они только по необходимости⁸². Мосс, так же как и Дюркгейм, полагал, что правило может быть сформулировано на базе одного хорошо контролируемого эксперимента, но, сформулированное таким способом, это не правило, а гипотеза. Так получилось, что я сам изучал народ нуэров, среди которых период концентрации общин не совпадает по времени с периодом проведения церемоний из соображений, главным образом, удобства-неудобства.

В другом эссе в «L'Année» Мосс вместе с отличным историком Анри Юбером разграничил магию и религию раньше, чем Дюркгейм, и сделал исчерпывающее исследование той части священного, а именно — магического [Hubert, Mauss 1904], которой Дюркгейм не касался в «Элементарных формах религиозной жизни»; та же пара ученых еще раньше опубликовала в этом же журнале виртуозно анализ ведических и древнееврейских жертвоприношений [Hubert, Mauss 1904]. Но, хотя в определенном смысле все было сделано виртуозно, выводы представляли собой неубедительный образчик социологической метафизики. Боги — это репрезентации сообществ, они же — сообщества, идеально представленные воображением. Самоотречение в жертвоприношении питало, таким образом, социальные силы духовной и нравственной энергией. Жертвоприношение — акт самоотречения, посредством которого индивид осознает общество; оно напоминает сознанию отдельных людей о присутствии коллективной силы, представленной богами. Но, хотя акт самоотречения, присущий любому жертвоприношению, и служит поддержанию коллективных сил, это же действие выгодно и индивиду — в нем ему придается вся сила общества, а кроме этого оно восстанавливает утраченное равновесие; в нем человек находит искупление греха, совершенного против общества вследствие случайного отступничества, и возвращается в лоно общества. Социальная функция жертвоприношения, таким образом, — удовлетворение обоих, индивида и общества. Все это кажется мне смесью необоснованных утверждений, догадок и отдельных примеров, к которым не добавлено удовлетворительных доказательств. Это все заключения, ниоткуда не выводимые, но при этом постулируемые; это блестящий анализ механизма жертвоприношения, или, лучше сказать, его логической или даже грамматической структуры.

Я упомяну также как пример социологического метода два превосходных эссе более молодого члена группы «L'Année» Робера Херца [Hertz 1960]. В одном из них он соотнес дюркгеймовскую дихотомию священного и обыденного с идеями правого и левого, представленного двумя руками, которые во всем мире рассматриваются как оппозиции: правое символизирует добродетель, достоинство, силу, мужское начало, восток, жизнь и т. д., а левое — все противоположное. Другое его эссе представляет собой попытку объяснить, почему так много народов не только не избавляются от мертвых, что легко объяснимо, но также проводят дальнейшие похоронные церемонии и, в частности, — обычай повторного захоронения, преобладающий в Индонезии. Тело первоначально помещают в его временное обиталище, где оно остается и разлагается, после чего костные останки собирают и помещают в фамильный склеп. Эта процедура представляет в осязаемом символе разложившегося тела длинный переход души умершего из мира живущих в мир духов, переход из одного статуса в другой, и эти переходы согласуются с третьим — освобождением живых от их привязанности к мертвым. Во время вторых похорон все три

артикулируемых перехода сливаются в согласованном апогее и обрываются. Они, на деле, — три грани одного процесса, адаптации общества к потере одного из своих членов, процесса медленного, потому что людям несвойственно легко примиряться со смертью как с физическим и духовным фактом.

В Англии социологические теории религии, и особенно теория Дюркгейма, оказали огромное влияние на поколение исследователей античности — Гильберта Мюррея, А.Б. Кука, Фрэнсиса Корнфорда⁸³ и других, — как это ясно демонстрирует Джейн Харрисон⁸⁴, объяснявшая древнегреческую религию и тем самым религию вообще в терминах коллективного чувствования и мышления. Это продукт возбуждения, индуцируемый церемониальной активностью, проекция групповых эмоций, экстаза группы (*thiasos*). Несмотря на то что, по ее признанию, дикари «утомительны и противны мне, хотя по необходимости я провела долгие часы в чтении их скучных деяний», она переносит на греческую почву предполагаемую ментальность австралийских аборигенов; и там, в греческой форме, мы обнаруживаем старые сюжеты. Символы «могут быть поняты в свете тотемического мышления...» [Harrison 1912: xii]. Греческие религиозные феномены «зависят от или скорее выражают и представляют социальную структуру молящихся» [Harrison 1912: xvii]. «Социальная структура и коллективная совесть, которая выражает себя в социальной структуре, есть основа всех религий» [Harrison 1912: xviii]. Вакхическая религия базировалась на коллективной эмоции *thiasos*. Ее бог — проекция группового единства. Доктор Верралл в своем эссе «Вакханки Эврипида» передает саму суть этой мысли в одном только великолепном пассаже своего перевода: «Экстаз посвященного, — пишет он, — состоит, в сущности, в следующем: „его душа конгрегационализована“» [Harrison 1912:48]. Человек реагирует коллективно на универсальное: «Мы видели его самовозрастающие эмоции, проецирующие себя в естественных явлениях, и отмечали, как эта проекция порождает в нем такие понятия, как *мана*, *оренда*...» [Harrison 1912: 73–74], (которым эквивалентны греческие понятия «власть» (*kratos*) и «сила» (*bia*)). Тотемизм есть «фаза или стадия коллективного мышления, через которую обязательно проходит человеческий разум» [Harrison 1912:122]. И символ, и жертвоприношение — «не более чем специальные формы такой манипуляции *маны*, которую мы обозначаем как магию» [Harrison 1912: 134]. Религия имеет в себе два элемента: социальный обычай, коллективное сознание и акцент на репрезентацию этого коллективного сознания. Она имеет, одним словом, в себе два неразрывно связанных фактора: ритуал, то есть обычай, коллективное действие, и миф, или теологию, представление коллективного чувства, коллективного сознания. И — вопрос высшей важности — оба фактора обязательны и взаимозависимы. [Harrison 1912:486].

Недостатки теории Дюркгейма усиливаются, если не сказать более жестко, в трудах другого известного античника — Фрэнсиса Корнфорда, в основном благодаря его пристальному интересу к истокам и причинам религии; причем Корнфорд признает, что многим в своей теории обязан Дюркгейму. Для него в наиболее первобытных сообществах индивид также не принимается в расчет, разве что только как физический организм. Во всем имеет значение только группа; сам мир природы выражается в образах структуры социальных групп. Что же касается религии, то души и боги того или иного вида — это просто представления тех же структур. И в том, и в другом случае способ, которым мыслится природа, и религиозные верования, категории мышления — все суть проекции коллективного сознания. Любая душа — коллективная душа группы; она есть само общество, которое существует одновременно внутри и вовне любого его индивидуального члена; следовательно, она бессмертна, потому что, хотя ее индивидуальные члены умирают, само общество бессмертно. Из понятия души развилось представление о боге; это произошло тогда, когда была достигнута определенная степень политической сложности, индивидуализации и искушенности. Но тем не менее, в конечном счете, все религиозные представления являются иллюзиями, тем, что Корнфорд называл стадным гипнозом. Таким образом, он приходит к заключению, что «первые религиозные представления есть

представления коллективного сознания, они — единственная форма моральной силы, и эта сила может возникнуть, только будучи навязана извне, и, следовательно, нуждается в репрезентации» [Cornford 1912].

Несмотря на ценность влияния социологического и особенно дюркгеймовского подхода к религии, который предоставил новые способы рассмотрения фактов истории античности, необходимо согласиться, что положения, подобные цитированным мною, есть немногим более чем догадки; по сути дела, они выходят далеко за пределы допустимого даже в предположениях. Данные, их поддерживающие, по любым стандартам скудны и сомнительны.

Основным представителем социологической интерпретации «первобытной» религии в последнее время по эту сторону Канала⁸⁵ был английский дюркгеймианец (хотя, я думаю, своими идеями он в равной или большей степени обязан Г. Спенсеру) — А.Р. Рэдклифф-Браун⁸⁶. Он стремился реставрировать теорию тотемизма Дюркгейма, сделать ее более понятной [Radcliffe-Brown 1929: 295–309], хотя в этом своем стремлении, по моему мнению, он довел ее до абсурда.

Он хотел показать, что тотемизм — только особая форма феномена, универсального в человеческом обществе, то есть — форма общего закона, согласно которому любой объект или событие, которые оказывают важное воздействие на материальное или духовное благополучие общества, имеют тенденцию становиться объектом ритуального поклонения (очень сомнительная генерализация). Поэтому люди, выживание которых зависит от охоты и собирательства, испытывают ритуалистическое отношение к наиболее полезным для них животным и растениям. Тотемизм вырастает из этого общего отношения там, где возникает сегментация общества. В дискуссии о тотемизме Рэдклифф-Браун строго следовал объяснению Дюркгейма о его истоках в психологии толпы; и где бы то ни было, например в объяснении танцев жителей Андаманских островов, он занимал во многом такую же позицию [Radcliffe-Brown 1922: 246]. В танце, повествует он, личность индивида подчиняется действию, производимому над ним обществом, и гармоничная согласованность индивидуальных чувств и действий производит максимум единства и согласия общности, которые интенсивно переживаются каждым ее членом. Так может быть или не быть в случае с андаманцами, но в одной из моих ранних статей я выразил решительный протест против принятия этого утверждения как общей объяснительной модели, потому что танцы, которые я наблюдал в Центральной Африке, были одними из наиболее частых случаев дисгармонии, и последующий опыт подтвердил мой юный скептицизм.

Цепь проверяется ее слабым звеном. Мы видим в трудах Рэдклиффа-Брауна, насколько неудовлетворительным может быть такой вид социологического объяснения религиозных явлений. В одной из своих последних публичных лекций в честь Генри Майера [Radcliffe-Brown 1945], он сказал, что везде религия есть выражение чувства зависимости от духовной или моральной силы вне нас; уверен, это — общее место, которое можно услышать, — кроме как от Шлейермахера и других философов, — с любой церковной кафедры. Но Рэдклифф-Браун пытался сформулировать социологическое утверждение, идущее далеко за пределы этого довольно неясного общего положения. Для доказательства тезиса Дюркгейма нужно было бы показать, что понятие божественного изменяется в соответствии с различными формами общества; задача, за которую Дюркгейм и не брался. Таким образом, отмечает Рэдклифф-Браун, поскольку религия выполняет функцию поддержания солидарности в обществе, она должна изменять форму в соответствии с типами социальной структуры. В обществах с системой линиджей мы можем ожидать наличие культа предков. Древние евреи и полисы Древней Греции и Рима обладали национальными религиями в соответствии с типами их политической структуры. По сути дела, это значит, что постулаты веры, как сказал Дюркгейм, — не более чем само общество; утверждение, в лучшем случае, в принципе возможное. Там, где оно перестает быть очевидно тривиальным, это утверждение очень часто противоречит фактам: например, часто культ предков — религия народов, не имеющих линиджей, как это бывает у многих народов Африки; и,

возможно, наиболее показательный пример в этом отношении то, что системы линиджей существуют у бедуинов-арабов, исповедующих ислам. А разве и христианство, и ислам не приняты народами с совершенно различными типами социальной структуры?

Имеются серьезнейшие возражения для всех видов социологических (или нужно сказать — социологичных?) объяснений, которые мы рассмотрели, — и не в последней степени из-за неадекватности данных, которые, как я говорил ранее, часто запутаны и вводят в заблуждение. Мы должны далее снова настаивать на том, что отрицательные примеры не могут просто игнорироваться. Они должны быть объяснены в терминах предложенной теории, или теория должна быть отвергнута. А как быть с первобытными народами, которые имеют кланы, но не имеют тотемов; кто верит в существование души, но не проводит похоронные и погребальные обряды; кто не связывает правую ориентацию с высшими моральными качествами, у кого есть линиджи, но нет культа предков; и т. д.? Со временем все исключения были зарегистрированы и худо-бедно объяснены, а что осталось от теорий — так это не более чем в принципе возможные догадки настолько общего и неясного характера, что они представляют очень малую научную ценность, тем более из-за того, что никто не знает, что с ними делать, поскольку они не могут быть ни доказаны, ни опровергнуты окончательным анализом. Если кому-нибудь пришлось проверять теорию Дюркгейма и Мосса о происхождении, истоках и смысле религии, то как можно ее доказать или опровергнуть? Если попытаться оспорить объяснение Херцем повторного захоронения, то как можно его подтвердить или, равным образом, показать его ложность? Как можно узнать, поддерживает ли религия солидарность в обществе или нет? Все эти теории могут быть истинны, но точно так же они могут быть ложными. Сколь бы изящными и последовательными они ни казались, но они препятствуют дальнейшему научному поиску, потому что, поскольку выходят за пределы описания фактов и объяснения оных, они недоступны экспериментальной проверке. Предположение, что определенный вид религии развивается в соответствии или есть продукт определенного типа социальной структуры, будет только тогда иметь высокую степень вероятности, когда можно будет показать, используя исторические данные, не только то, что изменения в социальной структуре вызывают соответствующие изменения в религиозном мышлении, но также и то, что это соответствие — регулярное; или — если можно показать, что все общества определенного типа имеют сходные религиозные системы, что было аксиомой для Леви-Брюля, чей вклад в дискуссию будет предметом следующей лекции.

В заключение этой лекции ваше внимание должно быть привлечено к сходству ряда теорий, которых мы коснулись, с теориями марксистских авторов или хотя бы с теми из них, кто во многих отношениях наиболее прямо и ясно высветил суть социологического подхода. Религия есть форма социальной «надстройки», она есть «зеркало» или «отражение» социальных отношений, которые лежат в основе базовой экономической структуры общества. Понятия «дух», «душа» и т. д. возникли в то время, когда появились лидеры кланов, патриархи, «другими словами, когда разделение труда привело к разделению управленческой работы» [Buckharin 1925:170]. Следовательно, религия началась с поклонения предкам, старшим в клане; в истоках она есть «отражение производственных отношений (особенно хозяев и подчиненных) и *политического строя общества*, обусловленного ими» [Buckharin 1925: 170–171]. Религия, таким образом, всегда имеет тенденцию принять форму экономико-политической структуры общества, хотя могут быть исключения в приспособлении одного к другому. В обществе, состоящем из слабо связанных друг с другом кланов, религия принимает форму политеизма; там, где есть централизованная монархия, бог един; в рабовладельческой республике (как в Афинах в VI в. до н. э.) боги организованы по республиканскому принципу. И так далее. Конечно, это правда, что религиозные представления могут быть взяты только из опыта, и опыт социальных отношений должен предоставлять образцы для соответствующих концепций. Такая теория может, по меньшей мере, иногда объяснить концептуальные формы, принятые религией, но не ее происхождение, функции или смысл. В любом случае ни этнография, ни история

(например, совершенно неверно, что, как утверждает Бухарин, во время Реформации все правящие короли примкнули к Папе Римскому) [Buckharin 1925: 178] не подтверждают эти положения.

Хотя я не могу здесь дискутировать на эту тему далее, я выскажу предположение, что в теоретическом подходе к изучению социальных явлений есть много общего, хотя и оформленного различным образом: между французской психологической школой и марксистскими теоретиками. Хотя последние рассматривали Дюркгейма как буржуазного идеалиста, он мог бы с успехом быть автором известного высказывания Маркса о том, что не сознание людей определяет бытие, но их социальное бытие определяет их сознание. Бухарин цитирует Леви-Брюля, к которому мы обратимся в следующую очередь, с видимым одобрением.

IV Леви-Брюль

Ни одно рассмотрение теорий первобытной религии не будет полноценным без специального и отдельного обращения к обширным сочинениям Леви-Брюля, посвященным первобытному мышлению, выражению, происходящему из заголовка одной из его книг «La Mentalité primitive». Его теория природы первобытного мышления была в течение многих лет предметом оживленной дискуссии, и большинство антропологов этого времени чувствовали себя обязанными подвергнуть ее суровой критике. После изложения и критики его выводов я перейду к обзору идей Парето⁸⁷, частично потому, что его точка зрения представит удобный контраст с леви-брюлевской, а также потому, что через Парето удобно перейти к обсуждению общих вопросов и последующему подведению итогов.

До того как обратить внимание на изучение первобытности, Леви-Брюль был философом, уже создавшим себе изрядную известность благодаря выдающимся книгам о Якоби и Конте; таков был и путь его современника — Дюркгейма. Публикация книги Леви-Брюля «La Morale et la science des mœurs» означала переориентацию его научных интересов в направлении изучения первобытного типа мышления, что стало единственным предметом его занятий вплоть до смерти в 1939 году. Несмотря на то что его фундаментальные положения носят социологический характер и, следовательно, он мог бы быть отнесен к категории ученых, о которых я говорил ранее, Леви-Брюль не соответствует полностью этой категории и всегда отказывался идентифицировать себя с группой Дюркгейма; только в очень формальном смысле он мог бы быть назван, как это делает Вебб, одним из соратников Дюркгейма [Webb 1916: 13,41]. Он оставался скорее философом, чистым и простым; отсюда его интерес скорее к первобытным системам мышления, чем к культурным институтам. Он полагал, что можно приступать к исследованию социальной жизни в равной степени как формой мышления, так и формой поведения. Вероятно, можно сказать, что он изучал их в первую очередь как логик, поскольку вопросы логики имеют решающее значение в его книгах — так и должно быть при изучении систем мышления.

Его первые две книги о первобытных людях, переведенные на английский язык под названиями «Как мыслят туземцы» и «Первобытный склад ума», выдвинули общую теорию первобытного мышления, благодаря которой он стал столь известным. Его последующие работы были развитием этой теории, хотя похоже, что в них он несколько модифицировал свою первоначальную точку зрения в свете последних полевых исследований, поскольку он был человеком скромным и застенчивым. Может быть, в конце своей жизни он пересмотрел бы свою точку зрения или, во всяком случае, собирался сделать это, судя по его посмертной записной книжке. Тем не менее именно взгляды, сформулированные в его ранних книгах, стали его оригинальным теоретическим вкладом в антропологию; поэтому я остановлюсь именно на них.

Так же как и Дюркгейм, Леви-Брюль осуждает Английскую школу за попытку объяснить социальные факты процессами индивидуального мышления — их собственного, которые есть продукт условий, отличных от тех, которые формировали умы того, кого

пытались понять. Они придумали, каким способом они выработали бы верования и практики, какие имеют дикари, если бы были поставлены в аналогичные условия, а затем предположили, что первобытные люди достигли искомым верований тем же путем. Но как бы там ни было, бесполезно пытаться интерпретировать первобытный разум в терминах индивидуальной психологии. Мышление индивида является производной от коллективных представлений его общества, которые обязательны для индивида; а эти представления, в свою очередь, есть производные от культурных институтов. Следовательно, определенные типы коллективных представлений и, соответственно, определенные способы мышления соответствуют определенным типам социальной структуры. Иными словами, коллективные представления варьируют в той же мере, в какой варьируют социальные структуры, и, следовательно, — то же самое относится к типам человеческого мышления. Для каждого типа общества характерен свой особенный тип ментальности, поскольку каждое общество имеет свои особенные обычаи и социальные институты, которые, в сущности, — только определенный аспект коллективных представлений; они есть, так сказать, эти представления в объективном рассмотрении. Леви-Брюль тем самым имел в виду, что представления людей не менее реальны, чем их общественные институты.

Таким образом, можно классифицировать общества в ряд различных типов, но, как говорит Леви-Брюль, в широком смысле есть только два типа общества: примитивное и цивилизованное, и два противоположных типа мышления, связанных с ними; мы можем говорить о примитивном мышлении и цивилизованном мышлении, поскольку различие между ними не только количественное, но и качественное. При дальнейшем изложении материала мы заметим, что Леви-Брюль более склонен подчеркивать различия между цивилизованными и «примитивными» людьми; это, вероятно, наиболее важное замечание, которое можно сделать по поводу его теоретических позиций, и это то, что во многом придает им оригинальность. По различным причинам большинство пишущих о «первобытных» людях предпочитают делать ударение на сходствах или на том, что они полагают сходным между нами и ними; а Леви-Брюль считал, что также для разнообразия хорошо было бы привлечь внимание и к различиям. Критика, часто направляемая в его адрес по поводу того, что он не замечал, насколько мы во многих аспектах похожи на дикарей, много теряет в своей доказательности, если мы поймем его намерение: он хотел подчеркнуть различия и для того, чтобы сделать их более очевидными, сосредоточил на них внимание, а сходства оставил в тени. Он знал, что искажает материал, рисуя то, что называют «идеальной конструкцией»; но он никогда не притворялся, что делает что-либо иное, и его методологический прием вполне оправдан.

За нами, европейцами, — столетия строгих интеллектуальных размышлений и анализа, отмечает Леви-Брюль. Следовательно, мы логически ориентированы, в том смысле, что мы обычно ищем причины явления в естественных процессах и даже тогда, когда мы сталкиваемся с феноменом, который не можем научно объяснить, мы полагаем, что это происходит только вследствие недостаточности наших знаний. Первобытное мышление имеет в принципе иной характер. Оно ориентировано на сверхъестественное [Lévy-Bruhl 1947: 17–18].

Отношение к действительности первобытного человека совершенно другое. Характер среды, в которой он живет, представляется ему совершенно иным образом. Объекты и события вовлечены во взаимосвязь мистических сопричастий и запретов. Именно они образуют текстуру и порядок среды. Именно они затем немедленно привлекают его внимание и только они его удерживают. Если объект интересует первобытного человека, если он не довольствуется его, так сказать, пассивным восприятием, тогда сразу же в его мозгу возникает подобие рефлекса — и он думает об оккультных и невидимых силах, которые этот предмет воплощает.

Если спросят, почему «первобытные» люди не вникают в объективные причинные связи, как это делаем мы, ответ будет такой: им мешают сделать это их коллективные

репрезентации, которые дологичны и мистичны.

Эти положения были сразу же отвергнуты британскими антропологами, чья эмпирическая традиция заставляет их считать ложным все, что похоже на философские спекуляции. Леви-Брюль был просто кабинетным теоретиком, который, как и большинство его французских коллег, никогда не видел «примитивного» человека, тем более не говорил с ним. Думаю, что могу претендовать на то, что я один из немногих антропологов здесь или в Америке, кто выступил в его защиту, не потому, что я согласился с ним, а потому, что я считал, что критике должны подвергаться действительные взгляды ученого, а не те, что ему приписывают. Моя защита является поэтому видом экзегетики [Evans-Pritchard 1934], попыткой объяснить, что Леви-Брюль подразумевает под своими ключевыми выражениями и понятиями, которые пробудили столько враждебности: *логическое, ментальность, коллективные представления, мистическое, сопричастия*. Эта терминология делает его размышления неясными, во всяком случае, для британского читателя, поэтому очень часто остаешься в сомнении, что же Леви-Брюль хотел сказать.

Леви-Брюль называет *логическими* такие образцы мышления (магико-религиозного мышления, он не делал различия между магией и религией), которые кажутся столь же истинными «первобытным» людям, сколь они абсурдны для европейцев. Под «прелогическим» он имеет в виду нечто совсем иное, по сравнению с тем, что приписывали ему критики. Он не считает, что «дикари» неспособны мыслить связно, — просто большая часть их верований несовместима с критическим и научным взглядом на мир и полна противоречий. Он не говорит, что дикари тупы, — просто их верования для нас непонятны. Это не означает, что мы не можем уловить ход их рассуждений. Можем, поскольку они рассуждают совершенно логично; но в логике своих рассуждений они исходят из таких посылок, которые для нас абсурдны. Они разумны, но рассуждают в категориях, отличных от наших. Они логичны, но принципы их логики иные и не принадлежат логике Аристотеля. Леви-Брюль не говорит, что «логические принципы чужды умам дикарей — утверждение, абсурдность которого очевидна уже в момент его формулировки. „Прелогический“ не означает алогичный или антилогический. „Прелогический“ применительно к „первобытному“ складу ума означает просто, что этот ум, в отличие от нашего, равнодушен к противоречиям. То, что, на наш взгляд, невозможно и абсурдно, им часто принимается без всяких затруднений» [Levy-Bruhl 1931: 21]. Здесь Леви-Брюль выразился слишком тонко, так как он имеет в виду под «прелогическим» несколько большее, чем «ненаучный» или «некритичный», а именно — что первобытный ум рационален, но ненаучен и некритичен.

Когда Леви-Брюль утверждает, что «первобытное мышление» или «первобытный ум» — логичны, безнадежно некритичны, он говорит не об индивидуальной способности или неспособности рассуждать, а о категориях, в которых мыслит первобытный человек. Он говорит не о биологической или психологической, а о социальной разнице между нами и первобытными людьми. Отсюда также следует, что он говорит не о типе мышления в психологическом смысле: интуитивный, логический, романтический, классический и т. д., а об аксиомах, ценностях, чувствах, — примерно о том, что иногда называют моделями мышления, и о том, что у примитивных народов они носили в основном мистический, не подлежащий верификации, нечувствительный к опыту и безразличный к противоречиям характер.

Занимая в этих вопросах ту же самую позицию, что и Дюркгейм в своих работах, он утверждает, что они есть социальные, а не психологические факты, и как таковые они всеобщы, традиционны и обязательны. Они существуют до индивидуумов, которые усваивают их с рождения, и будут существовать после их смерти. Даже аффективные состояния, сопутствующие идеям, социально детерминированы. В этом смысле склад ума людей есть нечто объективное. Если это был бы просто индивидуальный феномен, то он мог бы быть субъективен; его всеобщность делает его объективным.

Эти способы или модели мышления, которые в своей совокупности формируют сознание или мышление людей, является тем, что Леви-Брюль определяет как

«коллективные представления», — выражение, бывшее в ходу среди французских социологов того времени; я думаю, что это калька с немецкого *Vorstellung*. Оно предполагает нечто весьма глубокомысленное, но на деле в устах Леви-Брюля означает не более того, что мы понимаем под словами «представление», «понятие», «верование».

Когда он говорит о «коллективности» представления, то имеет в виду только то, что оно разделяется всеми или большинством членов общества. Каждое общество имеет свои коллективные представления. В нашем обществе они обычно критичны и научны, а коллективные представления первобытных народов пронизаны мистикой. Леви-Брюль, я думаю, полагал, что оба типа представлений выглядят одинаково убедительно для большинства людей, их разделяющих.

Если бы Леви-Брюль сознательно хотел возбудить худшие подозрения англичан, то не смог бы это сделать лучше, чем используя слово «мистический». Но он вполне ясно указал, что подразумевает под этим термином не более того, что имеют в виду английские ученые, рассуждая о вере в сверхъестественное, в магию и религию и т. д. Он пишет [Lévy-Bruhl 1912: 30]:

Я использую этот термин, за неимением лучшего, без аллюзии на религиозный мистицизм в нашем обществе, — это совершенно иное явление, — но в ясно очерченном смысле, обозначающем веру в силы, влияния и действия, недоступные нашим чувствам, но тем не менее воспринимаемые как реальность.

Таким образом, коллективные представления первобытных людей в первую очередь соотносятся с этими непроницаемыми для чувств силами. Следовательно, как только ощущения «первобытного» человека становятся частью его сознания, они тут же окрашиваются пробуждаемыми ими мистическими представлениями. Они немедленно концептуализируются в категориях мистического мышления. Мистический концепт доминирует над ощущением и налагает на него свой образ. Можно сказать, что первобытный человек видит объект так же, как и мы, но воспринимает его по-другому, ибо как только объект привлекает его внимание, мистическое представление предмета тут же встает между человеком и объектом и трансформирует объективные характеристики последнего. Мы также воспринимаем в предмете коллективные представления нашей собственной культуры, но поскольку они соответствуют объективным характеристикам предмета, то мы воспринимаем его объективно. Коллективные представления «первобытного» человека имеют мистический характер, и, следовательно, он воспринимает предметы мистически, в манере совершенно нам чуждой и, по сути дела, абсурдной. Мистическая перцепция немедленна. Когда первобытный человек, например, видит тень, он не применяет к ней догму своего общества, согласно которой тень — одна из его душ. Когда его сознание представляет тень, в нем немедленно возбуждается сопряженный образ души. Мы можем лучше понять взгляды Леви-Брюля, если скажем, что, согласно его концепции, верования возникают на сравнительно позднем этапе развития человеческого мышления, когда восприятие и представление уже разделились. Мы можем сказать в этом случае, что индивидуум видит свою тень и верит, что это его душа. Но вопрос веры не возникает для первобытного человека. Его верование содержится в образе тени, его вера — это сама тень. Таким же образом первобытный человек видит леопарда и верит, что это его брат-тотем. То, что он видит, возбуждает в его мозгу образ брата-тотема. Физические свойства леопарда растворяются в мистическом представлении о тотеме и подчиняются ему.

Реальность, — говорит Леви-Брюль, — в которой действует первобытный человек, сама по себе мистична. Ни одно существо, предмет или природное явление не кажутся в его коллективных представлениях тем, чем они являются для нас. Почти все, что мы видим в объектах, ускользает от первобытных людей или оставляет их равнодушными, и наоборот, — они видят во многих вещах то, о чем мы даже не подозреваем [Lévy-Bruhl 1912: 30].

Леви-Брюль идет и дальше. Он говорит, что не только восприятие «дикарей» воплощает мистические представления, но и что именно коллективные мистические представления порождают перцептивные образы. Лишь небольшое из потока сенсорных впечатлений осознается нами. Люди замечают или обращают внимание лишь на малую часть того, что видят и слышат. То, на что мы обращаем внимание, выбирается на основе эмоционального предпочтения. Иными словами, интересы человека действуют как агенты выбора, и именно последние в значительной степени социально детерминированы. Первобытные люди уделяют внимание объектам в соответствии с их мистическими свойствами, а мистическими свойствами наделяют эти предметы коллективные представления. Таким образом, коллективные представления одновременно и контролируют восприятие, и встроены в него. Туземцы уделяют огромное внимание своим теням именно потому, что по их представлениям тени — это их души. Мы так не делаем, потому что тень не означает для нас ничего существенного, это просто отсутствие света; наши и их представления исключают друг друга. Итак, не столько образ тени рождает веру в то, что тень это душа, сколько вера заставляет человека обратить на тень внимание. Коллективные представления, наделяя явления ценностными значениями, привлекают к ним внимание, и, поскольку представления значительно различаются у цивилизованных людей и «дикарей», то, что последние замечают в окружающем мире, будет иным, или, по крайней мере, причины, по которым они обращают внимание на те или иные явления, будут иными. Представления первобытных народов имеют особое качество — свойство быть мистическими, совершенно чуждое нашим представлениям, и поэтому мы можем говорить о первобытном мышлении как о совершенно своеобразном явлении. Логический принцип этих мистических представлений — то, что Леви-Брюль называет законом мистического сопричастия. Коллективные представления «первобытных» народов состоят из сети сопричастий, которая — поскольку это мистические представления — тоже имеет мистический характер. В первобытном мышлении предметы связаны таким образом, что то, что затрагивает одно, действует и на другое, но не объективно, а посредством мистики (при этом сам первобытный человек не различает объективное и мистическое действия). Первобытные люди, в сущности, заинтересованы в том, что мы назвали бы экстрасенсорным, или, если использовать термины Леви-Брюля, — в мистических отношениях между объектами больше, чем в том, что мы называем объективными отношениями. Возвращаясь к примеру, который я использовал ранее, можно сказать, что некоторые первобытные люди сопричастны своим теням так, что то, что действует на тень, действует и на человека, чья фигура тень отбрасывает. Отсюда: опасно пересекать открытое пространство в полдень, потому что можно потерять свою тень (а с ней и душу. — А К). В некоторых племенах люди сопричастны своим именам и не открывают их никому, поскольку враг, узнав имя, может завладеть им, а вместе с именем — и личной силой его обладателя. У других народов человек сопричастен своему ребенку, так что если последний болен, то его отец, а не ребенок, принимает лекарства. Эти сопричастия формируют структуру категорий, в которой первобытный человек действует и из которой вырастает его социальная личность. Мистические сопричастия существуют между человеком и землей, на которой он живет, между индивидуумом и его родом, между человеком и его тотемом и т. д., охватывая каждую сторону его жизни.

Можно отметить, что, несмотря на то, что леви-брюлевские сопричастия напоминают ассоциации идей Тайлора и Фрэнзера, выводы, которые следуют из введения этого понятия, совершенно другие. Согласно Тайлору и Фрэнзеру, вера первобытного человека в магию проистекает из неправильных объяснений наблюдаемых явлений. По Леви-Брюлю, человек рассуждает неверно именно потому, что способ его рассуждений детерминирован мистическими представлениями общества. Первое — объяснение в терминах индивидуальной психологии; второе объяснение — социологическое. Конечно, Леви-Брюль прав в отношении каждого данного индивида, поскольку модели мышления, в которых и

посредством которых устанавливаются мистические сопричастия, — предмет научения. Отдельный человек не может вывести их из своих личных наблюдений.

Обсуждение Леви-Брюлем правил мистических сопричастий — возможно, наиболее ценная и наиболее оригинальная часть его теории. Он был одним из первых, если не первым, кто подчеркнул, что идеи «примитивов», которые кажутся нам столь странными, а иногда — просто идиотскими, когда они рассматриваются как изолированные факты, становятся вполне осмысленными как осознанно связанные друг с другом части моделей мышления и поведения. Он обнаружил, что культурные ценности формируют системы столь же связанные, сколь и логические конструкции интеллекта; что существует логика чувств, так же как и логика разума, хотя первая исходит из иных посылок. Его анализ отличен от «историй про то, как это было», которые мы рассматривали ранее, поскольку Леви-Брюль не пытается объяснить первобытную магию и религию теорией, предлагающей демонстрацию того, каким образом они могли возникнуть и в чем были причины их возникновения. Он принимает их как данности и пытается только показать их внутреннюю структуру и то, как они свидетельствуют о наличии своеобразных типов мышления, присущих обществам различных типов.

Для того чтобы наиболее наглядно продемонстрировать своеобразие первобытной ментальности, Леви-Брюль представил дело так, будто бы «примитивное» мышление коренным образом отличается от нашего, — и не только степенью, но и качественно (несмотря на то, что и в нашем обществе могут найтись люди, которые думают и чувствуют как «примитивы», и в что в каждом человеке может присутствовать субстрат первобытного мышления). Этот его основной вывод не может быть поддержан; похоже, что к концу жизни он и сам собирался отказаться от него. Если бы этот вывод был справедлив, то вряд ли мы могли бы общаться с туземцами и даже учить их языки. Один только факт, что мы можем делать это, показывает, что Леви-Брюль слишком резко противопоставил принципы «первобытного» и «цивилизованного» мышления. Его ошибка частично проистекала из скудности материала, бывшего в его распоряжении в то время, когда он формулировал свою теорию, и двойной ошибки отбора «этнографических» данных, которую я уже разбирал: отбора всего странного и сенсационного за счет рутинного и повседневного. Далее, когда Леви-Брюль противопоставляет нас «примитивам», то кто мы и кто примитивы? Он не учитывает наличия разновидностей внутри «нас», разделения нашего общества на социальные и профессиональные страты, более очевидные ныне, чем пятьдесят лет назад, — не учитывает он и различий «нас» в разные периоды нашей истории. Разве философы Сорбонны и бретонские крестьяне или рыбаки Нормандии имеют сходную ментальность? И поскольку современное европейское общество развивалось из варварства, из типа общества с «первобытным» мышлением, то как и когда наши предки перешли от одного к другому? Такой переход вообще не мог бы иметь места, если бы наши первобытные предки наряду с мистическими идеями не обладали бы совокупностью эмпирических знаний, которая направляла их деятельность; и Леви-Брюль был вынужден признать, что дикари иногда выходят из своего мистического небытия; что для выполнения их повседневных занятий необходимо, чтобы «их коллективные представления совпадали в некоторых существенных аспектах с объективной реальностью, и что их практическая деятельность в определенные моменты разумно соотносится с заранее намеченными целями» [Lévy-Bruhl 1912: 354–355].

Но он признает это только под давлением, в виде незначительной уступки, не изменившей общий характер его построений. И все же совершенно очевидно, что туземцы — далеко не такие дети-фантазеры, какими их хочет представить Леви-Брюль; что они имеют даже меньше шансов быть таковыми по сравнению с нами, поскольку они ближе к жестоким реалиям существования на лоне природы, позволяющей выжить только тем, кто руководствуется в своей деятельности наблюдением, экспериментом и разумом.

Можно также спросить, к какому типу относится Платон или символическое мышление Филона и Плотина, более того, среди примеров «первобытного» мышления мы найдем

китайцев в одном ряду с полинезийцами, меланезийцами, неграми, американскими индейцами и австралийскими аборигенами. Еще раз должно быть отмечено, что здесь, так же как во многих антропологических теориях, отрицательные примеры игнорируются. Например, многие туземцы не беспокоятся о своей тени и своих именах; тем не менее типологически по классификации Леви-Брюля они принадлежат к тому же классу мышления, который сильно «озабочен» данными явлениями.

Ни один из уважаемых антропологов не принимает сегодня теорию о двух отдельных типах мышления. Все, кто имел длительный опыт полевого изучения «первобытных» народов, согласны с тем, что они, по большей части, интересуются практическими делами, в которых они руководствуются эмпирическим опытом, либо вовсе не беспокоясь о невидимых силах, либо отводя им подчиненную и вспомогательную роль. Можно также заметить, что то, что Леви-Брюль определяет как наиболее фундаментальную характеристику первобытного или прелогического мышления, — то есть его нечувствительность к очевидным логическим противоречиям, является большей частью иллюзией. Возможно, не только по своей вине он не увидел этого, потому что основные результаты интенсивных полевых исследований были получены уже после того, как он опубликовал свои основные работы. Леви-Брюль не мог, я думаю, осознавать, что, по меньшей мере, значительная часть поведения туземцев казалась противоречивой для европейских наблюдателей только потому, что они сопоставляли верования, которые в реальности принадлежали к различным контекстам, ситуациям и уровням личного опыта. Не мог, я думаю, он правильно оценить и то (как возможно сделать сегодня), что мистические сопричастия не обязательно возбуждаются объектами вне их использования в контексте обряда, что эти сопричастия не неизбежно, так сказать, пробуждаются объектами. Например, некоторые люди кладут камни в развилки стволов деревьев для того, чтобы задержать заход солнца; но камни, используемые таким образом, выбраны случайно и имеют мистическое значение лишь в контексте целей и времени обряда. Вид того или иного камня в любой другой ситуации не породит идею захода солнца. Эта ассоциация, как я указал, обсуждая Фрэзера, вызвана обрядом и в других ситуациях не возникает. Можно также заметить, что такие объекты, как фетиши и идолы, изготавливаются самым обычным образом и как просто материальные объекты не имеют значения; они его приобретают только в тот момент, когда в ходе обряда наделяются сверхъестественной силой; таким образом, объект и его достоинства при этом разводятся в сознании⁸⁸. И кроме того, в детстве мистические представления не могут пробуждаться объектами, которые наполнены мистическим смыслом для взрослых, поскольку ребенок еще не знает этого смысла, — он может их (предметы. — А.К.) даже не заметить; ребенок, по крайней мере в нашем обществе, часто долго не замечает собственной тени. Более того, предметы, имеющие мистический смысл для одних индивидов, не имеют такого смысла для других — тотемное животное, священное для клана, может убиваться и поедаться людьми другого клана в этом же племени. Эти соображения указывают на то, что здесь требуется более тонкая интерпретация. Опять же, я полагаю, что во время, когда Леви-Брюль творил, он не мог заметить этих тонкостей, ввиду отсутствия данных по богатству и сложности символизма «примитивных» языков и понятий, которые в оных выражены. То, что кажется безнадежным противоречием в английском переводе, может не быть таковым на языке оригинала. Когда, например, переводится утверждение туземца о том, что «человек такого-то и такого клана — леопард», оно кажется нам абсурдным, но мы упускаем из виду, что слово, которое мы переводим как «является»⁸⁹, не несет для туземца того же смысла, что и для нас. В любом случае нет внутреннего противоречия во фразе, что «человек — леопард». Качество леопарда — это нечто, добавляемое в мысленном образе к человеческим характеристикам, но не отменяющее их. Объекты могут мысленно представляться по-разному в разных контекстах. В одном смысле это будет просто объект, в другом — нечто большее.

Леви-Брюль также не прав, предполагая, что неизбежно существует противоречие между объективным, причинно-следственным объяснением и объяснением мистическим.

Это не так. Два вида объяснения могут сосуществовать, и, собственно говоря, сосуществуют, не исключая друг друга. Так, догма, что смерть вызывается колдовством, не исключает рационального объяснения в случае, например, когда человека убивает буйвол. В концепции Леви-Брюля два объяснения: «смерть вызывается колдовством» и «человека убил буйвол» — содержат явное противоречие, которого туземцы не замечают, но противоречие это мнимое. Напротив, аборигены проводят тщательный «объективный» анализ ситуации. Они прекрасно осознают, что человека убил буйвол, но твердо верят, что он не был бы убит буйволом, если бы его не заколдовали. Если это не так, то почему же тогда именно его, а не кого-нибудь другого, убил буйвол? Почему именно в это время и в этом месте? Необходимо согласиться, что здесь нет противоречия; наоборот, объяснение колдовством дополняет естественное объяснение, исключая из него то, что мы бы назвали элементом случайности. Объяснение колдовством более важно, потому что из двух причин мистическая допускает человеческое вмешательство — акт мести по отношению к колдуну. Та же самая смесь эмпирического знания и мистических представлений характеризует идеи туземцев о деторождении, лекарствах и других вещах. Объективные свойства вещей и естественная причинно-следственная связь между явлениями известны, но им не придается значения, или они отрицаются как причина, потому что они противоречат некоей социальной догме, находящейся в согласии с тем или иным институтом; и в этом случае мистическое представление оказывается более приемлемым, чем эмпирическое знание. И правда, мы можем еще раз подчеркнуть, что если бы это было не так, то появление науки было бы невозможно. Более того, социальное представление отвергается, если оно противоречит личному опыту, за исключением случаев, когда конфликт может быть разрешен в терминах этого же коллективного представления или другой идеи, хотя тогда согласование будет признаком осознания того, что конфликт наличествует. Представление о том, что огонь не обжигает руку, долго не проживет. Представление, что огонь не обожжет вас, если вы обладаете достаточно сильной верой, может сохраниться⁹⁰. На самом деле Леви-Брюль, как мы видели, признает, что мистические представления формируются опытом, что в таких занятиях, как война, охота, рыбная ловля и лечение заболеваний, средства должны быть рационально приспособлены к целям.

Леви-Брюль — я думаю, с этим дружно согласятся все антропологи, — изобразил «примитивов» гораздо более суеверными (если использовать более простой термин вместо «прелогическими»), чем они есть на самом деле. Он еще дополнительно усилил контраст, представив наше общество более рациональным, чем оно в действительности является. Из моих бесед с ним я вынес впечатление, что в последнем вопросе он ощущал некоторую неуверенность. Для него христианство и иудаизм — также суеверия; последние же принадлежат к прелогическому и мистическому, из чего следует, что и первые должны быть отнесены к тому же классу. Но, я думаю, из-за нежелания оскорбить верующих он не упоминал об этих религиях вообще. Таким образом, он исключил мистическое из нашей культуры так же строго, как исключил рациональное из первобытной культуры. Эта попытка исключить из рассмотрения веру и ритуалы большей части своих соотечественников подрывает его аргументацию. Согласно остроумному замечанию Бергсона, Леви-Брюль, постоянно обвиняя первобытных людей в том, что они исключили фактор случайности из своих объяснений, сам «не упустил своего шанса»⁹¹, чем поместил себя в «класс» пралогически мыслящих. Все это, тем не менее, не означает, что в леви-брюлевском значении первобытное мышление равно нашему по уровню пронизанности мистикой. Степень контраста между ними преувеличена Леви-Брюлем, но все же при этом первобытная магия и религия встают перед нами как реальная, а не придуманная французским философом проблема. Людей, которым приходилось долго жить среди туземцев, эта проблема не раз озадачивала. Действительно, «примитивы» часто, особенно при несчастиях, приписывают причину событий вмешательству сверхъестественного, — а мы в таких случаях, с нашим знанием, объясняем их — или, по крайней мере, пытаемся объяснить — с позиций естественной причинности. Но, даже учитывая справедливость всего сказанного, я думаю,

что Леви-Брюль мог бы рассмотреть проблему с более выигрышного угла зрения. Это проблема не столько контраста между цивилизованным и первобытным мышлением, сколько проблема соотношения двух типов ментальности в каждом обществе, взятом по отдельности, и в каждом общественном типе, — проблема уровней мышления и опыта. Именно потому, что Леви-Брюль находился под влиянием идей эволюции и неизбежности прогресса, он не воспользовался этой возможностью. Если бы он не был столь позитивистски настроен, разрабатывая свою концепцию репрезентаций, он мог бы задать вопрос: в чем функции двух моделей мышления в любом обществе — или в обществе в целом, моделей, которые иногда различают как «экспрессивное» и «инструментальное» мышление⁹². Тогда эта проблема предстала бы перед Леви-Брюлем в другом свете, такой, какой в разных аспектах ее увидел Парето. Я могу лучше всего представить ее суть, в сжатом виде изложив взгляды Парето на мышление в цивилизованном обществе, поскольку его подход представляет любопытный иронический контраст с концепцией Леви-Брюля. Последний говорил о мышлении нашего общества так:

Я полагаю, что он достаточно четко сформирован воздействием философов, логиков и психологов, — без учета, разумеется, тех изменений, которые позднейший социологический анализ может внести в заключения, которые мы имеем на сегодняшний день [Lévy-Bruhl 1912: 21].

Парето доказывал, привлекая книги европейских философов и других ученых, что склад ума европейцев иррационален, или, как он его именовал, не-логически-экспериментальный.

В обширном труде Вильфредо Парето «Trattato di sociologia generale», переведенном на английский язык под названием «Сознание и общество», более миллиона слов посвящено анализу чувств и идей. Я собираюсь обсудить только ту часть его трактата, которая имеет отношение к теории первобытного мышления. Он использовал, так же как и Леви-Брюль, довольно необычную терминологию. В любом обществе существуют *остатки* (*residues*. — *А.К.*), назовем их здесь ощущениями, некоторые из которых способствуют социальной стабильности, а другие вызывают изменения. Ощущения выражаются в поведении и также в деривациях (*derivations*. — *А.К.*) (которые другие авторы называют идеологиями или рационализациями)⁹³. Далее, большинство действий (в число действий Парето включает и мышление), в которых находят свое выражение *остатки*, относятся к числу не-логически-экспериментальных (кратко — не-логических) и должны категориально быть отделены от логико-экспериментальных (кратко — логических) действий. Логическая мысль опирается на факты; не-логическая признается априори и подчиняет себе факты; а в случае ее конфликта с опытом выдумываются доводы для того, чтобы восстановить согласие. Логические действия (и мышление) связаны с такими родами деятельности, как искусство, наука и экономика, а также представлены военными, юридическими и политическими операциями. В других социальных процессах преобладают не-логические действия и мышление. Для того чтобы проверить, является действие логическим или нет, нужно посмотреть, соответствует ли его субъективная цель объективно полученному результату, приспособлены ли средства к поставленной цели или нет; и единственным судьей в этой проверке должна быть современная наука, то есть фактическое знание, которым мы обладаем на данный момент.

Под *не-логическим* Парето подразумевал не более того, что Леви-Брюль — под *прелогическим*, а именно — всего лишь, что мысли и действия только субъективно, а не объективно, соизмеряются с целями и средствами; а не то, что эти мысли или действия алогичны. Разумность не нужно путать с полезностью. Объективно справедливое воззрение может не иметь практической пользы для общества или индивида, который его придерживается, тогда как абсурдная с логико-экспериментальной точки зрения доктрина может приносить пользу обоим. Собственно говоря, Парето поставил целью своей работы показать экспериментально «индивидуальную и социальную ценность не-логического

поведения» [Pareto 1935: 35]. (О том же говорил, разумеется, и Фрэнк, который писал, что на определенном уровне развития культуры правительство, собственность, брак и уважение к человеческой жизни «в значительной степени опирались на такие верования, которые ныне мы клеймим как суеверия и абсурд» [Frazer 1913:4].)

Более того, поиск причин, какими бы фантастическими они ни оказались, со временем привел к обнаружению подлинных причин:

Утверждение о том, что без теологии и метафизики не было бы и экспериментальной науки, трудно опровергнуть. Три этих вида активности являются, вероятно, проявлениями одного и того же душевного состояния, по исчезновении которого они тоже дружно и согласованно исчезнут [Pareto 1935: 591].

И все же, как так получается, что люди, способные к логическому поведению, столь часто поступают не-логически? Тайлор и Фрэнк учат, что это происходит из-за того, что они приходят к неверным умозаключениям, Маретт, Малиновский и Фрейд настаивают на снятии напряжения, Леви-Брюль, и в некотором смысле Дюркгейм, утверждают, что это происходит потому, что коллективные представления управляют человеческой мыслью. Парето же объясняет все действиями *остатков*. Я заменил этот термин на «ощущения», и сам Парето часто употребляет эти термины как взаимозаменяемые; но в строгом смысле *остатки* у Парето — это общие элементы в формах мышления и поведения, универсалии, вычлененные из наблюдаемого поведения и речи, а ощущения — это концептуализации этих абстракций, стабильные отношения, существование которых мы не наблюдаем непосредственно, хотя оно может быть выведено из постоянных элементов, наблюдаемых в поведении. Таким образом, *остаток* — это абстракция наблюдаемого поведения, а ощущение — это более высокий уровень абстракции, гипотеза. Здесь может помочь пример. Люди всегда пировали, но давали всегда разные объяснения существования банкетов.

Банкеты в честь предков превратились в банкеты в честь богов, те, в свою очередь, — в банкеты в честь святых; затем все опять возвращается на круги своя, и банкеты вновь становятся просто мемориальными собраниями. Их формы могут меняться, но значительно труднее устранить банкеты как таковые [Pareto 1935: 607].

На языке Парето «банкет» — это *остаток*, а причина его проведения — *деривация*. Это не специальный вид трапезы; просто сам акт трапезы как таковой во все времена и в любых ситуациях является *остатком*. Постоянное отношение, которое стоит за постоянным элементом в организации угощений, — это то, что Парето называет «ощущением». Ввиду того, что мы взяли задачей выразиться кратко, слово *ощущения* может быть использовано для обозначения как абстракции, так и ее концептуализации. Далее, в строгом смысле деривации Парето — это переменные элементы в действиях, но чаще всего это причины, которые даются в объяснение произведения каких-либо действий, в отличие от постоянного элемента, т. е. самих действий. Парето обычно использует это слово для обозначения причин, которыми люди объясняют свое поведение. Таким образом, ощущения выражаются как в самих действиях, так и в рационализациях по их поводу, поскольку люди не только ощущают потребность действия, но и потребность в его осмыслении для того, чтобы оправдать совершение действия; а то, какие аргументы при этом выдвигаются — здравые или абсурдные, — не имеет значения. И остаток, и деривация имеют истоком «ощущение», но деривация вторична и менее важна. Поэтому бесполезно интерпретировать поведение исходя из причин, выдвигаемых самим агентом. В этом вопросе Парето резко критикует Герберта Спенсера и Тайлора, выводящих культ предков из предьявленных причин, а именно: существуют души и духи. Вместо этого мы скорее должны предполагать, что культ порождает объяснения, которые являются лишь

рационализациями того, что делается. Он также критикует Фюстеля де Куланжа за утверждение о том, что собственность на землю появилась как следствие религиозной идеи, веры в то, что духи предков живут в земле, на деле же собственность на землю и религия, вероятно, развивались бок о бок и отношения между религией и собственностью были отношениями взаимозависимости, а не простой однонаправленной причинно-следственной связью. Но хотя идеологии могут реагировать на ощущения, именно ощущения, а лучше сказать, *остатки*, являются устойчивыми базовыми формами поведения, а идеи, *деривации* варьируют и нестабильны. Идеологии меняются, а ощущения, которые их породили, остаются неизменными. Одни и те же остатки могут дать начало противоположным деривациям: например, то, что Парето называет сексуальным *остатком*, может породить бурную враждебность ко всем проявлениям секса. Деривации всегда зависят от остатков, а не наоборот. Люди дают всевозможные виды объяснений для оказания гостеприимства, но все они настаивают на гостеприимстве. Оказание его — остаток, объяснение, и не важно какое, — деривация. Почти любое объяснение подходит одинаково хорошо. Итак, если вы убедите человека, что его объяснение делания чего-либо ошибочно, он не прекратит делать это, а найдет новые оправдания своего поведения. Здесь Парето довольно неожиданно с одобрением цитирует Герберта Спенсера, когда он говорит, что не идеи, а чувства, которым идеи служат только в качестве ориентиров, правят миром, или, возможно, надо было бы сказать «чувства, выраженные в деятельности, в *остатках*».

Логически (писал Парето), человек должен сначала верить в постулаты религии, и лишь затем — в эффективность ритуалов. Логически — абсурдно обращать молитвы к кому-то, если нет существа, которое их услышало бы. Но не-логическое поведение выстраивается прямо противоположным образом. Вначале имеется инстинктивная вера в эффективность ритуала, которая порождает желание объяснить его, и затем это объяснение находят в религии [Pareto 1935: 569].

В любом обществе в сходных ситуациях мы находим некие элементарные формы поведения, направленные на принципиально сходные объекты. Эти формы поведения, остатки, относительно стабильны, поскольку исходят из сильных ощущений. Конкретные формы, в которых эти ощущения находят выражение, разнообразны. Люди выражают их в идиомах своей культуры. Интерпретация этих ощущений «принимает формы, наиболее распространенные в те эпохи, когда они (деривации. — А.К.) возникают. Их можно сравнить со стилями костюма, господствовавшими в те же эпохи» [Pareto 1935: 143]. Если мы хотим понять человеческую природу, мы должны всегда видеть поведение, стоящее за идеями, и как только мы начинаем понимать, что чувства контролируют поведение, не так трудно разобраться в действиях людей в отдаленные эпохи, поскольку остатки столетиями и даже тысячелетиями остаются без существенных изменений. Если бы это было не так, то как смогли бы мы наслаждаться поэмами Гомера, элегиями, трагедиями и комедиями греков и римлян? Они выражают чувства, которые мы в значительной степени разделяем. Сущность социальных форм остается, говорит Парето, неизменной, изменяются только социальные идиомы, в которых выражается эта сущность. Заключение Парето могут быть суммированы в изречении «природа человека неизменна» или, в его терминологии, «деривации меняются, остатки — неизменны» [Pareto 1935:660]. Парето, таким образом, соглашается с теми, кто утверждает, что вначале было дело.

Парето, подобно Кроули, Фрзэру, Леви-Брюлю и другим фигурам своей эпохи, был писателем, работавшим способом «режь и склеивай», черпавшим свои примеры отовсюду, и его суждения неглубоки. Тем не менее его подход интересен для нас, потому что, хотя он не обсуждает в его рамках первобытную ментальность, он имеет некоторое отношение к интерпретации ее Леви-Брюлем. Леви-Брюль говорит нам, что мышление «примитивов» в отличие от нашего прелогично. Парето говорит нам, что мы сами по большей части не-логичны. Теология, метафизика, социализм, парламенты, демократия, эмансипация,

республики, прогресс и все такое прочее — все это столь же иррационально, как то, во что верят туземцы, в том отношении, что это продукты веры и чувств, а не эксперимента и логических рассуждений. И то же самое можно сказать о большинстве наших идей и действий: нашей морали, верности семьям и странам и т. д. В своих томах Парето уделяет логическим представлениям и разумному поведению в европейских обществах примерно столько внимания, сколько Леви-Брюль уделяет рациональности «дикарей». Мы стали, может быть, немного критичнее и разумнее, чем прежде, но не настолько, чтобы существенно отличаться от них. Соотношение областей преобладания логико-экспериментального и не-логико-экспериментального довольно постоянно во все исторические периоды и во всех обществах.

Но, хотя заключения Парето, таким образом, оказываются противоположными тем, к которым пришел Леви-Брюль, может быть отмечено некоторое сходство их аналитических концепций. «Не-логико-экспериментальное» соответствует «прелогическому», «остатки» соответствуют «остаткам», поскольку для Парето остатки — это абстракции элементов отношений, выявляемые во всех обществах после удаления варьирующих наслоений, таких, как отношения с семьей и родственниками, местом обитания, умершими и т. д. Конкретные *сопричастия* — человека к флагу своей страны, к церкви, школе, своему полку, вся сеть ощущений, в которых живет современный человек, — будут для Парето деривациями. И в целом, мы можем сказать, что его «деривации» соответствуют леви-брюлевским «коллективным представлениям». И оба автора приходят к тому же выводу, что за пределами эмпирического или научного поведения люди заботятся о том, чтобы их представления и поведение находились в согласии с чувствами, ощущениями и ценностями, и при этом им безразлично, являются ли исходные посылки их рассуждений научно обоснованными, а сами рассуждения — логичными; эти системы ощущений и ценностей формируют систему мышления со своими собственными законами. Всякое событие немедленно интерпретируется, как выразился бы Леви-Брюль, в терминах коллективных представлений, или, как сказал бы Парето, — в терминах дериваций, и в соответствии с логикой представлений и ощущений, на которых базируются деривации. Именно они, а не наука, определяют образ жизни. В нашем обществе только в технических областях, как это кажется Парето, наука оторвалась от эмоциональной базы и приобрела самостоятельность. Отсюда наши затруднения в понимании первобытной магии и колдовства, в то время как мы относительно легко понимаем большую часть остальных представлений «первобытных» народов, так как они соответствуют «чувствам», которыми мы сами обладаем. Ощущения имеют приоритет над чистым наблюдением и экспериментом, подчиняя их себе в обыденной жизни.

Основные теоретические различия между двумя авторами состоят в том, что Леви-Брюль считал, что мистическое мышление и поведение социально детерминированы, а Парето считал их психологически детерминированными; Леви-Брюль склонялся к тому, чтобы видеть в поведении продукт мышления, представлений, тогда как Парето рассматривал мышление, деривации как вторичные и несущественные; что, в то время как Леви-Брюль противопоставлял первобытное мышление цивилизованному, по мнению Парето, основные ощущения неизменны и не варьируют, по крайней мере существенно, в зависимости от типов социальной организации. Именно последнее отличие я хотел бы особенно подчеркнуть, так как, несмотря на свое верхоглядство, вульгарность и беспорядок в мыслях, Парето видел проблему правильно. В своем вступительном слове, произнесенном в Лозанне, он сказал:

Человеческая деятельность имеет две основные ветви: ощущения и экспериментальные исследования. Нельзя преувеличить важность первой. Именно ощущения дают жизнь моральным правилам, долгу и религиям во всех их сложных и разнообразных формах. Именно стремление к идеалу позволяет человеческому обществу выжить и развиваться. Но и вторая ветвь также важна для этих обществ, — она дает материал, который использует первая; мы в долгу перед ней

за то знание, которые способствует эффективности действия и разумной модификации ощущений, благодаря ей последние мало-помалу и очень медленно — это правда — приспособляются к изменяющейся среде. Все науки, как естественные, так и социальные, были вначале смесью ощущений и эксперимента. Понадобились века, чтобы осуществить разделение этих элементов, которое в наше время почти совершенно закончено для естественных наук и которое началось и продолжается для социальных наук [Pareto 1917:426 и далее].

Парето собирался исследовать роль логического и не-логического мышления и поведения в обществах одного и того же типа культуры, в Европе, древней и современной, но не выполнил своего плана. Он писал немислимо много о том, что считал ложными верованиями и иррациональным поведением, но поведал нам очень мало о здравом смысле, научных представлениях и эмпирическом поведении. Таким образом, так же как Леви-Брюль оставил нам образ дикарей, которые почти непрерывно участвуют в ритуалах и находятся во власти мистических верований, Парето представляет дело так, будто европейцы во все периоды своей истории находились в плену ощущений, выражаемых в широком разнообразии того, что он считает абсурдными понятиями и действиями.

V. Заключение

Я представил вам обзор с некоторыми иллюстрациями различных типов теорий, которые были предложены для объяснения религиозных верований и практик «первобытных» людей. По большей части теории, которые мы обсуждали, по крайней мере для антропологов, мертвы, как баранина, и сегодня интересны только как образцы мышления того времени. Некоторые из книг таких авторов, как, например, Тайлор, Фрэнклин и Дюркгейм, будут без сомнения считаться классикой, но они теперь не слишком стимулируют исследователя. Теории других — например, Лэнга, Кинга, Кроули и Маретта — более или менее позабыты. Эти теории больше не привлекают внимания благодаря ряду факторов, часть из которых я упомяну.

Одна причина, я думаю, состоит в том, что религия перестала занимать умы людей подобно тому, как это было в конце XIX и в начале XX века. Тогда у антропологов было такое ощущение, что они живут в кризисный период истории мышления и в нем они должны сыграть свою роль. В 1878 году Макс Мюллер отмечал:

Каждый день, каждую неделю, каждый месяц, каждый квартал наиболее широко читаемые журналы, кажется, теперь только соперничают друг с другом в рассказах о том, что прошло время религии, что вера — это галлюцинация или инфантильная болезнь, что боги, наконец, разоблачены и лопнули, как мыльные пузыри... [Millier 1878: 218].

Через двадцать лет, в 1905 году, Кроули писал, что враги религии «превратили оппозицию науки и религии в род смертельной схватки; повсеместно получила обоснование точка зрения о том, что религия — просто пережиток первобытной и мифопоэтической эры и ее исчезновение — только дело времени» [Crawley 1905: 8]. Я уже обсуждал в другой статье [Evans-Pritchard 1960: 104–118] роль, которую играли антропологи в этой борьбе, поэтому я не намерен касаться этого вопроса в дальнейшем. Упоминаю об этом здесь лишь потому, что думаю, этот кризис в определенной степени объясняет изобилие книг по первобытной религии в течение этого периода; и завершением кризиса может быть объяснено в определенной степени отсутствие среди последующего поколения антропологов ярого интереса (столь свойственного их предшественникам) к этому предмету. Последняя книга, в которой ощущается это чувство безотлагательности и конфликта, — «Изучение религии» С. А. Кука, завершенная и опубликованная в тот период, когда на нас уже обрушилось несчастье 1914 года.

Были и другие причины для снижения накала дискуссий. Антропология становилась экспериментальной наукой, и по мере того, как полевые исследования развивались качественно и количественно, то, что, по сути дела, было философскими размышлениями кабинетных ученых, никогда не видевших «первобытных» людей, все более и более обесценивалось. И дело не только в том, что факты, полученные современными исследователями, слишком часто только бросали тень сомнения на ранние теории, но и в том, что сама манера, в которой эти теории были построены, была признана ущербной. Когда антропологи пытались использовать их в полевых исследованиях, они обнаружили, что эти теории имеют незначительную экспериментальную ценность, потому что сформулированы в терминах, которые редко позволяют разделить их на частные вопросы, поддающиеся проверке наблюдением; их истинность или ложность, таким образом, не могла быть установлена. Как, скажите мне, использовать в полевом исследовании теории генезиса религии Тайлора, Мюллера или Дюркгейма?

Именно на слове «генезис» сделано ударение. Именно потому, что объяснения религии были предложены в терминах происхождения, эти теоретические споры, однажды полные жизни и страсти, в конце концов сошли на нет. На мой взгляд, совершенно удивительно, что кто-то считал уместным тратить время на спекуляции о том, что могло быть истоком некоторого обычая или верования, в то время как не было абсолютно никаких средств открыть, при отсутствии исторических источников, что было их истоками. И тем не менее именно этим занимались наши авторы, явно или неявно; даже те из них, которые наиболее враждебно относились к тому, что они клеймили, называя псевдоисторией, сами не были свободны от псевдоисторических объяснений. Можно было бы написать длинное эссе об ужасающей путанице в этих дискуссиях по поводу идей эволюции, развития, истории, прогресса, первобытности, истоков, происхождения и причин, но я не ставлю своей целью в это углубляться. Достаточно сказать, что ничего путного с этими теориями не сделаешь.

Было рассмотрено так много примеров, что я приведу еще только один. Герберт Спенсер и лорд Эйвбери объясняли тотемизм теорией, которая постулировала, что он произошел из практики называния индивидов, по той или иной причине, именами животных, растений и неодушевленных объектов. Проследим за объяснениями Эйвбери [Avebury 1911:86 и далее]: этими именами затем назывались семьи людей, первоначально получивших их, затем — их потомки. Со временем, когда источник имен оказывался забыт, постулировалась мистическая связь с существами и предметами, и они становились объектами трепетного поклонения. Даже отвлекаясь от того, что нет доказательств, будто тотемные создания, по крайней мере обычно, не вызывают никакой реакции, которую можно было бы обоснованно назвать благоговением, и, что в любом случае им не поклоняются, — как можно узнать, произошел ли тотемизм именно этим способом? Он мог произойти, но как начать исследование этого вопроса или проверить обоснованность предположений?

Да, предпринимались попытки, в частности германскими учеными (Ратцель, Фробениус, Гребнер, Анкерман, Фой, Шмидт⁹⁴), чей метод известен как теория «культурных кругов» (*Kulturkreislehr*); установить хронологию архаических культурных форм на основе конкретных данных. Вильгельм Шмидт, главный пропагандист этого метода реконструкции в отношении архаических религий, использовал такие аргументы, как географическое распространение охотников и собирателей и их низкую стадию экономического развития. Он предполагал, что народы, у которых отсутствует культура земледелия и скотоводства — такие, как пигмеи и пигмиды Африки и Азии, аборигены юго-востока Австралии, андаманцы, эскимосы, обитатели Огненной Земли и некоторые из американских индейцев, являются «этнологически наиболее древними» народами. Они принадлежат к первобытной культуре, которая затем развивалась по трем независимым и параллельным направлениям: матрилинейно-земледельческому, патрилинейно-тотемическому и патриархально-скотоводческому; каждое со своими собственными особенностями мышления и собственным взглядом на мир. В первобытных культурах нет тотемизма, поклонения фетишам, анимизма или магии, и поклонение духам

обнаружено только в слабой форме. С другой стороны, народы, находящиеся на низшем уровне социального и культурного развития, имеют, как отмечал Э. Лэнг, монотеистические религии, с вечными, всеведущими, благодетельными, нравственными, всемогущими богами-творцами, удовлетворяющие человеческие потребности во всех сферах: рациональной, социальной, нравственной и эмоциональной. Дискуссии о приоритете монотеизма уходят в доантропологические времена, например в «Естественную историю религий» (1757) Дэвида Юма, в которой он «претендовал» (используя слово в том значении, которое было принято в XVIII веке) на то, что политеизм или идолопоклонничество были наиболее ранней формой религии, основывая свои доводы на исторических фактах, письменных свидетельствах о первобытных народах и логике. Аргументация была, как и можно было ожидать, окрашена теологическими соображениями, и, следовательно, как в самой книге Юма, так и в шквале страстей, который она вызвала, имела полемическую направленность. Юм писал как теист, но можно думать, что он занимал двойственную позицию. Именно, и прежде всего (как предполагал и Лэнг) желание человека видеть логическую причину вселенной ведет человека к вере в Бога, поскольку этот ответ на стимул из ниоткуда, соединенный с тенденцией к персонификации, давал ему идею божественной личности, высшего существа. В отношении именно этого объяснения богов Лэнг и Шмидт попадают в разряд интеллектуалистских авторов. Истоки представлений о боге лежат в сфере наблюдений и выводов, и, по мнению авторов, те и другие были здравыми. Данная теория может быть принята как гипотеза в отношении Творца, но она не может, как мне кажется, удовлетворительно объяснить широкое распространение монотеизма среди простейших народов.

Шмидт хотел опровергнуть этнологов-эволюционистов, согласно схеме которых эти народы; должны были бы находиться на низшей стадии фетишизма, магии, анимизма, тотемизма и т. д. В споре с эволюционистами он, несомненно, оказался прав, но только за счет, как и в случае с Лэнгом, усвоения их эволюционного критерия, связывающего уровни культурного развития с хронологическими периодами. Я не думаю, что позиции его теории прочны, и нахожу его рассуждения тенденциозными, а манеру использования источников — сомнительной. Я многим обязан патеру Вильгельму Шмидту за его исчерпывающую дискуссию о религиях наименее развитых народов и теориях примитивных религий, но я не думаю, что его реконструкция исторических уровней может быть обоснована или что методы, использованные им, могут, как он заявлял, на «законном» основании быть приняты как действительно исторические методы. Вопрос этот сложный, так что разрешите мне коснуться его коротко: я только ограничусь замечанием, что, несмотря на то, что Шмидт, человек мощной индивидуальности и громадных познаний, и создал собственную школу в Вене, эта школа развалилась сразу же после его смерти; и я сомневаюсь в том, что сегодня найдется много таких авторов, которые стали бы защищать его хронологические реконструкции. Они были еще одной попыткой открыть истоки религии в той сфере, где на современном уровне своего развития наука не дает нам средств для такой попытки.

Кроме того, должно быть отмечено, что истинный монотеизм в историческом смысле этого слова должен определяться как отрицание политеизма, и, соответственно, не может предшествовать ему; по этому поводу я процитирую Петацони:

То, что мы обнаруживаем среди нецивилизованных народов, не есть монотеизм в его исторически законном смысле, но идея Высшего существа, ложная идентификация, вводящая в заблуждение; отождествление этой идеи с истинным монотеизмом может привести только к недопониманию [Petazzoni 1954:9].

Таким образом, мы должны добавить монотеизм (в шмидтовском смысле слова) в наш список непроверяемых гипотез о происхождении религии, это: фетишизм, манизм, природный мифизм, анимизм, тотемизм, динамизм (*мана* и К), магизм, политеизм и различные психологические состояния. Насколько я знаю, сегодня никто не защищает ни

одну из этих трактовок. Значительные успехи, которые сделала социальная антропология в полевых исследованиях, отвратила наше внимание от бесполезных поисков всевозможных «начал», и многочисленные «школы», некогда активно о них полемизировавшие, постепенно увяли.

Я думаю, что большинство антропологов сегодня согласятся, что бесполезно искать в религии *primordium*⁹⁵. Шлейтер справедливо замечает, что «все без исключения эволюционные схемы религии, в детерминации первоначального состояния и серии стадий предполагаемого развития, действуют на чисто произвольной и непроверяемой основе» [Schleiter 1919:39]. Кроме того, было твердо установлено, что во многих примитивных религиях мышление людей функционирует различными способами на различных уровнях и в различном контексте. Таким образом, человек может обратиться к фетишу с определенной целью и взывать к Богу в других ситуациях; религия может быть одновременно политеистической и монотеистической, в соответствии с тем, мыслится ли Дух как единое существо, или же как существо, имеющее разные ипостаси. Теперь становится также ясным, что, как показал Радин [Radin 1954: 24–30], даже в одном и том же примитивном обществе может быть широкое разнообразие в этом отношении между индивидами, обусловленное, как он полагал, различиями в темпераменте. В заключение я скажу, что необходимо согласиться с тем, что та разновидность причинно-следственного объяснения, которая присуща столь многим ранним теориям, едва ли согласуется в целом с современной научной мыслью, для которой характерны скорее поиск и осмысление постоянных отношений между объектами.

В этих теориях утверждается, полагается само собой разумеющимся, что мы находимся на одном конце шкалы прогресса человечества, а так называемые «дикари» — на другом, и что, поскольку первобытные люди находились на значительно более низком технологическом уровне, — их мышление и обычаи должны быть во всех отношениях противоположны нашим. Мы рациональны — «первобытные народы дологические, живущие в мире снов и воображения, мистики и благоговения; мы капиталисты — они „коммунисты“»; мы моногамны, — их половые отношения беспорядочны; мы монотеисты — они фетишисты, анимисты, преанимисты или что бы там ни было.

Первобытный человек, таким образом, представлен как ребячливый, грубый, прожорливый, сравнимый с животными и слабоумными. Это не преувеличение. Герберт Спенсер поведал нам, что ум первобытного человека «не способен к догадкам и обобщениям, не критичен и едва ли имеет понятия, выходящие за пределы перцептивных образов» [Spencer 1882a: 344]. Далее в том же духе он говорит, что при помощи неразвитых словаря и грамматических структур «дикарей» могут быть выражены только простейшие мысли, так что, согласно неназванному источнику, который он цитирует, индейцам зуны «требуется сильно гримасничать и жестикулировать для того, чтобы сделать свои высказывания вполне понятными»; в соответствии с другим источником — что язык бушменов требует так много знаков для дополнения его, что «они не понимают друг друга в темноте»; и арапахо, говорит третий источник, «едва ли могут беседовать друг с другом в темноте» [Spencer 1882a: 149]. Макс Мюллер цитирует сэра Эмерсона Теннета по поводу того, что ведды Цейлона не имеют языка: «Они понимают друг друга при помощи знаков, гримас, гортанных звуков, которые мало похожи на собственно слова и язык в целом» [Miiller 1878: 27]. В действительности они говорят на сингальском (язык индоевропейской семьи). И разве не Дарвин в совершенно ненаучном отрывке описывал жителей Огненной Земли — согласно лучшим наблюдениям, скорее людей приятных и доброжелательных — практически как зверей-недочеловеков [Darwin 1906], а разве не Гэлтон в еще более ненаучном духе заявлял, что даже его собака более сообразительна, чем дамара (гереро), которых он встретил [Galton 1889: 82]⁹⁶. Можно процитировать и множество других примеров. Роскошную коллекцию глупых, даже безобразных, «наблюдений» этого сорта можно найти в статье «Способности рас» [Farrar 1867: 115–126], написанную преподобным Фредериком У. Фаррером, автором книг «Эрик, или Мало-помалу» и «Жизнь Христа». Его

нелюбовь и враждебность к неграм достигает такой же степени, как у Кингсли. Пятьдесят лет исследований показали, что такие «очернения» (слово в данном этимологическом контексте приобретает ироничный оттенок) были просто недоразумением, основанными на неверной информации или, другими словами, — чепухой.

Все это очень хорошо соответствовало колониальным и другим интересам, и некоторые были готовы утверждать, что к американским этнологам нужно относиться с некоторым недоверием, поскольку они искали оправдание рабству; и то же самое в некоторой степени справедливо в отношении тех, кто был занят поиском связующего звена между обезьяной и человеком.

Излишне говорить, что предполагалось, будто первобытные народы должны иметь самые грубые религиозные представления, и у нас была возможность обозреть самые различные пути, которыми будто бы они достигли этих представлений. Поскольку это «надежно установлено», то далее можно продемонстрировать в снисходительной форме, что если примитивные народы, даже охотники-собиратели, имеют богов с высокими нравственными качествами, то они заимствовали идею, или только само слово без понимания его значения, у более развитых культур, у миссионеров, торговцев и прочих. Тайлор установил, что это утверждение почти наверняка неверно, а Э. Лэнг показал это в отношении австралийских аборигенов [Tylor 1892: 293 и далее]. Сидни Хартленд был такого же мнения, что и Тайлор [Hartland 1898:302]. Дорман также, используя немногочисленные доказательства, весьма категорично заявлял об американских индейцах: «До открытия Америки европейцами там не наблюдалось никакого приближения к монотеизму...» [Dorman 1881: 15]. Современные исследования показали, что подобным утверждениям вряд ли можно верить; но в то время было более или менее аксиомой времени, что чем проще технология и социальная структура, тем менее развиты религиозные, да, собственно говоря, и любые другие представления; Эйвбери, полный самоуверенности, пошел так далеко, что заявил, что среди австралийцев, тасманийцев, андаманцев, эскимосов, индейцев Северной и Южной Америки, некоторых полинезийцев, по крайней мере, некоторых жителей Каролинских островов, готтентотов, некоторых кафров Южной Африки, феллахов Центральной Африки, бамбара Западной Африки и жителей острова Дамуд нет ни веры в богов, ни какого-либо культа, и, следовательно, по его определению, — нет и религии [Avebury 1911: гл. 5, 6]. Известный миссионер Моффат оправдывал себя в том, что не описывал манеры и обычаи бечуанов, тем, что делать это «было бы ни поучительно, ни информативно» [Moffat 1842: 249], поскольку Сатана стер «всякие следы религиозных представлений из сознания бечуанов, готтентотов и бушменов» [Moffat 1842: 244]. В эти годы было вполне обычным отрицать, что наименее развитые народы имеют вообще какую-либо религию. Так думал Фрэнклин. Как мы отмечали ранее, даже в 1928 году мы обнаруживаем Чарльза Сингера, утверждающего, что дикари не имеют чего-либо похожего на то, что может быть названо религиозной системой, так как их практики и верования совершенно несвязны и не согласованы [Singer 1928: 7]. Я предполагаю, что он имел в виду, что дикари не имеют философии религии или теологической апологетики. Первобытные верования, возможно, в самом деле неясны и не определены, но этим авторам, похоже, не приходит в голову, что таким же образом обстоит дело и с религиозными верованиями обыкновенных людей в нашем собственном обществе; и как еще может быть по-другому, если религия имеет дело с существами, которые не могут быть непосредственно восприняты чувствами и полностью поняты разумом? И если их мифы иногда кажутся смешными, то они не более нелепы, чем такие же древнегреческие или индийские, столь обожаемые классическими учеными и востоковедами, а их боги, надо признать, гораздо менее омерзительны.

Взгляды, которые я описал, сегодня неприемлемы. О том, подтверждались ли они информацией, доступной в то время, я не берусь судить и не собираюсь проводить утомительные литературные исследования, необходимые для того, чтобы составить об этом свое мнение. Моя задача — экспозиционная, но я должен также высказаться и по поводу того, что кажется мне фундаментальной слабостью в интерпретациях «первобытной»

религии, которые в свое время казались убедительными. Первая ошибка была в построении их на основе эволюционных предположений, к которым не могут быть добавлены этнографические доказательства. Вторая была в том, что, кроме того, что это были теории временной и стадийной последовательности, они были также и теориями психологических истоков; и даже про те из них, которые мы обозначили как социологические теории, можно было бы сказать, что они основаны в конечном счете на психологических предположениях типа «если бы я был лошадью». Они едва ли могли быть иными вследствие того, что создавались кабинетными антропологами, то есть людьми, чей опыт ограничен их собственной культурой и обществом, а внутри этого общества — небольшим классом и внутри этого класса — еще меньшей группой интеллектуалов. Я уверен, что такие люди, как Эйвбери, Фрэзер и Маретт, имели слабое представление о том, как обычный английский рабочий чувствует и мыслит; не удивительно, что они имели минимальное представление и о том, как чувствовали и мыслили «дикари», которых они никогда не знали. Как мы уже видели, их объяснения «первобытной» религии выведены интроспективно. Если бы ученый сам верил в то, во что верят дикари, или осуществлял то, что они осуществляют, то он руководствовался определенной линией аргументации, или побуждался некоторыми эмоциональными состояниями, или поглощался психологией толпы, или запутывался в сетях коллективных или мистических представлений.

Как часто нас предостерегали от попыток интерпретировать мышление древних или «первобытных» народов в терминах нашей собственной психологии, которая была сформулирована совокупностью культурных институтов, значительно отличающихся от туземных, — Адамом Фергюсоном, сэром Генри Мэйном и другими, включая Леви-Брюля, который в этом отношении может быть отмечен как наиболее объективный из всех авторов, писавших о первобытном складе ума, и чьи работы мы уже рассмотрели.

Немецкие ученые, — писал Баховен Моргану, — предлагают сделать древность понятной путем соизмерения ее с идеями, популярными ныне. В реалиях прошлого они видят только самих себя. Проникнуть в структуру мышления, отличного от нашего, — дело, требующее отчаянной смелости [Resek 1960: 136].

Это действительно отважная работа, особенно когда мы имеем дело с такими сложными предметами, как «первобытная» магия и религия, работая с которыми, вообще легко, переводя понятия «простых» народов, переселить наше мышление в их. Если правда то, как говорили Зелигманы, что в вопросах магии черные и белые народы воспринимают друг друга при полном взаимном непонимании [Seligman, Seligman 1932: 25], то идеи «первобытного» человека об этом предмете подвержены большой опасности искажения, особенно со стороны тех, кто никогда не видел «примитивного» человека, и теми, кто считает магию бесполезным предрассудком. Этот феномен в таком случае имеет тенденцию рассматриваться путем воображаемой постановки самих себя в условия жизни примитивного человека.

Как я указывал в своей первой лекции, я рассматриваю проблему перевода как центральную для нашей дискуссии. Привожу еще один пример. Когда мы говорим о некотором «туземном» веровании, то употребляем слово «сверхъестественное», потому что это то, что данное слово означает для нас, но это вряд ли увеличивает наше понимание этого термина; используя его, мы, похоже, увеличиваем свое непонимание чужой культуры. У нас есть концепция естественного закона, и слово «сверхъестественный» означает для нас нечто за пределами обычного соответствия причины и следствия, но это слово может иметь совершенно иной смысл для туземца. Например, многие народы убеждены, что смерти происходят из-за колдовства. Утверждение, что колдовство для этих людей — агент сверхъестественного, вряд ли отражает их собственную точку зрения на данный предмет, поскольку согласно их точке зрения не может быть ничего более естественного, чем смерть от колдовства. Они ощущают это через свои органы чувств, сталкиваясь со смертью и другими несчастьями; колдуны и ведьмы — их соседи⁹⁷. Для них, если какой-нибудь человек

не умер от ведовства, про него можно скорее сказать, по крайней мере, в определенном смысле, что он не умер естественной смертью, и что умереть от колдовства — это значит умереть по естественной причине. Далее мы должны рассмотреть дихотомию между священным и обыденным, значением термина «мана» и сходных концепций, различие между магией и религией и другие темы, которые кажутся мне все еще очень запутанными, во многом по причине неспособности понять, что перед нами стоят очень существенные семантические проблемы, или проблемы перевода; но это требует длительной дискуссии, к которой я надеюсь привлечь внимание в другом месте и в другое время. Но я еще раз укажу на пугающий туман недоразумений, который окружает нас уже много лет и до сих пор окончательно не рассеялся, связанный (в основном с полинезийским) понятием «инана»; частично — из-за невнятных сообщений, полученных из Меланезии и Полинезии, но в большей степени — из-за спекуляций таких влиятельных авторов, как Маретт и Дюркгейм, которые представляли ее как неопределенную безличностную силу, типа эфира или электричества, которая разлита в вещах и индивидах. Более поздние исследования, похоже, установили, что она должна пониматься как потенция действенности (в соединении со значением истинности) духовной силы, исходящей от богов или духов, обычно через посредство индивидов, особенно вождей; благосклонность или свойство, которое приносит людям успех в их предприятиях и которое, таким образом, сходно с подобными идеями во многих частях земного шара [Hocart 1914: 46; 1922: 79; Firth 1940: 483–610; Capell 1938: 89–96⁹⁸; а также Lehmann 1922:passim]⁹⁹. Здесь и сейчас цель, которой я должен добиться, другая, я должен обрисовать, каким обязан быть метод изучения примитивных религий. Я не отрицаю, что за верованиями стоят рассуждения, ведь люди — рациональные существа; я не отрицаю, что религиозные обряды могут сопровождаться эмоциональными переживаниями, что чувства, возможно, даже являются важным элементом в их проведении; я, конечно, не отрицаю, что религиозные идеи и практики непосредственно ассоциируются с социальными группами, что религия, какой бы еще она ни могла быть, есть социальный феномен. Что я отрицаю, так это объяснение религии любым из этих фактов или всеми ими, вместе взятыми, и я полагаю, что поиски первоначал, особенно когда они не могут быть найдены, не являются научным методом. Наука имеет дело с отношениями и зависимостями, а не с началами и сущностями. В том смысле, насколько факты о «первобытных» религиях могут быть вообще социологически объяснены, они могут быть объяснены только в связи с другими фактами, как теми, с которыми религия образует систему идей и практик, так и с остальными социальными явлениями, связанными с ней. Я приведу магию, как пример первого вида частного объяснения. Пытаться понять магию как идею, исходя из ее самой, ее «сущности», — безнадежная задача. Но магия становится более понятной, если рассмотреть ее соотношение с эмпирической активностью, а также — связи с другими верованиями как части системы мышления; поскольку часто магия не столько средство контроля природных сил, сколько средство предотвращения колдовства и других мистических сил, действующих против позитивной человеческой активности, в таком качестве магия использует эмпирические средства для достижения конкретных целей. В качестве примера объяснения в терминах отношения религии к другим социальным и в своей сути — нерелигиозным фактам можно привести культ предков, который может быть ясно понят, если рассматривается как часть целостной совокупности семейно-родственных отношений. Духи предков имеют силу над своими потомками, среди которых они санкционируют образ жизни, следя за выполнением людьми обязанностей по отношению друг к другу и наказывая их за невыполнение этих обязанностей. Опять же, в некоторых обществах Бог мыслится одновременно и как один, и как множество, как один он выступает в соотношении со всеми людьми или со всем обществом; как многие, в форме разнообразных духов, — в соотношении с тем или другим сегментом общества. Здесь для понимания некоторых особенностей религиозного мышления, безусловно, потребуется знание соответствующей социальной структуры. Далее: религиозные ритуалы совершаются во время проведения церемоний, таких, как рождение, инициация, свадьба или смерть, в которых подтверждается

или утверждается относительный статус индивидов и групп. Ясно, что для понимания роли религии в этих случаях опять необходимо знание социальной структуры. Я привел некоторые наиболее простые примеры. Анализ отношений, подобный предложенному, может быть проведен по любому пункту, в пределах которого религия находится в функциональной связи с любыми другими социальными фактами — моральными, этическими, экономическими, юридическими, эстетическими и научными; и, когда анализ будет проведен по каждому пункту, мы получим столь полное социологическое понимание явления, что вряд ли его можно будет когда-либо дополнить.

Все это можно свести к утверждению, что мы должны объяснять религиозные факты в терминах совокупностей тех культур и обществ, в которых они обнаружены, должны пытаться понять их в терминах того, что гештальтпсихология называла *Kulturganze*, или того, что Мосс именовал *fait total*¹⁰⁰. Они должны быть рассмотрены как отношения частей внутри когерентной (согласованной) системы, в пределах которой каждая часть обретает смысл только в соотношении с другими, и сама система получает значение только в соотношении с другими институциональными системами, как часть более широкой совокупности отношений. Скажу с сожалением, что в этом направлении был достигнут весьма малый прогресс. Как я отмечал ранее, когда религиозный кризис миновал, интерес среди антропологов к «первобытной» религии уменьшился, и между окончанием Первой мировой войны и до недавнего времени данный предмет недостаточно изучался теми, кто проводил полевые исследования. Возможно также, что полевые исследования этой темы требуют особого поэтического склада ума, который легко ориентируется в образах и символах. Таким образом, в то время как в других подразделениях антропологии были получены, благодаря интенсивным исследованиям, некоторые и даже значительные достижения, как, например, в изучении систем родства или политической организации, я не думаю, что сравнимые результаты были достигнуты в изучении «первобытной» религии. Религия, конечно, выражается в ритуале, и симптом отсутствия интереса к ней в последние годы проявился в том, что, как было отмечено в 99 публикациях Института Родса-Ливингстона, касающихся различных аспектов жизни африканцев, за последние тридцать или около того лет только в трех из них ритуал был взят в качестве предмета изучения [Arthorpe 1961: ix]. Тем не менее я рад сообщить, что с тех пор как «первобытная» религия в широком значении стала одним из моих важнейших интересов, в этой области в последнее время появились признаки обновленного интереса со стороны того, что мы назвали концепцией отношений. Не желая быть избирательным, я должен привести примеры некоторых последних книг по африканским религиям, это: «Божественное и опыт» доктора Годфри Линхардта¹⁰¹, аналитическое изучение религии динка в Судане [Lienhardt 1961]; исследование религиозных понятий и обрядов народа лугбара (Уганда) доктора Джона Миддлтона¹⁰² [Middleton 1960]; анализ ритуала и символизма ндембу (Северная Родезия) доктором Виктором Тернером¹⁰³ [Turner 1961a; 1961b] и также, вне наших профессиональных рядов, — такие работы, как исследование народа балуба в Конго Пласид-Темпелсом¹⁰⁴ [Tempels 1959] и Тойвсом¹⁰⁵ [1961]. Эти последние исследования в отдельных обществах привели нас ближе к формулировке проблемы того, какую роль играет религия, и то, что в целом должно называться ненаучным мышлением, в социальной жизни.

Итак, рано или поздно, если мы хотим построить общую социологическую теорию религии, мы должны принять во внимание все религии, а не только примитивные религии; только действуя таким образом, мы можем понять ее наиболее существенные черты. Ибо, несмотря на то, что успехи науки и технологии сделали магию лишней, религия устояла, и ее социальная роль стала еще более всеохватывающей, включая все больше и больше индивидов, проживающих в удаленных областях; не оставаясь более, как в прошлом, ограниченной узами семьи и рода, но участвуя в корпоративной деятельности.

Если мы выведем ряд некоторых общих утверждений о природе религии, мы не выйдем за пределы бесчисленных частных исследований религий определенных народов. На протяжении прошлого века действительно делались попытки выдвинуть такие общие

утверждения, как мы видели, в форме эволюционных, психологических и социологических гипотез, но поскольку эти попытки были, похоже, отвергнуты антропологами, наш предмет пострадал от потери общей цели и метода. Так называемый функциональный метод был слишком туманен и неглубок для того, чтобы продолжить свое существование, а также слишком сильно окрашен прагматизмом и телеологией. Он основывался слишком во многом на шатких биологических аналогиях; было сделано слишком мало сравнительных исследований для поддержки выводов, достигнутых в отдельных исследованиях, — собственно говоря, сравнительные исследования постепенно начинали казаться чем-то все более и более устарелым.

Некоторые философы и «почти-философы» пытались, в наиболее всеобъемлющих формулах, выдвинуть то, что они понимали под ролью, которую религия играет в социальной жизни; давайте посмотрим, чему мы у них можем научиться. Парето видел, несмотря на весь свой плагиат, многословие и тривиальность, как мы уже наблюдали, что не-логические способы мышления, то есть действия (и понятия, ассоциированные идеи), в пределах которых средства не являются, с точки зрения экспериментальной науки, рационально приспособленными к целям, играют существенную роль в социальных отношениях; в эту категорию он помещает и религию. Молитва может быть эффективной, хотя сам Парето, очевидно, так не думает, но ее эффективность не оценивается научным консенсусом как факт. Там, где необходима техническая точность того или иного вида, — в науке, военных действиях, в законах и политике, — там должен доминировать разум. По-иному обстоит дело в наших социальных отношениях и в сфере наших ценностей, привязанностей и лояльностей, — там превалируют чувства, равно как и в нашей привязанности к семье и дому, к церкви и государству, и в нашем поведении по отношению к братьям; и это чувства величайшей важности; к ним принадлежат и религиозные чувства. Другими словами, определенные действия требуют исключительно рационального мышления (использую здесь «рациональное» как сокращение «логико-экспериментального» Парето), но они могут быть осуществлены, только если присутствует также и некоторая мера порядка, безопасности и солидарности между индивидами; все это зависит от разделяемого эмоционального отношения, вытекающего из моральных, а не из технических потребностей, и основанного на императивах и аксиомах, а не на наблюдении и эксперименте. Это отношение есть создание скорее сердца, чем разума, который здесь используется только для поиска оснований для своей защиты. Следовательно, цель Парето, отмеченная ранее, — продемонстрировать экспериментально «индивидуальную и социальную полезность не-логического поведения» [Pareto 1935: 35]. Он пытался сказать, я думаю, что в сфере ценностей только средства выбираются разумом, а не цели, — взгляд, разделяемый, среди прочих, Аристотелем и Юмом.

Обратимся к другому примеру: философ Анри Бергсон, хотя и в иной манере, делал такое же различие между двумя основными типами мышления и поведения — религиозным и научным. Мы должны изучать их в динамике, и нас также не должен сбивать с толку Леви-Брюль, полагавший, что, вводя мистические причины, «первобытный» человек тем самым объяснял физические действия; скорее он расстраивал их в аспекте их человеческой значимости, их важности для него самого. Различие между нами и «дикарями» состоит просто в том, что мы имеем больше научных знаний, чем они: они «не знают того, что известно нам» [Bergson 1956:151].

Сохраняя эти комментарии в памяти, обратимся к главному тезису Бергсона. В основном, отмечает он, человеческое общество и культура служат биологической цели, и два типа интеллектуальных функций осуществляют это предназначение различными способами и дополняя друг друга. Существует два разных вида религиозного опыта: статичный — связанный с закрытым обществом, и динамический, или мистический в том смысле, в котором это слово употребляется в исторических исследованиях и сравнительном изучении религии, но не в смысле Леви-Брюля), — связанный с открытым, всеобъемлющим типом общества. Первый вид опыта, конечно, характерен для примитивных обществ. Далее,

биологическая эволюция, и в отношении структуры, и в отношении организации принимает два направления, одно — совершенствуя инстинкт во всем животном мире, кроме человека, и другое — совершенствуя интеллект только у человека. Интеллект имеет преимущества, но и недостатки тоже. В отличие от животных примитивный человек может предвидеть трудности, ожидающие его, но сомневается и боится, что не сможет их преодолеть. И тем не менее надо действовать. Кроме всего прочего, есть еще осознание неизбежности смерти. Осознание этой беспомощности тормозит действие и подвергает жизнь опасности. Рефлексия, бледный слепок мысли, содержит в себе другую опасность. Общество не разваливается благодаря чувству морального долга среди своих членов; но разум может подсказать человеку, что его собственные эгоистические интересы должны иметь приоритет, вне зависимости от того, противоречат они общественной пользе или нет.

Столкнувшись с этой дилеммой, Природа (подобные «конкретизации» встречаются в трудах Бергсона в большом количестве) создает приспособление для того, чтобы восстановить уверенность человека в своих действиях и принудить его к жертве собственными интересами, погружая его в инстинктивную глубину, прикрытую слоем интеллекта. Используя его способность к мифотворчеству, найденную в этой глубине, она усыпила интеллект, не разрушая его. Из этого произошли магия и религия, вначале неразличимые, хотя впоследствии каждая из них идет своей дорогой. Они поддерживают необходимый баланс с интеллектом и позволяют человеку, путем манипуляции воображаемыми природными в природе или обращения к воображаемым духам, вновь вернуться к исполнению своих задач; они также заставляют его забыть свои эгоистические интересы ради интересов общих и подчиниться, при помощи табу, общей дисциплины. Таким образом, то, что инстинкт делает для животных, религия делает для человека, противопоставляя его интеллект эгоистическим интересам в критических ситуациях интеллектуального протеста. Следовательно, религия является не продуктом страха, как полагали, но гарантией и защитой от страха. В конечном счете это продукт инстинктивного побуждения, жизненного импульса, обеспечивающий человеку выживание и его эволюционное восхождение к еще большим высотам. Бергсон высказывается об этом одной фразой: религия — это «защитная реакция природы против размывающей силы интеллекта» [Bergson 1956: 122]. Итак, поскольку данные функции религии, какие бы чудовищные конструкции воображения она ни порождала, будучи не привязаны к реальности, существенны для выживания как для индивида, так и для общества; и не приходится удивляться тому, что, в то время как были и есть общества, лишены искусства, науки и философии, никогда не было ни одного общества без религии. «Религия, сосуществуя с нашим видом, должна подходить к нашей структуре» [Bergson 1956: 176].

Бергсон использовал вторичные источники, в частности труды своего друга Леви-Брюля, когда писал о «первобытных» идеях в современных ему простых обществах, но, когда он говорил о примитивном человеке, он имел в виду некоторого гипотетического доисторического человека, и этот человек был для него чем-то вроде диалектического устройства, усилившего контраст между статической религией закрытого общества и мистической религией открытого общества будущего, которую, руководимое личным религиозным опытом, его воображение предвидело.

Вы могли бы заметить, что в самом общем смысле «инстинкт» Бергсона согласуется с «не-логико-экспериментальной остаточностью» Парето и «прелогическим» Леви-Брюля, и его «интеллект» близок «логико-экспериментальному» Парето и «логическому» Леви-Брюля; и что проблема, замеченная Парето и Бергсоном, но не Леви-Брюлем, была, хотя и освещенная под разными углами зрения, в сущности, одна и та же. Можно далее заметить, что хотя все трое многое сообщают нам о природе иррационального, они говорят очень мало о рациональном, и, таким образом, трудно составить себе представление о том, в чем заключается разница в их взглядах при описании данного контраста.

Немецкий социальный историк Макс Вебер [Weber 1947], к которому мы обратимся в качестве последнего примера, касается все той же проблемы, хотя и не так подробно, его

«рациональное» как противовес «традиционному» и «харизматичному» в некоторой степени соответствует противоположным терминам рассмотренных авторов. Он различает три идеальных, или «чистых», типа социальной активности. Рациональный — это наиболее понятный тип, лучше всего изученный в капиталистической экономике Запада, хотя очевидно присутствует во всех видах деятельности, подчиненных бюрократическому контролю, унификации, и в результате — подвергшийся почти полной деперсонализации. Традиционный характеризуется почтением ко всему, что существовало всегда, — типичен для консервативных и относительно неизменных обществ, в которых преобладают аффективные проявления чувств. Первобытные общества принадлежат к этому типу, хотя он, кажется, прочитан мало о них. И, наконец, харизматический тип до тех пор, пока его не унифицирует удушающая бюрократия, как это бывает почти всегда, если он успешен, — это свободное, индивидуальное порождение духа: он представлен пророком, героическим воином, революционером и т. д.; такие люди возникают как лидеры во времена лишений и им приписываются необычайные и сверхъестественные способности. Такие лидеры могут появиться в любом обществе.

Так же как и Бергсон, Макс Вебер делает различия между тем, что он называет магической религиозностью, религиями «первобытных» и варварских народов, и универсалистскими религиями пророков, которые поколебали мистические (в веберовском смысле этого слова) связи закрытых обществ, закрытых групп и ассоциаций общин; впрочем, оба этих типа в основном имеют дело с ценностями «этого» мира, такими, как здоровье, долгая жизнь, процветание. В некотором смысле слова религия сама по себе не лишена рациональности. Пуританизм, апологетика, казуистика — высокорациональны. Из этого следует, что религиозные доктрины могут создавать *ethos*, пригодный для развития светского общества. Протестантские секты и рост западного капитализма являются примерами этого. Тем не менее рациональность религиозной доктрины находится в напряженных отношениях с секулярной рациональностью; вторая постепенно вытесняет первую из одной сферы за другой — из права, политики, экономики и науки, что приводит, по выражению Фридриха Шиллера, к «расколдовыванию мира». В ином смысле — религия является нерациональной даже в ее рационализированных формах; и хотя Макс Вебер видел ее как убежище от полной деструкции личности неизбежными тенденциями современной жизни, он сам не мог получить приют в ней: скорее следует примириться с заключением в ужасном обществе и приготовиться стать винтиком в машине, лишаящей человека всего, что делает его индивидуальностью, имеющей личностные связи с другими индивидуальностями. Но, хотя все идет именно в этом направлении, религия все еще играет важную роль в социальной жизни, и задача социологов — показать, в чем эта роль состоит не только в рационализированных обществах Западной Европы, но и в ранние периоды истории и в других частях мира, демонстрируя, как в различных типах обществ различные типы религии формируются другими сферами социальной жизни и сами формируют их. Говоря кратко, мы должны спросить, какова роль нерационального в социальной жизни и какую роль играет в нашей жизни рациональное, традиционное и харизматическое. Итак, Вебер задавал во многом те же самые вопросы, что Парето и Бергсон.

Таковы вопросы — я не буду больше приводить примеров. Являются ли ответы на них сколько-нибудь более удовлетворительными, чем те, которые мы рассматривали в предшествовавших лекциях? Я думаю, что нет. Они столь же туманны, столь же общи, немного простоваты, сильно отдают концепцией прагматизма. Религия помогает защитить социальное единство, она дает человеку уверенность и т. д. Но ведут ли нас такие объяснения далеко, и, если они истинны, что еще надо доказать, то как определить, каким именно образом и в какой степени религия производит эти эффекты?

Мой ответ на вопрос, заданный в начале предыдущего абзаца, должен состоять в следующем: я думаю, что поскольку сформулированная проблема, сколь она ни широка, тем не менее реальна, предложенные ответы не впечатляют. Я бы предложил продолжить исследования данного предмета, пока воздержавшись от ответов. Сравнительное

религиоведение — это предмет, вряд ли представленный в наших университетах, а данные, используемые теми, кто представляется таковыми, происходят в конечном счете из священных текстов, теологических трудов, экзегетики¹⁰⁶, работ мистиков и прочих. Но для антрополога или социолога, я думаю, это наименее важная часть религии, поскольку совершенно ясно, что исследователи, которые писали книги об исторических религиях, иногда были не уверены в том, что даже ключевые слова оригинальных текстов означали для авторов. Филологическая реконструкция и интерпретация этих ключевых слов часто ненадежна, противоречива или неприемлема, например, как в случае со словом «бог». Изучающие древнюю религию или религию на ее ранних стадиях не имеют других способов, нежели исследовать ее на основе текстов, — современники текстов давно умерли, и нет возможности их опросить. Могут возникнуть серьезные искажения, как, например, в том случае, когда утверждают, что буддизм и джайнизм — атеистические религии. Несомненно, они могли рассматриваться как системы философии и психологии их создателями, но мы вполне можем спросить: а были ли они таковыми для обычных людей, — а ведь именно жизнь обыкновенных людей интересует антрополога в первую очередь. То, что наиболее важно для него — способ, каким религиозные верования и практики в любом обществе воздействуют на мышление, чувства, жизнь и отношения людей. Мало книг описывает и анализирует в сколько-нибудь адекватной форме роль религии в каких-либо индуистских, буддистских, исламских или христианских общинах. Для социального антрополога религия — это то, что она делает. Я должен добавить, что такие исследования примитивных народов — весьма редкое явление. И в цивилизованных, и в «примитивных» обществах здесь заключено огромное и совершенно нетронутое поле для исследований.

Далее: сравнительное религиоведение должно быть сравнением сфер отношений, если материал, составляющий его ценность, — первичные данные. Если сравнение ограничивается просто описанием: христиане верят в это, мусульмане — в то, индуисты — в другое; или если даже сделан следующий шаг и произведена классификация: зороастризм, иудаизм и буддизм — религии пророков; индуизм и буддизм — мистические религии (или определенные религии одобряют мирское, а другие — отрицают), мы не продвинемся далеко в направлении понимания сходств и различий религий. Индийские мистики, буддисты и манихеи — все могут быть похожи в желании освободить тело и быть независимыми от мира чувств, но вопрос, который мы бы задали, это: связан ли этот общий элемент с какими-нибудь другими социальными фактами? В этом направлении была сделана попытка Вебером и Тоуни [Weber 1930; Tawney 1944], сопоставившими определенные протестантские учения с определенными экономическими изменениями. В самом деле, я далек от намерения принизить исследователей сравнительного религиоведения, используя этот критерий, поскольку, как я надеюсь, было видно из этих лекций, что мы, антропологи, тоже не сделали значительных успехов на поприще сравнительного исследования отношений; а я считаю, что только этот вид исследований способен привести нас к жизнеспособной социологии религии.

В заключение я должен признаться, что не чувствую, что различные теории в нашем обзоре в целом и по отдельности дают нам нечто большее, чем просто догадки на уровне здравого смысла, да и те по большей части не попадают в цель. Если мы спросим себя, как мы обычно делаем, имеют ли эти догадки какое-то отношение к нашим собственным религиозным переживаниям, делают ли они, скажем, более значимыми для нас слова: «Мир оставляю вам, свой мир даю я вам...» — боюсь, что ответ будет в том, что они имеют к этому малое отношение, и это может наполнить нас сомнением относительно их ценности для объяснения религий «примитивных» народов, которые, к сожалению, не могут подвергнуть эти гипотезы такой же проверке. Причина такого положения, полагаю, частично мной уже указана, она — в том, что исследователи искали объяснение в терминах начал и сущностей вместо отношений, а далее я предположу, что из их положений следовало, что души, духи и боги реально не существуют. Ибо, если считать, что они только иллюзии, тогда, похоже, должна быть призвана какая-нибудь биологическая, психологическая или

социологическая теория, чтобы объяснить, как, везде и во все времена, люди были так глупы, что верили в них. Тот, кто согласен с тем, что духовные существа реальны, не ощущает подобной необходимости в их объяснении, поскольку, как бы неадекватны ни были у примитивных народов концепции души и Бога, — они не были для них иллюзиями. Что касается изучения религии как фактора социальной жизни, то не имеет существенного значения, является ли антрополог теистом или атеистом, так как в обоих случаях он может учитывать только то, что может наблюдать. Но если любой из них попытается пойти дальше, то каждый должен идти своей дорогой. Неверующий ищет некоторую теорию — биологическую, психологическую или социологическую, — которая способна объяснить иллюзию; верящий скорее пытается понять способ, которым люди представляют себе эту реальность¹⁰⁷, и свое отношение к ней. Для обоих религия — часть социальной жизни, но для верующего она также имеет и другое измерение. В этом моменте я согласен со Шмидтом в его опровержении Ренана:

Если религия есть явление в основном внутренней жизни, то из этого следует, что она может быть правильно понята только изнутри. Но не может быть сомнения в том, что это может лучше сделать тот, в чьем сознании религиозные переживания играют роль. Слишком большую опасность представляет то, что этот другой (неверующий) будет говорить о религии так, как слепой может рассуждать о цветах или лишенный слуха — о красоте музыкальной композиции [Schmidt 1931:6].

В этих лекциях я дал вам обзор некоторых основных прошлых попыток объяснения первобытных религий, и я просил вас согласиться с тем, что ни одна из них не была полностью удовлетворительна. Ощущение всякий раз такое, что мы выходим из той же двери, в которую вошли. Но я хотел бы, чтобы вы не думали, что так много труда потрачено бесцельно. Если теперь мы в состоянии видеть ошибки в теориях, предлагавших объяснения «первобытной» религии, так это частично потому, что они когда-то были выдвинуты, тем самым приглашая логически оценить их содержание и проверить, соответствуют ли они этнографическим фактам, добытым в полевых исследованиях. Успехи, достигнутые социальной антропологией за последние лет сорок, могут быть оценены тем фактом, что, в свете того, что мы знаем теперь, возможно указать на неадекватность теорий, которые в свое время выглядели убедительно; но мы никогда не достигли такого знания, если бы не пионеры, труды которых мы рассмотрели.

А.А. Казанков. Послесловие

Любой, кто не является полным идиотом, может вести полевую работу. Каждый способен добыть новый факт, вопрос в том, как родить новую идею.¹

Перед вами — курс лекций, в котором обобщены теоретические представления антропологов о возникновении религии. Именно «устный генезис» этой книги обусловил специфический стиль Эванса-Притчарда. Мы попытались, насколько возможно, передать в переводе легкость и разговорность языка. Так как в своих лекциях Эванс-Притчард упоминает огромное количество имен, большинство из которых мало знакомы российскому читателю, мы сопроводили перевод подробным комментарием. Конечно, многие из научных проблем, затронутых Эвансом-Притчардом (а книга была издана в 1965 году!), уже получили другое решение — об этом также речь идет в комментариях. Кроме того, к настоящему

¹ Послесловие Эванса-Притчарда к его книге [Evans-Pritchard 1937]. Перевод мой. — А.К.

изданию мы прикладываем избранную библиографию трудов Эванса-Притчарда, а также литературу, посвященную изучению его творчества. Осталось добавить немного.

Итак, Эдвард Ивэн Эванс-Притчард (1902–1973).

1902. Родился в Сассексе в семье священника.

1916–1924. Учился в Винчестерском колледже и Эксетер-колледже (Оксфорд).

1923–1927. Учился в Лондонской Школе Экономики под руководством Бронислава Малиновского и Чарльза Зелигмана, куда перешел под влиянием последнего, поскольку никто в Оксфорде не занимался полевыми исследованиями. А Зелигман (все годы жизни) вместе со своей женой Брендой проводил исследования в Судане, на островах: Торресовых, Борнео (Калимантан), Новой Гвинее, Цейлоне; в Японии и в Китае. Эванс-Притчард вместе с Раймондом Фертом (Raymond Firth) стал одним из первых аспирантов Б. Малиновского.

1926–1930. Проводил полевые исследования среди азанде; три поездки, общая продолжительность работы в поле — около 20 месяцев. 1927. Защитил докторскую диссертацию по материалам своих полевых исследований.

1928–1931. Лекции в Лондонской Школе Экономики.

1930–1936. Полевые исследования среди нуэров (общая длительность — 10,5 месяца).

1932. Профессор социологии в Университете им. короля Фуада в Каире.

1935–1940. Читал лекции по африканской социологии в Оксфорде, под руководством А. Р. Рэдклиффа-Брауна. Находился на военной службе вместе с Мейером Фортесом в Эфиопии, Судане и Ливии. Помогал партизанам в войне с итальянскими войсками в Африке.

1944. Присоединился к Католической Церкви.

1945–1946. Лекции по антропологии, Кембридж.

1946–1970. После ухода Рэдклиффа-Брауна — профессор антропологии в Оксфорде.

1970. Вышел на пенсию.

1973. Умер в возрасте 71 года.

Рассмотрим некоторые этапы жизни Эванса-Притчарда более подробно. Он впервые отправился в Африку в 1926 году благодаря Чарльзу Зелигману, который уже был направлен в Судан британской администрацией² для изучения местных народов. Он проводил эти исследования в 1910 и 1911 гг. и собирался вернуться туда вместе со своей женой Брендой в 1920 г., но был вынужден отменить поездку из-за болезни и обратился к молодому Эвансу-Притчарду.

Обычным методом Эванса-Притчарда было поселиться непосредственно в деревне в отдельно выстроенном доме. Ему помогали слуги, которые были его информантами, учили Эванса-Притчарда языку и создавали сеть информантов в деревне. Одного из своих слуг исследователь уговорил стать учеником колдуна, а затем следил за соперничеством двух колдунов, строивших козни друг против друга. Эванс-Притчард сам хранил яд и использовал гадание с помощью яда для того, чтобы сглаживать раздоры между своими слугами, и настолько проникся местными идиомами, что постепенно стал думать о колдовстве, используя местную терминологию. В описаниях магии азанде Эванса-Притчарда очевидно влияние работы его первого научного руководителя Б. Малиновского, по описанию ритуального обмена *кула* у жителей Тробрианских островов³ (см. [Malinowski 1922]). Кроме того, он начинал свое исследование «зандийской магии», находясь под впечатлением теоретического подхода Леви-Брюля. Возможно, это одна из причин, по которой разбор данной концепции «первобытного мышления» был осуществлен Эвансом-Притчардом столь

² Британцы завоевали Судан в 1898 г. В 1926 г. они управляли им как кондоминиумом, совместно с властями Египта.

³ См. Malinowski B. Argonauts of the Western Pacific. N.Y., 1922.

глубоко и даже с некоторым блеском. В дальнейшем Эванс-Притчард много раз писал о различных сторонах культуры азанде; последняя его книга по этой тематике вышла уже после смерти автора⁴.

После азанде Эванс-Притчард проводил полевые исследования среди нуэров, которые, в отличие от миролюбивых азанде, представляли серьезную проблему для британской администрации. Их подчинили на рубеже веков, но еще в 1927 году нуэры убили окружного комиссара, чем вызвали длительную карательную экспедицию против «виновных» племен с использованием бомбардировок. Около 200 нуэров было убито и значительное число скота конфисковано. Социальная структура нуэров представляла собой, в отличие от монархии азанде, акефальную конгломерацию линиджей, что было головной болью для английских колонизаторов, — наказывая один клан или племя, они не могли привести к полному подчинению остальные. Собственно говоря, Эванс-Притчард был призван для того, чтобы узнать побольше о данном акефальном обществе и о том, как его можно контролировать. В частности, ему предложили узнать, нельзя ли контролировать нуэров через посредство их пророков (*kujur*). Эванс-Притчард это задание по большей части проигнорировал и намеренно принизил политическое значение куджуров в социальной жизни нуэров, не упоминая никаких имен, для того чтобы не навлечь на пророков дополнительные неприятности. В своей более поздней работе, специально посвященной религиозным деятелям среди бедуинов Ливии⁵, Эванс-Притчард продемонстрировал блестящий анализ сходной тематики.

Эванс-Притчард проводил исследования среди нуэров фрагментами: в течение трех с половиной месяцев в 1930 г., пяти с половиной месяцев в 1931 г. и семи недель в 1935 и 1936 гг. Он изучал ряд племен, хотя в работе не нашли отражение локальные варианты нуэрской культуры (нуэры подразделяются на западных — *лик* и восточных — *джикани*), и ни в одном сообществе не оставался значительно больше, чем в других. Кроме того, он испытывал некоторые коммуникативные затруднения, связанные с плохим знанием языка нуэров. Вначале нуэры отнеслись к Эвансу-Притчарду враждебно, а потом были слишком назойливы, и для обозначения состояния, иногда им овладевавшего, исследователь даже выработал иронический термин — «нуэросис»:

Среди азанде я был вынужден жить вне общества, нуэры заставили меня стать членом их общества. Азанде относились ко мне как к господину, а нуэры — как к равному.

Остальные подробности условий полевой работы среди нуэров можно узнать непосредственно из книги Эванса-Притчарда, которая считается классикой полевой этнографии⁶ и переведена на русский язык⁷.

Эванс-Притчард стал известен в основном благодаря своим блестящим исследованиям среди азанде и нуэров⁸, вместе с тем его исследования по историографии антропологии, и, в

⁴ *Evans-Pritchard E. E. Man and woman among the Azande. L, 1974.*

⁵ *Evans-Pritchard E. E. The Sanusi of Cyrenaica. Oxford, 1949-*

⁶ *Evans-Pritchard E. E. The Nuer: A Description of the Modes of livelihood and Political Institution of a Nilotic People. Oxford, 1940. P. 1–15*

⁷ *Эванс-Притчард Э. Э. Нуэры: Описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из нилотских народов / Пер. с англ. М., 1985.*

⁸ Кроме народов, упоминавшихся выше (включая бедуинов Киренаики) Эванс-Притчард работал в Африке среди нилотских народов Судана *илуо* Кении.

частности, по истории развития социальных наук в Европе, в целом заслуживают глубочайшего уважения и самой высокой оценки. Кроме лекций для университета, он написал ряд работ, в которых проанализировал историю развития антропологической мысли в Европе и место антропологии среди смежных наук⁹. В 1950 г. Эванс-Притчард прочитал знаменитую лекцию в честь Роберта Маретта¹⁰, в которой сформулировал необходимость тесного сотрудничества между историками и антропологами, еще раз отмежевываясь, таким образом, от позиции своего бывшего «научного руководителя» (Б. Малиновского).

Безусловно, помимо прочих достоинств, Эванс-Притчард был эрудитом, замечательным стилистом и достаточно язвительным критиком. В то же время с некоторыми его теоретическими положениями сейчас уже нельзя согласиться.

Начнем не с де Бросса, а с Герберта Спенсера, по причине того, что идея фетишизма как истока религии сегодня действительно неактуальна. Эванс-Притчард утверждает, что Спенсер ошибался, делая вывод, что корни любой религии — в культе предков. Но Спенсер был частично прав: на данный момент считается, что, действительно, корни большинства религий ранних земледельцев — в культе предков, который первоначально оформился у натуфийцев Леванта) (примерно 10 тыс. лет назад)¹¹.

Что касается теории Дюркгейма в освещении Притчарда, то социологическая компонента в предполагаемом «возникновении» религии не так легко поддается наблюдению. Дюркгейм, безусловно, не прав, распространяя выводы, полученные на австралийском материале, на историческую первобытность. У подавляющего большинства бродячих охотников-собирателей нет тотемов, как нет у них и кланово-племенной организации, подобной австралийской. Эванс-Притчард сравнительно подробно разобрал этот факт, в основном ссылаясь на Голденвайзера, в своей более поздней работе¹². Таким образом, социальная реальность, согласно в общем справедливой схеме Дюркгейма, выражаемая в «коллективных представлениях», у охотников-собирателей (кроме австралийцев) другая. Как отражается их социальная структура в верованиях — это отдельная и неисследованная тема. Поэтому историческая реконструкция Дюркгейма представляет собой абстракцию изящную, но неверную. Она появилась вследствие громадного впечатления, которое произвела на ученый антропологический мир книга Спенсера и Гиллена о племени аранда (арунта). Тотемисты-арунта, уникально-странные в культурном отношении, имели крайне низкий технологический уровень и вели бродячий образ жизни, поэтому они (а точнее — их описание, «работы» Спенсера и Гиллена) казались кабинетным ученым чем-то вроде живой иллюстрации людей палеолита. Но впоследствии выяснилось, что австралийская социальная организация и религия (культы, например) в выборке культур охотников-собирателей выглядят крайне атипично¹³.

⁹ Например, *Social Anthropology* (1952), *Essays in Social Anthropology* (1963).

¹⁰ *Anthropology and History: A Lecture* (1963).

¹¹ *Kuijth. Life in Neolithic Farming Communities*. N.Y., 1999

¹² *Эванс-Притчард Э. История антропологической мысли*. М., 2003. Гл. 14.

¹³ Что же касается их материальной культуры, то долгое время на австралийском континенте господствовали типологически палеолитические индустрии каменных отщепов. И только относительно недавно (по «доисторическим» меркам) там появился культурный комплекс, связанный с культурами микролитов. Носители микролитических культур появились в Австралии около 4 тыс. до н. э. одновременно со собакой динго [Bowdler, O'Connor 1991; Bowdler 2000; McConvell 1996]. Примерно в это же время на континенте распространились языки семьи пама-нюнгам, составляющие подавляющее большинство языков аборигенов Австралии и довольно близкие между собой [Veth 2000]. Данные генетики говорят о некоторых общих маркерах у аборигенов северной Австралии и южной Индии [Windschuttle, Gillen 2002; Redd, Stoneking 1999]. Все это, возможно, и объясняет атипичность аборигенов Австралии, делая невозможным непосредственное

В заключение я хочу остановиться на проблеме истоков, веры и внутренней противоречивости позиций Эванса-Притчарда. В этом вопросе я хочу начать с конца. Эванс-Притчард — сын священника и в возрасте 44 лет перешел из англиканской конгрегации в католическую. Это, как нам кажется, делает более понятными причины, по которым он написал в заключении предлагаемой читателю книги следующее (на с. 124 наст. изд.):

Неверующий ищет некоторую теорию — биологическую, психологическую или социологическую, — которая способна объяснить иллюзию; верующий скорее пытается понять способ, которым люди представляют себе эту реальность и свое отношение к ней. Для обоих религия — часть социальной жизни, но для верующего она также имеет и другое измерение. В этом моменте я согласен со Шмидтом в его опровержении Ренана: «Если религия есть явление в основном внутренней жизни, то из этого следует, что она может быть правильно понята только изнутри. Но не может быть сомнения в том, что это может лучше сделать тот, в чьем сознании религиозные переживания играют роль. Слишком большую опасность представляет то, что этот другой (неверующий) будет говорить о религии так, как слепой может рассуждать о цветах или лишенный слуха — о красоте музыкальной композиции».

Это, как мне кажется, позиция верующего человека. Некоторая противоречивость или, по крайней мере, неопределенность позиции Эванса-Притчарда в вопросе теории религии происходит, возможно, из того обстоятельства, что ему приходилось сочетать внутреннюю веру с привычкой к анализу позитивистского типа, усвоенной Эвансом-Притчардом от своих выдающихся учителей. Мне также кажется, что эти две позиции плохо сочетаются друг с другом.

Другое дело, что Эванс-Притчард проявил исключительную эрудицию и трудолюбие в сочетании с остротой ума и литературным талантом в критике того, что именно в теориях происхождения религий было не подкреплено фактами или не вытекало из них. Кроме того, он побуждает читателя (меня лично, например) ближе познакомиться с творчеством многих оригинальных мыслителей, таких, например, как Анри Бергсон или Вильфредо Парето, или вновь перечитать книги тех, чьи взгляды, казалось, уже поняты (например — Леви-Брюля). Эванс-Притчард развернул перед нами широкую панораму развития антропологической мысли, что избавляет многих от «изобретения велосипедов». За все это, как и за многое другое, я глубоко благодарен классика социальной антропологии, каковым, безусловно, является сэр Эдуард Ивэн Эванс-Притчард, и думаю, что это чувство разделяют со мной многие из тех, кто прочитает настоящую книгу.

Комментарии

(1) Далее Эванс-Притчард разъясняет, что он понимает под термином «примитивный» в отношении народов, их культуры и мышления, и почему это слово не носит в его «устах» оскорбительного характера; а также почему он вынужден им пользоваться. При переводе мы трактуем слова «примитивный» (народ, культура) и «первобытный» как синонимы, когда второй из них не имеет специального исторического оттенка. Где это возможно, мы пытаемся использовать при переводе слова «туземный», «туземцы», «безписьменные народы». Перевод слова *primitive* как «архаический» вносит, на наш взгляд путаницу, смешивая «дописьменных туземцев» с целым рядом социумов и явлений, имеющих качественно иную природу. Перевод термина *primitives* как «примитивы» имеет тот же смысл, что и «примитивный». (Здесь и далее не оговоренные примечания принадлежат А. А.

Казанкову).

(2) Анри Луи Бергсон (1859–1941), знаменитый французский философ (и не только). Был для интеллектуальной Франции культовой фигурой в период между двумя мировыми войнами. В возрасте 17 лет получил премию на открытом конкурсе за оригинальное решение особо трудной математической задачи. В 1927 г. получил Нобелевскую премию по литературе. В основных трудах «Творческая эволюция» (1907) и «Материя и память» (1896) предпринял попытку интегрировать биологические знания и теорию сознания.

(3) Макс Мюллер (Фридрих Максимилиан Мюллер, или Фридрих Макс Мюллер) (1823–1900) — немецкий филолог-ориенталист, индолог; сравнительный мифолог; издал «Ригведу» в шести томах [«Rig-Veda Sahnita» (1849–1874), (1890–1892)] и «Историю древней санскритской литературы» (1859, 1860). После специализации по санскриту в Германии переехал в Оксфорд и жил там до конца своих дней. См. также Э-П: 222–224. Здесь и далее в примечаниях сокращениями «Э-П» и «Е» имеются в виду соответственно следующие работы: Э. Эванс-Притчард. История антропологической мысли. М: Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 2003; Елфимов А. Л. Комментарии // Э-П: 292–322.

(4) Вильгельм Шмидт, патер (1868–1954) — австрийский этнолог, создатель «Венской школы» антропологии и теории Первоначального монотеизма первобытных народов. Родился в г. Херде (Вестфалия). Изучал теологию, в 1883 присоединился к тирольской (Австрия) миссионерской конгрегации «Слово Господне» (Societas Verbi Divini), основанной в 1875 г. С 1895 г. — профессор семинарии Святого Габриэля в Мёдлинге. Преподавал в университете г. Вены. В 1906 г. основал журнал «Антропос», ставший всемирно известным и остающийся авторитетным по сей день. В годы Нацизма был вынужден эмигрировать в Швейцарию. После войны — профессор университета г. Фрайбурга, где он и умер в 1954 г. Наиболее видными антропологами — представителями Венской школы (ее иногда называют Kulturkreislehre, поскольку она, можно сказать, — разновидность теории «культурных кругов», созданной работами Фридриха Ратцеля, Эрнста Гроссе, Бернхарда Анкерманна, Фрица Гребнера) были Вильгельм Копперс (1886–1969), Пауль Шебеста (1887–1967), Мартин Гузинде (1886–1969) (все патеры). Последние двое были блестящими полевыми: Шебеста изучал пигмеев в Африке и Юго-Восточной Азии, а Гузинде — огнеземельцев (племя она, самоназв. *селкнам*).

(5) Фрэнк Байрон Дживонз (1858–1936) — английский историк, религиовед и исследователь античности. Подробнее о нем см. Е: 304.

(6) Группа народов нило-сахарской языковой ветви. Живут в южном Судане, Эфиопии, северной Уганде. Исследования одного из этих народов — *нуэр* (из Судана) стали классикой антропологии благодаря трудам Эванса-Притчарда. Остальные (из наиболее известных) — *дичка*, *шилук*, *луо* и др. Не путать с южными нилотами, из которых наиболее известны *масаи* (маасаи), живущие в Кении и Танзании.

(7) Артур Морис Хокарт (1884–1939) — британский антрополог, родился в Брюсселе в семье пастора, изучал историю в Экзетер-колледже, Оксфорд (1902–1906), философию и психологию в Берлинском университете.

В 1908–1909 гг. принимал участие в исследованиях на Соломоновых островах (Меланезия), в дальнейшем работал на о-вах Фиджи (1909–1912), Тонга и Самоа. Основная сфера исследований — ритуал и социальная иерархия. Отличался оригинальностью мышления, и его работы сравнительно плохо воспринимались британским антропологическим истеблишментом в эпоху господства функционализма. Пионерская работа Хокарта о кастах «Caste — A Comparative Study» (1939) была впервые опубликована на французском языке. См. также Э-П: 232–235.

(8) Здесь Притчард имеет в виду знаменитое исследование Дж. Фрэзера «Золотая ветвь» и работу Эрнеста Александра Кроули 1902 г. В библиографии Эванса-Притчарда была ошибка: инициалы Кроули даны как А. Е. Это можно проверить по нью-йоркскому изданию 1960 г. (Crawley E. The Mystic Rose: a Study of Primitive Marriage and of Primitive Thought in its Bearing on Marriage). В тексте Эванс-Притчард также пишет «Эрнст Кроули»

(см., например, с. 43).

(9) *Коса (амакоса)*, один из крупнейших бантуязычных народов ЮАР. Нельсон Мандела, например, выходец из народа *коса*. *Ама* — префикс, означающий «люди». *Исикоса* означало бы «язык коса».

(10) Вождь одного из племен юго-восточных банту.

(11) Крупнейший народ Нигерии.

(12) Крупный меланезийский остров к востоку от Австралии.

(13) В тексте — *Timorlaut. Лаут* по-малайски — «море». Эванс-Притчард мог иметь в виду любой из островов, лежащих на стыке этого моря и моря Банда, т. е. Лети, Сермата, Бабар, Ветар (*Wetar*) и т. д. О жителях первых трех из них есть пассажи в книгах Э. Тайлора и Дж. Фрэзера. У Фрэзера в «Золотой ветви» остров Сермата неточно именуется «Сармата».

(14) Самый северный (если не считать Моротай) и самый крупный из Молуккских островов.

(15) Современное произношение — Амбон. Административный центр группы Молуккских островов (провинция Малуку, Индонезия). Расположен у юго-западной оконечности более крупного острова Серам.

(16) Современное произношение — Сулавеси (в Индонезии). Под «жителями» имелись в виду скорее всего *тораджи* — собирательное название для жителей внутренних частей центрального Сулавеси. Они тоже упоминаются в книгах Тайлора и Фрэйзера.

(17) Племя австралийских аборигенов, жившее в Центральной Австралии возле озера Эйр.

(18) Английский антрополог, фольклорист и литератор (1844–1912), родился в г. Селкирк (Шотландия), учился и преподавал в университете Св. Андрея в Глазго. В число его научных интересов входили: сравнительная мифология, история религии и исследования поэзии Гомера. Лэнг был одним из первых, кто применил методы антропологического исследования по отношению к мифам и фольклору, наиболее известная его работа по этой тематике — «*Myth, Literature and Religion*» (1887). Известен также своим прозаическим переводом «Одиссеи», стихами и балладами.

(19) Т. е. английском.

(20) «Божественное благоволение, удача» (араб.).

(21) Из языка *оджибве* (алгонкинская семья языков, Северная Америка, район Великих Озер).

(22) Сейчас это называют семантическими полями.

(23) Ясно, что Эванс-Притчард здесь неточен. Проще сказать: «Накорми моих собак», это будет понятнее «эскимосам», которых, кстати, сейчас принято называть иннуитами. «Эскимос» на одном из индейских языков означает «сыроед», а «иннуит» на большинстве иннуитских диалектов — «настоящие люди».

(24) Сейчас бывших «готтентотов» принято называть *койкоинами*, или *кхое*, что означает «настоящие люди» («люди») вместо чего-то вроде «заики» (букв, значение слова «готтентот»).

(25) «Чувственное начало», «бескорыстная любовь к Богу», «божественная забота» (греч.).

(26) Это замечание показывает, что Эванс-Притчард знал религии американских индейцев далеко не так досконально, как нилотские. Будем максимально кратки: «Вначале было слово. К Тепеу и Кукумацу, собравшимся вместе во мраке, в ночи пришло оно...» (Пополь Вух. М., 1993. С. 11). Кроме того, творение мира словом — вещь довольно распространенная у североамериканских индейцев и в Микронезии.

(27) Роберт Ранульф Маретт — английский этнолог, родился в 1866 г. на о-ве Джерси, умер в 1943 г. в Оксфорде. Учился в том же колледже, что и Эванс-Притчард (Экзетер, Оксфорд). Ученик Э. Б. Тайлора, которого он сменил в 1910 г. на посту главы Антропологического общества Оксфорда. Занимался теорией первобытной религии, а в 1912–1915 гг. — археологией.

(28) Сам Эванс-Притчард был сыном англиканского священника, и в 1944 г., в возрасте 42 лет, перешел из англиканства в католичество.

(29) Манеры высказывания Эвансом-Притчардом своих взглядов английский антрополог К. Гирц называл «of course style», т. е. «не терпящей возражений».

(30) Наука толкования Священного Писания.

(31) Позволим себе процитировать фразу из послесловия А. А. Никишенкова к переводу книги Эванса-Притчарда «A History of Anthropological Thought»: «Он (Эванс-Притчард. — А.К.) сознательно выработал именно такую стратегию „перевода“, т. е. подошел к отражению духовной жизни нуэров с позиций христианских представлений о священном» [Никишенков 2003: 339].

(32) этот пассаж мы взяли за основу вариантов перевода термина Эванса-Притчарда primitive.

(33) Шарль де Бросс (1709–1777) был человеком энциклопедических (для своего времени) знаний. Председателем его звали в знак уважения, поскольку с 1740 г. и до конца своей жизни он был главой бургундского парламента. Известен работами по истории исследования южной части Тихого океана, которые в некоторой степени стимулировали организацию знаменитых экспедиций Луи Антуана де Бугенвилля и Джеймса Кука.

(34) «Нет ничего в вере, чего не было бы раньше в чувствах», здесь Эванс-Притчард перефразирует Локка: «Нет ничего в разуме (intellectu), чего не было бы ранее в чувствах» (Дж. Локк. «Опыт о человеческом разуме»).

(35) Давайте зададим себе вопрос имелась ли когда-либо сообразительная особь Homo sapiens sapiens, которая, глядя на восходящее солнце, ни разу не задавала себе вопрос: «Что это такое?»

(36) «Именуемое становилось именующим».

(37) См. далее комментарий 39.

(38) По более поздним исследованиям считается, что Аполлон — скорее хтоническое божество.

(39) В защиту теории Макса Мюллера можно привести следующее: «Нуэры полагают, что Бог — это дух неба, или дух, который находится на небе (*Kwom nhial* или *Kwom a nhiat*). Имеются духи меньшего значения, некоторые на земле, некоторые на небе. Нуэры верят, что Бог приходит в виде дождя, молнии или грома, и что радуга — ожерелие Бога» (<http://philtar.ucsm.ac.uk/encyclopedia/sub/nuer.html>). Это фразу цитирует сам Эванс-Притчард.

(40) См. выше, комментарий 38.

(41) Джон Рид Свэнтон (Swanton) (1873–1958) — выдающийся американский антрополог и лингвист, исследовал языки индейцев Северо-Западного побережья (*хайда*, *тлинкит*) и Юго-Запада США (*туника*, *атакама*, *читимача*) и проблемы древних индейских миграций. См. также Е: 309.

(42) Джон Лаббок (Лаббок) (Lubbock), лорд Эйвбери (1834–1913) — английский эволюционист, археолог, этнолог, систематического образования не имел. Подробнее о нем см.: Е: 299.

(43) Конрад Теодор Пройс — выдающийся немецкий этнолог, родился в июле 1869 г. в Эйлау (Пруссия), умер в июне 1938 г. в Берлине. Руководил многочисленными полевыми исследованиями, в т. ч. в Мексике и Колумбии (1905–1907); был директором этнологического музея (Museum für Völkerkunde) в Берлине; в этом же городе начиная с 1920 г. преподавал этнологию и историю культуры в качестве профессора. В число интересовавшей его тематики входило соотношение религии, культуры и мифа у «первобытных» народов (Naturvölker).

(44) Эдуард Трегир (Tregear) — новозеландский этнолог и лингвист, автор знаменитого «Маори-полинезийского словаря».

(45) Коренных жителей Новой Зеландии (полинезийцев).

(46) Роберт Кодрингтон (1830–1922) — английский антрополог, лингвист и миссионер, прославился изучением меланезийцев, маори Новой Зеландии и исследованиями по

лингвистике. См. также: Е: 319-Альфред Корт Хэддон (1855–1940) — родился в Лондоне, умер в Кембридже, зоолог и антрополог. В 1880–1900 гг. — профессор в Дублине, затем в Лондоне. Занимался расоведением. Организовал знаменитую экспедицию (начиная с 1888 г.) на Торресовы о-ва (между Австралией и Новой Гвинеей). Вначале предполагалось изучать флору и фауну, а в 1896 г. была организована повторная этнографическая и физико-антропологическая экспедиция. Хэддон был пионером применения киносъемок в этнографических исследованиях. Позднее (в 1901 г.) его примеру последовал сэр Уолтер Болдуин Спенсер. См. также: Е: 316. Чарльз Гэбриэл Зелигман (1873–1940) — врач и антрополог. Бренда Зелигман (Seligman) (1883–1965) — его жена, антрополог. Организовали и участвовали в экспедициях на Торресовы о-ва, Борнео (Калимантан), Новую Гвинею, Африку (в молодости именно с ними «увязался» Э. Эванс-Притчард в экспедицию к *азанде*, сделавшую его позднее знаменитым, см. Послесловие), Цейлон. На Цейлоне Зелигманы изучали в том числе веддов. См. также: Е: 308.

(47) А. В. Ниувенхойс (A. W. Nieuwenhuis). В Нидерландах его называют голландским Ливингстоном, а авторы знаменитой монографии «The Pagan Tribes of Borneo», Чарльз Хоуз и Вильям МакДугалл, выражают ему свою признательность и называют «бесстрашным исследователем глубин Борнео» (с. 3) — Будучи представителем колониальной администрации, он организовал ряд экспедиций (1894, 1896–1897 и 1900 гг.) в глубь острова и во многих районах был первым посетившим их европейцем («внутренние» *даяки (land Dayaks)*, или правильнее — *Bidayuh* — были знамениты обычаем охоты за головами). Дважды он пересек Центральный Борнео, чем даже *ибаны* (морские даяки) редко могут похвастаться! Заведовал той же кафедрой, что и раньше Вилкен (см. ниже), в 1904–1934 гг. В числе прочего написал книги «Корни анимизма» (нем. изд. — 1917 г.) и «Анимизм, спиритизм и фетишизм среди народов нидерландской Индонезии» (1925, на голл. яз.).

Георг А. Вилкен (1847–1891) — голландский антрополог, родившийся в Индонезии, заведующий кафедрой антропологии Лейденского университета (1885–1891). В числе прочего — пионер исследований по географическому распределению распространения ритуалов обрезания и сходных обычаев, см.: [Wilken G. A. Volken van der Indischen Archipel. s'Gravenhage: Nijhoff) 1885.]. См. также: Е: 301.

Кристиан Снук Хюргройн — голландский филолог, антрополог, исламовед, профессор Лейденского университета с 1906 г. Советник голландского правительства в вопросах организации отношений с исламскими общинами в Индонезии (1891–1904), в частности в ачехском конфликте (Северная Суматра) и отношений с арабскими странами. Путешествовал в Мекку для изучения мусульманских паломников из Индонезии.

(48) Имеется в виду в первую очередь работа: Skeat W. W., Blagden C. Pagan Races of the Malay Peninsula. N.Y., 1966 (переиздание).

(49) Эдвард Хорэс Мэн (1846–1929) — выдающийся исследователь андаманских аборигенов, уникальной группы охотников-собираателей, которые, согласно новейшим генетическим данным, являются остатками древнейшей волны негритосских насельников Юго-Восточной Азии (андаманские гаплогруппы указывают на время заселения не менее 40 тыс. лет назад). На острове Северный Сентинел живет группа андаманцев (150–200 чел.), за последние 200 лет никогда не вступавших с контакт с чужеземцами. Это последняя группа такого характера на Земле, сохранившаяся благодаря мудрой политике индийского правительства, принципы которой были заложены Джавахарлалом Неру.

(50) Анри Александр Жюно (1863–1934) — родился в Швейцарии, миссионер. Известен длительными полевыми исследованиями (конец XIX — нач. XX в.) у *тонга-шангаан (Tsonga, Thonga, Tonga)* южного Мозамбика.

(51) Человека, занимающегося магией в дописьменном обществе, мы в переводе называем знахарем, чтобы не путать его с иранским словом «маго». У охотников-собираателей знахарь очень часто был и шаманом. Шаманизм же почти универсально распространен (кроме Австралии) у бродячих охотников-собираателей (например — бушменов, огнеземельцев, сеноев и семангов Малайзии, североамериканских

индейцев и т. д.). Таким образом, магию в теории Фрейзера следует заменить на шаманизм, и он окажется вполне справедливым. О шаманизме в книге Эванса-Притчарда, кстати, не сказано ни слова, хотя он распространен именно у тех «примитивных» народов, для которых характерен «первичный монотеизм». Вероятность того, что именно шаманизм был первичной формой религии *Homo sapiens* в палеолите, весьма высока, см., напр., литературу к послесловию [La Barre 1970; Lewis-Williams 1981; 1983a; 1983b; 1997; Wasson 1968].

(52) Ее называют так не столько психологи, сколько биологи. Об истории вопроса см.: Gould S. J. *Ontogeny and Phylogeny*. Cambridge (Mass.); London, 1977.

(53) Уильям Риверс (род. в Кенте в 1864, ум. в Кембридже в 1922) — выдающийся английский психолог и антрополог, основатель Кембриджской школы экспериментальной психологии. Экспедиции: Торресовы о-ва (1898), Южная Индия (дравидоязычное племя скотоводов *тода*) (1902), Меланезия (1908). Автор таких замечательных книг, как «*Instinct and Unconscious*» (1920), «*Psychology and Politics*» (1923), «*Psychology and Ethnology*» (1926). См. также Е 316.

(54) Страх перед вредоносностью и магическими кознями женщин был распространен, например, на Новой Гвинее (см., например [Herdt 1984; 1987] в литературе к послесловию). У *папуасов эторо* в основном по этой причине гетеросексуальные отношения были запрещены около 250 дней в году (в это время в их половой жизни господствовал «принудительный» межпоколенный гомосексуализм (*RH*, т. е. «ritual homosexuality») [Kelly 1974]. Впрочем, хотя в целом *RH* был широко распространен в Меланезии, в мировой выборке «примитивов» такая культурная особенность была исключением (кроме Меланезии она встречалась, например, у *азанде*, народа, который изучал Эванс-Притчард, см.: [Эванс-Притчард 1970]).

(55) Роберт Лоуи (1883–1957) — родился в Вене в венгерской семье, эмигрировал в США в 1893 г. С отличием окончил Городской колледж (City College of New York). В Колумбийском университете учился под руководством Ф. Боаса и «подвергался» влиянию идей Кларка Уисслера. Знаменит исследованиями процессов аккультурации среди американских индейцев и работами по теоретической этнологии. См. также: Е: 300.

(56) Племя дакотаязычных индейцев Великих Равнин США.

(57) Родственных по языку дакота (сиу). Поль Радин (1883–1959), выдающийся американский этнолог польско-еврейского происхождения, родился в Лодзи в семье раввина. Защитил диссертацию в 1902 г., продолжал образование в различных городах Европы и, наконец, получил степень доктора наук в Колумбийском университете (США, 1911). Знаменит исследованиями фольклора виннебаго и теоретическими работами. Также проводил исследования среди индейцев оджибве.

(58) Александр Голденвайзер (1880–1940) — американский этнолог, родился в Киеве, в возрасте 10 лет переехал вместе с родителями в Америку. Вначале изучал философию в Гарвардском университете, затем перешел в Колумбийский университет, где его научным руководителем был Ф. Боас. А. Голденвайзер был тем, кого обычно называют кабинетным ученым, теоретиком. Он провел только один сезон в «поле», среди северных ирокезов, но завоевал себе научную репутацию уже после опубликования своего диссертационного исследования «*Totemism: An analytical Study*» (1910). В этой работе А. Голденвайзер развенчал научный миф о том, что тотемизм являлся универсальной стадией в развитии первобытных культур. В работе «*Early Civilization: An Introduction to Anthropology*» (1922) А. Голденвайзер развил теоретическую концепцию описания человеческих культур.

(59) В более ранней работе «*The economic Aspect of the Intichiuma Ceremonies*» (1912) его интересовала роль магии и, в частности, ее тотемического аспекта в эволюции экономических институтов [Malinowski 1912]. (*Примеч. автора.*)

(60) Джек Дриберг (1888–1946) — британский антрополог, родился в Ассаме. Известен в том числе классическими полевыми исследованиями угандийского народа *ланго*. Подробнее о нем см.: Э-П: 235–238.

(61) Сэр Раймонд Ферс (Firth) — знаменитый новозеландский антрополог (родился в

Новой Зеландии в 1901 г. и жив до сих пор!). Учился в университете г. Окленда, в Лондонской школе экономики (ЛШЭ) (где потом преподавал), в университете г. Сидней (Австралия). Известен, в числе прочего, благодаря исследованиям в Полинезии и Меланезии. Получил рыцарское звание за заслуги в науке в 1973 г.

(62) Рихард Турнвальд (1869–1954) — немецкий антрополог австрийского происхождения, родился в Вене. Первые научные интересы: право, экономика, восточные языки. Первую научную степень (доктора) получил в области изучения права в 1891 г. Работал в Боснии и Египте до 1898 г. По возвращении в Европу изучал египтологию и ассириологию в Берлине. В 1901 г. начал работать ассистентом в Музее этнологии г. Берлина. В 1906–1909 гг. проводил исследования в Микронезии, а также в Меланезии (на о-вах Новая Британия и Соломоновых); в 1912–1915 гг. — на Новой Гвинее; в 1930 г. — в Восточной Африке. Один из самых выдающихся исследователей-полевиков. Профессор Берлинского университета с 1937 г. В годы фашизма занимал антинацистскую позицию. После войны основал в Берлине Институт этнологии и Свободный университет. Умер в Берлине. См. также: Е: 306.

(63) Герардус ван дер Лиув (van der Leeuw) (1890–1950) — теолог, «сравнительный» религиовед.

(64) Это положение Фрейд заимствовал у Дж. Дж. Аткинсона, двоюродного брата Э. Лэнга, который опубликовал эссе «Primal Law» как приложение к своей книге «Social Origins» [Atkinson 1903]. Ничего похожего на циклопическую семью обнаружено не было. (Примеч. автора.)

(65) Уильям Робертсон-Смит (1846–1894) — выдающийся ученый-семитолог шотландского происхождения. Окончил Эдинбургский университет (1861–1866). Учился в Бонне и Геттингене (1867 и 1869 гг. соответственно). Был профессором кафедры восточных языков Колледжа Свободной Церкви в г. Абердин с 1870 г. В 1877 г. был «освобожден» от этой должности за «вредное влияние», которое его лекции будто бы оказывали на студентов. После апелляции в 1880 г. был восстановлен в должности и снова уволен по тому же поводу в 1881 г. Был, совместно со Спенсером Бэйнсом, редактором 9-го издания Британской энциклопедии, издание которой он закончил в 1888 г. уже после смерти Бэйнса. См. также Э-П: 89-103.

(66) Необязательно, чтобы обряд всякий раз сопровождался эмоцией, эмоции достаточно проявиться только один раз, в начале, чтобы родить (вместе с остальными факторами) то, что в дальнейшем может стать и рутинной. Отвращение к «началам» в данном случае, как мне кажется, сковывает воображение Эванса-Притчарда.

(67) «Принять часть за целое» (лат.).

(68) Петаццони, однако, в «Очерках по истории религий» (1954, С. 5) говорит о том, что это слово было впервые использовано Шеллингем, а концепцию позже разработал Мюллер [Petazzoni 1954. 5]. (Примеч. автора.)

(69) Рейнах Соломон (1858–1932) — французский археолог, директор Национального музея древностей. Проводил раскопки в Смирне (1880–1882). Известен классическими работами по истории искусств.

(70) «Первобытная глупость» (нем.).

(71) Хокарт [Hocart 1914-99] пишет, что несмотря на то, что, на Фиджи ураганы — явление, обсуждаемое, по крайней мере, ежегодно, он никогда не замечал ни малейшего подобия туземной теории, объясняющей их, или даже слабого подобия благоговения перед ними. (Примеч. автора.)

(72) Видимо, данное мнение (возражение против идеи М. Мюллера) может показаться сомнительным, хотя мнение Дюркгейма в отношении австралийских аборигенов — верно. Что касается критики Эвансом-Притчардом концепций Макса Мюллера, то по этой теме можно прочитать дополнительно, например, книги Лео Фробениуса, Дж Кэмпбелла, В. Я. Проппа [Frobenius 1904; Campbell 1959; Пропп 1986]; список литературы к послесловию и комментариям.

(73) Т. е. разрезания головки полового члена.

(74) Здесь обыгрывается наличие в слове *gander* двух значений: 1) «гусак»; 2) «глупец».

(75) Народ в Центральной Африке (центрально-суданская подгруппа нигер-кордофанской ветви), среди которого работал Эванс-Притчард.

(76) Необходимо отметить, что терминология для австралийских аборигенных политических групп не просто неопределенна, она хаотична. Трудно понять точно, что означает «племя», «клан», «нация», «группа» (орда — *horde*), «семья» и т. д. См. [Wheeler 1910]. (Примеч. автора.)

(77) В связи с тем, что Эванс-Притчард упоминает о путанице с обозначением австралийских социальных объединений, мы остановимся на этом вопросе. В Центральной Австралии, например, *питьянтьяра* считали необходимым периодически собираться по крайней мере раз в 2–3 года как можно большим числом соплеменников для проведения важнейших магических ритуалов. В действительности собиралось не все племя, а только часть территориальных родов, находившихся в пределах досягаемости специально рассылаемых с приглашениями посланников. С другой стороны, приглашались и представители соседних племен [Berndt 1965: 174; Layton 1986: 3-16; Meggitt 1965:247]. Комментатор писал об этом более подробно в своей монографии [Казанков 2002], на основе материалов: [Berndt 1965: 174; Gould 1969: 55–56,104–106,116–119 128; Hilliard 1968:41–43, 50, 56–57, 59; Layton 1986:41–45; Meggitt 1965: 247;Strehlow 1965:128;Yengoyan 1970:71, 81–85].

Структурной основой австралийских территориальных сообществ были так называемые локально десцентные группы (ЛДГ). Это короткие (обычно — в пределах четырех поколений) тотемические линиджи, объединявшие родственников по мужской линии. Они носили название какого-либо тотемического животного с прибавлением термина «тьюкуррпа». «Малу тьюкуррпа», например, это одновременно группа тотемических предков — скальных кенгуру и современная ЛДГ аборигенов, ведущих свое «происхождение» от этих предков. Взрослые мужчины-аборигены носили имена соответствующих предков, и считалось, что в реальной жизни они должны с максимально возможной точностью воспроизводить действия, которые когда-то совершали эти предки. Свод правил «тьюкуррпа» выполнял в жизни аборигенов роль универсального морально-этического и поведенческого кодекса. ЛДГ обычно объединяли две-три семейные группы; максимальные их размеры в пределах 40–50 человек (не обязательно живущих в данное время в одной общине) [Layton 1986:44–49; Strehlow 1965:127–128; Tindale 1972: 224; Yengoyan 1970:70–91].

(78) Современный вариант произношения — *аранда*.

(79) Арнольд ван Геннеп (1873–1957) — французский антрополог и фольклорист, родился в Вюртемберге. Известен работами «Табу и тотемизм на Мадагаскаре» (1904), «Мифы и легенды Австралии» (1906), «Обряды перехода» (1909). В круг его научных интересов входила также Северная Африка и французский фольклор. Подробнее о нем см. Э-П: 226–228.

(80) Эссе Мосса было опубликовано до «Элементарных форм религиозной жизни» Э. Дюркгейма, но Дюркгейм высказал свои взгляды ранее этой книги; два исследования настолько переплелись, что их невозможно разделить. (Примеч. автора)

(81) Уместно, с нашей точки зрения, привести здесь материалы по бушменам, поскольку тип их социальной организации в целом сходен с эскимосским. В аспектах детерминации поведения, описанных в комментарии 77, все известные этнографам бушмены, не считая тех, которые были смешаны с *банту* (как, например, *хейчваре*) или *койкоинами* (как *хей/кум*), резко отличались от австралийских аборигенов. Ритуальный императив в их поведении был выражен очевидно слабо. *КунгНайНай* (северо-западная Намибия), например, лишь вынужденно собирались несколькими бэндами (количеством до 150 чел.) возле главных непересыхающих источников в годы засух. При этом общины территориально сохраняли свою структурную обособленность, располагаясь на расстоянии 2–3 км друг от

друга. Кроме этого общины могли собираться вместе для проведения совместных танцев лечебного транса киа, например, когда было убито несколько крупных антилоп. Несмотря на то что бушмены умели высушивать мясо (превращая его в так называемый «бильтонг»), этот продукт все равно скоро портился (гарантированно — в период дождей), и обычно мясо потреблялось без хранения [Katz 1982:37–39; Lee 1967:33; Lee 1979:156]. Инициации мальчиков, собиравшие в прошлом членов четырех общин, также не охватывали максимального круга дружественных [Бьерре 1963:122–127]. В Западной Пустыне (Центральная Австралия) люди проходили порой сотни километров, чтобы попасть на племенные сборища [Layton 1986:34]. В годы обильных дождей у аборигенов имелся сильнейший стимул к тому, чтобы собираться вместе максимально возможным числом: по их представлениям, без проведения важнейших церемоний мир перестал бы существовать [Gould 1969 116–119,128; Strehlow 1965:128].

(82) И *аранда* тоже.

(83) Гильберт Мюррей (1866–1957), Артур Бернард Кук (1868–1952), Фрэнсис Макдональд Корнфорд (1874–1943) — представители так называемой школы «Кембриджских ритуалистов» в исследованиях античности, пытались (как это явствует и из текста Эванса-Притчарда) применить знания, полученные антропологами, в сфере своих специальных исследований.

(84) Джейн Эллен Харрисон (1850–1928) принадлежала к той же школе (см. выше), исследовательница античности и социальный антрополог. Родилась в Йоркшире, была одной из первых девушек, получивших грант на учебу в Кембриджском Нидхэм Холле. Далее училась при Британском Музее (Лондон). Во время войны 1914–1918 гг. выучила русский язык. Она писала: «Я начала учить русский из-за интереса к русской литературе, но не ожидала найти в русском языке новое рождение и новую жизнь» (*Harrison J. Ancient Art and Ritual. Bradford-on-Evon, 1978. P. VI. [пер. изд. 1913]*)

(85) Т. е. Ла-Манша.

(86) Очень важно в определении позиции Рэдклифф-Брауна, что он окончил свое исследование среди андаманцев прежде, чем познакомился с трудами Дюркгейма, под влиянием которых он опубликовал результаты своих исследований. (*Примеч. автора.*)

(87) Вильфредо Парето (1848–1923) — итальянский экономист и социолог, известный в первую очередь своими исследованиями по взаимодействию масс и элит и применению математических методов в экономике. Родился во Франции в Париже в семье инженера Рафаэля Парето. В 1954 г. семья Парето переехала в Италию. Вначале Вильфредо Парето учился в Генуе физике, математике, латинскому и греческому языкам. В 1867 г. он окончил механико-математический факультет Туринского университета. Основной его труд [Pareto 1916], тем не менее, посвящен социологии и истории. До 42 лет Парето не занимался экономикой серьезно, но с 1893 г. заведовал кафедрой экономики в университете г. Лозанны (Швейцария). Конец своей жизни он провел в Швейцарии; основной темой его исследований в этот период были проблемы применения методов математического анализа в экономике и социологии.

(88) Возможно, это справедливо для *нилотов* и *азанде*, но вряд ли для всех частей земного шара.

(89) В оригинале «is».

(90) Хождение по раскаленным углям зафиксировано (по крайней мере) у болгарских богомилов, в южной Индии и на острове Сиберут (Ментавейские острова возле Суматры). На острове Мбенгга (возле острова Вити Леву, архипелаг Фиджи) группа посвященных проходит по раскаленным камням, выложенным в земляной яме.

(91) Т. е. отобрать только те факты, которые укладываются в его концепцию.

(92) См. Дж. Битти об этом различии в работе «Другие культуры» [Beattie 1964: гл. XIII]. (*Примеч. автора*)

(93) Думаю, если бы Парето хотел ввести термин «производная», он бы написал *derivata*. Он имел высшее математическое образование. Вероятно, Парето сознательно

выбрал новые термины *le derivazioni* и *i residui* (см. *Pareto V. Compendio di sociologia générale*. Torino, 1978:153–155), которым точно соответствует их английский перевод: *derivations* и *residues*.

(94) Фридрих Ратцель (1844–1904) — географ по образованию; автор знаменитого двухтомного иллюстрированного труда «Народоведение» (1900–1901). Лео Фробениус (1873–1928) — крупнейший немецкий этнолог. Совершил 12 экспедиций, посвященных исследованию материальной и духовной культуры народов Африки. Фриц Гребнер родился в 1877 г. в Берлине, окончил Берлинский университет в 1901 г., написав диссертацию по средневековой истории, затем стал ассистентом-исследователем в королевском Музее этнологии г. Берлина, где он классифицировал материалы из Океании. В 1907 г. он стал ассистентом музея Рауштенштраух-Йоста и в это время разработал вместе с Бернардом Анкерманом теорию культурных кругов. В конце своей жизни он стал директором этого музея, но был вынужден оставить этот пост ввиду болезни. В 1934 г. он вернулся в Берлин, где и умер.

(95) «Первоначальное состояние» (лат.).

(96) Речь идет о знаменитом ученом и путешественнике Фрэнсисе Гэлтоне (1822–1911). Кроме того, что он был пионером применения статистических методов в науке и пропагандистом евгеники, Гэлтон на свои деньги организовал в начале 1850-х гг. экспедицию в неисследованные области северной Намибии (тогдашняя Юго-Западная Африка). Пассаж, о котором пишет Притчард, передает впечатления Гэлтона от затруднений, вызываемых у да-мара (*гереро*) процедурой арифметического счета. Он образно (и, безусловно, оскорбительно) сравнивает их с затруднениями Дины, своего спаниеля, у которой отняли часть щенков. Похоже, что «цитата» из книги Гэлтона трактуется Эвансом-Притчардом вне контекста. При этом следует признать, что в целом *гереро*, безусловно, вызывали у Гэлтона антипатию; он многократно подчеркивал, что они грязны и вероломны. Это, впрочем, скорее честные впечатления первопроходца, многократно рисковавшего жизнью во время своих путешествий, чем сознательный навет. При этом Гэлтон, например, похвально отзываясь об *овамбо* [Galton 1889:140 и далее].

(97) Согласно вызывающей у меня доверие теории Дж. П. Мердока, основанной, в том числе, на исследованиях Эванса-Притчарда по колдовству у *занде* (*азанде*), понятия о колдунах и ведьмах были ареально распространены у дописьменных народов неслучайным образом. Максимально кратко: колдун — социально приемлем, его функции амбивалентны; ведьма (или ведьмак) — безусловно вредоносное существо и скрывает свои способности; обычно она — женщина. Концепция ведьм была (а в некоторых районах, например на Новой Гвинее — до сих пор) распространена, кроме Меланезии, в Экваториальной Африке и циркум-средиземноморском регионе.

(98) Артур Кэпелл — австралийский миссионер, лингвист, специалист по языкам австралийских аборигенов.

(99) В русском языке и традиционных концепциях это понятие передается комбинацией значений типа «сила», «удача», «правда». Любопытно отметить, что ирокезская концепция «оренда» действительно подразумевает безличную силу, в отличие от дакотской (*wakari*) и алгонкинской — *маниту*, которые примерно соответствуют полинезийско-меланезийской *мане* (см.: [Hultkrantz 1979] в списке литературы к послесловию и комментариям). Вполне возможно, что и это понятие (см. выше) распределено неслучайным образом.

(100) 1) «Совокупность культуры» (нем.); 2) «тотальное действие» (фр.).

(101) Рональд Годфри (Godfrey) Линхардт (1921–1993) — британский антрополог, изучавший народы Южного Судана. Тесно сотрудничал с Эвансом-Притчардом в последние двадцать лет его (Эванса-Притчарда) жизни.

(102) Джон Ф. М. Миддлтон защитил диссертацию в Оксфорде в 1953 г. Кроме *лугбара*, изучал северо-восточных банту: *кикуйю*, *меру*, *мбере*, *камба* и др. и население о. Занзибар. В настоящее время — почетный профессор Йельского университета (США).

(103) Виктор Уиттер (Witter) Тернер (Turner) (1920–1983) — родился в Глазго. Мать его

была актрисой. Вначале Тернер изучал поэзию и классическую литературу в Университетском колледже (University College, London). Вторая мировая война прервала его занятия на пять лет. Во время этого периода он женился и жил в цыганском таборе. В это время в нем пробудился интерес к антропологии. Защитил диссертацию (в возрасте 29 лет) в Манчестерском университете под руководством Макса Глакмэна, незадолго до этого организовавшего там кафедру антропологии и основавшего, таким образом, Манчестерскую школу антропологии. Впоследствии работал в Корнельском (1964–1968) и Чикагском (с 1968 г.) университетах (США). Известен исследованиями ритуалов ндембу (Замбия), которых он изучал в 1950–1954 гг. Проводил также полевые исследования среди гису (Уганда). В его работах ощущается влияние идей Арнольда Ван Геннепа и Анри Жюно.

(104) Пласид-Темпелс, патер (1906–1977) — бельгийский миссионер, философ и этнолог. После причащения получил имя Франс (Frans). Вступив в 1924 г. в орден фрацисканцев, получил имя Пласид. Прибыл в Африку (бывшее Бельгийское Конго) в 1933 г. Вернулся в Бельгию в 1962 г. Умер в г. Хассель (Бельгия). В своей фундаментальной работе «Философия банту» Пласид Темпелс протестовал против представления традиционной африканской духовности как системы наивных предрассудков. Такой подход, считал Темпелс, ведет к созданию неодолимого противоречия между формально усвоенными доктринами христианства и сохраняемыми в глубине сознания языческими представлениями. Успех в деле христианизации тропической Африки, по мнению Темпелса, лежал в «развитии» местных концепций мироощущения до уровня, на котором христианские концепции становятся понятными для банту. Такой подход, естественно, предусматривал тщательное изучение системы традиционных верований африканцев.

(105) Жак Тойвс (еще один фламандец) — род. в 1914, миссионер, этнолог, литератор, более известен под своим псевдонимом Жак Бергейк (Jacques Bergeyck или Jac Bergeyck). Работал в провинции Катанга, преподавал в университете Лованиум (Бельгийское Конго). Кроме исследований культуры *балуба* и других банту, писал романы и стихи.

(106) Искусство или наука толкования священных либо теологических текстов, в основном — Священного Писания.

(107) Т. е. — Бога.

Литература к книге

- Allier 1927 — Allier R. Les Non-civilisés et nous. 1927.
Apthorpe 1961 — Apthorpe R. Introduction to // C.M.N. White. Elements in Luwale Beliefs and Rituals. Rhodes-Livingstone Papers. 32.1961.
Atkinson 1903 — Atkinson J. J. Primal Law // Social Origins / Ed. by A. Lang. 1903.
Averbury 1911 — Averbury R. H. Marriage, Totemism and Religion. An Answer to Critics. 1911
Baker 1867 — Baker S. W. The Races of the Nile Basin // Transaction of the Ethnological Society of London. 1867.
Beattie 1964 — Beattie J. Other Cultures. 1964.
Benedict 1938 — Benedict R. Religion//General Anthropology / Ed. by F. Baosetal. 1938.
Bergson 1936 — Bergson H. The Two Sources of Morality and Religion. 1936.
Bergson 1956 — Bergson H. The Two Sources of Morality and Religion. 1956.
Bleeker 1963 — Bleeker C J. The Sacred Bridge. 1963.
Boas 1911 — Boas F. The Mind of Primitive man. 1911.
Borkenau 1936 — Borkenau F. Pareto. 1936.
Bousquet 1925 — Bousquet G. H. Précis de sociologie d'après Vilfredo Pareto. 1928.
Bousquet 1928 — Bousquet G. H. Pareto, sa vie et son acuvre. 1928.
Brosses 1760 — Brosses Ch. R. de. Du Culte des dieux, fétiches ou parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de la Nigritie. 1760.

- Buber 1961 — Buber M. *Between Man and Man*. 1961.
- Buckharin 1925 — Buckharin N. *Historical Materialism. A System of Sociology*. 1925.
- Capell 1938 — Capell A. *The Word «Mana»: a Linguistic Study // Oceania*. 9. 1938.
- Clodd 1898a — Clodd E. *Tom Tit Tot*. 1898.
- Clodd 1898b — Clodd E. *Presidential Address//Folk-Lore*. 7.1898.
- Comte 1908 — Comte A. *Cours de philosophie positive*. Vols. 4–6. 1908.
- Cornford 1912 — Cornford F. M. *From Religion to Philosophy*. 1912.
- Crawley 1905 — Crawley A. E. *The Tree of Life*. 1905.
- Crawley 1909 — Crawley A. E. *The Idea of the Soul*. 1909.
- Crawley 1927 — Crawley A. E. *The Mystic Rose*. 1927.
- Crooke 1913 — Crooke W. *Method of Investigation and Folk-Lore Origin // Folk-Lore*. 24.1913-
- Darwin 1906 — Darwin C. *Voyage of the Beagle 1831–1836*. 1906.
- Davy 1931 — Pavy G. *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*. 1931.
- Dorman 1881 — Dorman R. M. *Origin of Primitive Superstitions*. 1881.
- Driberg 1929 — Driberg J. H. *The Savage as He Really Is*. 1929.
- Driberg 1932 — Driberg J. H. *At Home with Savage*. 1932.
- Durkheim 1899 — Durkheim E. *De la définition des phénomènes religieux // L'Année sociologique*. 2. 1899.
- Durkheim 1915 — Durkheim E. *The Elementary Forms of Religious Life*. 1915.
- Essertier 1930 — Essertier D. *Philosophes et savants français du XXe ciècle, la sociologie*. 1930.
- Evans-Pritchard 1930 — Evans-Pritchard E. *Heredity and Gestation As the Azande See Them // Sociologus*. 1930.
- Evans-Pritchard 1934a — Evans-Pritchard E. *Lévy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality // Bulletin of the Faculty of Arts, Egyptian University, Cairo*. 1934.
- Evans-Pritchard 1934b — Evans-Pritchard E. *Zande Therapeutics // Essays Presented to C. G. Seligman* 1934.
- Evans-Pritchard 1936 — Evans-Pritchard E. *Science and Sentiment. An Exposition and Criticism of the Writings of Pareto // Bulletin of the Faculty of Arts, Egyptian University, Cairo*. 3-1936.
- Evans-Pritchard 1937 — Evans-Pritchard E. *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. 1937.
- Evans-Pritchard 1940 — Evans-Pritchard E. *Obituary: Lucien Levy-Bruhl, 1939 // Man*. 27. 1940.
- Evans-Pritchard 1956 — Evans-Pritchard E. *Nuer Religion*. 1956.
- Evans-Pritchard 1960a — Evans-Pritchard E. *Religion and the Anthropologists// Blackfriars*. 1960.
- Evans-Pritchard 1960b — Evans-Pritchard E. *The intellectualist (English) Interpretation of Magic // Bulletin of the Faculty of Arts, Egyptian University, Cairo*. 1933-
- Farnell 1905 — Farnell L. R. *The Evolution of Religion*. 1905.
- Farrar 1867 — Farrar F. W. *Aptitudes of Races // Transactions of the Ethnological Society of London*. 5. 1867.
- Firth 1940 — Firth R. *The Analysis of Mana: an Empirical Approach // Journal of the Polynesian Society*. 1910. 1940.
- Firth 1955 — Firth R. *Magic. Primitive //Encyclopedia Britannica*. 1955.
- Flugel 1933 — Flugel G. S. *A Hundred Years of Psychology, 1833–1933*. 1933.
- Fortune 1932 — Fortune R. F. *Sourceres of Dobu*. 1932.
- Frazer 1913 — Frazer J. G. *Psyche's Task*. 1913
- Frazer 1922 — Frazer J. G. *The Golden Bough*. 1922.
- Frazer 1927 — Frazer J. G. *TheGorgon'Head*. 1927.
- Freud n.d. — Freud S. *Totem and Taboo*, n.d.

- Freud 1928 — Freud S. *The Future of an Illusion*. 1928.
- Fustel de Coulandes 1882 — Fustel C. N. D. de. *The Ancient City*. 1882.
- Galton 1889 — Galton F. *Narrative of an Explorer in Tropical South Africa*. 1889.
- Ginsberg 1961 — Ginsberg M. *Essays in Sociology and Social Philosophy*. V. 3: *Evolution and Progress*. 1961.
- Gennep 1920 — Gennep A. van. *L'Etat actuel du problème totémique*. 1920.
- Goldenweiser 1917 — Goldenweiser A. A. *Religion and Society: A Critique of Emile Durkheim's Theory of the Origin and Nature of Religion* // *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*. 12.1917.
- Goldenweiser 1918 — Goldenweiser A. A. *Form and Content in Totemism* // *American Anthropologist*. 20.1918.
- Goldenweiser 1921 — Goldenweiser A. A. *Early Civilization*. 1921.
- Haddon 1906 — Haddon A. C. *Magic and Fetishism*. 1906.
- Harrison 1912 — Harrison J. E. *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*. 1912.
- Hartland 1894–1896 — Hartland E. S. *The Legend of Perseus*. 3 vols. 1894–1896.
- Hartland 1898 — Hartland E. S. *The «High Gods» of Australia* // *Folk-Lore*. 9. 1898.
- Heiler 1919 — Heiler F. *Das Gebet*. 1919
- Henderson 1935 — Henderson L. J. *Pareto's General Sociology. A Psychologist's Interpretation*.
- Hertz 1960 — Hertz R. *Death and Right Hand*. 1960.
- Hocart 1914 — Hocart A. M. *Mana* // *Man*. 15 (46). 1914.
- Hocart 1922 — Hocart A. M. *Mana again* // *Man*. 23(79). 1922.
- Hocart 1933 — Hocart A. M. *The Progress of Man*. 1933.
- Hogbin 1936 — Hogbin H. I. *Mana* // *Oceania*. 6 (3). 1936.
- Homans, Curtis 1934 — Homans G. C, Curtis C. P. *An Introduction to Pareto. His Sociology*. 1934.
- Hultkrantz 1979 — Hultkrantz E. *The Religions of the American Indians*. 1979.
- Hume 1956 — Hume D. *The Natural History of Religion*. 1956.
- Hurbert, Mauss 1899 — Hurbert H., Mauss M. *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* // *L'Année sociologique*. 2.1899-
- Hurbert, Mauss 1904 — Hurbert H., Mauss M. *Esquisse d'une théorie générale de la magie* // *L'Année sociologique*. 7.1904.
- Hurbert, Mauss 1929 — Hurbert H., Mauss M. *Manuel d'histoire des religions*. 1929
- James 1890 — James W. *Principles of Psychology*. 1890.
- James 1907 — James W. *The Varieties of Religious Experience*. 1907.
- James 1917 — James E. O. *Primitive Ritual and Belief*. 1917.
- James 1959 — James W. *Pragmatism and Four Essays from the Meaning of Truth*. 1959.
- Jevons 1891 — Jevons F. B. *Report on Greek Mythology*//*Folk-Lore*. 2. 1891.
- Jevons 1896 — Jevons F. B. *An Introduction to the History of Religion*. 1896.
- Jevons 1908 — Jevons F. B. *An Introduction to the Study of Comparative Religion*. 1908.
- King 1892 — King J. H. *The Supernatural: Its Origin, Nature and Evolution*. 1892.
- Kishimoto 1961 — Kishimoto H. *Operational Definition of Religion* // *Numen*. Dec. 1961.
- Kroeber 1907 — Kroeber A. L. *The Religion of the Indians of California*// *University of California Publications*. 4.1907.
- Lalande 1932 — Lalande A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, art. «Logique». 1932.
- Lang 1898 — Lang A. *The Making of Religion*. 1898.
- Lang 1899 — Lang A. *Are Savage Gods Borrowed from Missionaries?* // *The Nineteenth Century*. Jan. 1899. Lang 1903 — Lang A. *Social Origins*. 1903-
- Leeuw 1928 — Leeuw G. van der. *La Structure de la mentalité primitive* // *La Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*. 1928.

- Leeuw 1940 — Leeuw G. van der. L'Homme primitif et la religion, étude anthropologique. 1940.
- Lehmann 1922 — Lehmann F. R. Mana, der Begriff des «auserordentlich Wirkungsvollen» bei Sudseevôlkeren 1922.
- Leroy 1927 — Leroy O. La Raison primitive, Essai de réfutation de la théorie de prélogisme. 1927.
- Leuba 1912 — Leuba J. H. A Psychological Study of Religion, Its Origins, Function and Future. 1912.
- Lévy-Bruhl 1912 — Lévy-Bruhl L. Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieurs. 1912.2nd edit.
- Lévy-Bruhl 1927 — Lévy-Bruhl L. L'Âme primitive. 1927.
- Lévy-Bruhl 1928 — Lévy-Bruhl L. The Soul of the Primitive. 1928.
- Lévy-Bruhl 1931a — Lévy-Bruhl L. La Mentalité primitive (The Herbert Spencer Lecture). 1931.
- Lévy-Bruhl 1931b — Lêvy-Bruhl L. Le Supernaturel et la nature dans la mentalité primitive. 1931.
- Lévy-Bruhl 1936 — Lévy-Bruhl L. Primitives and the Supernatural. 1936.
- Lévy-Bruhl 1937 — Lévy-Bruhl L. La Morale et la science des macurs. 1937.
- Lévy-Bruhl 1938 — Lévy-Bruhl L. L'Exprience mystique et les symboles chez les primitifs. 1938.
- Lêvy-Bruhl 1947 — Lêvy-Bruhl L. La Mentalité primitive. 1947.
- Lêvy-Bruhl 1949 — Lêvy-Bruhl L. Les Carnets de Lucien Levy-Bruhl. 1949.
- Lêvy-Bruhl 1952 — Lêvy-Bruhl L. A Letter to E.E Evans-Pritchard // The British Journal of Sociology. 3.1952.
- Lêvy-Bruhl 1957 — Lêvy-Bruhl L. Une Lettre de Lucien Iiivy-Bruhl au Professeur Evans-Pritchard // Revue philisophique. 4.1957.
- Lêvy-Strauss 1962 — Lêvy-Strauss C. Le Totémisme aujourd'hui. 1962.
- Lêvy-Strauss 1963 — Lêvy-Strauss C Totemism. 1963.
- Lienhardt 1961 — Lienhardt G. Divinity and Exprience. The Religion of the Dinka. 1961.
- Loisy 1920 — Loisy A. Essay historique sue le sacrifice. 1920.
- Lowie 1923 —Lowie R. H. Primitive Religion. 1923.
- Lowie 1925 —Lowie R. H. Primitive Society. 1925.
- Maine 1912 —Maine H. S. Ancient Law. 1912.
- Malinowski 1912 — Malinowski B. The Economie Aspect of the Intichiuma Ceremonies // Festschrift Tilluignad Edvard Westermarck. 1912.
- Malinowski 1916 — Malinowski B. «Baloma»: the Spirit of the Dead in the Trobriand Islands //Journal of the Royal Anthropological Institute. 46.1916.
- Malinowski 1922 — Malinowski B. Argonauts of the Western Pacific. 1922.
- Malinowski 1925 — Malinowski B. Magic, Science and Religion // Science, Religion and Reality / Ed. by J. A. Needham. 1925.
- Malinowski 1926 — Malinowski B. Crime and Custom in Savage Society. 1926.
- Marett n.d. — Marett R. R. Religion (Primitive Religion) // Encyclopedia Britannica II ed.V. XIX.
- Marett 1912 — Marett R. R. Anthropology. 1912.
- Marett 1914 — Marett R. R. Threshold of Religion. 1914.
- Marett 1915 — Marett R. R. Magic // Hastings' Encyclopaedia of Religion and Ethics. 8.1915.
- Marett 1920a — Marett R. R. Magic or Religion // Psychology and Folklore. 1920.
- Marett 1920b — Marett R. R. Origin and Validity in Religion//Psychology and Folklore. 1920.
- Marett 1929 — Marett R. R. The Raw Material of Religion. 1929
- Marett 1932 — Marett R. R. Faith, Hope and Charity in Primitive Religion. 1932.

- Mauss 1906 — Mauss M. Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos: Étude de morphologie sociale // L'Année sociologique. 9-1906.
- Mauss 1923 — Mauss M. Bulletin de la Sociologie; Française de Philosophie. 1923-
- McLennan 1896 — McLennan G. F. Studies in Ancient History. 1896.
- Middleton 1960 — Middleton J. Lagbara Religion. 1960.
- Moffat 1842 — Moffat R. Missionary Labours and Scenes in Southern Africa. 1842.
- Montesquieu 1750 — Montesquieu M. De Secondo, Baron De. The Spirit of Laws. 1750.
- Moller 1878 — Muller M. Lectures on the Origin and Growth of Religion. 1878.
- Muller 1881 — Moller M. Selected Essays in Language Mythology and Religion. 1881.
- Moller 1882 — Moller M. Introduction to the Science of Religion. 1882.
- Moller 1895 — Moller M. Chips from a German Workshop. Essays on Mythology and Folk-Lore. V. 4.1895.
- Moller 1902 — Moller M. The life and Letters of Rt. Ho Friedrich Max Muller. 2 vols. 1902.
- Myres 1925 — Myres J. L. The Methods of Magic and of Science // Folk-Lore. Vol. 36.1925.
- Norbeck 1951 — Norbeck E. Religion in Primitive Society. 1961.
- Otto 1926 — Otto R. The Idea of the Holy 1926 impression. 1926.
- Pareto 1911 — Pareto V. Le mythe vertueuse et la littérature immorale. 1911.
- Pareto 1934 — Pareto V. Address // Journal de l'Économie Politique // Appendix to G.G. Homans and C.R Curtis. An Introduction to Pareto. His Sociology. 1934.
- Pareto 1935 — Pareto V. The Mind and Society. 1935.
- Petazzoni 1954 — Petazzoni R. Essays on the History of Religions. 1954.
- Petazzoni 1956 — Petazzoni R. The All-Knowing God. 1956.
- Preuss 1904–1905 — Preuss K. T. Der Ursprung der Religion und Kunst // Globus. 1904–1905.
- Radcliffe-Brown 1922 — Radcliffe-Brown A. R. The Andaman Islanders. 1922.
- Radcliffe-Brown 1929 — Radcliffe-Brown A. R. The Sociological Theory of Totemism // Fourth Public Science Congress. Biological Papers. Java.
- Radcliffe-Brown 1939 — Radcliffe-Brown A. R. Taboo. 1939.
- Radcliffe-Brown 1945 — Radcliffe-Brown A. R. Religion and Society // Journal of the Royal Anthropological Institute. 25.1945.
- Radin 1932 — Radin P. Local Anthropology. 1932.
- Radin 1938 — Radin P. Primitive Religion. Its Nature and Origin. 1938.
- Radin 1954 — Radin P. Monotheism among Primitive Peoples. 1954.
- Read 1920 — Read C. The Origin of Man and of his Superstitions. 1920.
- Reinach 1931 — Reinach S. Orpheus. The History of Religions. 1931.
- Resek 1960 — Resek C. Lewis Henry Morgan: American Scholar. 1960.
- Rignano 1923 — Rignano E. The Psychology of Reasoning. 1923-
- Rivers 1927 — Rivers W. H. R. Medicine, Magic and Religion. 1927.
- Roskoff 1880 — Roskoff G. Das Religionswesend errohesten Naturvölker. 1880.
- Robertson Smith 1902 — Robertson S. W. The Prophecy of Israel. 1902.
- Robertson Smith 1927 — Robertson S. W. The Religion of Semities. 1927.
- Schleier 1919 — Schleier F. Religion and Culture. 1919.
- Schmidt 1931 — Schmidt W. The Origin and Growth of Religion. 1931.
- Schmidt 1912–1956 — Schmidt W. Der Ursprung der Gottesidee. 12 vols. 1912–1955.
- Seligman, Seligman 1932 — Seligman C. G., Seligman B. Z. Pagan Tribes of the Nilotic Sudan. 1932.
- Singer 1928 — Singer C Religion and Science. 1928.
- Snaith 1944 — Snaith N. H. The Distinctive Ideas of the Old Testament. 1944.
- Soderblom 1916 — Soderblom N. Das Werdendes Gottesglaubens. 1916.

- Sorokin 1928 — Sorokin P. Contemporary Sociological Theories. 1928.
- Spencer 1882a — Spencer H. The Principle of Sociology. V. 1.1882.
- Spencer 1882b — Spencer H. A System of Synthetic Philosophy. V. 6.1882.
- Swanton 1924 — Swanton J. R. Three Factors in Primitive Religion // American Anthropologist. 26: 358-365-1924.
- Swanton 1917 — Swanton J. R. Some Anthropological Misconceptions // American Anthropologist. 19-1917.
- Swanton 1924 — Swanton J. R. Three Factors in Primitive Religion // American Anthropologist. 26.1924.
- Swanson 1960 — Swanson G. The Birth of the Gods. The Origin of Primitive Beliefs. 1960.
- Tanzi 1909 — Tanzi E. A Textbook of Mental Diseases. 1909.
- Tawney 1944 — Tawney R. N. Religion and the Rise of Capitalism. 1944.
- Tempels 1959 — Tempels P. Bantu Philisophy. 1959.
- Theuws 1961 — Theuws Th. Le Reel dans la Conception Luba//Zaire. 15. 1961.
- Thurnwald 1929 — Thurnwald R. Zauber, Allgemein // Reallexicon der Vorgeschichte. 1929
- Trotter 1920 — Trotter W. Instincts of the Herd in Peace and War. 5th impression. 1920.
- Troeltsch 1931 — Troeltsch E. The Social Teaching of the Christian Churches. 2 Vols. 1931.
- Turner 1961a — Turner V. W. Ritual Symbolism, Morality and Social Structure among Ndembu // Rhodes-Livingstone Journal. 30.1961.
- Turner 1961b — Turner V. W. Ndembu Divination: Its Symbolism and Techniques // Rhodes-Livingstone Papers. 31.1961.
- Tylor 1870 — Tylor E. B. Researches in the Early History of Mankind. 1870.
- Tylor 1881 — Tylor E. B. Review of Dorman R.M. «The Origin of Primitive Superstitions» // The Academy. Nov., Saturday, 5.1881.
- Tylor 1891 — Tylor E. B. Primitive Culture. 1891.
- Tylor 1892 — Tylor E. B. On the Limits of the Savage Religion //Journal of the Anthropological Institute. 21.1892.
- Wach 1947 — Wach J. Sociology of Religion. 1947.
- Webb 1916 — Webb C. C. Group Theories of Religion and Individual. 1916.
- Weber 1930 — Weber M. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. 1930
- Weber 1947 — Weber M. From Max Weber. Essays in Sociology. 1947.
- Weber 1951 — Weber M. The Religion of China: Confutianism and Taoism. 1951.
- Weber 1958 — Weber M. The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism. 1958.
- Wheeler 1910 — Wheeler G. C. W The Tribe and Intertribal Relation in Australia. 1910.
- White 1961 — White C. M. N. Elements of Luwale Beliefs and Rituals // Rhodes-Livingstone Papers. 32.1961.
- Williamson 1933 — Williamson R. W. Religious and Cosmic Beliefs of Central Polynesia. 2 vols. 1933.
- Williamson 1937 — Williamson R. W. Religion and Social Organization in Central Polynesia. 1937.
- Wilson 1961 — Wilson B. R. Sects and Society. A Sociological Study of Three Religious Groups in Britain. 1961.
- Worsley 1957 — Worsley P. The Trumpet Sell Sound. 1957.
- Wundt 1906 — Wundt W. Vôlkerpsychologie. Vol 2.1906.
- Wundt 1916 — Wundt W. Elements of Folk Psychology. 1916.
- Zaehner 1958 — Zaehner R. C. At Sundry Times. 1958.

Дополнительная литература

Литература, использованная в послесловии и комментариях

- Бьерре 1963 — Бьерре Й. Затерянный мир Калахари. М., 1963-
- Елфимов 2003 — Елфимов А. Л. Комментарии // Э. Эванс-Притчард. История антропологической мысли. М., 2003-
- Казанков 2002 — Казанков А. А. Агрессия в архаических обществах. М., 2002.
- Никишенков 2003 — Никишенков А. А. Эдвард Э. Эванс-Притчард в истории антропологической мысли // Э. Эванс-Притчард. История антропологической мысли. М., 2003-
- Пропп 1986 — Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. М., 1986.
- Berndt 1965 — Berndt R. M. Law and Order in Aboriginal Australia // *Aboriginal Man in Australia*. Sydney, 1965.
- Bowdler 2000 — Bowdler S. Australian Hunter-Gatherer Settlement Systems: Can We Identify Directional Change over Time? // <http://www.arts.uwa.edu.au/Archaeology/phillypaper.htm>
- Bowdler, Connor 1991 — Bowdler S., O'Connor S. The Dating of the Australian Small Tool Tradition, With New Evidence from the Kimberley, West Australia // *Australian Aboriginal Studies*. 1: 53–62.
- Campbell 1959 — Campbell J. *The Masks of God: Primitive Mythology*. N.Y., 1959-
- Evans-Pritchard 1937 — Evans-Pritchard E. E. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford, 1937.
- Evans-Pritchard 1949 — Evans-Pritchard E. E. *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford, 1949.
- Evans-Pritchard 1970 — Evans-Pritchard E. E. Sexual Inversion Among the Azande // *American Anthropologist*. 72: 1428–1434. 1970.
- Evans-Pritchard 1974 — Evans-Pritchard E. E. *Man and woman among the Azande*. L., 1974.
- Frobenius 1904 — Frobenius L. *Zeitalter des Sonnengottes*. Berlin, 1904.
- Gould 1969 — Gould R. A. *Yiwara: Foragers of the Australian Desert*. N.Y., 1969.
- Herdt 1984 — Herdt G. H. *Ritualized Homosexuality in Melanesia*.
- Berkeley, 1984. Herdt 1987 — Herdt G. H. *Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity*. N.Y., 1987.
- Katz 1982 — Katz R. *Boiling Energy*. Cambridge (Mass.), 1982.
- Kelly 1974 — Kelly R. *Etoro Social Structure. A Study in Structural Contradiction*. Ph.D. dissertation. University of Michigan, 1974.
- Kuijt 1999 — Kuijt I. *Life in Neolithic Farming Communities*. N.Y., 1999.
- LaBarree 1970 — LaBarre W. *The Ghost Dance-Origins of Religion*. N.Y., 1970.
- Layton 1986 — Layton R. *Uluru: An Aboriginal History of Ayers Rock*. Canberra, 1986.
- Lee 1967 — Lee R. B. *Trance Cure of the Kung Bushmen* // *Natural History*. 76: 29–55. 1967.
- Lee 1979 — Lee R. B. *The Kung San: Men, Women and Work in a Foraging Society*. Cambridge, 1979
- Lewis-Williams 1981 — Lewis-Williams J. D. *Believing and Seeing: Symbolic Meaning in Southern San Rock Paintings*. L. 1981.
- Lewis-Williams 1983a — Lewis-Williams J. D. *Introductory Essay: Science and Rock art* // *New Approaches to Southern African Rock Art*. The South African Archaeological Society. P. 3–13. 1983 (Goodwin Series. 4).
- Lewis-Williams 1983b — Lewis-Williams J. D. *The Rock Art of Southern Africa*. Cambridge. 1983
- Lewis-Williams 1997 — Lewis-Williams J. D. *Agency, Art and Altered Consciousness: A Motif in French (Quercy) Upper Palaeolithic Parietal Art* // *Antiquity*. 71: 810–830. 1997.
- Malinowski 1922 — Malinowski B. *Argonauts of the Western Pacific*. N.Y., 1922.
- McConvell 1996 — McConvell P. *Backtracking to Bibel: The Chronology of Pama Nyungan Expansion in Australia* // *Anthropology and Archaeology in Oceania*. 31:125–144. 1996.
- Meggitt 1965 — Meggitt M. J. *Indigenous Forms of Government among the Australian Aborigines* // *Bijdraagen tot de taal-land-en volkerkunde*. Deel 120:163–180. 1965.

Redd, Stoneking 1999 — Redd A. J., Stoneking M. Peopling of Sahul: mt DNA variation in Aboriginal Australian and New Guinean Populations // *AJHG*. 65:808–828.1999.

Strehlow 1965 — Strehlow T. G. H. Culture, Social Structure and Environment in Aboriginal Central Australia // *Aboriginal Man in Australia* / Ed. by R. M. Berndt, C H. Berndt. Sydney, 1965.

Tindale 1972 — Tindale N. Pitjantjatjara // *Hunters and Gatherers Today* / Ed. by M. G. Bicchieri. N.Y, 1972.

Veth 2000 — Veth P. Origins of the Western Desert Language Convergence in the Linguistic and Archaeological Space and Time Models // *Archaeology in Oceania*. 35 (1): 11-19-2000.

Wasson 1968 — Wasson R.G. Soma: Divine Mushroom of Immortality. N.Y, 1968.

Windschuttle, Gillen 2002 — Windschuttle K., Gillen T. The Extinction of the Australian Pygmies // *Quadrant*. 2002. June.

Yengoyan 1970 — Yengoyan A. A. Demographic Factors in Pitjandjara Social Organization / Ed. by R. M. Berndt, C H. Berndt. 1970.

Избранная библиография работ Эванса-Притчарда (1902–1973)

1930

Heredity and Gestation As the Azande See Them // *Sociologus*. 1930 (reprinted in: *Essays in Social Anthropology*. 1962).

1934

Lucien Lévy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality // *Bulletin of the Faculty of Arts, Egyptian University*. Cairo.

Zande Therapeutics // *Essays Presented to CG. Seligman*. L

Essays presented to CG. Seligman / Ed. by E. E. Evans-Pritchard, R. Firth, B. Malinowski. L

1936

Science and Sentiment. An Exposition and Criticism of the Writings of Pareto // *Bulletin of the Faculty of Arts, Egyptian University*. Cairo. 3.1936.

1937

Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande; / Avant-propos du professeur C G. Seligman. P.

Witchcraft, oracles and magic among the Azande (with a foreword by C G. Seligman). Oxford.

1939

Nuer time-reckoning. Indianapolis.

1940

Les Nuer du Soudan méridional // *Systèmes politiques africains*. P.

African political systems / Ed. by M. Fortes, E. E. Evans-Pritchard. Oxford.

Les Nuer: description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote. P.

Systèmes politiques africains // *Études de Max Gluckman, I. Schapera... [et al.]*; publiées sous la dir. de M. Fortes et E. E. Evans-Pritchard. P.

The Nuer: a description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people. Oxford.

The political system of the Anuak of the Anglo-Egyptian Sudan. L. Obituary: Lucien Lévy-Bruhl, 1939 // *Man*. 27.

1949

The Sanusi of Cyrenaica. Oxford.

Anthropologie sociale. P.

Kinship and marriage among the Nuer. Oxford.

Parenté et mariage chez les Nuer. P.

Social anthropology. Westport Conn.

1951

Parenté et mariage chez les Nuer. P.

- Social anthropology. Westport Conn.
 Anthropologie sociale. P.
1952
 L'Essai sur le don / Marcel Mauss. Aberdeen.
 1953
 Nuer Spear symbolism // Right and left: essays on dual symbolic classification / Ed. and with
 an introd. by Rodney Needham. Chicago; London.
 The Nuer conception of spirit in its relation to the social order // American anthropologist. 55:
 201–214.
 The sacrificial role of cattle among the Nuer // Africa. 23 (3): 181–198.
1954
 The institutions of primitive society: a series of broadcast talks. Glencoe HI.
1956
 Nuer religion. Oxford.
1960
 The organization of a Zande kingdom // Cahiers d'Études africaines. 1 (4): 5-37.
 Religion and the Anthropologists // Blackfriars. 1960.
 The intellectualist (English) Interpretation of Magic // Bulletin of the Faculty of Arts,
 Egyptian University. Cairo.
1962
 Essays in social anthropology. L.
 Les anthropologues face à l'histoire et à la religion. P.
1963
 A further contribution to the study of Zande culture // Africa. 33 (3): 183–197.
 Anthropology and history: a lecture. Manchester.
1964
 Social anthropology and other essays: combining «Social anthropology» and «Essays in social
 anthropology». N.Y. Four zande tales // Anthropological quarterly. 37:157–174.
1965
 A final contribution to the study of Zande culture // Africa. 35(1): 1–7.
 La femme dans les sociétés primitives et autres essais d'anthropologie sociale. P.
 La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues. P.
 The position of women in primitive societies and other essays in social anthropology. L
 Theories of primitive religion. Oxford.
1967
 The Zande trickster. Oxford.
1970
 Zande conversation pieces // Echanges et communications: mélanges offerts à Claude
 Lévi-Strauss à l'occasion de son 60^{ème} anniversaire / Réunis par J. Pouillon et
 P. Maranda. The Hague; Paris.
1971
 Sources, with particular reference to the Southern Sudan // Cahiers d'Études africaines.
 11:129-179
 The Azande history and political institutions. Oxford.
1974
 Man and woman among the Azande. L.
1977
 The political system of the Anuak of the Anglo-Egyptian Sudan. N.Y.
1981
 A history of anthropological thought. London; Boston.

Никишенков 2003 — Никишенков А. А. Эдвард Э. Эванс-Притчард в истории антропологической мысли // Э. Эванс-Притчард. История антропологической мысли. М., 2003.

Елфимов 2003 — Елфимов А. Л. Комментарии // Э. Эванс-Притчард. История антропологической мысли. М., 2003.

Barnes J. A. Time flies like an arrow // *Man*. 6: 537–552.1971.

Beidelman T. O. Sir Edward Evan Evans-Pritchard (1902–1973): an appreciation // *Anthropos*. 69= 553–567.1974.

Borel M.-J. La schématisation descriptive: Evans-Pritchard et la magie zandé // *Le discours anthropologique: description, narration, savoir / J.-M. Adam., [et al.]. P., 1990.*

Burton J. W. An introduction to Evans-Pritchard. Fribourg; Switzerland. 1992.

Byer D. Begegnung im Abseits: Evans-Pritchard und Bernatzik im Sudan 1927: Annotation zur Kommunikationsstrategie der Scientific Community. Stuttgart, 1996.

Douglas M. Thirty years after «Witchcraft, oracles and magie» // *Witchcraft: confessions [and] accusations / Ed. by M. Douglas. L; N.Y., 1970.*

Douglas M. Evans-Pritchard. Sussex. 1980.

Geertz C. Works and lives: the anthropologist as author. Cambridge, 1988.

Geertz C. Ici et La-bas: l'anthropologue comme auteur. P., 1996.

Heinz A. Savage thought and thoughtful savages: on the context of the evaluation of logical thought by Lévy-Bruhl and Evans-Pritchard // *Anthropos*. 92 (1–3): 165–173.1997.

Hutnyk J. Comparative anthropology and Evans-Pritchard's Nuer photography: photographic essay // *Critique of anthropology*. 10 (1): 81–102.1990.

Kuper A. Evans-Pritchard et l'histoire de la pensée anthropologique. // *L'Ethnographie*. 79 (90/91): 69–74. P. 1983.

Lienhardt G. E-P, a personal view: Sir Edward Evans-Pritchard, 1902–1973// *Man*. 9:299–304. 1974

MacKennon S. Domestic exceptions: Evans-Pritchard and the creation of Nuer patrilineality and equality // *Cultural anthropology*. 15 (1): 35–83-2000.

Merten V. Eine gezielte Beschreibung: Edward E. Evans-Pritchards Beitrag zur Théorie der Magie. Zurich, 1996.

Morinis E. A. The perils of anthropological misdiagnosis: new look at Evans-Pritchard theory of witchcraft // *L'Uomo*. 6 (2): 345–361.1982.

Rosaldo R. I. From the door of his tent: the fieldworker and the inquisitor // *Writing culture: the poetics and politics of ethnography / Ed. by J. Clifford, G. E. Marcus. Berkeley, 1986.*

Stevenson R. F. Population and political systems in tropical Africa. N.Y.; L, 1968.

Studies in social anthropology: essays in memory of E. E. Evans-Pritchard by his former colleagues / Ed. by J. H. M. Beattie, R. G. Lienhardt. Oxford, 1975.

The translation of culture: essays to E.E. Evans-Pritchard / Ed. by T. O. Beidelman. L, 1971.

Ulin R. C. Anthropological ancestors and interpretation theory: Boas, Malinowski, and Evans-Pritchard // *Understanding cultures: perspectives in anthropology and social theory. Austin, 1984.*

Выходные данные

Российский государственный гуманитарный университет
Институт высших гуманитарных исследований
Центр типологии и семиотики фольклора

Edward E. Evans-Pritchard
THEORIES OF PRIMITIVE RELIGION
Clarendon Paperbacks Oxford 1965

Эдвард Эванс-Притчард
ТЕОРИИ ПРИМИТИВНОЙ РЕЛИГИИ

Редакционная коллегия:

А. С. Архипова (редактор серии), А. П. Минаева,
С. Ю. Неклюдов (председатель редакционной коллегии), Е. С. Новик
Ответственный редактор А. С. Архипова

Перевод с английского А. А. Казанкова и А. А. Велика
Комментарии и послесловие А. А. Казанкова
Художник серии Н. Козлов

Книга выпущена в рамках проекта «Translation Project» при поддержке Института «Открытое общество» (Фонд Сороса) — Россия и Института «Открытое общество» — Будапешт

Выпускающий редактор Е. Савина
Контрольный редактор А. Бирюков
Компьютерная верстка: Г. Сенина

Подписано в печать 4.02.2004.
Формат 60х90 1/16.
Объем 9 печ. л. Гарнитура Garamond.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Тираж 3000 экз. Заказ 2531.

Объединенное гуманитарное издательство
103051, Москва, ул. Петровка, 26, стр. 8
Факс (095) 924-57-61; тел.: (095) 744-3170
e-mail: info@ogi.ru

Книга издана при техническом содействии ООО «Издательство АСТ»
Издательская группа АСТ
129085, Москва, Звездный бульвар, д. 21, 7 этаж
При участии ООО «Харвест». Лицензия ЛВ № 32 от 27.08.2002.
РБ, 220013, Минск, ул. Кульман, д. 1, корп. 3, эт. 4, к. 42.
Республиканское унитарное предприятие «Минская фабрика цветной печати».
220024, Минск, ул. Корженевского, 20.