

## Антропология религии

Гл. 1 Общая характеристика антропологии религии. Рационалистическое понимание религии (интеллектуалистский подход).

### Общая характеристика.

Изучение значения религии для истории человечества, а также исследование эволюции религиозных верований было центральным предметом нарождавшейся во второй половине XIX века культурной (социальной) антропологии. Анализ религии в динамике, рассмотрение различных форм верований традиционных обществ составило фундаментальный вклад в становление этнологического знания и в определённом смысле завершило «эволюционный прорыв» науки, начавшийся ещё в конце XVIII века. Исследование религии было освобождено от «пут теологии» и надолго становится предметом внимания большинства известных антропологов. основополагающая работа Дж.Фрэзера «Золотая ветвь» и в XXI веке является бестселлером в России. До сих пор актуальны многие вопросы, которые рассматривал Э.Тайлор в своём фундаментальном труде «Первобытная культура».

Несмотря на то, что нередко в трудах антропологов религия квалифицируется как ложный, ошибочный взгляд на мир (отголоски теории обмана XVIII в.), всё же она становится в их исследованиях предметом серьёзного анализа. Работы, посвящённые изучению развития религиозных верований в рамках становящейся культурной (социальной) антропологии, продолжают традицию осмысления роли религии в функционировании обществ и жизнедеятельности личности, заложенную в трудах Д.Юма и Г.В.Ф.Гегеля. Не отказываясь от построения теоретических конструкций, первые антропологи уделяли фундаментальное значение сбору и классификации эмпирического материала. Так как к концу XIX века объём фактического материала о самых разнообразных религиозных верованиях стал во много раз больше, чем во времена Г.В.Ф.Гегеля, то у исследователей появилась возможность реконструировать более конкретную картину распространения и эволюции ранних форм религии.

Основной предмет анализа – это исследование трансформаций, которые произошли с религиозными верованиями в процессе исторического развития человечества. Соответственно существенное значение имело изучение генетической связи между самыми архаическими верованиями и последующими стадиями эволюции религии, включая, мировые. В процессе анализа данной, безусловно центральной темы

дискутировались самые разнообразные вопросы: содержание этапов или стадий в развитии религиозных верований, функции религии и магии в традиционном обществе, какие формы религиозных или магических верований были первичны, а какие вторичны, и, наконец, каким образом человек пришёл к идее обожествления окружающего мира.

Весьма существенным представляется то обстоятельство, что первые антропологи наряду с реконструкцией этапов развития религии в той или иной степени вынуждены были решать и вопросы, связанные с воссозданием целостного образа древнего общества и человека, с особенностями повседневного функционирования индивида и значения архаических верований в этих взаимодействиях. В работах конца XIX в. конкурировали два представления о «первобытном» человеке: образ «дикаря-философа» Тайлора и полу животного существа в теориях дарвинистов. Представление о возможностях древнего человека накладывало отпечаток и на модели процессов формирования религиозных представлений. Важным является и вопрос о соотношении религиозного и нерелигиозного в обществе (как в традиционном, так и в современном). Эта довольно сложная проблема анализировалась в различных формах. В виде деления всей действительности на сакральный и профанный миры (или на сверхъестественное и обыденное), в рамках анализа вопроса о роли суеверий и пережитков в функционировании современных обществ, а также в форме исследования соотношения магии, религии и науки. При рассмотрении самых ранних стадий религии антропологами делались довольно интересные и достаточно продуктивные попытки понять каким образом появились первые формы олицетворения/ обожествления, что служило моделью, образцом для первых представлений о божественном, сверхъестественном и в то же время первых абстрактных понятий – образов. Одновременно с реконструкцией первых религий авторы (например, Тайлор, Фрэзер) воспроизводили особенности мышления «первобытных людей». Таким образом, наряду с рассмотрением эволюции религиозных форм некоторая часть антропологов-религиоведов были первооткрывателями темы – мышление и культура.

Первые теории религии отличались друг от друга способами и методами исследования. Одни концепции значительный акцент делали на психологических особенностях функционирования человека в древнем обществе, другие на социологии религии, то есть роли верований в функционировании общности. Психология религии (в том числе социальная психология) и социология религии и в настоящее время являются важнейшими составными частями антропологии религии. Антропология религии и в XXI веке является стабильно существующим направлением в культурной антропологии. По-прежнему её важнейшим предметом являются архаические верования в традиционных

обществах. Новым предметом для исследования стали в XX в. «новые религии» и «новые религиозные движения», представляющие собой синтез различных религиозных верований. В связи с возрождением и всё возрастающим интересом к этническим религиям они также стали предметом антропологии (этнологии) религии. С конца XX века стал актуальным анализ религий в контексте глобализации. Не потеряла актуальность для современной индустриальной культуры и проблема соотношения магии, религии и науки. В настоящей главе не ставилась задача всесторонним образом описать область исследований антропологии религии на всём протяжении её исторического развития. Задача её намного скромнее – дать самую общую характеристику этого направления исследований в культурной антропологии и достаточно подробно рассмотреть теории религиозных верований первых антропологов Э.Тайлора, Дж. Фрэзера и Р.Марретта, а также основателя социологического направления в культурной антропологии Э. Дюркгейма.

### Теория религии Э.Тайлора

Книга Э.Тайлора «Первобытная культура» заслуженно считается первым зрелым произведением в этнологии периода эволюционизма, так как в ней представлен не только богатейший материал, касающийся особенностей жизнедеятельности различных народов, но и предложены теоретические обобщения, посвящённые методам и способам изучения предшествующих стадий культуры. Интереснейший материал о традиционных культурах и данные об особенностях предшествующих этапов истории европейских народов были предметом размышлений Тайлора, особенно в аспекте понимания механизмов развития культур, проблемы первичности одних элементов общества и вторичности других.

Но всё же, безусловно, центральным предметом его размышлений является религия в её развитии от самых простейших форм к современным сложным типам мировых религий. Значительное внимание Тайлор уделяет генетической связи предшествующих стадий развития религии с мировыми, например, с христианством. Свою главную задачу английский исследователь видит в осмыслении процесса становления религии, в интеллектуальной реконструкции минимума религии, первичной её формы. В своих изысканиях Тайлор опирается на такие качества человека как воображение и способность к фантазии, а также на умение размышлять и стремление к объяснению окружающего мира. Важнейшей своей целью Тайлор считает не просто обоснование определённого

подхода к анализу различных форм ранних верований, а создание теоретической концепции, своего рода философии религии. В поле его зрения всё время находится более широкая проблема – взаимоотношение древнего человека с окружающим миром, которую он сам называет «философией природы и человека».

Идея общетеоретической концепции религии, «философии природы и человека» проходит через всю «Первобытную культуру» Тайлора. Его задача состоит не только и не столько в обосновании положения о первичности «анимизма», а в утверждении тезиса о том, что анимизм есть основа религии, объединяющая огромное количество разнообразных и непохожих друг на друга на первый взгляд верований: от простейших культов традиционных культур до сложнейших конструкций мировых религий современного ему общества. Анимизм для него родовой признак религии, позволяющий интегрировать самые разнообразные формы религии в единое логическое целое. На основании такого подхода Тайлор показывает преемственность и развитие более сложных форм религии из простых, опровергая тем самым модную в то время теологическую точку зрения о деградации, регрессе монотеистических религий как источнике простейших религиозных культов. Основным способом его анализа сути различных форм религии состоял в последовательном построении «теории анимизма» путём выдвижения теоретических положений и их подтверждения богатейшим эмпирическим данными об особенностях религиозных верований из различных уголков земного шара. Рассмотрим, как же выстраивает свою аргументацию Э.Тайлор.

Для осуществления своих теоретических замыслов он уходит от слишком «узких», по его мнению, определений религии, которые бы обязательно включали верховное божество или суд после смерти, идолопоклонение и т.д. Он ратует за более обобщённое и «широкое» определение религии. «Целесообразнее всего, - отмечает английский антрополог, - будет просто принять за определение минимума религии верование в духовные существа».<sup>1</sup> Определяющим моментом же подобного явления « есть верование в одушевление всей природы – верование, которое достигает своей высшей точки в олицетворении её».<sup>2</sup> «Основа, на которой построены подобные идеи, - продолжает Тайлор, - не может быть сужена до простого поэтического вымысла или простой метафоры. Идеи эти опираются на широкую философию природы, правда, первобытную и грубую, но полную мысли и понимаемую вполне реально и серьёзно».<sup>3</sup> Основная, существенная черта данной философии (или общего взгляда на мир) – перенесение личностных качеств людей, существующих в процессе жизненных изменений, на неодушевлённый мир. Тайлор подчёркивает, что «это вовсе не случайное или гипотетическое действие человеческого ума неразрывно связано с тем первобытным

умственным состоянием, когда человек в мельчайших подробностях окружающего мира видит проявление личной жизни и воли».<sup>4</sup> Другими словами сам процесс жизни человека есть первый объект для олицетворения.

Как же появилось «учение о душе» в «примитивном» обществе. Согласно точке зрения Тайлора, в древнейшем обществе люди стремились понять «во-первых, что составляет разницу между живущим и мёртвым телом, что составляет причину бодрствования, сна, экстаза, болезни и смерти?». В то же время древние «дикари» интересовались «во-вторых, что такое человеческие образы, появляющиеся во снах и видениях».<sup>5</sup> На основании выделения этих групп явлений был сделан вывод о том, что у человека есть жизнь и есть некий призрак (дух). И то и другое находится в тесной связи с телом: «жизнь даёт возможность чувствовать, мыслить и действовать, а призрак составляет его образ или второе «я». И то и другое, таким образом, отделимо от тела: жизнь может уйти из него и оставить его бесчувственным, призрак показывается людям вдали от него»<sup>6</sup>. Впоследствии жизнь и призрак (образ) были соединены в понятии «призрачная душа», «дух-душа». Далее Тайлор реконструирует содержание понятие личной «души», существующее в «примитивном» обществе (культуре). Приведём его в несколько сокращённом виде. «Душа есть тонкий, невещественный человеческий образ, по своей природе нечто вроде пара, воздуха или тени. Она составляет причину жизни и мысли в том существе, которое она одушевляет. Она нераздельно владеет сознанием и волей своего телесного обладателя<...>. Она способна покидать тело и переноситься быстро с места на место<...>. Она способна входить в тела других людей, животных и даже вещей, овладевать ими и влиять на них».<sup>7</sup>

В процессе изучения эволюции форм религиозных верований Тайлор уделяет определённое внимание лингвистическому аспекту обозначения понятия «душа». Он показывает теснейшую связь слов, обозначающих указанное понятие в различных языках, с процессами жизнедеятельности человека. Рассматриваемый им богатейший эмпирический материал и ныне даёт богатую пищу для размышлений и может служить основой для новых лингвистических реконструкций.

Особое место в размышлениях Тайлора занимает аналогия древней истории и философии дикаря и особенностей деятельности ребёнка на разных стадиях его развития. Продолжая анализ содержания «философии природы» «первобытной и грубой, но полной мысли и понимаемой вполне серьёзно» английский мыслитель обращает внимание на сходность её с «ранними понятиями ребёнка о внешнем мире» в цивилизованных странах. «Первые существа, доступные пониманию детей, бывают существа человеческие и по преимуществу они сами. Первым объяснением всего происходящего кругом является,

поэтому объяснение с человеческой точки зрения, как будто стулья, палки и деревянные лошадки приводятся в действие такой же личной волей, которая управляет действиями нянек, детей и котят».<sup>8</sup> По мнению создателя теории «анимизма», лучшим руководителем для понимания ранних стадий развития культур являются воспоминания о нашем собственном детстве, о том времени, когда «палки, стулья и игрушки были живыми»,<sup>9</sup> а в нашем сознании было место для философии, способной «оживотворять вещи». Направленность ума, представление «что нечто, есть некто» есть первый шаг и в определённом смысле основа и анимистических представлений, и сказок, легенд (мифологии в целом). Отдавая должное этой аналогии и признавая фундаментальность «принципа одушевления», как источника мифологии и религии, Тайлор всё же трактует их в эволюционистском духе, как ранние незрелые формы отражения внешней реальности, уступающие место в более развитых обществах и во взрослом состоянии более рациональному (научному), прагматичному взгляду на мир.

Английский исследователь не пошёл дальше аналогии детства человечества и детства ребёнка как незрелых, наивных стадий в осмыслении окружающей действительности. Правда, Тайлор неоднократно возвращается к рассмотрению такой черты древних людей как одушевление окружающего мира в общетеоретическом плане. Он именуется данный подход как философию природы и человека древности, как особый взгляд и способность отражать внешний мир. На протяжении всей работы «Первобытная культура», несмотря на критическое отношение к пережиткам и анимистическому взгляду на мир вообще, он подчёркивает необходимость понимания «туземной философии». И если мы сделаем «усилие над собой, чтобы стать на точку зрения нецивилизованного племени и будем смотреть на теорию душ их глазами, то едва ли мы найдём её совершенно неразумной».<sup>10</sup> Весьма интересен для Тайлора вопрос о смысле и сути одушевления окружающего мира в древнем состоянии человечества. Несмотря на общую эволюционистскую оценку и трактовку этой черты как незрелости и наивности «дикарей» (детей), он всё же пытается объяснить это «детское» устремление. Основной подход Тайлора в интерпретации одушевления-олицетворения состоит в переносе по аналогии личностных, волевых качеств человека (ребёнка) на окружающий мир. Важнейший объект олицетворения - процесс жизни, живое. Тайлор также обращается к позиции Д.Юма, выраженной в книге «Естественная история религии» относительно «олицетворяющей стадии мысли». «У людей повсеместно существуют склонность считать все существа подобным им самим, - Тайлор излагает позицию Юма, - и переносить на каждый предмет те качества, с которыми они близко знакомы и которые они вполне осознают...».<sup>11</sup> Огромной заслугой Тайлора и важнейшим достоинством его работы «Первобытная культура» следует

признать выделение рассмотренного феномена в объект специального анализа и доказательство существования такого качества человека как «одушевление неодушевлённого» (также как и олицетворение) как логическое, так и историко-фактологическое. К сожалению, со времён Тайлора и первых антропологов феномену «одушевления» уделялось мало внимания, хотя многие исследователи не отрицают существование его, в том числе в виде элемента культур и черты деятельности человека.

Тайлор, в принципе называет общие побудительные причины существования указанного феномена. Это стремление к познанию, «умственная жажда» к отысканию причин, присутствующая у дикарей.<sup>12</sup> Источники особенностей деятельности человека Тайлор усматривал в «природе и жизни». И всё-таки, в чём же основа олицетворения у человека, в том числе древнего? Какого-нибудь определённого ответа на этот вопрос у Тайлора нет. Но всё же не будем забывать, что ясная формулировка (постановка) вопроса – это тоже важный этап в процессе познания. Анализируя ранние стадии религии, английский антрополог одновременно изучал и проблему появления абстракций и абстрактных понятий у человека. Душа (дух) есть абстрактное выражение «жизни» и «образов» (призраков), увиденных во сне и в видениях. Как мог сложиться такой ход мыслей?

По моему мнению, качество «всеобщего одушевления» могло сложиться в процессе осуществления культурного специфически человеческого типа деятельности, который предполагал изменение окружающего мира в соответствии с потребностями людей, с их желаниями и волевым началом. Одной из особенностей такого типа деятельности является вынесение-во-вне продуктов функционирования сознания, разума, проще говоря, осуществление желаний, замыслов во внешней действительности и передача результатов этих действий другим людям. Действия от замысла, идеи, образа к его воплощению как раз и могли стать одной из основ для перенесения «жизни» на неодушевлённый мир. Человек, осуществляя своё задуманное, воплощал его в камне, дереве, строительстве жилищ и т.д. Он как бы вкладывал частицу своего «Я», «души» в материальный предмет, преобразовывая его, придавая ему новую форму, понятную другим людям. Он превращал замысел, образ в сознании в нечто существующее вне его, переносил частицу своей «души» на «мертвую» вещественную природу «одушевляя» её. Особую роль в этом процессе могло играть искусство наскальной живописи. Человек, имевший способность к визуализации и эйдетицизму, воплощал образ, зафиксированный в его сознании, памяти, в вещественной форме, иммитируя реальность, как бы удваивая её. Первобытные XVдожники добивались удивительного сходства и выразительности, они как бы похищали «душу-призрак» у реального животного, его образ.

Вот таким видится одно из возможных направлений в интерпретации «общей философии природы и человека» первобытного дикаря Тайлора. В основе такого подхода лежит также представление о первых людях как о достаточно рациональных существах, имеющих особый способ видения мира и, добавим от себя, особый способ деятельности. Такой образ первых людей был отвергнут последовательными дарвинистами, не видящими качественных отличий человека от животных. Они высмеивали образ «дикаря – философа» и противопоставляли ему представление о «первобытных людях» как полуживотных, умственно отсталых существах. Такого рода положения были отвергнуты как данными археологии – древнейшие росписи первобытных людей, так и полевыми (эмпирическими) исследованиями антропологов, показавших богатый мир культуры «отсталых народов».

Подводя итоги анализу общих проблем, связанных с теорией анимизма, можно сделать ряд заключений или выводов. Тайлор представил нашему вниманию некоторые интересные черты восприятия и отражения внешнего мира в «философии природы и человека» «первобытных людей» и традиционного общества. «Теория анимизма» с одной стороны даёт возможность реконструкции становления абстрактных понятий, сказок, легенд, мифологии, а с другой стремится раскрыть содержание форм понимания «дикарями» окружающего мира. Можно даже сказать, что Тайлор по своему раскрывает логику «первобытного», «мифологического» мышления. В то же время он сформулировал интереснейшую проблему «всеобщего одушевления как качества человека» и данный вопрос может получить довольно продуктивную интерпретацию в свете современных исследований детства и других предметных областей культурной антропологии. Правда, при рассмотрении столь и важных для понимания человека феноменов как «философия одушевления» Тайлору явно не хватает некоторых существенных компонентов, а именно использования влияния человеческих чувств и эмоционально-психологических состояний коллективного типа. Строго говоря, одушевление неодушевлённого возможно лишь при наличии эмоционально-аффективных связей с природой. Он осознавал значимость такого рода проявлений человеческой активности, но не использовал данную сторону жизнедеятельности людей, так как она не входила в круг его основополагающих «интеллектуалистских» идей или принципов анализа. Тайлор понимал, что этим самым он обедняет содержание религиозных верований, что религиозное чувство имеет фундаментальное значение для «первобытного человека». Он заранее принимал упрёк в том, что «писал бездушно о душе и недуховно о духовных предметах».<sup>13</sup> Всё же главным и основным направлением изучения религии Тайлор считал рационально-интеллектуалистское её осмысление.

Переходя к рассмотрению и интерпретации более конкретных вопросов, а именно к положению о том, что «анимизм – минимум религии» и реконструкции эволюции форм религиозных верований Тайлором, необходимо учитывать ряд обстоятельств. Тайлор даёт такое определение религии, которое охватывает и самые ранние её формы, и мировые религии. Согласно его подходу в объём понятия «религия» включается огромное количество разнообразных феноменов культуры. С позиции именно этого определения он выстраивает отношения с различными верованиями, например, с фетишизмом или явлениями одержимости. «Анимизм» - это логическая конструкция, содержащая признак(ки) на основании которых можно отнести то или иное явление культуры к религии. В этом аспекте нельзя не согласиться с чётко выраженной позицией С.А.Токарева, состоящей в том, что «анимизм нельзя рассматривать как определённую форму религии».<sup>14</sup> К сожалению, данный логический, а не исторический аспект анимизма не всегда выделен у Тайлора. (Многие его комментаторы вообще не видят этого аспекта). Бесспорно, что он создал достаточно убедительную и хорошо аргументированную теорию эволюции религии, показал генетическую связь развитых её форм с архаичными, древнейшими верованиями. Но подход Тайлора предполагает соотнесение сформулированных логических принципов в виде «теории анимизма» с историческими формами, «кандидатами на первичность». (Среди них, видимо, шаманизм, тотемизм и др.) Тем не менее, в свете такого рода рассуждений можно попытаться ответить на вопрос. - Был ли анимизм первой формой религии? Если брать анимизм как родовое логическое понятие, то можно ответить на данный вопрос утвердительно. Но именно первым типом религии в соответствии с её определением. Но это не исключает по Тайлору существования в истории чего-то менее развитого, низшего по отношению к религии, например, «тайных знаний» и магии. Если же под анимизмом понимать самую простую форму веры в душу или духов, то, вероятно, где-нибудь она была первичной формой религии. В чём же были не правы все эволюционисты по отношению к религии (в том числе и Тайлор), так это в уверенности во всеобщности той или иной «первой» формы религии. В действительном историческом процессе, происходящем многолинейно, возможны были различные «первые формы религиозности» в различных культурах.

Отдельного рассмотрения в рамках концепции Тайлора заслуживает вопрос соотношения религии и науки, а также магии и религии. Отметим сразу, что магия вместе с тайноведением, приметами и рядом других явлений (например, гаданием) попадает у Тайлора в разряд пережитков в культурах. Отношение ко всему этому разряду явлений у английского антрополога резко отрицательное. «Новейший образованный мир, отвергая тайноведение, как презренное суеверие, практически пришёл к мнению, что магия

относится к низшему уровню цивилизации».<sup>15</sup> У Тайлора не всегда можно точно определить предшествовала ли магия религии или она существовала одновременно с ранними формами религиозных верований. Но с определённой уверенностью можно утверждать, что она низшая, неразвитая (а в соответствии с эволюционистской логикой и более ранняя?), никак не вписывающаяся в прогрессивную линию развития человечества.

Откровенно негативное отношение Тайлора к магии, квалификация её только как системы заблуждений, не позволили ему более или менее адекватно оценить данный пласт явлений культуры. Он склонялся к точке зрения, что в этой «чудовищной смеси» (магии) нет ничего истинного и ценного, что «мир целые века опутан был слепой верой» во всевозможную бессмыслицу.<sup>16</sup> В явном нежелании Тайлора воспринимать магию в качестве серьёзного объекта исследований проявляется слабость его общей просветительской позиции. Он не желает признать за магией и другими аналогичными явлениями, которые отнесены им в разряд пережитков, какой-либо исторический смысл или функцию в культуре. Прекрасно объяснив истоки происхождения многих суеверий, Тайлор не видит (вернее не желает видеть) их предназначения, не воспринимает их как часть или частицу целого - культуры. Это и понятно, так как у него отсутствует представление о культуре как целостности, хотя иногда у него проскальзывает мысль о культуре «как организационной форме». То же самое касается качеств «первобытного человека» с его «одушевлением неодушевлённого». Он полагает, что там, где господствует древний анимизм, там теперь доминируют современные науки - физика, химия и т.<sup>17</sup> Тайлор не может объяснить, почему же магия существовала в Средние века и дожила до XIX в. Он также не способен выявить причину существования «пережитков» и «суеверий». Тайлор просто считает их вредными препятствиями на пути «распространения идей прогрессивного развития». Английский исследователь страстно желает, «чтобы масса света в мире увеличилась и там, где некогда на ощупь блуждали толпы варваров, культурные люди смогли идти вперёд, ясно видя путь перед собой». А новая наука о культуре должна сосредоточиться «на распознавании остатков древней культуры, обратившихся во вредные суеверия» и осуществлять вынесение «им смертного приговора»<sup>18</sup>.

Итак, наука у Тайлора противостоит и магии, и древним формам религии (анимизму). Более того, ввиду неопределённости формулировок, можно его истолковать так, что все предшествующие пласты культуры есть пережитки. Наука есть прогрессивное явление - свет, а пережитки - тьма и варварство. (Тайлор практически уходит от вопроса соотношения мировых религий и науки.) В действительности же наука, также как и

религия есть элемент культуры и совершенно непродуктивно их противопоставлять друг другу. И наука, и религия могут нести и свет, и тьму.

То, что Тайлор именовал пережитками (сюда же относится и древний анимизм) есть элементы культуры как постоянно воспроизводящегося образа жизни этнокультурной общности. Эта неотъемлемая часть целостной формы организации человеческой жизни. Увы, как уже отмечалось Тайлору неведомо понятие культуры и как целостности, и как локально определённой единицы. В таком отношении к «пережиткам» коренится общая слабость прогрессистской эволюционистской позиции вообще, и Тайлора в частности. Правда, всё это нисколько не умаляет грандиозность и значимость исследований Тайлора, представляющих золотой фонд культурной (социальной) антропологии. Но в своих выводах об «отмирании» «пережитков» вследствие прогресса науки и образования он оказался не прав как фактически, так и методологически.

\* \* \*

С тех пор как Тайлор сделал свои выводы о скором исчезновении «пережитков», ввиду торжества «света» знания и прогресса науки, прошло уже почти 140 лет. Но, увы, его пророчествам не суждено было сбыться. По-прежнему существуют и пережитки, и суеверия, в почёте магия и колдовство, испытывают расцвет этнические религии. Вера в приметы сохранилась, несмотря на развитие науки и действительное торжество знания. Более того, XX в. ознаменовался созданием новых видов суеверий и примет. Всё это подтверждает, что «пережитки» представляют собой неотъемлемый элемент культуры. А культуре свойственно развитие. Особенно явно данный процесс происходит в относительно замкнутых группах людей, в профессиональных сообществах. Члены таких относительно замкнутых сообществ создают и поддерживают специфику своих «мини субкультур» Это могут быть особенности языка, стереотипы поведения, приметы. Особенно показательны в этом аспекте люди, имеющие отношение к полётам в космос - истинному триумфу науки. Например, перед очередным пилотируемым полётом на «Союзе» его участники обязательно смотрят кинофильм «Белое солнце пустыни», а Королёв в качестве талисмана (оберега) носил с собой двухкопеечную монету.

Суеверия, приметы (пережитки в целом) – это естественные явления в человеческой жизни. Они широко распространены в современной индустриально-технологической культуре. Они тесно связаны по происхождению с широким спектром явлений, имеющих своё назначение в функционировании культур. Это и элементы этнических религий, и древнейших пласт архаических верований, и вера в судьбу, в противостояние сил Добра и Зла.

Существование в современной культуре того, что Тайлор объединил понятием «пережитки» есть также реакция на крайние формы рационализма, существующие в индустриальном обществе. На искажённый образ человека, подобного ЭВМ, вычисляющего только сиюминутную выгоду, мыслящего двоичным кодом (да – нет, + - ) А человека таковым не является. Более того, он никогда бы не стал человеком без сказок, леших, духов, без страстного желания осуществлять свои мечты. Только иррациональное в смысле чувственно-мечтательное существо могло себе поставить цель летать как птица. (Очень нерациональная, не выгодная задача) Недаром И.Кант считал, что самое главное качество человека – воображение. Вот оно-то без конца и создаёт не только новые технологии и машины, но и приметы, суеверия и т.д., чтобы человек лучше себя чувствовал в физическом мире.

К сожалению, в XX в. стала ярко проявляться негативная тенденция, связанная с тем, что наука наряду с выполнением функции познания мира стала превращаться в объект поклонения, в нечто, что познало абсолютную истину. Соответственно учёные нередко приобретают образ касты жрецов, которым доступно особое знание путём откровения. (выражения типа -согласно данным современной науки - приобрело статус то ли заклинания, то ли пророчества). Всё это вызывает у людей суеверный трепет или даже страх. И люди подчиняются учёным, хотя не знают почему. Таким образом, нередко некоторая часть науки весьма похожа на религиозный культ и даже в чём-то на суеверия, но они не помогают нам бороться с силами Зла. А Тайлор возлагал на неё столько надежд в борьбе с суевериями...

Анализ магии, религии и науки у Дж. Фрэзера (деятельностно-интеллектуалистский подход)

Важнейший предмет исследования Дж. Фрэзера в работе «Золотая ветвь»(1890) - древнейшие пласты архаических верований народов мира. В его книге собраны экзотические верования и обряды «дикарей», мифология этнических религий народов Европы, древнейшие политеистические системы Египта, а также рассматриваются божества олимпийской религии Др. Греции. В изложении этого поистине безбрежного многообразия верований и обрядов присутствует идея взаимосвязи эволюции образов божеств и специфических ритуалов. Кроме демонстрации перехода древних форм верований в более развитые, подчёркивания исторической преемственности религиозных культов, Дж.Фрэзер показывает и типологическое сходство экзотических ритуалов и

мифов, существовавших и существующих у различных народов (например, хождения по огню, и запреты смотреть на солнце и касаться земли).

Не будет преувеличением утверждать, что Дж.Фрэзер посвятил всю свою жизнь сравнительному изучению магических и религиозных верований, распространённых среди самых различных народов, а также попыткам типологически осмыслить это многообразие. Данные идеи получили отражение в исследованиях «Вера в бессмертие и культ умерших»(1911-1912), «Фольклор в Ветхом Завете»(1918-1919), «Культ природы»(1926), «Мифы о происхождении огня» (1930), «Творение и эволюция в примитивных космогониях»(1935) других работах.

Между первым изданием «Золотой ветви» в 1890 г. и последними работами в 30 г.г. XX прошла целая историческая эпоха. Тем не менее, многие вопросы, сформулированные именно в «Золотой ветви» являлись стимулом для осуществления дальнейших исследований как самого Фрэзера, так и других антропологов, например, Б.Малиновского. Побуждают к размышлениям рассуждения Дж.Фрэзера о магии, религии и науке и в XXI веке. Это вполне объяснимо, поскольку и Э.Тайлор, и Дж.Фрэзер поставили «вечные» вопросы, ответы на которые ищет каждое новое поколение исследователей.

Рассматривая соотношение магии, религии и науки, обратимся прежде всего к определениям указанных категорий явлений, предлагаемых Дж.Фрэзером. У него иной взгляд на сущность и религии, и магии. Он подразделяет эти два типа явлений культуры в соответствии с активностью/пассивностью человека, а также в связи с содержанием и направленностью его действий. «Так вот, под религией, - пишет Дж.Фрэзер, - я понимаю умилоствление и умиротворение сил, стоящих выше человека, сил, которые как считается, направляют и контролируют ход природных явлений и человеческой жизни».<sup>19</sup> Религия при таком подходе должна обязательно сочетать в единстве веру в существование высших сил со стремлением их умилоствить и угодить им, так как «одна вера без дел мертва». По мнению Дж.Фрэзера религиозное действие не обязательно и не всегда принимает форму ритуала, состоящего в произнесении молитв, совершении жертвоприношений или каких-либо других внешних обрядовых действий. В том случае, когда «божество, по мнению его приверженцев, находит удовольствие в милосердии, прощении и чистоте, а не в кровавых жертвах <...> , то угодить ему лучше всего можно не простираясь перед ним ниц, не воспевая хвалы и не наполняя храмы дорогими приношениями, а исполнившись чистотой, милосердием и состраданием к людям».<sup>20</sup> Не трудно заметить, что определение понятия «религия» Дж.Фрэзером отличается от «минимума религии» Э.Тайлора. И дело здесь не в том, что определение Фрэзера более конкретное ( в соотношении с анимизмом) и описывает более узкий круг явлений по

сравнению с определением Тайлора. У автора «Золотой ветви» совершенно иной деятельностный подход к анализу рассматриваемых явлений культуры в противовес логико-формальному у Тайлора.

Тем не менее, в процессе изучения магии и религии Дж.Фрэзер также как и Тайлор реконструирует особенности мышления «дикарей», магического мышления. У Фрэзера это происходит в виде воссоздания «теоретической магии», законов мыслительной деятельности в архаических типах культур. При этом он подчёркивает, сами туземцы не отдают себе отчёт в том на основании каких правил и приёмов они совершают различные магические действия. Но ход их мыслей можно восстановить на основе анализа их магических приёмов. «Магическое мышление, - отмечает Фрэзер, - основывается на двух принципах. Первый из них гласит: подобное производит подобное.<...> Согласно второму принципу вещи, которые пришли во взаимодействие друг с другом, продолжают взаимодействовать на расстоянии после прекращения контакта».<sup>21</sup> На основании двух указанных принципов мышления Фрэзер выделяет два типа магии – имитативную и контактную или заразительную. Первый тип магии состоит в том, что можно осуществить воздействие на явление или событие путём подражания (имитации) и воспроизведения его. Второй - состоит в возможности воздействовать на человека через предмет, который был в соприкосновении с ним какое-то время. Кроме этого все магические приёмы могут быть подразделены на позитивные и негативные. Одна группа предписаний рекомендует поступать в некоторых условиях строго определённым образом. Другая – состоит из самых разнообразных запретов (табу) (Не делай то и то).

Весьма существенно, что магия рассматривается Фрэзером в качестве комплекса *действий* человека, направленных на трансформацию внешнего мира (других людей, животных и неживой природы). Именно в этой активно-деятельностной позиции человека при применении магических приёмов и состоит фундаментальное отличие магии от религии, где существует посредник в виде высших сил, которые надо упрашивать об изменениях в ходе природных явлений или в обстоятельствах человеческой жизни. Следует иметь в виду, что под данное определение магии попадают и некоторые варианты религий, например, буддизм (махаяна) и в определённой степени брахманизм, так как там декларируется возможность человека воздействовать на ход истории и даже на богов. ( В определённой степени это касается и зороастризма, где каждое личностное «я» участвует в сражении Добра и Зла). Таким образом, магия, как её определил Фрэзер, может быть составной частью или аспектом некоторых религий.

Фрэзер квалифицирует принципы сходства и заражения как ложно научные, считает, что магия больше искусство, чем наука. Он всё время рассуждает о неразвитом уме дикаря и

т.д. Но в то же время Фрэнклин ищет «простые ходы мышления», которые лежат в основе магии и с которыми «освоился не только грубый ум дикаря, но и не менее невежественный ум современных суеверных людей».<sup>22</sup> Английский антрополог стремится найти общее основание имитативной и контагиозной магии и находит его в явлении, которое он назвал симпатической магией ( или законом симпатии). Фрэнклин утверждает, что оба типа магии «могут быть обозначены единым термином - симпатическая магия, поскольку в обоих случаях допускается, что благодаря тайной симпатии вещи воздействуют друг на друга на расстоянии и импульс передаётся от одной к другой посредством чего-то похожего на невидимый эфир».<sup>23</sup> Далее Фрэнклин отмечает, что именно в таком же качестве постулируется «эфир» современной наукой (образца 1890г.) как посредника передачи импульса в «пустом» пространстве.

Идея всеобщей взаимосвязи порождает определённую картину мира. Мир, в котором одно действие порождает другие, мир, в котором все события имеют причину и взаимосвязаны между собой. Причина может называться злым духом, колдовством и т.д., но она подчинена каким-то правилам (пусть с нашей точки зрения они ложны) зафиксированными в магии. По мнению Фрэнклина, магический взгляд на мир иной, нежели религиозный. Он предполагает активный поиск средств воздействия на внешний мир и отбор наиболее успешных из них. Только в рамках магии возможно представить воздействие (управление) дождём, ветром, солнцем, погодой в целом. В процессе поиска успешных приёмов влияния на болезни и способов ведения охоты вырабатывались эффективные варианты решения поставленных задач. Всё это было основано на уверенности в свои силы, вере в возможности человека изменять окружающий мир. Это связано в первую очередь с тем, что суть магии, магия в чистом виде как отмечает Фрэнклин «предполагает, что одно природное событие с необходимостью неизменно следует за другим без вмешательства духовного или личного агента. Фундаментальное допущение магии тождественно, таким образом, воззрениям современной науки; в основе, как магии, так и науки лежит твёрдая вера в порядок и единообразие природных явлений».<sup>24</sup>

Конечно, Фрэнклин здесь несколько увлекается и, в общем-то, противоречит сам себе (вспомним его квалификацию магии как ложную и т.д.). Но в то же время, по форме сходство между магией и наукой действительно есть. В обеих предполагается, что определённые процессы приводят к определённым последствиям и эти последствия можно предвидеть, так как они носят повторяющийся характер. Магия, как и наука, стремится исключить случайность. Магия также ориентирована на поиск новых, более успешных приёмов трансформации действительности и привлекает безграничными возможностями воздействия на природу и человека. «Магия и наука как бы поднимают

человека вершину высокой-высокой горы, где за густыми облаками и туманам возникает видение небесного града, далёкого, но сияющего неземным великолепием, утопающего в свете мечты».<sup>25</sup> Фрэзер здесь в метафорической форме выражает действительно, по идее, безграничные возможности человека, искренне верящего в магию, человека мечтающего и стремящегося осуществить мечты. И можно в определённом смысле согласиться с Фрэзером в том, что «магия проложила дорогу науке». Подводя некоторые итоги сравнения магии и науки, он предлагает следующую формулировку. «Магия была дочерью заблуждения и одновременно - матерью свободы и истины».<sup>26</sup>

Опираясь на своё определение магии как комплекса действий, влияющего на ход событий, Фрэзер сравнивает её и с религией. Он отмечает, что очень часто магия и религия существуют одновременно и даже переплетаются друг с другом в конкретной исторической действительности. Как уже отмечалось ранее, магии свойственна активная позиция, в религии - пассивно просительное отношение к высшим силам. В магии человек непосредственно взаимодействует с природными силами, в религии опосредованно через высшие божества. В магическом ритуале человек пытается воздействовать на безличные силы, «религия признаёт за богами сознательный и личный характер».<sup>27</sup> В этом смысле религия «поскольку она предполагает, что миром управляют сознательные агенты, которых можно отвлечь от их намерений путём убеждения - фундаментальная противоположность магии и науки».<sup>28</sup>

Магия также как и наука имеет дело с духами. Это в определённой степени роднит её с религией. Но магия обращается с духами так же, как и с безличными силами, «то есть вместо того, чтобы подобно религии умиловать и умиротворять их, она их принуждает и заставляет». По мнению Фрэзера, магия основана на предположении, что все «личные существа, будь они людьми или богами, в конечном итоге подчинены безличным силам, которые контролируют всё, но из которых, тем не менее может извлечь выгоду тот, кто знает, как ими манипулировать с помощью обрядов и колдовских чар».<sup>29</sup> Фрэзер приводит ряд примеров из истории, свидетельствующих об убеждённости колдунов в способности воздействовать на высшие божества, например в Др. Египте. Аналогичное явление наблюдалось в Индии, где брахманы подчиняли себе богов. Английский исследователь приводит индийскую поговорку. «Весь мир подчинён богам; боги подчинены чарам (мантрам), а чары - брахманам; поэтому брахманы наши боги».<sup>30</sup>

Ещё раз хотелось бы подчеркнуть, что различия между магией и религией состоят в содержании и характере действий человека. Поэтому некоторые религии, по Фрэзеру, имеют магический характер или направленность. При сравнении магии и религии у Фрэзера появляется некая безличная сила, от овладения которой, во многом зависит успех

магии. К сожалению, представление о безличной силе не получило у него более конкретного оформления и дальнейшего развития, хотя оно является ключевым для понимания ряда ранних верований, например фетишизма.

В итоге Фрэнк рассматривает магию двойственным образом. С одной стороны это ошибочное «применение простейших интеллектуальных операций, а именно ассоциаций идей по сходству и ассоциаций идей по смежности».<sup>31</sup> А с другой стороны, в форме магии осуществлялось накопление знаний, которые могут «помочь человеку в его изнурительной борьбе с природой, облегчить его страдания и продлить жизнь».<sup>32</sup> Фрэнк отмечает положительные моменты образования социального слоя магов. «Колдуны явились прямыми предшественниками не только современных врачей и хирургов, но и современных исследователей и первооткрывателей во всех отраслях естественных наук».<sup>33</sup> Согласно его точке зрения именно маги положили начало процессу, который в более позднее время привёл к полезным открытиям. «И если начало было скудным и малообещающим, то приписать это следует скорее неизбежным трудностям, которые возникают на пути познания, нежели природной неспособности или сознательному мошенничеству этих людей».<sup>34</sup>

Итак, в своём труде Фрэнк сближает магию с наукой, рассматривает её в качестве предшественницы естественнонаучного знания. Он противопоставляет магию религии, хотя не отрицает сходств этих двух явлений культуры, а также взаимодействия их в конкретных исторических условиях. Фрэнк делает предположение, что магия предшествовала религии, но эта идея не является для него центральной. Главное для автора «Золотой ветви» - показать содержательные различия между магией и религией и сходства между магией и наукой. Здесь Фрэнк занимает иную, нежели Тайлор позицию. Для Тайлора магия и все пережитки - оплот невежества явно противоположный науке. В принципе Тайлор не отрицает существование магии до религии. Просто за исходную точку отсчёта он берёт определённую черту ранних религиозных верований, которую он выделил в качестве «минимума религии». Следует иметь в виду, что очень часто значительное место в бурной дискуссии о магии и религии, развернувшейся в конце XIX – начале XX веков уделялось второстепенным аспектам концепций Тайлора и Фрэнкера. Нередко, в свете доминирования общего духа эволюционизма, во главу угла ставился вопрос о том, что было раньше магия или религия, вера в духов или в душу и т.д. Безусловно, что каждый исследователь отстаивал свою точку зрения на последовательность стадий развития религиозных верований в свете принятой в то время однолинейной схемы эволюционного развития. Но дело в том, что исторический процесс

осуществлялся не однолинейно, а многолинейно. Поэтому в разных уголках земного шара развитие религиозных верований могло идти специфическими способами.

Ещё раз подчеркнём, что самое существенное в концепциях Тайлора, Фрэзера и других исследователей – это содержательный анализ процессов, связанных с отражением в духовной культуре человека природного и социального мира. Как осуществлялось понимание окружающего мира в фантастических формах, как появлялись абстрактные понятия и причудливые образы, какую роль они играли в ранних сообществах людей – вот важнейшие вопросы, на которые стремились ответить и Тайлор, и Фрэзер и другие учёные.

Важнейшим недостатком теории анимизма было игнорирование чувств и эмоционально-психологических состояний. Причём сам Тайлор признавал это. Ещё в большей степени практическое отсутствие эмоциональной составляющей наносило урон сравнительному анализу магии, религии, науки Фрэзера. Подход к пониманию и магии, и религии у него во многом был психологичным и связан с человеком как активным (пассивным) деятельностным субъектом. Основа всей магии – связь по симпатии. А она предполагает именно эмоциональные отношения между людьми, между людьми и вещами. Но, к сожалению, Фрэзер был в плену чисто рационалистического рассмотрения проблемы и всё оценивал в свете научно-логического подхода. Фрэзер, также как и Тайлор, довольно продуктивно анализировал «магическое мышление», но недостаточно полно рассмотрел, что же представляет собой магия как явление культуры ( её виды, структура и т.д.) Фрэзер всё время пытается применить к магии научно-логические, рационалистические критерии, объявляя её ложной, псевдонаучной, игнорируя то обстоятельство, что в ней, по мнению Б.Малиновского «истина постигается не разумом, а раскрывается в игре чувств, охватывающих человека».

Магия, если исходить из понимания её Фрэзером, есть комплекс разнообразных действий, направленный на изменение хода природных и культурных процессов. Магия как колдовство должна обеспечивать удачу, успех, защиту от злых сил и в целом обеспечить жизнедеятельность человека и общности в целом. Есть правда и ведовство, главная цель которого, нанести вред другому человеку (врагу, противнику, сопернику). Магию как особый род деятельности человека можно структурно представить следующим образом.

1. Действия с предметами, имевшими контакт с объектами воздействия.
2. Действия с предметами природы или созданными человеком, которые обеспечивают достижение целей (имеются в виду манипуляции с «особыми» предметами природы,

имеющими волшебную силу, а также создание особых субстанций, которые могут обеспечить успех, например яд для наконечников стрел на войне или охоте).

3. Заклинания в словесной форме.

4. Действия, состоящие в имитации, воспроизведении прошлых или будущих событий (могут быть коллективными или индивидуальными).

5. Побуждение к выполнению определённых действий или наоборот запрет на определённые действия.

6. Действия с лечебной целью, которые включают:

а) имитацию (болезни)

б) заклинание

в) использование природных веществ и существ (например, если посмотреть бекасу в глаза, то вылечишься от желтухи).

7. Личность самого мага (магов). Насколько он артистичен и обладает выдающимися способностями и даром внушения.

Вот из таких слагаемых состоит магия. Выделенные виды воздействия могут использоваться отдельно или целостно, в определённых сочетаниях.

Эмпирические данные о развитии религиозности в традиционных культурах, полученные антропологами, свидетельствуют об одновременном существовании магии и религии во многих обществах, стоящих на более ранних ступенях исторического развития. На основании такого рода фактов мы можем сделать предположение о параллельном существовании магии и религии практически всё историческое время. Но это не исключает возможности, что где-то магия возникла раньше и какое-то время доминировала в функционировании общества.

Высказанные предположения не исключают специфичность магии, которая состояла, в том числе и в тесных контактах с самыми различными областями человеческой деятельности. В этом плане нельзя не поддержать положение Фрэзера о значимости социального слоя магов как носителей знаний традиционного общества. Магия, особенно на ранних этапах развития культуры, была формой существования многих видов деятельности человека. В первую очередь в тесном союзе с магией развивалась народная медицина (хотя и по сей день не прекращаются споры, что было раньше практические приёмы народной медицины или магия, магическое их оформление). В лоне магии развивалась и опытно-экспериментальная наука, вернее её прародина. Кроме этого в ранних иммитативных магико-религиозных ритуалах зарождалось драматическое искусство. Безусловно, именно в магии развивалось умение оказывать психотерапевтическое воздействие, и отрабатывались первые приёмы управления

коллективами людей. В то же время магия существовала в различных направлениях человеческой деятельности (сельскохозяйственная, военная, любовная, запреты/разрешения в процессе воспитания детей и во время их эмбрионального развития). Следует иметь в виду, что многие элементы магии до сих пор сохранились и учитываются, например, в виде выполнения требований традиции и следованию, различным приметам, регламентирующим поведения матери в период беременности, родов и первых периодов жизни ребёнка. Наличие подобного рода явлений зафиксировано в европейских странах (в Польше, Чехии и Словакии, Болгарии, Румынии, Албании, Франции, Испании, Португалии, Италии, Великобритании, Норвегии, Дании, Швеции, Нидерландах, Бельгии). Редакторы коллективной монографии «Рождение ребёнка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы»(1997) отмечают, что рождение «нового человека сопровождалось целым комплексом магических действий, целью которых было уберечь ребёнка от влияния злых сил и обеспечить ему благополучие в будущем. Они отражали древнее представление об особой активности злых сил в переломные моменты человеческой жизни».<sup>35</sup> Большой интерес к традиционной семейной обрядности связан с общими для Европы процессами усиления интереса к народной культуре и стремлением к её сохранению и воспроизводству.

И последний вопрос, который необходимо затронуть в связи с магией. Этот вопрос задавали себе все исследователи, которые хоть немного касались роли магии в истории человечества. Была ли эффективна магия и на чём основывалась её действенность (в успешных случаях)? Ряд исследователей, в их числе Тайлор, практически вообще отрицали воздействие магии. А если и наблюдались положительные результаты, то они приписывались чему-нибудь другому (религии, например). Но всё же большинство исследователей, в том числе и Фрэзер, признавали эффективность магических приёмов в ограниченном количестве случаев, то есть иногда. Таким образом, мы можем считать, что в некоторых случаях магия достигала своих целей. На чём же был основан её успех. В части этих успешных случаев магия была основана на накопленных знаниях, на отборе более удачных приёмов воздействия и применения природных веществ. Видимо, наиболее заметен был эффект при лечении некоторых болезней и снятия болей посредством внушения и применения растительных препаратов. Огромную роль в успешности влияния мага играла вера в него и полное доверие к его действиям. И, наконец, свою лепту в успех вносили личностные, выдающиеся способности мага, его умение использовать приёмы внушения. Каким мог быть маг, прекрасно показывают исследования личности шаманов в российской науке. Так, например в книге В.Н.Басилова «Избранники духов» (1984)<sup>36</sup> подробно описан экзамен, который должен сдать новый шаман. В него входили

гимнастические прыжки (эффектное начало обряда или церемонии), умение находить препятствие с закрытыми глазами и другие «сверхъестественные» качества.

Есть и ещё один возможный источник успешности магических приёмов. В раннем традиционном обществе было огромное разнообразие магических приёмов и регламентаций деятельности человека. При таком их разнообразии и количестве возможен чисто статистическо-вероятностный успех части их. Последним штрихом в попытках объяснения возможных успехов магии являются тексты заклинаний и словесные формы обращения к людям, которые должны были оказывать максимальное психологическое воздействие. Вообще членораздельная речь оказывает воздействие на людей. А специально подготовленное сообщение воздействуют сильнее. А членораздельная речь в повелительном наклонении ещё сильнее. Я полагаю, что заклинания магов были достаточно эффективно в воздействии на окружающих людей.

Многие «магические» действия можно истолковать достаточно просто и рационально. Например, у многих африканских народов существует поверье, что в полдень можно потерять свою тень и тем самым нанести вред своему здоровью. Существует также запрет детям находиться на солнце. Эти рекомендации (и подобные им) несмотря на свою «магическую» или «анимистическую» форму достаточно понятны и связаны с пониманием безусловного вреда нахождения на солнце (если этого не требуют особые обстоятельства) в тропической Африке в полдень. Если мы обратимся к различным регламентациям, связанным с поведением людей, находящихся рядом с только что родившемся ребёнком, то мы также сможем достаточно рационально истолковать требования, предъявляемые к родителям и близким новорожденного (например, держать во рту кусок материи или что-нибудь ещё – стремление обезопасить малыша от возможной инфекции). Есть очень интересные совпадения значимости того или иного предмета или части тела, как с точки зрения магии, так и с точки зрения науки. Например, пуповина и послед играют весьма важную символическую роль у ряда народов, в том числе и русских. Их бережно хранят и приписывают им волшебные качества. В начале XXI века пуповину только родившегося ребёнка сохраняют путём глубокого замораживания, так как она может быть источником стволовых клеток (клеток, из которых можно вырастить любые органы в ближайшем будущем). В данном случае имеет место случайное совпадение. Так же как в случае вызывания дождя у одного африканского народа. Обряд вызывания дождя предполагал разведение огромного костра из растущих вокруг деревьев. Каково же было удивление антропологов, когда при изучении этого обряда выяснилось, что частицы дыма и золы в изобилии содержат серебряные соединения, похожие на те которыми разбивают грозовые и градовые тучи,

чтобы вызвать дождь. Естественно, что африканцы были не в курсе сложного химизма процессов. Они просто делали костёр из деревьев, растущих вокруг.

Большая часть обрядов, магических примет и предписаний не поддаётся такому рационалистическому истолкованию. Это прекрасно понимал Фрэнк и скорее ощущал, нежели интеллектуально осознавал, величие и мудрость магии традиционного общества. Поэтому, несмотря на свои бесконечные рационалистические характеристики простоты дикарей и ошибочности их воззрений, он всю жизнь посвятил собиранию воедино магико-религиозных верований и обрядов древних людей – которые есть неистощимая кладовая знаний о человечестве. Даже такой резкий критик Фрэнка как Э.Эванс-Причард очень высоко оценил его заслуги перед наукой как создателя «Золотой ветви» и других трудов о магии и религии. « Научная честность её автора (Золотой ветви – А.Б.) может служить залогом уверенности в том, что, читая её, мы пьём из кристально чистого источника. Сочинения Фрэнка всегда были и остаются стимулом для учёных...».<sup>37</sup>

Завершим же рассмотрение значения наследия Фрэнка достаточно оригинальным видением проблем, связанных с магией, высказанным авторами предисловия к дополнительному тому «Золотой ветви». Согласно их пониманию, магия была способом существования людей. «В наше время экологического кризиса, непрочных отношений и всеобщего дефицита любви магические техники возвращают нас к состоянию целостности, ощущению себя частью природы. Их вызов для нас может состоять в том, что состояние гармонии, целостности - это не власть над природой, <...> а соучастие, контакт, жизнь наравне с силами мира, полная тревог, неожиданностей и неизвестных сил. И, может быть, именно такая жизнь является полной, человеческой и определяющей наше будущее».<sup>38</sup>

Гл. 2 Эмоционально-чувственное понимание магии и религии (эмоционалистский подход).

Идея безличной волшебной силы и концепция магии и религии Р.Марретта.

Наряду с рассмотрением религии в контексте реконструкции первоначальных форм мышления, в антропологическом религиоведении присутствовало, и стремление использовать в качестве основы понимания первичных верований эмоционально-волевое

начало. При таком изучении ранних религиозных верований кроме использования в исследованиях эмоционально-психологических состояний человека, стадии эволюции религии и магии дополнялись этапом веры в некую безличную силу, приносящую удачу и могущество.

О «безличных силах», которые контролируют всё, писал Фрэнк, но он не уделил им достаточного внимания, лишь обозначил их существование. На фундаментальность представлений о безличной силе (оренде) как начала религии указывал Хьюит в статье «Оренда и определение религии» (1902). Весьма своеобразную последовательность развития религиозных представлений в традиционном обществе, на примере северных народов России представил В.Т.Богораз («Чукчи. Религия»(1902) ). По его мнению, существовало пять стадий развития религиозных верований - «от туманной и неопределённой веры в разлитую повсеместно жизнь и всеобщую одушевлённость природы вплоть до веры в личных духов, не связанных ни с какими отдельными предками».<sup>39</sup> Вероятно, одним из первых, кто указал на необходимость выделения безличной стадии развития религиозных верований, был Дж. Кинг. Он в 1892 году в работе «Сверхъестественное: его истоки, сущность и эволюция» обосновал необходимость стадии «мана», которая понималась как внутренняя сила предметов и событий, от которой зависел успех. Подобных же взглядов придерживались и другие авторы (Р.Карутц, П.Сэнтив). Их концепция эволюции первых религиозных форм в связи с наличием дополнительного этапа отличалась и Тайлора, и от Фрэнкера. Но метод анализа и понимание источника религии (интеллектуальная рефлексия) не претерпели значительных изменений и были по существу интеллектуалистскими.

Совершенно иной взгляд на природу и развитие архаических верований сформулировал Р.Марретт. Он предположил, что исходным импульсом для развития магии (религии) были эмоционально окрашенные действия первых людей. «Дикарская религия не столько выдумывается, сколько вытанцовывается»<sup>40</sup> - написал Р.Марретт в статье «Преанимистическая религия», опубликованной в 1899 в журнале «Folk-lore». В последующей серии исследований он обосновывал свой «эмоционалистский», деятельностный подход к религии и магии и дал критический анализ теориям Тайлора и Фрэнкера. Среди них: «От заклинания к молитве»(1904), «Является ли табу негативной магией?»(1907), «Магия или религия»(1919), «Психология и фольклор»(1920), «Таинства простого народа»(1933) и другие.

Как видно даже из названий его работ Р. Марретт разносторонне исследовал вопросы, связанные с ранними стадиями эволюции религиозных верований. Значительное внимание он уделяет понятийно-терминологическому выражению исследуемых вопросов.

Этому аспекту исследований посвящена обобщающая статья «Формула табу-мана как минимум определения религии»(1909). Сам заголовок статьи так же как и названия его более ранних публикаций содержит несогласие с содержанием минимума религии Тайлора. Марретт не согласен и с Фрэзером, как в выстраивании эволюционных стадий религиозных верований, так и в содержании этапов данного процесса.

Р. Марретт вводит в научный оборот понятие «преанимизм» или преанимистическая стадия развития религии. Он полагает, что на доанимистической стадии магия и религия неотделимы друг от друга. Поэтому имеет смысл (по его мнению) использовать выражение магиико-религиозные (верования). Таким образом, у магии и религии одинаковые истоки их породившие. Это существенно отличает позицию Марретта от концепции Фрэзера и Тайлора. По мнению Марретта, рудиментарное мышление признаёт особый аспект универсального опыта, состоящий в непостижимом, ужасном и таинственном. Для выражения этого явления Марретт использует понятие «сверхъестественное». Это сверхъестественное обладает «двумя экзистенциальными модусами - негативным и позитивным». «Его негативной стороной является *табу* = «не смей легкомысленно приближаться» (запрет распространяется на «беспечные и нечестивые отношения» со сверхъестественным) «Позитивным стороной сверхъестественного является *мана* = инстинктивное чувство чудодейственной силы».<sup>41</sup> «Следует отметить, что мистическая сила, испытываем мы её воздействие или нет, присутствует во всём; мана может быть скрытой или потенциальной».<sup>42</sup> Согласно утверждениям Марретта «табу» или «манна» описывают сверхъестественное в его привычном или экзистенциальном значении. По его мнению, «анимизм не так хорошо подходит на роль конечной категории рудиментарной религии, так как мана и табу всегда сопутствуют сверхъестественному, а анимизм нет. Анимистическая терминология имеет отношение к тому, что может быть названо естественной философией рудиментарного мышления. Она уводит нас далеко за границы специфического опыта, который является общей основой для магии и религии».<sup>43</sup>

Необходимо иметь в виду, что Р. Марретт не всегда следовал рассмотренной понятийно-терминологической концепции. Особенно это касается синкретического магиико-религиозного взгляда на преанимистические верования. Это видно и из рассмотренной статьи. Она всё же в большей степени посвящена анализу становления религиозности. В других же своих исследованиях Марретт более значительный акцент делал на магию и даже в определённом смысле «выводил» религию из магии (См. «От заклинания к молитве»). Не всегда корректна и его критика Тайлора и Фрэзера. Например, нельзя соотносить родовое понятие «анимизм» с более конкретными «табу» и «мана». Но даже и

в рассмотренной статье, представляющей в большей степени логико-лингвистический анализ употребления понятий, нежели изучение возможных форм архаической религии и магии, явно выражены основные особенности подхода Р.Марретта.

Это стремление выразить некую непостижимость, опасность и таинственность определённым ключевым понятием типа сакральности, священности (Марретт выбрал для этого слово «сверхъестественное»). Далее, безусловно центральное явление для преанимизма - чувство чудодейственной силы – «мана». И, наконец, существенное значение для его обобщений играет специфический опыт, который является основой магии и религии. Содержание этого специфического опыта, чувство религиозности состоит в ощущении безличной (колдовской) силы. Но и его предваряет более ранняя стадия моторных движений аффективного характера. По Марретту, для функционирования магии и религии на самых ранних их стадиях эволюции, существенны действия людей в аффективно-эмоциональных состояниях (классические примеры импульсивно-аффективного действия – человек бьёт камень, о который он споткнулся или «танец» футболиста, забившего важный гол).

Какие же могли быть аффективные состояния и соответствующие движения у людей на заре истории. Это прежде всего радость от удачной охоты, победы над врагом, от нахождения нового удобного места для жизни общности... В то же время это могла быть ярость перед схваткой или желание отомстить за поражение. Кроме этого первобытные люди испытывали горечь утраты близких, погибших на охоте, на войне, от стихийных бедствий. Как уже отмечалось, для Марретта важнейшим в магии и религии было ощущение таинственной безличной силы. По его мнению, наличие или отсутствие этого чувства делило весь мир на священное и профанное. Это религиозно-магическое чувство характеризовалось благоговением, смешанным со страхом, восхищением, интересом и любовью.

Несмотря на свою позицию о синкретичности магии и религии, Марретт всё же рассматривает магию специально. По его мнению, магия возникает из эмоционального напряжения. Достаточно импульсивные действия способствуют снижению его. Впоследствии подобные действия становятся частью повседневной жизни. Соответственно важнейшей функцией магии становится замещение активности в ситуациях, когда нет практических средств для достижения целей. Другими словами, магия осуществляет психотерапевтическую функцию и даёт людям храбрость, надежду, уверенность.

Э.Эванс-Причард приводит несколько иное, хотя также катарсическое объяснение Марреттом магии в статье в «Энциклопедии религии и этики» Хастингса.

«Повторяющиеся ситуации в социальной жизни создают состояния эмоциональной напряжённости, которые, если они не могут найти выход в активности, направленной на практические цели, такие как охота, борьба, любовь, реализуются во вторичной или замещающей активности, такой как танцы, которые изображают охоту, борьбу, любовь; но здесь назначение замещающей активности состоит в избавлении от излишней энергии. Затем эта замещающая активность изменяется, из суррогатной превращается во вспомогательную по отношению к практическим действиям, сохраняя свою раздражительную форму, хотя в реальности она более отражение, чем имитация».<sup>44</sup>

Эмоционально-чувственная сфера человека рассматривалась в качестве важнейшего источника религии (магии) и другими исследователями. Среди них – А.Кроули, П.Радин, Р.Лоуи. Они считали религиозное чувство не только определяющим, но и единственным источником сакрального. Тем самым они абсолютизировали значение чувства сверхъестественного и отрицали какие-либо другие аспекты религии (например, поведение, ритуал). Так, например, П.Радин, изучавший индейцев Виннебаго, отрицал какие-либо другие аспекты религии, в том числе специфическое поведение, утверждая, что есть лишь религиозные чувства более восприимчивые к определённым верованиям и обычаям. Эти чувства «проявляют себя в возбуждении, ощущении радостного настроения, восторга, благоговейного страха и в полном погружении во внутренние ощущения».<sup>45</sup> Аналогичную точку зрения отстаивали Р.Лоуи и А.Кроули. А.Кроули вообще превращал религию в настрой любого чувства, приводящего к образованию чего-либо священного. Подобная абсолютизация чувств как единственного содержания религии приводила к потере специфики верований как самостоятельного элемента культуры. Она не соответствовала реальному положению вещей, независимо от того, что служило объектом исследования архаические верования или современные мировые религии. Кроме этого источником и содержанием описанного комплекса ощущений не обязательно должно было быть сверхъестественное (Бог). Такие же ощущения могли возникнуть и вне религиозного контекста.

Утверждая фундаментальное значение эмоций для происхождения и функционирования ранних форм религии (магии), Марретт избежал односторонней абсолютизации роли религиозного чувства в «первобытных» верованиях. Он создал разностороннюю концепцию эволюции и функционирования древних религиозных верований. В ней нашлось место и аффективным состояниям, и импульсивному поведению. Немалую роль играли и представления о безличной силе как объяснительному принципу осуществления событий во внешнем мире. Весьма интересно у Марретта поставлен вопрос о личном/безличном характере Божества.

Критики обычно отмечают достаточную стройность и логичность построений Марретта, но при этом выражают сомнение в возможности фактического доказательства его гипотетических построений. Приведём, например, точку зрения Э.Эванса-Причарда. «Марретт был великолепным учёным, но этот гениальный и полный энтузиазма классический философ, который единственной короткой статьёй утвердил себя в качестве лидера преанимистической школы, не предложил весомых доказательств, требующихся для поддержки его теорий».<sup>46</sup> Когда речь идет о древнейшем периоде истории, то трудно говорить об эмпирических доказательствах, о которых говорит Эванс-Причард. Данные о религиозных верованиях традиционного общества (XIX – XX в.в.) значимы, но достаточно условны. Марретт предложил определённый ход развития событий, связанных с появлением и назначением магии и религии. Данную логическую реконструкцию никто не опроверг. Частично она подтверждается содержанием религиозных верований в традиционных обществах. Концепция Марретта даёт возможность систематизации архаичных верований. Ряд идей Марретта и его коллег по эмоционалистскому подходу к религии получил продолжение в антропологических исследованиях XX в.

Наиболее интересное продолжение и подтверждение получила идея о специфических ощущениях (религиозном чувстве) в исследованиях экстатических ритуалов в 70-80 г.г. XX в. В них было показано регулярное возникновение специфических эйфорических ощущений, которые, трактовались в религиозном контексте как «вмешательство всемогущего защитника» (Бога). Известный канадский антрополог и психиатр Р.Принс предложил ряд продуктивных гипотез для объяснения феноменов, встречающихся в экстатических ритуалах. Особенно интересно его положение о гиперстрессе, вызывающем специфические изменения состояния сознания, весьма близкие к «чувству чудодейственной силы» у Марретта.<sup>47</sup> При этом следует иметь в виду, что подобного рода ощущения возникают регулярно у определённой части населения современной Англии (согласно социологическим опросам). Данные ощущения могут иметь и не религиозный контекст, что опровергает положения сторонников абсолютизации религиозного чувства. Безусловно, что довольно часто подобные ощущения возникают в ритуалах, включающих в себя быстрые и импульсивные движения ритмического характера. Регулярно возникающее чувство «всемогущего защитника» (или «маны»), могло служить одной из причин возникновения веры в некую силу- личную или безличную. Другими словами, указанное явление могло быть одной из причин возникновения магии (религии). Весьма существенно, что подобные состояния и ощущения связаны с функционированием специфической регулятивной системы организма человека (эндорфинной), оказывающей фундаментальное воздействие на эмоциональный статус и внутри органические процессы.

Подобные аффективно-эмоциональные состояния были отправной точкой в рассуждениях Марретта. Марретт в своей теоретической концепции поставил ряд проблем, которые были и являются предметом внимания современной науки. Идеи этого английского философа и антрополога нуждаются в детальном переосмыслении с позиции современных социопсихологических, психоантропологических и психобиологических исследований. Магия и религия развивалась вместе с первобытным искусством. При анализе идей Марретта уместно вспомнить интересную гипотезу Рогинского об искусстве – образе и искусстве - ритме. И то, и другое присутствовало в импульсивных первоначальных ритуалах первобытных людей. Вполне вероятно, что соединение различных теорий психологии искусств с положениями Марретта, могло бы дать продуктивные результаты. Весьма интересно рассмотреть идеи английского антрополога и философа сквозь призму успешности / не успешности коммуникативного процесса, происходящего, как между людьми, так и между верующими и сверхъестественным (Богом). Вообще проблема коммуникации между людьми одна из важнейших в процессе осуществления религиозных церемоний и магических ритуалов.

Социально-психологический аспект концепции происхождения и функционирования религии Э.Дюркгейма.

Наиболее последовательно анализ коммуникативных процессов получил развитие в теории возникновения религии Э.Дюркгейма. Его концепцию нельзя отнести только к сторонникам эмоционализма, она значительно шире и содержательнее. В то же время основатель социологической концепции религии рассматривал многие проблемы функционирования и становления ранних форм религиозных верований с учётом эмоционально-психологических состояний общностей людей и использовал понятие безличной сверхъестественной силы. Безусловно, что теория Дюркгейма существенно отличается от концепций Тайлора, Фрэзера, Марретта. У них основной объект олицетворения жизненный процесс, а Дюркгейма общество (культура как целостность). Кроме этого французский социолог резко критиковал Тайлора и Фрэзера за положение о порождение религии в результате ошибки, иллюзии, галлюцинации, пустой фантазии. Почему же тогда религия является столь устойчивым и универсальным культурным явлением, закономерно задаёт вопрос Дюркгейм. Согласно его мнению, религия есть

социальный факт, то есть полноправный общественный феномен, который оказывает воздействие на общество в целом и на каждого индивида в отдельности, так же как и материальные взаимодействия. Дюркгейм не сомневался в реальности религиозных феноменов в рамках общества. Он делил всё в обществе на священное и профанное. Магия и религия относились к священному. Но магии не сопутствовала регулярная общность людей (верующих, объединённых в церкви), магия имеет клиентуру, отношения между магом и его клиентом аналогична отношениями между врачом и пациентом. «Религия - это унифицированная система верований и практик, относящихся к сакральным предметам, которые отделены и запретны; верования и практики, объединяющие в отдельную духовную общность всех, кто примкнул к ним, называют церковью».<sup>48</sup>

Объектом своих исследований Дюркгейм сделал тотемизм племён, проживающих в одном из регионов австралийского континента. Основной тезис французского социолога о природе религии можно сформулировать следующим образом. Религия – система идей, посредством которых индивиды представляют себе своё общество и отношения с ним. Каждый клан (единица организации общества) имел свой тотем, образ которого был заимствован из окружающей природы. Природное явление, растение или животное, которое являлись основой для тотема, становилось священными для членов клана. Их облик изображался на куске дерева или шлифованного камня (чуринга). Такие изображения становились символами безличных сил (типа мана). Тотемизм, по Дюркгейму, это вид безличного Бога, свойственного миру и распространившегося в несметном количестве предметов соответствующих мана, вакан или оренда (безличной чудодейственной силе). Понятие «душа», встречающееся у австралийцев Дюркгейм трактовал как тотемический принцип мана, воплощённый в каждом индивиде. При этом он считал, что душа есть воплощенное в человеке сакральное (социальное, культурное). Душа и дух несли важную функциональную нагрузку для индивида. «Итак, мы действительно созданы из двух существ, повёрнутых в разные и практически противоположные направления, одно из которых проявляет в реальности превосходство над другим. Таков глубокий смысл антитезы, которую люди более или менее ясно представляют себе между телом и душой, материальным и духовным бытием, которые сосуществуют внутри нас...Наша сущность двойственна; действительно внутри нас есть частица божественного, потому что внутри нас частица этих великих идей, которые - душа группы».<sup>49</sup> Как же поддерживалось и воспроизводилось устойчивым образом содержание «души группы» (коллективное культурное)? Путём внедрения коллективных представлений в сознание индивидов (в процессе энкультурации) и посредством

регулярных массовых религиозных ритуалов и церемоний. На последнее обстоятельство необходимо обратить особое внимание, так оно является во многом ключевым для концепции Дюркгейма в целом.

Для Дюркгейма фундаментальным в функционировании общества является *чувство солидарности*. На примере жизни австралийских племён он показывает, что периоды относительно рассеянного существования малыми группами у них чередуются со временем массового концентрированного скопления и осуществления массовых ритуалов и церемоний. По мнению Дюркгейма, это происходит потому, что необходимо возобновить ослабевшее чувство солидарности, у людей есть потребность в его интенсификации, которое и осуществляется во время периода массовых праздников, периода концентрированного проживания на небольшой территории. В эти периоды более интенсивно переживается чувство «мы – идентичности» (по современной терминологии), во многом определяющее существование общности (общества). Данные коллективные обряды генерируют возбуждение индивидов, которые чувствуют себя как единое целое, как коллектив. Поэтому общество, осознавшее самого себя и поддерживающее чувство солидарности на определённом уровне интенсивности, регулярно нуждается в концентрированной фазе жизнедеятельности. Вот как сам Дюркгейм описывает этот процесс. «Мы увидели, что если коллективная жизнь побуждает религиозное мышление к достижению определённой степени интенсивности, это потому, что она вызывает состояние возбуждения, которое изменяет условия физической активности. Жизненная энергия перевозбуждается, страсти активизируются, чувства усиливаются : есть даже некоторые, которые продуцируются только в этот момент. Человек не осознаёт сам себя; он чувствует себя изменённым и, следовательно, он трансформирует среду, которая окружает его. Для того, чтобы оценить очень точно впечатления, которые он испытывает, он придаёт предметам, с которыми он в наиболее тесном контакте, свойства, которые они не имеют: исключительные силы и качества, которыми объекты повседневного опыта не обладают. Одним словом, над реальным миром, где происходит его профанная жизнь, он устанавливает другой, который в одном смысле не существует, кроме как в мышлении, но которому приписывается более высокий сорт достоинства, чем первому. Таким образом, вдвойне это идеальный мир».<sup>50</sup>

Никто никогда не будет спорить, что у Дюркгейма в книге «Элементарные формы религиозной жизни»(1912) есть неточности, есть даже ошибочные положения. Последовательность событий и комплекс явлений, приведший к появлению религии и общества, описанный в этой книге мог быть и другим. Сделав тотемизм первичной формой религии, Дюркгейм описал один из вероятных сценариев появления и

функционирования религии на ранних этапах человеческой истории. (Дюркгейм полагал, что предложенный им ход событий всеобщий для всех культур. И это была его ошибка) Но нельзя не видеть интереснейшие положения и весьма продуктивные подходы в его реконструкции процесса функционирования ранних религиозных верований. В первую очередь это касается использования содержания эмоционально-психологических состояний для исследования религии и общества в целом. Дюркгейм использует закономерности социальной психологии (психологии толп или групповой психологии в начале XX в.) Далее он предлагает довольно продуктивную идею необходимости регуляции концентрированного/ рассеянного способа жизни людей. Конечно, концентрированная фаза не всегда может совпадать с религиозными церемониями, но сама идея чередования весьма интересна и продуктивна. Это чередование связано с чувством мы-идентичности и с регуляцией процесса коммуникации, «нормированием» отношения «Я – другие». В психологоантропологических и этологических исследованиях удовлетворения потребности в уединённости/ общении, осуществленных в 70-80 г.г. XX в. показан универсальный для всех культур механизм регуляции удовлетворения коммуникативных потребностей. Потребность к коммуникации вообще одно фундаментальных качеств человека и естественно она могла играть роль и в процессе возникновения первых религиозных верований. Оригинальный подход у Дюркгейма и к эмоциональной составляющей ритуала. По его мнению, именно в ритуале человек «заражается» особой активностью и специфическими ощущениями. У Марретта в основном акцент делается на замещающей активности и реализации нерастроченной энергии в культурно приемлемых формах. Существенна роль, как в функционировании религии, так и общества (целостной культуры) *чувства солидарности*, интенсифицирующегося в результате достижения изменённых состояний сознания. Не трудно заметить, что чувство солидарности очень близко феномену *привязанности*, который в свою очередь вплетён в очень сложную вереницу психобиологических взаимодействий. Поэтому для более детальной и в то же время всесторонней оценки модели происхождения и функционирования ранних форм религии Дюркгейма необходим подробный анализ его положений в свете феномена привязанности, межкультурного механизма уединённости и особенностей поведения человека в массовых экстатических ритуалах. В свете всего вышесказанного не может не удивлять тотальная критика всех положений Дюркгейма со стороны ряда антропологов, например Э.Эванса-Причарда и А. Ван-Геннепа. Наиболее негативную формулировку наследию Дюркгейма дал Э.Эванс-Причард. «Дюркгейм нарушил все возможные правила критического подхода к научному

исследованию и все возможные правила логики».<sup>51</sup> (Такие формулировки рождаются только из зависти к интересным и фундаментальным концепциям).

\* \* \*

Завершая рассмотрение основных подходов, разработанных для анализа ранних форм религии в культурной (социальной) антропологии в начале её развития, нельзя не затронуть самые разнообразные исследования, посвящённые этому же кругу проблем осуществлённые российским учёным С.А. Токаревым. Его первые работы, посвящённые анализу ранних религий, были опубликованы ещё в 30 г.г. XX в, последние в 80 г.г. XX в. Предметом анализа российского исследователя была роль религиозных верований в истории народов мира и исследование проблем, связанных с наиболее ранними этапами развития религии. В 1964 году были опубликованы две монографии С.А.Токарева «Религии в истории народов мира» и «Ранние формы религии и их развитие». Уже после смерти автора, наиболее значимые исследования, посвящённые первым этапам развития религиозных верований, были опубликованы отдельным томом под названием «Ранние формы религии»(1990). По сравнению с прижизненным изданием в данную работу вошёл цикл исследований, специально посвящённых рассмотрению проблем происхождения религии, появлению и сущности магии, критическому анализу теорий Тайлора, Фрэзера, Марретта и других учёных. Труды С.А.Токарева представляют собой ценный вклад в мировую религиоведческую науку. В них представлен как конкретный анализ первых религий, выделенных в соответствии с собственной классификацией С.А.Токарева, так и оригинальное видение теоретических проблем, связанных с функционированием магии и религии на ранних стадиях их развития. Большое внимание он уделяет рассмотрению различных видов магии и концепции Дж.Фрэзера. Следует отметить конструктивный характер критики С.А.Токарева концепции Фрэзера и дополнение типов магии ещё одним промежуточным типом воздействия человека на окружающий мир ( экзорсизм по терминологии Токарева, воздействие на духов). Довольно убедительно С.А.Токарев доказывает, что магия не была единым целым, а развивалась в лоне отдельных областей деятельности. Общая позиция автора состоит в отсутствии противопоставления магии и религии, в отстаивании первостепенной значимости сверхъестественного и в определяющей роли практических действий первобытных людей в возникновении и развитии различных видов магии. Изложение данного круга проблем интенсивно насыщено многочисленными фактами из религиозной действительности народов мира и ссылками на положения тех или иных исследователей различных эпох существования

культурной (социальной) антропологии. По моему мнению работа С.А.Токарева «Сущность и происхождение магии»<sup>52</sup> и в XXI веке остаётся одним из фундаментальных исследований данной проблемы как на конкретно-этнографическом, так на общетеоретическом уровне рассмотрения.

Дальнейшее развитие антропологии религии в XX веке.

Проблемы, сформулированные первыми антропологами в конце XIX – начале XX в. получили развитие как в границах культурной (социальной) антропологии, так и за её пределами. Религия постепенно становилась предметом изучения различных дисциплин. Но всё же очень часто именно в культурной (социальной) антропологии осуществлялась интеграция результатов междисциплинарных исследований того или иного аспекта религии. Идеи Дж. Фрэзера вдохновили Б.Малиновского на продолжение анализа роли архаических религиозных верований в традиционном обществе. Он также продолжил изучение «бессмертной» темы – соотношение магии, религии, науки и это получило отражение в цикле его работ, опубликованных под общим заглавием «Магия, наука и религия»<sup>53</sup>. Идеи Э.Дюркгейма получили продуктивное развитие в исследованиях М.Мосса. М.Мосс также как и Б.Малиновский рассматривал проблему взаимодействия магии и религии, анализировал особенности религиозных верований в традиционном обществе. В процессе изучения магии и религии как регулятивной силы в традиционном обществе он показывает новые интересные аспекты этих феноменов. Так, в небольшом эссе, посвященном процессам внушения в архаическом обществе, М.Мосс раскрывает сложнейшие психологические механизмы, на которых основаны некоторые приёмы магии. А в очерке «О даре» он исследует, как магико-религиозные формы регуляции жизнедеятельности общности переплетаются с экономической активностью.<sup>54</sup> Позицию Дюркгейма в довольно интересной форме поддержал А. Рэдклифф-Браун. Он стремился доказать правомерность идей французского социолога на конкретном материале из жизни традиционных обществ. В первую очередь это касалось идеи о необходимости поддержания солидарности в архаическом обществе массовыми религиозными церемониями.<sup>55</sup> Безусловно, что необходимо отметить фундаментальный вклад в изучение религии традиционного африканского общества Э.Эванса-Причарда прежде всего его работой «Религия нуэров».<sup>56</sup> В то же время нельзя забывать, что антропология религии получили достаточно подробное, хотя может быть излишне критическое

отражение в «Истории антропологической мысли» Э.Эванса-Причарда. Он же представил попытку целостного видения антропологии религии в работе «Теории примитивной религии».<sup>57</sup> В определённой степени итогом антропологического видения религии в XX в. является символическая концепция религии К.Гиртца.<sup>58</sup>

В антропологических исследованиях после второй мировой войны большую роль стали играть представители психологического направления культурной антропологии США, которые в 1961 году постепенно консолидировались в психологическую антропологию, довольно мощное и стабильное направление исследований. Весьма существенную роль, именно в рамках данной субдисциплины, стало играть изучения воздействия ритуалов на человека, особенно с экстатическими составляющими (или изменёнными состояниями сознания). Некоторую часть данных исследований занимало изучение значения и функции ритуалов с использованием растительных галлюциногенов. Особо интересное направление исследование религии и экстатических ритуалов связано с открытием новой системы регуляции организма человека (эндорфиной). Этому событию была посвящена специальная конференция («Шаманизм и эндорфины») и отдельный выпуск журнала «Этос»(1982).<sup>59</sup> Специальному изучению традиционных религий с экстатическими состояниями была посвящена коллективная монография под редакцией Э.Бургиньон.<sup>60</sup> Междисциплинарная тема изучения влияния экстатических ритуалов и состояний на функционирование людей в современном и традиционном обществе актуальна и в XXI веке. В психологической антропологии религия рассматривается как один из источников культурной идентичности. Например, Ф.Л.К.Хсю принадлежит сравнительное исследование «Религия, наука и кризис гуманизма: Исследование Китая и возможность применения его результатов для Запада»(1973).<sup>61</sup> В рамках психологического направления предпринята попытка целостного взгляда на изучение религии в труде А.Ф.К.Уоллеса «Религия: Антропологический взгляд» (1966).<sup>62</sup>

Существенную роль в развитии антропологии религии играли и играют до сих пор фундаментальные издания серии «Религия и разум». Особо отметим выпуск 13 «Наука о религии. Исследования в методологии» (1979)<sup>63</sup> и двухтомник (выпуски 27 и 28) «Современные подходы к изучению религии»(1983, 1985).<sup>64</sup> В указанном двухтомнике большое внимание уделено антропологии религии. Непосредственно этому направлению в изучении религии посвящены статьи «Культурно – антропологические подходы», «Социально- антропологические подходы», «Культурная антропология и многофункциональность религии», значительная часть одной из статей «Социологические подходы» (автор М.Хилл), и также частично заключительная статья «Исследование религии в глобальном контексте». Регулярно издаются учебно-научные

издания по антропологии религии. Отметим наиболее последние издания по данной тематике. Это книга Ф. Бои «Введение в антропологию религии»(2006)<sup>65</sup> и хрестоматия «Книга для чтения по антропологии религии» (2002).<sup>66</sup> В хрестоматию входят избранные части произведений Тайлора, Фрэзера, Дюркгейма, Вебера и Гиртца. Вводная часть курса антропологии религии состоит из краткого историко-теоретического введения, анализа символизма как проблемы, обзора исследований ритуала, обсуждения вопросов, связанных с шаманизмом, а также с ведовством и с «оком дьявола». В рамках антропологии религии (образца 2006) рассматривается соотношение сакрального и гендерного, религиозных культов и окружающей среды, а также разнообразные подходы к изучению мифа.

Антропология религии не является неким изолированным направлением исследований. Она имеет разнообразные междисциплинарные связи как внутри культурной (социальной) антропологии, так и за её пределами. Антропология религии тесно взаимодействует с различными направлениями в современном религиоведении, её представители регулярные участники международных конгрессов, посвященных истории и методологии религии. Довольно многообразны связи антропологии религии с другими направлениями исследований в культурной антропологии – с психологической антропологией, экономической антропологией, экологической антропологией, с медицинской антропологией, с антропологией искусства и с рядом комплексных проблем. Среди них мышление и культура, изучение ритуала и изменённых состояний сознания, взаимодействие конфессиональных и этнопсихологических аспектов стереотипов поведения в различных культурах и исследование взаимоотношения нормы и патологии. Довольно продуктивным может быть психобиологический подход к исследованию регулятивной и психотерапевтической функции религии, а также использование понятия «коллективное бессознательное» при изучении архаических и современных ритуалов. В настоящем учебнике рассмотренные междисциплинарные связи также получили отражения. Некоторые аспекты функционирования общностей и личностей в религиозном контексте, представляющие в определённом смысле область исследований антропологии религии, затрагиваются в других главах (экологическая антропология, экономическая антропология и в заключительном разделе о взаимодействии глобализации и культурной антропологии).

Примечания.

1. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 210.
2. Указ. соч. С.129.

3. Указ. соч. С.129-130.
4. Указ. соч. С.120.
5. Указ. соч.С. 211.
6. Указ. соч. С.213.
- 7 Там же.
8. Указ. соч. С.130.
9. Указ. соч. С.240.
- 10.Указ.соч. С.239.
- 11.Там же.
- 12.См. указ. соч. С.178.
- 13.Указ.соч. С.454.
14. Токарев С.А. Ранние формы религии, М.,1990. С.381.
15. Тайлор Э. Указ. соч. С. 92.
- 16.Указ.соч. С.104.
- 17.См.указ. соч. С.353.
- 18.Указ.соч. С.508.
- 19.Фрэзер Джеймс Джордж. Золотая ветвь. М., 2006. С.70.
- 20.Указ.соч. С.71.
- 21.Указ.соч. С.26.
- 22.Указ.соч. С.22.
23. Там же.
24. Указ.соч. С.68.
25. Указ. соч. С.69.
26. Указ.соч. С.68.
27. Указ.соч. С.72.
28. Там же.
29. Там же.
30. Указ.соч. С.73.
31. Указ.соч. С. 76.
32. Указ.соч. С.85.
33. Указ.соч. С.86.
34. Там же.
35. Рождение ребёнка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы. М., 1997. С. 5.
36. См.: Басилов В.Н. Избранники духов. М., 1984.
37. Эванс-Причард Э. История антропологической мысли. М., 2003. С.136.

38. Фрэйзер Дж.Дж. Золотая ветвь (дополнительный том) М., 1998. С.12.
39. Токарев С.А. История зарубежной этнографии. М., 1978. С.127-128.
40. Цит. по : Токарев С.А. История зарубежной этнографии. М., 1978. С.128.
41. Марретт Р. Формула табу-мана как минимум определения религии// Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. М., 1998. С.101-102.
42. Указ.соч. С.102.
43. Указ. соч. С.105.
44. Evans-Pritchard E. Theories of primitive religion. Oxford,1965.P.34.
45. Radin P. Social Anthropology.1932. P. 204.
46. Evans-Prichard E. Theories of primitive religion. Oxford,1965.P.35.
47. Prince R. Shamans and Endorphins: Hypotheses for a Synthesis //Ethos. 1982.4 48.
- Durkheim E. The Elementary Forms of Religious Life.1915.P. 47.
49. Op. cit. P. 263-264.
50. Op. cit. P. 422.
51. Эванс-Причард Э. История антропологической мысли. М., 2003. с. 205.
52. Токарев С.А. Ранние формы религии (Происхождение и сущность магии). М., 1990. С. 404-507.
53. Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 1998.
54. Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М., 1996.
55. Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функция в примитивном обществе (Гл..6 Социологическая теория тотемизма) М., 2001.
56. Evans-Pritchard E. Nuer Religion. Oxford, 1956.
57. Эванс-Притчард Э. Теории примитивной религии. М., 2004.
58. Гиртц К. Интерпретация культур. М., 2004.
59. Ethos 1982 n. 4 “Shamans and Endorphins “.
60. Religion, Altered States of Consciousness and Social Change / Ed. E. Bourguignon. Columbus, 1973.
61. Hsu F.L.K. Religion, Science and Human Crises: Study on China in Transitions and its implication for the West. N. Y., 1973/
62. Wallace A.F.K. Religion: Anthropology s view, N.Y.1966.
63. Science of religion. Studies in methodology/ Ed. L.Honko  
The Hague, N.Y., Paris, 1979.
64. Contemporary approaches to the study of religion In 2 vol. / Ed. Whaling F. Berlin, N.Y., Amsterdam. 1983-1985.
65. Fiona Bowie Anthropology of religion. An Introduction. Blackwell. 2006.

66. A Reader in the Anthropology of Religion./ Ed. M. Lawbek. Blackwell 2002.

#### Литература.

- Воздействие религии на общество и личность.(Под ред. А.А.Белика) М.,2007
- Вундт В. Миф и религия.// История религии М.,2002
- Гиртц К. Интерпретация культур. М., 2004.
- Марретт Р. Формула табу-мана как минимум определения религии// Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. М.,1998.
- Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 1998.
- Малиновский Б. Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана. М., 2004.
- Малиновский Б. Избранное: Динамика культуры. М., 2004.
- Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М., 1996.
- Мосс М. Социальные функции священного. СПб., 2000.
- Ожиганова А.А., Филиппов Ю.В. Новая религиозность в современной России: учения, формы, практики. М., 2006.
- Принс Р. Шаманизм и эндорфины: гипотезы для синтеза// Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология / Под ред. А.А.Белика. М., 2001.
- Религиозные верования. Свод этнографических понятий и терминов. М.,1993.
- Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функция в примитивном обществе. М., 2001.
- Соколова З.П. Культ животных в религиях. М., 1972
- Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989.
- Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990.
- Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь. М., 2006.
- Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. Дополнительный том. М., 1998.
- Фреска Э., Кюльсар С. Социальные связи в модуляции физиологии ритуального транса // Личность, культура, этнос. М., 2001.
- Эванс-Притчард Э. Теории примитивной религии. М., 2004.

#### Вопросы.

1. Сформулируйте «традиционное определение» души у Тайлора.
2. Что лежит в основе «анимизма» в концепции Тайлора?
3. Как Тайлор объяснял причины существования «одушевления неодушевленного»?
4. Какова историческая участь магии и других пережитков по Тайлору?

5. Обосновано ли использование образа «дикаря-философа» при изучении первобытной культуры?
6. В чём отличия определений религии Фрэзера и Тайлора?
7. Могут ли некоторые религии быть частично отнесены к разряду магии согласно Фрэзеру?
8. Обосновано ли сближение магии и религии у Фрэзера?
9. Почему же магия выжила и существует в XXI веке?
10. Как соотносятся магия, религия и наука в современной индустриальной культуре XXI века?
11. В чём отличие теории Марретта от концепций Тайлора и Фрэзера?
12. Какую роль в теории Марретта играет безличная сила?
13. Обоснована ли с Вашей точки зрения логическая последовательность событий в реконструкции самых ранних стадий развития магии и религии в концепции Марретта?
14. Каковы основные функции религии по Марретту?
15. Что является предметом обожествления у Тайлора, Фрэзера, Дюркгейма?
16. Дайте сравнительную характеристику назначения ритуалов в теориях Марретта и Дюркгейма.
17. Каково соотношение магии и религии у Тайлора?
18. Как соотносится магия и религия у Дюркгейма?
19. Какую роль играют массовые ритуалы в реконструкции процесса происхождения религии у Дюркгейма?
20. Можно ли отнести теорию религии Дюркгейма к эмоционалистскому направлению?

Темы для письменных работ.

1. Сравнительный анализ соотношения магии и религии у Фрэзера, Малиновского, Дюркгейма и Мосса.
2. Теория анимизма Тайлора в контексте исследований детства в условиях различных культур.
3. Традиционная магия и современная психология (технология) рекламы. (По золотой ветви Дж. Фрэзера).
4. Рациональный аспект магии народов мира.
5. Традиционная магия и современная наука.
6. Социальная роль магии в современной культуре конца XX - начале XXI века.

7. Психотерапевтическая функция магии и религии и современные теории способы психотерапии.
8. Концепция Марретта и изучение экстатических ритуалов в психологической антропологии.
9. Социально-психологические основания концепции религии Э.Дюркгейма.
10. «Привязанность» и её роль в интерпретации концепции генезиса религии Э.Дюркгейма.
11. Психобиологический аспект религиозно – магических ритуалов.