

ЭЛЕМЕНТАРНЫЕ ФОРМЫ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ

Тотемическая система в Австралии

ВВЕДЕНИЕ

Объект исследования.

Социология религии и теория познания

В этой книге мы ставим перед собой цель исследовать наиболее простую и неразвитую первобытную религию из всех религий, известных в настоящее время, проанализировать ее и попытаться ее объяснить. Мы говорим о религиозной системе, что ей в наибольшей степени присущи черты первобытности, из всех религий, доступных нашему наблюдению, если она соответствует двум условиям. Во-первых, необходимо, чтобы общества, в которых она встречается, не имели себе равных по простоте организации¹. Во-вторых, необходимо, чтобы ее можно было объяснить, не прибегая к какому бы то ни было элементу, заимствованному из предшествующей религии.

Мы постараемся описать устройство этой системы настолько точно и достоверно, насколько это мог бы сделать этнограф или историк. Но наша задача этим не ограничивается. У социологии иные задачи, нежели у истории или этнографии. Она стремится исследовать отжившие формы цивилизации не только с целью познать и реконструировать их. Как и у всякой позитивной науки ее предмет прежде всего состоит в объяснении реальности современной, близкой к нам и, следовательно, способной повлиять на наши идеи и поступки. Эта реальность – человек, главным образом, человек сегодняшнего дня, так как нет для нас ничего более интересного. Стало быть, весьма архаичную религию, о которой пойдет речь, мы исследуем не просто ради чистого удо-

[175]

вольствия от рассказа о ее особенностях и странностях. Если мы выбрали ее в качестве объекта исследования, потому, что в нашем представлении она больше, чем любая другая, способна прояснить религиозную природу человека, иначе говоря, раскрыть нам существенный постоянный аспект человеческой природы.

Но такой подход нередко вызывает резкие возражения. Находят странным, что для того, чтобы познать современное человечество надо отвернуться от него и перенестись к началу истории. Такой подход представляется особенно парадоксальным в занимающем нас

¹ В том же смысле мы будем называть первобытными эти общества и живущих в них людей. Этому выражению, безусловно, недостает точности, но без него трудно обойтись. Впрочем, если заранее определить его значение,

вопросе. В самом деле, считается, что ценность и достоинство различных религий не одинаковы; обычно говорят, что не все они заключают в себе одинаковую долю истины. Отсюда представление о том, что невозможно сравнивать наивысшие формы религиозного мышления с низшими, не низводя при этом первые до уровня вторых. Допустить, что грубые культы австралийских племен могут помочь нам понять, например, христианство, не значит ли тем самым предположить, что последнее коренится в том же сознании; иначе говоря, что оно содержит те же суеверия и базируется на тех же заблуждениях? Вот каким образом теоретическое значение, приписываемое иногда первобытным религиям, могло истолковываться как признак систематизированной иррелигиозности, которая, предвещая результаты исследования, заранее порочит их.

У нас нет надобности выяснять здесь, существовали ли в действительности ученые, заслужившие этот упрек и сделавшие из истории и этнографии религии орудие войны против нее. Во всяком случае, точка зрения социолога не может быть таковой. В действительности основной постулат социологии состоит в том, что созданный человеком институт не может базироваться на заблуждении и обмане: иначе он не смог бы существовать достаточно долго. Если бы он не основывался на природе вещей, он встретил бы в вещах сопротивление, которое не смог бы преодолеть. Стало быть, мы приступаем к изучению первобытных религий, будучи уверены в том, что они укоренены в реальности и выражают ее. Мы увидим постоянное применение этого принципа в дальнейшем, в ходе анализа и обсуждения, и как раз в его

[176]

непризнании мы упрекаем школы, с которыми расходимся. Несомненно, если ограничиваться только буквой религиозных формул, эти верования и действия кажутся иногда странными, и возникает соблазн объяснить их чем-то вроде глубинной аберрации. Но под символом надо суметь обнаружить представляемую им реальность, которая и придает ему его истинное значение. Самые варварские или диковинные обряды, самые странные мифы выражают какую-то человеческую потребность, какой-то аспект жизни, либо индивидуальной, либо социальной. Причины, которыми обосновывает их сам верующий, возможно, а чаще всего и действительно, ошибочны. Но истинные причины тем не менее существуют, и дело науки – раскрыть их.

Таким образом, в сущности, нет религий, которые были бы ложными. Все они по-своему истинны; все они, хотя и по-разному, соответствуют данным условиям человеческого существования. Вероятно, можно расположить их в иерархическом порядке. Одни могут считаться выше других в том смысле, что приводят в действие более высокие мыслительные функции, богаче идеями и чувствами, включают в себя больше понятий и

меньше ощущений и образов, отличаются более изощренным характером систематизации. Но как бы сложны и идеалистичны ни были в действительности соответствующие религии, этого недостаточно, чтобы поместить их в особые виды. Все они в равной мере являются религиями, так же как все живые существа равным образом относятся к живым, начиная от низших пластид и кончая человеком. Стало быть, мы обращаемся к первобытным религиям не с тайным намерением умалить значение религии в целом, так как эти религии достойны не меньшего уважения, чем другие. Они отвечают тем же самым нуждам, играют ту же самую роль, зависят от тех же самых причин. Они могут поэтому так же хорошо послужить выявлению сущности религиозной жизни и, следовательно, решению проблемы, которую мы хотим рассмотреть.

Но почему эти религии надо наделять чем-то вроде прерогативы? Почему именно их надо предпочесть всем другим в качестве объекта нашего исследования? Все это исключительно по причинам, связанным с методом.

[177]

Прежде всего, мы можем прийти к пониманию новейших религий, только прослеживая тот исторический путь, которым они постепенно сформировались. В действительности история составляет единственный метод объяснительного анализа, который можно к ним применить. Только она позволяет нам разложить институт на его составные элементы, поскольку она показывает нам их рождающимися во времени друг за другом. С другой стороны, помещая каждый из них в совокупность обстоятельств, в которых он возник, она дает нам в руки единственный возможный метод определения породивших его причин. Поэтому всякий раз, когда предпринимается попытка объяснить какое-нибудь человеческое явление, взятое в определенный момент времени – будь то религиозное верование, нравственное правило, правовое предписание, художественная техника, экономический порядок – надо начать с восхождения к его наиболее простой, первобытной форме, постараться понять его особенности, характерные для этого периода его существования, затем показать, как оно постепенно развилось и усложнилось, как оно стало тем, что оно есть в рассматриваемый момент. Отсюда легко представить себе, насколько важно для этого ряда последовательных объяснений определить отправной пункт, от которого они отталкиваются. Согласно картезианскому принципу, в цепи научных истин первое звено играет решающую роль. Речь, конечно, не идет о том, чтобы положить в основу науки о религиях представление, разработанное в картезианском духе, т. е. логическое понятие, чистую возможность, сконструированную исключительно силой ума. Нам необходимо обнаружить конкретную реальность, раскрыть которую нам может только историческое и этнографическое наблюдение. Но, хотя к этой основной концепции следует идти иными путями, тем не менее, она призвана оказать значительное влияние на весь ряд утверждений, выдвигаемых наукой.

Биологическая эволюция стала пониматься совершенно иначе, начиная с того момента, когда узнали, что существуют одноклеточные существа. Подобно этому и совокупность религиозных фактов объясняется по-разному, в зависимости от того, помещают ли в начало эволюции натурализм, анимизм или какую-либо другую религиозную форму. Даже

[178]

наиболее узко специализированные ученые, если они не намерены ограничиваться просто демонстрацией эрудиций, если они хотят попытаться понять анализируемые факты, обязаны выбрать ту или иную из этих гипотез и руководствоваться ею. Хотя они того или нет, вопросы, которыми они задаются, неизбежно принимают следующую форму: как здесь или там натурализм или анимизм были детерминированы таким образом, что приняли та- кой-то облик, развились или деградировали в той или иной форме? Поскольку, стало быть, неизбежно надо занять какую-то позицию в этой исходной проблеме и поскольку предлагаемое ее решение призвано повлиять на науку в целом, следует вплотную и прямо приступить к ее рассмотрению. Именно это мы и намереваемся сделать.

Кроме того, даже помимо этих косвенных следствий, изучение первобытных религий само по себе представляет непосредственный, первостепенной важности интерес.

В самом деле, если полезно знать, в чем состоит та или иная отдельная религия, то еще важнее исследовать, что есть религия вообще. Проблема эта вызывала любопытство философов во все времена, и не без основания, так как она интересует все человечество. К сожалению, метод, обычно применяемый ими для ее решения, – сугубо диалектический: они ограничиваются лишь анализом идеи, формируемой ими по поводу религии, иллюстрируя результаты этого мыслительного анализа примерами, взятыми из религий, наилучшим образом реализующих их идеал. Но если от этого метода и следует отказаться, то проблема целиком остается, и большая заслуга философии состоит в том, что она не была забыта из-за пренебрежительного отношения эрудитов. А подойти к ней можно и другими путями. Поскольку все религии сопоставимы, поскольку все они составляют виды одного и того же рода, постольку неизбежно существуют основные, общие для них всех элементы, под ними мы подразумеваем не просто внешние и видимые черты, всем им в равной мере присущие и позволяющие. В самом начале исследования дать им предварительное определение. Обнаружить эти явные знаки относительно легко, так как наблюдение, необходимое для этого, не

[179]

должно идти дальше поверхностной стороны вещей. Но эти внешние сходства предполагают существование других, глубинных. В основе всех систем верований и всех культов с необходимостью должно существовать некоторое число основных представлений и ритуальных установок, которые, несмотря на все возможное разнообразие принимаемых ими

форм, везде имеют одно и то же объективное значение и выполняют одинаковые функции. Это постоянные элементы, образующие в религии то, что есть в ней вечного и человеческого; они составляют объективное содержание идеи, которую выражают, когда говорят о *религии* вообще. Как же можно прийти к их постижению?

Это возможно отнюдь не путем наблюдения сложных религий, возникающих в ходе истории. Каждая из них сформировалась из столь разнообразных элементов, что очень трудно отличить в них вторичное от главного, существенное от преходящего. Возьмем религии Египта, Индии или классической древности! Это запутанное переплетение многочисленных культов, меняющихся в зависимости от местности, храмов, поколений, династий, вторжений и т. д. Народные суеверия смешаны в них с самыми рафинированными догмами. Ни религиозное мышление, ни деятельность не распределены здесь равномерно в массе верующих; разными людьми, кругами, в различных обстоятельствах верования, как и обряды, воспринимаются по-разному. В одном случае это жрецы, в другом – монахи, в третьем – миряне; встречаются мистики и рационалисты, теологи и пророки и т.д. В этих условиях трудно уловить то общее, что присуще всем. Можно найти полезное средство изучить через ту или иную из этих систем какой-то отдельный факт, который получил в ней особое развитие, например, жертвоприношение или пророчества, монашество или таинства. Но как обнаружить общее основание религиозной жизни под скрывающими его пышно разросшимися зарослями? Как за теологическими столкновениями, изменчивостью ритуалов, множественностью группировок, разнообразием индивидов выявить фундаментальные состояния, характерные для религиозного сознания вообще?

Совершенно иначе обстоит дело в низших обществах.

[180]

Незначительное развитие индивидуальностей, меньшие размеры группы, однородность внешних условий – все способствует сведению различий и изменчивости к минимуму. Группа постоянно создает интеллектуальное и моральное единообразие, которое в более развитых обществах мы находим лишь в редких случаях. Все одинаково присуще всем. Движения стереотипизированы: все выполняют одни и те же в одинаковых обстоятельствах, и этот конформизм поведения лишь выражает конформизм мышления. Поскольку все сознания втянуты в один и тот же круговорот, индивидуальный тип почти полностью смешивается с родовым. В то же время все не только единообразно, но и просто. Ничто так не примитивно, как эти мифы, состоящие из одной-единственной, бесконечно повторяемой темы, чем эти обряды, состоящие из небольшого числа непрерывно возобновляемых жестов. Воображение народа или духовенства еще не располагало ни временем, ни средствами, чтобы рафинировать и преобразовать исходный материал религиозных идей и действий. Последний поэтому оказывается открытым и доступным наблюдению, которому требуется лишь

малейшее усилие, чтобы его обнаружить. Преходящее, второстепенное, избыточное еще не стало скрывать главное². Все сведено к необходимому, к тому, без чего религия не может существовать. Но необходимое – это также и существенное, т. е. то, что нам важно прежде всего познать.

Таким образом, первобытные цивилизации составляют для нас факты исключительного значения, потому что факты эти – просты. Вот почему среди всех категорий фактов наблюдения этнографов часто были настоящими откровениями, обновившими изучение институтов, созданных человеком. Например, до середины XIX в. все были убеждены, что отец является главным элементом семьи; даже представить себе не могли, что возможно

[181]

существование семейной организации, где отцовская, власть не составляет ее основу. Открытие Бахофена разрушило эту старую концепцию. До совсем недавнего времени считалось очевидным, что моральные и юридические отношения, образующие родство, составляют лишь иной аспект физиологических отношений, вытекающих из общности потомства; Бахофен и его последователи, Мак-Леннан, Морган и многие другие находились еще под влиянием этого предрассудка. С тех пор, как мы узнали природу первобытного клана, мы, напротив, знаем, что родство не может определяться единокровием.

Возвращаясь к религиям, отметим, что рассмотрение только наиболее близких к нам религиозных форм в течение длительного времени заставляло считать понятие бога характерным для всего религиозного. Однако религия, которую мы далее исследуем, в значительной мере далека от всякой идеи божества. Силы, к которым обращены в ней обряды, весьма отличны от сил, занимающих первостепенное место в наших современных религиях, и тем не менее они помогут нам лучше понять последние. Нет, стало быть, ничего несправедливее, чем пренебрежение, с которым многие историки относятся к трудам этнографов. Несомненно, что этнография очень, часто вызвала в различных отраслях социологии наиболее плодотворные, революционные изменения. Впрочем, именно по такой же причине открытие одноклеточных существ, о котором мы только что говорили, перестроило бытовавшее представление о жизни. Поскольку у этих простейших существ жизнь сведена к ее основным чертам, последние могут легче распознаваться.

Но первобытные религии не только позволяют выявить конститутивные элементы религии; они обладают также тем большим преимуществом, что облегчают их объяснение. Поскольку факты в них проще, связи между фактами в них также проступают более

² Это, конечно, не означает, что всякая избыточность чужда первобытным культам. Напротив, мы увидим, что в любой религии обнаруживаются верования и обряды, не направленные на узко утилитарные цели (кн. III, гл. IV, § 2). Но эта избыточность необходима для религиозной жизни, она содержится в самой ее сути. К тому же в низших религиях она гораздо более рудиментарна, чем в других, и это позволит нам лучше определить ее основание.

явственно. Причины, которыми люди объясняют себе свои действия, еще не были разработаны и искажены изощренной рефлексией; они ближе, интимнее связаны с теми движущими силами, которые реально определили эти действия. Чтобы лучше понять бред и иметь возможность применить к нему наиболее подходящее лечение, врачу надо узнать, какова была его исходная точка. А это собы-

[182]

тие тем легче распознать, чем в более ранний период можно бред наблюдать. И наоборот, чем больше времени оставляется для развития болезни, тем дальше он ускользает от наблюдения. Дело в том, что попутно вторгаются всякого рода истолкования, стремящиеся отеснить исходное состояние в сферу бессознательного и заменить его другими состояниями, сквозь которые иногда трудно обнаружить первоначальное. Между систематизированным бредом и породившими его первыми впечатлениями дистанция часто велика. Так же обстоит дело и с религиозным мышлением. По мере того, как оно прогрессирует в истории, вызвавшие его к жизни причины, по-прежнему сохраняя свое действие, заметны уже только сквозь обширную систему искажающих их истолкований. Народные мифологии и изощренные теологии сделали свое дело: они напластовали на чувства изначальные весьма различные чувства, хотя и связанные с первыми (развитой формой которых они являются), но все же очень мешающие проявлению их истинной природы. Психологическая дистанция между причиной и следствием, между причиной внешней и причиной реально действующей, стала более значительной и трудной для познающего ума. Продолжение этой работы будет иллюстрацией и проверкой этого методологического замечания. Мы увидим далее, как в первобытных религиях религиозный факт еще несет на себе видимый отпечаток своего происхождения; нам было бы гораздо труднее понять его путем рассмотрения лишь более развитых религий.

Таким образом, предпринимаемое нами исследование представляет собой подход к решению старой, *но рассматриваемой в новых условиях*, проблемы происхождения религий. Правда, если под происхождением понимать абсолютное первоначало, то постановка вопроса будет совершенно ненаучна, и ее следует решительно отвергнуть. Не существует четкого мгновения, когда начала существовать религия, и речь не идет об обнаружении хитроумного способа, позволяющего мысленно перенестись в него. Как и всякий созданный человеком институт, религия не начинается нигде. Поэтому все умозрительные построения такого рода справедливо дискредитированы; они могут заключаться лишь в субъективных и произвольных конструкциях, не поддающихся

[183]

никакой проверке. Мы ставим перед собой совсем иную задачу. Мы хотели бы найти средство выявления постоянно действующих причин, от которых зависят наиболее существенные формы религиозного мышления и религиозной практики. А эти причины, по только что

изложенным соображениям, наблюдать тем легче, чем менее сложны общества, в которых они наблюдаются. Вот почему мы стремимся приблизиться к истокам³. Это не значит, что мы приписываем низшим религиям особые добродетели. Наоборот, они рудиментарны и грубы; стало быть, речь не может идти о том, чтобы делать из них нечто вроде образцов, которые последующим религиям оставалось лишь воспроизводить. Но даже сама их грубость делает их поучительными, так как в них таким образом осуществляются удобные эксперименты, в которых легче обнаружить факты и их отношения. Физик, для того, чтобы открыть законы изучаемых им явлений, стремится упростить последние, освободить их от второстепенных характеристик. Что касается институтов, то природа стихийно производит такого же рода упрощения в начале истории. Мы хотим лишь воспользоваться ими. И, вероятно, этим методом мы сможем постичь весьма элементарные факты. Когда же мы объясним их в той мере, в какой нам это удастся, всякого рода новшества, возникшие в ходе дальнейшей эволюции, уже не будут объясняться подобным образом. Не думая отрицать важность проблем, связанных с этими новшествами, мы полагаем, что они будут исследованы в свое время, и что приступить к их изучению уместно только после тех проблем, исследование которых мы сейчас предпримем.

II

Но наше исследование может заинтересовать не только науку о религиях. В действительности у всякой рели-

[184]

рии имеется такая сторона, которую она выходит за пределы собственно религиозных идей; тем самым изучение религиозных явлений дает нам возможность нового подхода к проблемам, которые до сих пор обсуждались только среди философов.

Давно известно, что первые системы представлений, созданных человеком о мире и о самом себе, имеют религиозное происхождение. Нет такой религии, которая, будучи умозрением относительно божественного, не была бы в то же время космологией. Философия и науки родились из религии потому, что религия вначале заменяла науки и философию. Менее заметно, однако, было то, что она не ограничилась обогащением человеческого ума известным числом идей, а внесла вклад в формирование самого этого ума. Люди в значительной мере обязаны ей не только содержанием своих познаний, но также и формой, в которую эти познания отлиты.

В основе наших суждений существует некоторое число важнейших понятий, господствующих над всей нашей интеллектуальной жизнью. Это те понятия, которые

³ Очевидно, что мы придаем слову «истоки» («origines»), так же как и слову «первобытный», совершенно относительный смысл. Мы понимаем под ним не абсолютное начало, но наиболее простое общественное состояние, известное в настоящий момент, такое, дальше которого углубиться сейчас невозможно. Когда мы говорим об истоках, о начале истории или религиозного мышления, то эти выражения надо понимать именно в отмеченном смысле.

философы, начиная с Аристотеля, называют категориями разума: понятия времени, пространства⁴, рода, числа, причины, субстанции, личности и т. д. Они соответствуют наиболее универсальным свойствам вещей. Они представляют собой как бы прочные рамки, охватывающие мышление. Последнее не может освободиться от них, не подвергнувшись разрушению, ибо невозможно представить себе, чтобы мы могли мыслить объекты, которые не находились бы во времени или в пространстве, которые бы не были исчислимыми и т. д. Другие понятия носят подвижный и случайный характер, мы допускаем, что человек, общество, эпоха могут быть их лишены; эти же понятия представляются нам почти неотделимыми от нормального функционирования ума. Они являются как бы каркасом умственной деятельности. Но когда мы методично анализируем первобытные религиозные верования, мы, естественно, встречаем на своем пути главные

[185]

из этих категорий. Они родились в религии и из религий они – продукт религиозного мышления. Данное утверждение нам предстоит многократно высказывать в ходе нашей работы.

Это замечание существенно само по себе, но вот что придает ему его подлинное значение.

Общий вывод этой книги состоит в том, что религия – явление главным образом социальное. Религиозные представления – это коллективные представления, выражающие коллективные реальности; обряды – это способы действия, возникающие только в собравшихся вместе группах и призванные возбуждать, поддерживать или восстанавливать определенные ментальные состояния этих групп. Но в таком случае, если категории имеют религиозное происхождение, они должны составлять часть общей сущности, свойственной всем религиозным фактам; они также должны быть социальными явлениями, продуктами коллективного мышления. По крайней мере (ибо в нынешнем состоянии наших познаний в этих предметах следует остерегаться любых радикальных и односторонних утверждений), правомерно предположить, что они изобилуют социальными элементами.

Впрочем, уже в настоящее время это можно увидеть в некоторых из указанных категорий. Попробуйте, например, представить себе, чем было бы понятие времени без тех способов, которыми мы делим, измеряем, выражаем с помощью объективных знаков, времени, которое бы не было чередой лет, месяцев, недель, дней, часов! Это было бы нечто почти невысказанное. Мы можем воспринимать время только при условии различения в нем разных моментов. Но каково происхождение этой дифференциации? Несомненно, состояния сознания, которые мы уже испытали, могут воспроизводиться в нас, в том самом порядке, в

⁴ Мы говорим о времени и пространстве, что это категории, потому, что нет никакого различия между ролью, которую играют эти понятия в интеллектуальной жизни и ролью, принадлежащей понятиям рода или причины (см. по этому вопросу: Hamelin. Essai sur les elements principaux de la representation, p. 63, 76. Paris, F. Alcan).

каком они первоначально развились; таким образом частицы нашего прошлого вновь обнаруживают для нас свое присутствие, в то же время спонтанно отличаясь от настоящего. Но как бы важно ни было это отличие для нашего частного опыта, его далеко недостаточно для того, чтобы создать понятие или категорию времени. Последняя состоит не просто в частичном или целостном воспоминании о нашей прошедшей жизни. Это абстрактная и безличная рамка, которая охватывает не

[186]

только наше индивидуальное существование, но существование человечества. Это как бы бесконечная доска, на которой перед умственным взором выставлено все время, и все возможные события могут быть расположены в соответствии с определенными, четкими ориентирами. Это не мое *время* организовано подобным образом, а то время, которое мыслится объективно всеми людьми одной и той же цивилизации. Одного этого уже достаточно, чтобы предположить, что подобная организация должна быть коллективной. И действительно, наблюдение показывает, что эти необходимые ориентиры, в соответствии с которыми любые вещи классифицируются во времени, взяты из социальной жизни. Деления на дни, недели, месяцы, годы и т. д. соответствуют периодичности обрядов, праздников, общественных церемоний⁵. Календарь выражает ритм коллективной деятельности, и в то же время его функция состоит в том, чтобы обеспечивать ее упорядоченный характер⁶.

Так же обстоит дело и с пространством. Как доказал Амелен⁷, пространство – это не та расплывчатая и неопределенная среда, которую изобразил Кант: будучи абсолютно и чисто однородным, оно бы ничему не служило и не давало бы никакой зацепки для мышления. Пространственное представление состоит главным образом в первоначальной координации между данными чувственного опыта. Но эта координация была бы невозможна, если бы части пространства были качественно равны друг

[187]

другу, если бы они реально были взаимозаменяемы. Что бы иметь возможность располагать вещи в пространстве нужно иметь возможность размещать их по-разному: помещать одни справа, другие слева, эти вверху, те внизу, на севере или на юге, на востоке или на западе и т. д., и т. д., точно так же, как для того, чтобы расположить состояния сознания во времени,

⁵ В подтверждение этого положения см.: Herbert et Mauss. *Mélanges d'histoire des religions* (Travaux de l'Année sociologique), chap. «La Représentation du temps dans la religion» (Paris, F. Alcan)

⁶ Мы видим таким образом различие, которое существует между комплексом ощущений и образов, служащим для нашей ориентации в пространстве, и категорией времени. Первые являются итогом индивидуальных опытов, которые представляют ценность только для осуществившего эти опыты индивида. Категория же времени, наоборот, выражает время, общее для всей группы, социальное время, если можно так выразиться. Она сама по себе представляет собой настоящий социальный институт. Поэтому она свойственна именно человеку; у животного нет представления подобного рода.

Это различие между категорией и соответствующими ощущениями, можно было бы также провести относительно пространства, причины. Возможно, оно помогло бы рассеять некоторые заблуждения, питающие споры по этим вопросам. Мы вернемся к этой проблеме в заключении этой работы (§ 4).

⁷ Op. cit., p. 75 и след.

нужно иметь возможность локализовать их в определенных датах. Все это означает, что пространство не было бы самим собой, если бы, точно так же как и время, оно не было разделено и дифференцировано. Но откуда у него берутся эти существенные для него деления? Само по себе оно не имеет ни правой стороны, ни левой, ни верха, ни низа, ни севера, ни юга и т. д. Все эти различия очевидно происходят оттого, что пространственным сферам были приписаны различные эмоциональные ценности. А поскольку все – люди одной и той же цивилизации представляют себе пространство одинаковым образом, нужно, очевидно, чтобы эти эмоциональные ценности и зависящие от них различия также были общими для них, что почти с необходимостью предполагает их социальное происхождение⁸.

Встречаются, впрочем, случаи, когда этот социальный характер становится совершенно явным. В Австралии и в Северной Америке существуют общества, в которых пространство воспринимается в форме огромного круга, потому что само поселение имеет кругообразную форму⁹, а пространственный круг разделен точно так, как круг племенной и по образу последнего. Имеется столько различных областей пространства, сколько кланов в племени, и именно место, занимаемое кланами внутри поселения, определяет ориентацию областей. Каждая область определяется тотемом клана, к которому она приписана. У зуни, например, пуэбло включает в себя семь кварта-

[188]

лов; каждый из этих кварталов составляет группу кланов, которые обладали единством: по всей вероятности, первоначально это был единый клан, который впоследствии разделился. Пространство же состоит также из семи областей, и каждый из этих семи кварталов мира находится в тесных взаимоотношениях с неким кварталом пуэбло, т. е. с группой кланов¹⁰. «Таким образом, – говорит Кэшинг, – одно подразделение считается связанным с севером; другое представляет запад, третье – юг и т. д.»¹¹. Каждый квартал пуэбло имеет свой характерный цвет, который его символизирует; каждая пространственная область имеет свой, точно совпадающий с цветом соответствующего квартала. В ходе исторического развития число основных кланов изменялось; число областей пространства изменялось точно так же. Таким образом, социальная организация была образцом пространственной организации, которая является как бы калькой с первой. Нет таких различий, вплоть до различия правой и левой сторон, которые, отнюдь не будучи заложены в природе человека вообще, не были бы

⁸ В противном случае, чтобы объяснить это согласие, нужно было бы допустить, что все индивиды благодаря их психоорганической конституции спонтанно испытывают одинаковое воздействие различных частей пространства; это тем более невероятно, что сами по себе разные сферы пространства индифферентны в эмоциональном отношении. К тому же, деления пространства изменяются вместе с обществами; это доказательство того, что они не основаны исключительно на врожденной природе человека.

⁹ См.: Durkheim et Mauss. De quelques formes primitives de classification. *Année sociologique*, VI, p. 47 и след.

¹⁰ Ibid. p. 34 и след.

¹¹ Zuñi Creation Myths. In: 13TH Rep. Of the Bureau of Amer. Ethnology, p. 367 и след.

весьма вероятным образом продуктом религиозных, стало быть, коллективных представлений¹².

Далее можно будет найти аналогичные доказательства, относящиеся к понятиям рода, силы, личности, действительности. Можно даже задаться вопросом, не зависит ли также понятие противоречия от социальных условий. Думать так заставляет то, что влияние, которое оно оказывало на мышление, варьировалось в зависимости от эпохи и общества. Принцип тождества господствует теперь в научном мышлении, но существуют обширные системы представлений, игравшие в истории идей значительную роль, где он часто не признается: это мифологии, от самых грубых до наиболее утонченных¹³. В них

[189]

постоянно речь идет о существах, которые обладают одновременно самыми противоречивыми свойствами; они являются одновременно единичными и множественными материальными и духовными, они могут делиться бесконечно, ничего не теряя из того, что их составляет; в мифологии аксиомой является то, что часть равна целому. Эти изменения, которые испытало в истории правило, управляющее, по-видимому, нашей теперешней логикой, доказывают, что отнюдь не будучи навечно записано в умственной конституции человека, оно зависит, по крайней мере, частично, от исторических, следовательно, социальных факторов. Мы не знаем точно, каковы они; но мы можем предположить, что они существуют¹⁴.

Если эту гипотезу признать, проблема познания предстанет в совершенно новом свете.

До сих пор существовали только две доктрины. Для одних категории не могут выводиться из опыта: они логически предшествуют ему и его обуславливают. Их представляют себе как простые, несводимые данные, имманентно присущие человеческому уму благодаря его врожденной конституции. Вот почему о них говорят, что они существуют a priori. Для других, наоборот, они строятся, создаются из кусков и лоскутков, и создателем этой постройки является индивид¹⁵.

¹² См.: Hertz. La preeminence de la main droite. Etude de polarité religieuse. In: Revue philosophique, décembre 1909. По этому же вопросу об отношениях между представлением о пространстве и формой группы см.: Ratzel. Politische Geographie, главу «Der Raum im Geist der Völker».

¹³ Мы не хотим сказать, что мифологическое мышление его не ведает; но оно нарушает его чаще и более открыто, чем научное мышление. Наоборот, мы покажем, что наука не может не нарушать его, одновременно приспособляясь к нему более тщательно, чем религия. Между наукой и религией в этом отношении, как и во многих других, различия существуют лишь в степени; но, если и не следует их преувеличивать, то важно их отметить, так как они значимы.

¹⁴ Эта гипотеза уже была выдвинута основателями *Völkerpsychologie*. Указание на нее мы находим, в частности, в короткой статье Виндельбанда, озаглавленной «Die Erkenntnislehre unter dem völkerpsychologischen Gesichtspunkte», in: Zeitsch. f. Völkerpsychologie, VIII S. 166 и далее. Ср. заметку Штейнганга по этому же вопросу: *ibid.*, s. 178 и далее.

¹⁵ Даже в теории Спенсера категории строятся в индивидуальном опыте. Единственное различие между эмпиризмом обычным и эволюционистским состоит в том, что согласно последнему, результаты индивидуального опыта закрепляются наследственностью. Но это закрепление не прибавляет к ним ничего существенного; в их строение не входит ни один элемент, который бы не проистекал из опыта индивида.

Но и то и другое решения вызывают серьезные затруднения.

Принять утверждение эмпиризма? В таком случае нужно изъять у категорий все их характерные свойства. В самом деле, они отличаются от всех других знаний своей универсальностью и необходимостью. Они представляют собой самые общие понятия из всех существующих, поскольку применимы ко всей реальности и, точно так же, как они не привязаны ни к какому отдельному объекту, они независимы от любого индивидуального субъекта; они представляют собой общее место, где встречаются все умы. Более того, они здесь встречаются с необходимостью, ибо разум, который есть не что иное, как совокупность основных категорий, наделен властью, от влияния которой мы не можем уклониться по своей воле. Когда мы пытаемся восстать против нее, освободиться от некоторых из этих главных понятий, мы сталкиваемся с энергичным сопротивлением. Они, стало быть, не только не зависят от нас, но навязываются нам. А эмпирическим данным присущи диаметрально противоположные признаки. Ощущение, образ всегда относятся к определенному объекту или к совокупности объектов определенного рода, выражая мгновенное состояние отдельного сознания; они преимущественно индивидуальны и субъективны. Поэтому мы можем относительно свободно распоряжаться происходящими от них представлениями. Разумеется, если речь идет о теперешних наших ощущениях, то они навязываются нам *фактически*. Но *де-юре* мы остаемся их хозяевами и вольны воспринимать их не такими, каковы они на самом деле, представлять их себе разворачивающимися не в том порядке, в каком они возникли. Перед ними ничто нас не связывает до тех пор, пока не вторгаются соображения другого рода. Таковы, стало быть, две категории знаний, находящиеся как бы на двух противоположных полюсах ума. В этих условиях сводить разум к опыту значит заставить его исчезнуть, ибо это значит свести характерные для него универсальность и необходимость к каким-то чистым кажимостям, к иллюзиям, которые могут быть практически удобными, но не соответствующими ничему в вещах. Это, следовательно, означает отрицание всякой объективной реальности за логической дея-

тельностью, которую категории призваны регулировать и организовывать. Классический эмпиризм в итоге приходит к иррационализму; возможно даже, что именно последним словом уместно было бы обозначать его.

Априористы, вопреки смыслу, обычно приписываемому ярлыкам, более уважительно относятся к фактам. Поскольку они не допускают в качестве очевидной истины, что категории созданы из тех же элементов, что и наши чувственные представления, они не обязаны их систематически обеднять, лишать их всякого реального содержания, сводить их

к каким-то словесным искусственным построениям. Напротив, они оставляют им все их специфические признаки. Априористы – рационалисты; они считают, что миру присущ логический аспект, который выражает главным образом разум. Для этого им нужно приписывать уму известную способность превосходить опыт, прибавлять нечто к тому, что ему дано непосредственно, но этой своеобразной способности они не дают ни объяснения, ни обоснования. Ограничиться утверждением, что она внутренне присуща природе человеческого ума, не значит объяснить ее. Надо было бы еще показать, откуда у нас берется эта удивительная прерогатива и как можем мы видеть в вещах отношения, которых само по себе рассмотрение вещей нам не может обнаружить. Сказать, что сам опыт возможен лишь при этом условии, значит, может быть, передвинуть проблему, но не решить ее. Ибо речь идет как раз о том, чтобы узнать, откуда проистекает тот факт, что опыт не самодостаточен, но предполагает существующие вне его и до него условия, и как происходит, что эти условия реализуются, когда следует и как следует. Чтобы ответить на эти вопросы, иногда придумывали существующий над индивидуальными разумами разум высший и совершенный, из которого первые проистекают и из которого они черпают путем некоей мистической сопричастности свою чудесную способность; это божественный разум. Но данная гипотеза имеет, по крайней мере, один серьезный недостаток: ее невозможно подвергнуть никакой экспериментальной проверке; стало быть, она не удовлетворяет условиям, требуемым от научной гипотезы. Кроме того, категории человеческого мышления никогда не фиксируются в четко определенной форме; они постоянно созда-

[192]

ются, разрушаются, воссоздаются, они изменяются в зависимости от места и времени. Божественный разум, напротив, незыблем. Как же эта незыблемость могла бы объяснить отмеченную непрерывную изменчивость?

Таковы две концепции, сталкивающиеся между собой в течение столетий. И если спор затянулся до бесконечности, то потому, что аргументы, которыми обмениваются, равноценны. Если разум – это лишь форма индивидуального опыта, то разума больше нет. С другой стороны, если признать за ним приписываемое ему могущество, но без его объяснения, то его, по-видимому, помещают вне природы и науки. Перед лицом этих противостоящих друг другу возражений ум останавливается в нерешительности. Но если допустить социальное происхождение категорий, становится возможной новая позиция, позволяющая, как мы думаем, избежать этих противоположных трудностей.

Основное положение априоризма состоит в том, что знание образовано из двух видов несводимых друг к другу элементов и как бы из двух разных и наложенных друг на друга

слоев¹⁶. Наша гипотеза целиком подтверждает этот принцип. В самом деле, знания, называемые эмпирическими, единственные, которыми всегда пользовались теоретики эмпиризма для построения разума – это те знания, которые порождает в наших умах прямое воздействие объектов. Стало быть, психической природой индивида целиком объясняются индивидуальные состояния¹⁷. Если же, наоборот, как мы считаем, категории – это представления главным образом коллективные, то они выражают прежде всего состояния группы: они зависят от способа, которым она построена и организована, от ее морфологии, ее религиозных, нравствен-

[193]

ных, экономических институтов и т. д. Стало быть, между этими двумя видами представлений существует вся та дистанция, которая отделяет индивидуальное от социального, и невозможно выводить вторые из первых так же, как невозможно выводить общество из индивида, целое из части, сложное из простого¹⁸. Общество – это реальность *sui generis*¹⁹; оно обладает своими собственными характерными чертами, которые не обнаруживаются или не обнаруживаются в той же форме, в остальной части Вселенной. Стало быть, выражающие его представления имеют совершенно иное содержание, нежели представления чисто индивидуальные, и можно быть заранее уверенными, что первые прибавляют нечто ко вторым.

Сам способ, которым образуются те и другие, в конце концов их дифференцирует. Коллективные представления – продукт огромной кооперации, развивавшейся не только в пространстве, но и во времени; чтобы их создать, бесчисленное множество разнообразных умов соединяли, смешивали, комбинировали свои идеи и чувства; длинные ряды поколений аккумулировали в них свои знания и опыт. Таким образом весьма своеобразная интеллектуальность, бесконечно более богатая и сложная, чем интеллектуальность индивида, как бы сконцентрирована в них. Отсюда становится понятным, как разум способен

¹⁶ Может показаться удивительным, что мы не определили априоризм через гипотезу врожденности. Но в действительности эта концепция играет в доктрине лишь второстепенную роль. Это упрощенный способ представлять себе несводимость рациональных знаний к эмпирическим данным. Сказать о первых, что они носят врожденный характер, – это лишь позитивный способ высказывания о том, что они не являются продуктом опыта в том виде, как его обычно понимают.

¹⁷ Во всяком случае, в той мере, в какой существуют индивидуальные и, следовательно, полностью эмпирические представления. Но в действительности, очевидно, не бывает таких представлений, где бы обе эти категории элементов не соединялись тесным образом.

¹⁸ Не следует, впрочем, понимать эту несводимость в абсолютном смысле. Мы не хотим сказать ни что в эмпирических представлениях нет ничего идущего от рациональных представлений, ни что в индивиде нет никаких сведений о социальной жизни. Если бы опыт был совершенно чужд всему рациональному, разум не мог бы к нему применяться; точно так же, если бы психическая природа индивида была абсолютно невосприимчива к социальной жизни, общество было бы невозможно. Поэтому целостный анализ категорий должен был бы исследовать эти зародыши рациональности вплоть до индивидуального сознания. Впрочем, нам представится возможность вернуться к этому вопросу в нашем заключении. Здесь же мы хотим установить только то, что между этими неясными зародышами разума и разумом в собственном смысле существует дистанция, близкая к той, что разделяет свойства минеральных элементов, из которых образовано живое существо, и характерными свойствами жизни, когда она уже возникла.

¹⁹ В своем роде, своеобразный (лат.) – Примеч. перев.

превосходить по значению эмпирические знания. Этим он обязан не какой-то неведомой мистической силе, но просто тому факту, что, согласно известной

[194]

формуле, человек двойственен. В нем находятся два существа: существо индивидуальное, имеющее свое основание в организме и уже тем самым имеющее узко ограниченную сферу действия, и существо социальное, представляющее в нас самую высокую в интеллектуальном и моральном отношениях реальность, которую мы можем познавать путем наблюдения; я имею в виду общество. Эта двойственность нашей природы имеет следствием в практической области несводимость нравственного идеала к утилитарным движущим силам, а в области мышления – несводимость разума к индивидуальному опыту. В той мере, в какой он участвует в жизни общества, индивид естественным образом превосходит самого себя, когда он мыслит и когда он действует.

Тот же социальный характер позволяет понять, откуда происходит необходимость категорий. Об идее говорят, что она необходима, когда, в силу некоего внутреннего свойства, она навязывается уму, не сопровождаясь никаким доказательством. В ней, стало быть, есть нечто такое, что принуждает ум, завоевывая его согласие без предварительного изучения. Эту удивительную действенность априоризм постулирует, но не объясняет; ибо сказать, что категории необходимы, потому что они нужны для функционирования мышления, – значит просто повторить, что они необходимы. Но если они имеют то происхождение, которое мы им приписываем, то в их влиянии уже нет ничего удивительного. В самом деле, они выражают наиболее общие отношения между вещами; превосходя в своем охвате все другие наши понятия, они господствуют над всеми отдельными сторонами нашей интеллектуальной жизни. Таким образом, если бы людям постоянно не было присуще общее понимание этих важнейших идей, если бы у них не было однородной концепции времени, пространства, причины, числа и т. д., стало бы невозможно всякое согласие между умами и, следовательно, всякая совместная жизнь. Поэтому общество не может оставить категории на произвол частных лиц, не отказываясь одновременно от самого себя. Чтобы иметь возможность существовать, оно испытывает потребность не только в достаточном нравственном конформизме; имеется и минимум логического конформизма, без которого оно также не может обойтись. По

[195]

этой причине оно подавляет всем своим авторитетом своих членов, чтобы предупредить расколы. Пусть какой-нибудь ум открыто нарушит эти нормы всякого мышления. В таком случае общество уже не считает его человеческим умом в полном смысле слова и относится к нему соответствующим образом. Вот почему, когда даже в глубине души мы пытаемся освободиться от этих основных понятий, мы чувствуем, что не совсем свободны, что что-то

сопротивляется нам, в нас и вне нас. Вне нас судит общественное мнение; но кроме того, поскольку общество представлено также в нас, оно противодействует внутри нас самим этим революционным попыткам. — У нас возникает впечатление, что мы не можем совершить их, не рискуя тем, что наше мышление перестанет быть подлинно человеческим. Таким представляется источник того совершенно особого авторитета, который внутренне присущ разуму и который вынуждает нас с доверием принимать его указания. Это авторитет самого общества²⁰, передающийся известным способам мышления, которые являются как бы неперенными условиями всякой совместной деятельности. Необходимость, с которой категории навязываются нам, не является, таким образом, следствием простых привычек, гнет которых мы могли бы сбросить с помощью небольших усилий. Это также не физическая или метафизическая необходимость, поскольку категории изменяются в зависимости от места и времени. Это особая разновидность нравственной необходимости, которая для интеллектуальной жизни есть то же, что нравственный долг для воли²¹.

[196]

Но если категории изначально выражают лишь состояния общества, то не следует ли отсюда, что они могут прилагаться к остальной части природы только в качестве метафор? Если они созданы исключительно для того, чтобы выражать социальные явления, то они могут, по-видимому, быть распространены на другие сферы только условно, путем соглашения. Таким образом, поскольку они служат нам для осмысления физического или биологического мира, они могут иметь лишь ценность искусственных символов, практически, может быть, и полезных, но не имеющих связи с реальностью. Мы возвращаемся, выходит, другим путем к номинализму и эмпиризму.

Но истолковывать таким образом социологическую теорию познания, значит забывать, что общество, будучи специфической реальностью, тем не менее не есть государство в государстве; оно составляет часть природы, оно является ее наивысшим проявлением. Социальное царство — то же природное царство, отличное от других только своей большей сложностью. Поэтому невозможно, чтобы природа в своих наиболее существенных чертах резко отличалась от самой себя, в одном и другом случаях. Основные отношения, существующие между вещами, те самые, которые категории должны выражать, не могут,

²⁰ Часто отмечалось, что социальные расстройства имели следствием увеличение числа умственных расстройств. Это еще одно доказательство того, что логическая дисциплина составляет один из аспектов дисциплины социальной. Первая ослабевает, когда ослабевает вторая.

²¹ Между этой логической необходимостью и нравственным долгом имеется сходство, но нет тождества, по крайней мере, в настоящее время. Теперь общество обращается с преступниками иначе, чем с лицами, у которых аморален только ум. Это доказательство того, что авторитет, приписываемый логическим нормам, по сути отличен от авторитета, присущего нравственным нормам, несмотря на важные сходства. Это две различные разновидности одного и того же рода. Было бы интересно выявить, в чем состоит и откуда происходит отмеченное различие, которое очевидно не является изначальным, так как в течение длительного времени общественное сознание почти не отличало умалишенного от преступника. Мы ограничимся здесь указанием на эту проблему. Данный пример показывает, что множество проблем обнаруживает анализ этих понятий, считающихся обычно элементарными и простыми, а в действительности являющихся чрезвычайно сложными.

стало быть, существенно различаться в разных сферах. Если, по причинам, которые нам еще предстоит выяснить²², они более явно выделяются в социальном мире, то невозможно, чтобы они не обнаруживались в других местах, хотя и в более скрытых формах. Общество делает их более явными, но оно не имеет на них привилегии. Вот как понятия, разработанные по образцу социальных явлений, могут помочь нам осмыслять явления другого порядка. Во всяком случае, если даже эти, понятия отошли, таким образом, от своего первоначального значения и играют в известном смысле роль символов, то это символы весьма основательные. Хотя уже тем

[197]

только, что это сконструированные понятия, в них входит искусственность, эта искусственность весьма близко следует природе и постоянно стремится приблизиться к ней все больше и больше²³. Стало быть, из того, что понятия времени, пространства, рода, причины, личности сконструированы из социальных элементов, не следует заключать, что они лишены всякой объективной ценности. Наоборот, их социальное происхождение заставляет скорее предположить, что у них есть известное основание в природе вещей²⁴.

Обновленная таким образом теория познания, по-видимому, призвана соединить противоположные преимущества соперничающих теорий, будучи лишена их изъянов. Она сохраняет все существенные принципы априоризма, но в то же время она проникнута тем духом позитивности, который априоризм стремится удовлетворить. Она оставляет за разумом его особое могущество, но объясняет его, причем не выходя за пределы наблюдаемого мира. Она утверждает в качестве реальной двойственность нашей интеллектуальной жизни, но объясняет ее, причем естественными причинами. Категории уже не рассматриваются как первичные и не поддающиеся

[198]

анализу факты, и однако они сохраняют сложность, с которой не смог справиться столь упрощенный анализ, которым довольствовался эмпиризм. В этом случае они уже выступают

²² Этот вопрос рассматривается в заключительной части книги.

²³ Рационализм, имманентно присущий социологической теории познания, занимает, таким образом, промежуточное место между эмпиризмом и классическим априоризмом. Для первого категории суть чисто искусственные конструкции, для второго, наоборот – это естественно заданные величины. В нашем понимании они являются, в известном смысле, произведениями искусства, но такого искусства, которое подражает природе с мастерством, способным совершенствоваться бесконечно.

²⁴ Например, в основе категории времени лежит ритм социальной жизни; но если есть ритм коллективной жизни, то можно быть уверенным, что он имеется и в жизни индивида и, шире, во Вселенной. Первый лишь заметнее и очевиднее других. Точно так же мы увидим, что понятие рода сформировалось в связи с понятием человеческой группы. Но, поскольку люди образуют естественные группы, то можно предположить, что и среди вещей существуют группы одновременно сходные и различные. Это те естественные группы вещей, которые составляют роды и виды.

Довольно многим представляется, что невозможно приписывать социальное происхождение категориям, не лишая их одновременно всякой мыслительной ценности. Причина в том, что еще слишком часто общество не относит к природным явлениям, из чего заключают, что выражающие его представления не выражают ничего из природы. Но ценность этого заключения равна лишь ценности исходного положения.

не как очень простые понятия, которые первый встречный может извлечь из своих личных наблюдений и которые народное воображение неудачно усложнило, но, наоборот, как тонкие инструменты мышления, которые человеческие группы старательно выковывали в течение столетий и в которых они собрали лучшее из своего интеллектуального капитала²⁵. Значительная часть истории человечества в них как бы резюмирована. Это значит, что чтобы их понять и оценить, нужно прибегнуть к иным приемам, нежели те, которые использовались до сих пор. Чтобы узнать, из чего сделаны эти концепции, которые мы не сами сделали, недостаточно обращаться к нашему сознанию; нужно смотреть вне нас, нужно наблюдать историческое развитие, нужно создать целую науку, науку сложную, которая может продвигаться вперед лишь медленно, путем коллективного труда. Настоящая работа является попыткой фрагментарного вклада в эту науку. Не делая перечисленные вопросы прямым объектом нашего исследования, мы воспользуемся каждым представляющимся случаем, чтобы уловить при их зарождении по крайней мере некоторые из этих понятий, которые, будучи религиозными по своему происхождению, должны были тем не менее остаться в основе человеческого мышления.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ОПРЕДЕЛЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ЯВЛЕНИЯ И РЕЛИГИИ²⁶

Чтобы иметь возможность исследовать наиболее простую и первобытную из религий, доступных нашему наблюдению, нам нужно прежде всего определить, что

[199]

следует понимать под религией; иначе мы рискуем либо называть религией систему идей и действий, не содержащую ничего религиозного, либо пройти рядом с религиозными фактами, не замечая их истинной природы. О том, что такая опасность не является воображаемой, и речь не идет об уступке бесполезному методологическому формализму, говорит пример Фрэзера, ученого, который не принял соответствующих предосторожностей и которому, однако, наука о сравнительном изучении религий многим обязана. Он не сумел распознать глубоко религиозный характер верований и обрядов, которые будут рассмотрены далее и являются, на наш взгляд, первоначальным зародышем религиозной жизни человечества. Здесь, стало быть, имеется преюдициальный вопрос²⁷, требующий рассмотрения прежде

²⁵ Вот почему правомерно сравнивать категории с орудиями; ведь орудие, со своей стороны, — это аккумулированный материальный капитал. Впрочем, вообще между всеми тремя понятиями орудия, категории и института имеется тесное родство.

²⁶ Мы уже попытались определить религиозное явление в работе, которую опубликовал *L'Année sociologique* (t. III, p. 1, etc.). Данное нами тогда определение отличается, как будет видно далее, от того определения, которое мы предлагаем теперь. В конце этой главы мы объясняем причины, побудившие нас внести эти изменения, которые, впрочем, никоим образом не влияют существенно на понимание фактов.

²⁷ Правовой вопрос, без предварительного решения которого не может быть начато в суде данное дело. — *примеч.*

любого другого. Разумеется, мы не можем сразу же постичь глубинные и подлинно объяснительные черты религии; их можно определить только в конце исследования. Но необходимо и возможно указать известное число внешних, легко воспринимаемых признаков, позволяющих узнавать религиозные явления всюду, где бы они ни встречались, и не позволяющих спутать их с другими. Именно к этой предварительной процедуре мы сейчас и приступим.

Но чтобы она дала ожидаемые результаты, следует начать с освобождения нашего ума от всякой предвзятой идеи. Люди вынуждены были создавать себе понятие о том, что есть религия, задолго до того, как наука о религиях смогла методически осуществить свои сравнения. Жизненная необходимость вынуждает нас всех, верующих и неверующих, представлять себе каким-то образом явления, среди которых мы живем, о которых мы постоянно должны выносить суждения и которые нам нужно учитывать в своем поведении. Однако, поскольку эти предпонятия образовались без всякого метода, под влиянием разного рода случайностей и жизненных об-

[200]

стоятельств, они никак не могут пользоваться доверием и должны быть решительно устранены из последующего рассмотрения. Элементы необходимого нам определения должны быть взяты не из наших предрассудков, страстей, привычек, а из самой реальности, которую требуется определить.

Станем же прямо перед лицом этой реальности. Оставив в стороне всякую концепцию религии вообще, рассмотрим религии в их конкретной реальности и постараемся выявить, что они могут иметь общего, так как религия может определяться только посредством тех черт, которые обнаруживаются повсюду, где есть религия. Поэтому мы включим в сравнение все доступные нашему познанию религиозные системы, теперешние и прошлые, наиболее простые и первобытные так же, как и наиболее новые и утонченные, ибо мы никоим образом не имеем ни права, ни логического средства исключать из рассмотрения одни и оставлять другие. Для того, кто видит в религии лишь естественное проявление человеческой деятельности, все религии без исключения поучительны, так как все они по-своему выражают человека и могут таким образом помочь нам лучше понять эту сторону нашей природы. Впрочем, мы уже отмечали, насколько ошибочно считать лучшим способом изучения религии преимущественное рассмотрение ее в той форме, в которой она выступает у наиболее цивилизованных народов²⁸.

Но чтобы помочь уму освободиться от этих ходячих концепций, которые из-за своего авторитета могут помешать ему видеть вещи такими, каковы они есть, следует, прежде чем

перев.

²⁸ См. выше, с. 4. Мы не будем больше обосновывать ни необходимости этих предварительных определений, ни их способов. Изложение этого можно найти в нашей работе «Les règles de la méthode sociologique», p. 43, ect.- Ср.:

приступить к нашему собственному рассмотрению вопроса, проанализировать некоторые наиболее распространенные определения, в которых выразились отмеченные предрассудки.

I

Одно из понятий, которые считаются обычно характерными для всего религиозного – это понятие сверхъ-

[201]

естественного. Оно обычно применяется ко всякой категории явлений, выходящей за пределы нашего разума сверхъестественное – это мир таинственного, непознаваемого, непостижимого. Религия, стало быть, представляет собой нечто вроде умозрительного размышления о всем том, что не поддается научному и, шире, строгому мышлению. «Религии, – говорит Спенсер, – диаметрально противоположные своими догмами, едины в молчаливом признании того, что мир со всем его содержимым и окружением есть тайна, жаждущая объяснения»; поэтому он видит их сущность в «вере в вездесущность чего-то, что превосходит разум»²⁹. Точно так же Макс Мюллер видел во всякой религии «усилие к постижению непостижимого, к выражению невыразимого, устремление к бесконечному»³⁰.

Несомненно, чувство таинственного играло важную роль в некоторых религиях, особенно в христианстве. Следует также добавить, что его значение удивительным образом менялось в различные эпохи истории христианства. Были периоды, когда это понятие отходило на второй план и исчезало. Например, для людей XVII в. догма не содержала в себе ничего смущающего разум; вера без труда мирилась с наукой и философией, а мыслители вроде Паскаля, живо чувствовавшие то, что в вещах глубоко непонятно, настолько мало гармонировали со своей эпохой, что оставались непонятыми своими современниками³¹. Было бы поэтому несколько поспешно делать из идеи, подверженной периодическим исчезновениям, основной элемент даже одной христианской религии.

Во всяком случае, несомненно, что она весьма поздно появляется в истории религий; она совершенно чужда не только народам, называемым первобытными, но также и всем тем, которые не достигли известной степени интеллектуальной культуры. Конечно, когда мы видим, как они приписывают ничтожным предметам необычайное могущество, населяют Вселенную странными принципами, со-

[202]

тканными из совершенно бессвязных элементов и наделенных какой-то трудно вообразимой вездесущностью, мы охотно обнаруживаем в этих концепциях атмосферу тайны. Нам кажется, что люди могли смириться со столь смущающими современный разум понятиями только

Le Suicide, p. 1, ect. (Paris, F. Alcan).

²⁹ Premiers Principes, p. 38-39 (Paris, F. Alcan).

³⁰ Introduction à la science des religions, p. 17. Ср.: Origine et développement de la religion, p. 21.

³¹ Тот же дух обнаруживается и в схоластическую эпоху, о чем свидетельствует формула, которой определяется философия этого периода: *Fides quarens intellectum*.

вследствие неспособности найти такие, которые были бы более рациональными. В действительности, однако, эти удивляющие нас объяснения представляются первобытному человеку простейшими в мире. Он не видит в них нечто вроде *ultima ratio*³², которому ум подчиняется лишь за неимением лучшего, но наиболее непосредственный способ, которым он представляет себе и понимает то, что наблюдает вокруг себя. Для него нет ничего странного в том, что можно голосом или жестами управлять стихиями, останавливать или замедлять движение звезд, вызывать или прекращать дождь и т. д. Обряды, используемые им для обеспечения плодородия почвы или плодовитости животных, которыми он питается, не более иррациональны в его глазах, чем в наших глазах технические приемы, используемые нашими агрономами для тех же целей. Силы, которые он приводит в действие этими разнообразными средствами, ему представляются не содержащими ничего особенно таинственного. Это силы, которые несомненно отличаются от тех, которые изучает и учит нас использовать современный ученый: они иначе ведут себя и требуют иных способов воздействия. Но для того, кто в них верит, они не менее понятны, чем сила тяжести или электричество для нынешнего физика. К тому же мы увидим далее в этой же работе, что понятие естественных сил весьма вероятно произошло из понятия сил религиозных; стало быть, между первыми и последними не может быть пропасти, отделяющей рациональное от иррационального. Даже тот факт, что религиозные силы часто мыслятся в форме духовных существ, сознательных волей, отнюдь не есть доказательство их иррациональности. Разум на отвергает *a priori* предположение, что так называемые неодушевленные тела, подобно телам человеческим, могут быть наделены умом, хотя современная наука с трудом допускает эту гипотезу. Когда Лейбниц предложил понимать внешний мир как

[203]

огромное сообщество умов, между которыми существуют, и только и могут существовать, духовные отношения, он считал свою позицию рационалистической и не видел в этом универсальном анимизме ничего, что могло бы задеть разум.

К тому же идея сверхъестественного в том виде, как мы ее понимаем, возникла недавно; она предполагает в действительности противоположную идею, отрицанием которой она является и которая не содержит в себе ничего первобытного. Для того, чтобы о некоторых фактах можно было сказать, что они сверхъестественные, нужно было уже обладать чувством, что существует *естественный порядок вещей*, т.е., что явления Вселенной связаны между собой необходимыми отношениями, называемыми законами. Когда этот принцип был принят, все, что нарушает эти законы, с необходимостью должно было представляться находящимся как бы вне природы и, следовательно, вне разума; ибо все, что естественно в этом смысле, также и рационально, а эти необходимые отношения лишь выражают то, как

³² Последний довод, решающий аргумент (*лат.*). – Примеч. перев.

явления логически следуют друг за другом. Но это понятие об универсальном детерминизме – недавнего происхождения; даже величайшим мыслителям классической древности не удалось его осознать в полной мере. Это завоевание позитивных наук, это постулат, на котором они основываются и который они обосновали своими успехами. Но постольку, поскольку их не было или они не были достаточно прочными, постольку самые чудесные события на могли иметь ничего такого, что не было бы вполне постижимым. Поскольку не было известно, что в существующем порядке вещей устойчиво и незыблемо, поскольку в нем видели творение случайных волеизъявлений, должны были находить естественным, чтобы эти волеизъявления или другие могли произвольно изменять сложившийся порядок. Вот почему чудесные вмешательства, которые древние приписывали своим богам, не были в их глазах чудесами в современном смысле этого слова. Это были для них прекрасные, редкостные или страшные зрелища, предметы удивления или восхищения (*θαύματα, mirabilia, miracula*³³), но они никоим обра-

[204]

зом не видели в них нечто вроде просветов в таинственном мире, куда разум не может проникнуть.

Мы можем лучше понять это мышление благодаря тому, что оно не исчезло полностью из нашей жизни. Хотя принцип детерминизма теперь прочно утвердился в физических и естественных науках, он всего лишь столетие назад начал внедряться в науках социальных, и его авторитет в них еще оспаривается. Лишь небольшое число умов по-настоящему прониклись идеей, что общества подчинены необходимым законам и образуют естественную сферу действительности. Отсюда следует, что в них считают возможными подлинные чудеса. Допускают, например, что законодатель может создать институт из ничего простым приказанием, выражающим его волю, что он может превратить одну социальную систему в другую, точно так же, как верующие многих религий допускают, что божественная воля извлекла мир из небытия или может произвольно превращать одни существа в другие. В том, что касается социальных фактов, у нас еще мышление первобытных людей. И тем не менее, хотя в области социологии многие наши современники по-прежнему придерживаются столь обветшалой концепции, это не значит, что социальная жизнь кажется им загадочной и таинственной. Наоборот, если они так легко довольствуются этими объяснениями, если они упорствуют в этих иллюзиях, постоянно опровергаемых опытом, то потому, что социальные факты кажутся им яснейшей вещью в мире; потому, что они не чувствуют их реальную загадочность; потому, что еще не признали необходимость опираться на трудоемкие средства естественных наук, чтобы постепенно рассеять эти сумерки. То же умственное состояние обнаруживается в основе многих религиозных верований, поражающих нас своим

³³ Чудесное, удивительное (*греч., лат.*). – Примеч. перев

упрощенным пониманием вещей. Не религия, а наука объяснила людям, что вещи сложны и трудны для понимания.

Но, — отвечает Дживонс³⁴, — человеческий ум не нуждается в собственно научной подготовке, чтобы заметить, что между фактами существует определенная последовательность, постоянный порядок следования и, чтобы, с другой стороны, увидеть, что этот порядок часто нару-

[205]

шается. Случается, что внезапно происходит затмение солнца, что дождя нет в то время, когда он ожидается, что луна после ее периодического исчезновения появляется с опозданием и т. п. Поскольку эти события выходят за пределы обычного хода вещей, их связывают с необычными, исключительными причинами, т. е., в общем, неестественными. Именно в этой форме идея сверхъестественного родилась в самом начале истории и именно таким образом, начиная с этого времени, религиозное мышление приобрело свой собственный объект.

Но прежде всего сверхъестественное отнюдь не сводится к непредвиденному. Новое составляет часть природы точно так же, как и его противоположность. Хотя мы и устанавливаем, что вообще явления следуют друг за другом в определенном порядке, мы наблюдаем также, что порядок этот всегда лишь приблизительный, что он не тождествен самому себе от одного раза к другому, что он содержит всякого рода исключения. Даже при незначительном жизненном опыте мы привыкаем к тому, что наши ожидания нередко нас обманывают, и это случается слишком часто, чтобы казаться нам необычным. Известная степень случайности — это данность нашего опыта, точно так же, как и известное единообразие; у нас нет поэтому никакого основания связывать первую с причинами и силами совершенно отличными от тех, которыми вызывается второе. Таким образом, для того, чтобы у нас была идея сверхъестественного, нам недостаточно быть свидетелями неожиданных событий; нужно еще, чтобы они воспринимались как невозможные, т. е. несовместимые с порядком, который, правильно или нет, представляется нам с необходимостью заключенным в природе вещей. Но это понятие необходимого порядка было постепенно построено позитивными науками, и следовательно, противоположное понятие не могло им предшествовать.

Более того, каким бы образом ни представляли себе люди новшества и случайности, обнаруживаемые в опыте, в этих представлениях нет ничего, что могло бы послужить для характеристики религии. Ведь религиозные концепции прежде всего имеют целью выразить и объяснить в вещах не исключительное и аномальное, а наоборот, постоянное и регулярное. Чаще всего боги гораздо

[206]

³⁴ Introduction to the History of Religion, p. 15, ect.

меньше служат объяснению отклонений, странностей и аномалий, чем обычного хода Вселенной, движения звезд, ритма времен года, ежегодного роста растений, непрерывности видового развития и т. д. Стало быть, понятие религиозного далеко не совпадает с понятиями необычного и непредвиденного. Джевонс отвечает, что это понимание религиозных сил не является первобытным. Вначале ими объясняли беспорядочное и случайное, и только впоследствии их стали использовать для объяснения упорядоченных явлений природы³⁵. Но мы не видим, что могло заставить людей последовательно приписывать им столь явно противоположные функции. Кроме того, гипотеза, согласно которой священные существа вначале специализируются в отрицательной роль нарушителей порядка, совершенно произвольна. В самом деле, мы увидим далее, что, начиная от самых простых известных нам религий, их важнейшей задачей было позитивное поддержание нормального течения жизни³⁶.

Таким образом, идея таинственного не содержит в себе ничего исходного. Она не дана человеку изначально; это человек выковал ее своими собственными руками одновременно с противоположной идеей. Вот почему она занимает какое-то место лишь в небольшом числе развитых религий; Стало быть, из нее нельзя делать характеристику религиозного явления, не исключая из определения большинство фактов, которые надлежит определить.

II

Другое понятие, которым часто пытались определить религию – это понятие божества. «Религия, – говорит Ревиль, – представляет собой влияние на человеческую жизнь чувства связи, соединяющей человеческий дух с таинственным духом, за которым он признает господство над миром и над самим собой и к связи с которым он испытывает чувство любви»³⁷. Правда, если понимать слово «божество» в точном и узком смысле, это определение оставляет за своими пределами огромное мно-

[207]

жество явно религиозных фактов. Души мертвых, духи всякого рода и ранга, которыми религиозное воображение многих различных народов населило природу, всегда являются объектом обрядов, а иногда даже систематизированного культа, и тем не менее это не боги в собственном смысле слова. Но чтобы определение включало их, достаточно заменить слово «бог» другим, более широким по значению словом «духовное существо». Именно это сделал Тайлор. «Первый существенный вопрос при систематическом изучении религий низших племен это, – говорит он, – определение и уточнение того, что понимается под религией. Если понимать под этим словом веру в высшее божество..., известное число племен окажутся исключенными из мира религии. Но это слишком узкое определение имеет тот изъян, что

³⁵ Ibid, p. 23.

³⁶ См. ниже, кн. III, гл. II.

³⁷ Prolégomènes à l'histoire des religions, p. 34.

отождествляет религию с некоторыми ее отдельными проявлениями... Лучше будет, как нам представляется, установить просто в качестве минимального определения религии веру в духовные существа»³⁸. Под духовными существами следует понимать сознательных субъектов, наделенных силой высшей, чем та, которой обладает большинство людей; эта квалификация подходит, таким образом, к душам мертвых, духам, демонам так же, как и к божествам в собственном смысле этого слова. Важно отметить сразу же наличие особой концепции религии, заключенной в этом определении. Единственная связь, которую мы могли бы поддерживать с существами такого рода, определяется той сущностью, которая им приписывается. Это существа сознательные; стало быть, мы можем воздействовать на них только так, как воздействуют на сознания вообще, т. е. психологическими приемами, стремясь убедить или разжалобить их либо при помощи слов (призывов, молитв), либо подарками и жертвоприношениями. И поскольку цель религии состоит в регулировании наших отношений с этими особыми существами, религия может иметь место только там, где есть молитвы, жертвоприношения, искупительные обряды и т. п. У нас, таким образом, был бы весьма простой критерий, который позволил бы отличать религиозное от того, что к нему не относится. Именно на этот критерий система-

[208]

тически ссылается Фрэзер³⁹ и вместе с ним многие этнографы.⁴⁰

Но каким бы очевидным ни могло казаться это определение вследствие умственных привычек, которыми мы обязаны нашему религиозному воспитанию, существует множество фактов, к которым оно неприменимо и которые, однако, принадлежат к сфере религии.

Прежде всего, существуют великие религии, где идея богов и духов отсутствует или, по крайней мере, играет лишь вторичную и малозначительную роль. Таков пример буддизма. Буддизм, говорит Бюрнуф, «в противовес брахманизму выступает как мораль без бога и атеизм без Природы»⁴¹. «Он совсем не признает бога, от которого бы зависел человек,— говорит Барт,— его учение абсолютно атеистично»⁴², а Ольденберг, со своей стороны, называет его «религией без бога»⁴³. В самом деле, самое существенное в буддизме заключено в четырех положениях, которые верующие называют четырьмя благородными истинами⁴⁴. Первое постулирует существование страдания, связанного с непрерывным течением вещей; второе указывает на желание как на причину страдания; третье учит, что подавление желания является единственным средством подавления страдания; четвертое перечисляет три этапа,

³⁸ La civilisation primitive, I, p. 491.

³⁹ Начиная с первого издания «Golden Bough», I, p. 30-32.

⁴⁰ Особенно Спенсер и Гиллен и даже Прейсс, называющий магическими все религиозные неиндивидуализированные силы.

⁴¹ Burnouf. Introduction à l'histoire du bouddhisme indien, 2^e éd., p. 464. Последнее слово в цитированном тексте означает, что буддизм не допускает даже существования вечной Природы.

⁴² Barth. The Religions of India, p. 110.

⁴³ Oldenberg. Le Bouddha, p. 51 (P., F. Alcan).

⁴⁴ Ibid., p. 214, 318. Ср.: Kern. Histoire du bouddhisme dans l'Inde, I, p. 389, ect.

через которые нужно пройти, чтобы достигнуть этого подавления; это прямота, медитация и, наконец, мудрость, полное овладение учением. После прохождения этих трех этапов приходят к концу пути, к освобождению, к спасению через нирвану.

Итак, ни в одном из этих принципов нет речи о божестве. Буддист не заботится о том, чтобы узнать, откуда происходит этот мир становления, в котором он живет и страдает: он принимает его как факт⁴⁵, и все его

[209]

усилия направлены на то, чтобы бежать от него. С другой стороны, в этом спасительном труде он может рассчитывать только на самого себя; он «не должен благодарить никакого бога, точно так же, как в борьбе он не призывает никакого бога себе на помощь»⁴⁶. Вместо того, чтобы молить в обычном смысле слова, вместо того, чтобы обратиться к высшему существу и умолять его о содействии, он замыкается в себе и предается медитации. Это не значит, «что он прямо отвергает существование существ, называемых Индра, Агни, Варуна»⁴⁷, но он считает, что он ничем им не обязан и ему нечего с ними делать», так как их власть может распространяться только на блага этого мира, которые для него не имеют значения. Он, стало быть, атеист в том смысле, что его не интересует вопрос о том, существуют боги или нет. Впрочем, даже если они существуют и наделены некоторой силой, святой, освобожденный считает себя выше их, так как достоинство существа состоит не в масштабе его воздействия на вещи, но исключительно в степени его продвижения по пути спасения⁴⁸.

Правда, Будда, по крайней мере в некоторых подразделениях буддийской церкви, в конце концов, стал рассматриваться как своего рода бог. У него есть свои храмы; он стал объектом культа, который, впрочем, весьма прост, так как сводится главным образом к подношениям нескольких цветков и к обожанию освященных реликвий и изображений. Это, в сущности, только культ воспоминания. Но прежде всего такое обожествление Будды, если допустить, что это выражение точно, характерно для того, что было названо северным буддизмом. «Буддисты Юга,— говорит Керн,— и наименее развитые среди буддистов Севера, как это можно утверждать по известным теперь данным, говорят об основателе своего учения так, как если бы он был человеком»⁴⁹. Несомненно, они приписывают Будде необычайные способности,

[210]

превосходящие те, которыми обладает большинство смертных; но это была весьма древняя в Индии и к тому же присущая очень многим разнообразным религиям — вера в то, что великий

⁴⁵ Oldenberg, p. 258; Barth, p. 110.

⁴⁶ Oldenberg, p. 314.

⁴⁷ Barth, p. 109. «У меня есть внутреннее убеждение,— говорит также Бюрнуф,— что, если бы Шакья не обнаружил вокруг себя пантеон, густо населенный богами, имена которых я привел, у него не было бы никакой нужды изобретать их» (Introduction à l'histoire du bouddhisme indien, p. 119.).

⁴⁸ Burnouf. Op. cit., p. 117.

⁴⁹ Kern. Op. cit., I, p. 289.

святой наделен исключительными способностями⁵⁰. И тем не менее святой – не бог, так же – как жрец или колдун, несмотря на сверхчеловеческие способности, которые им часто приписываются. С другой стороны, согласно наиболее авторитетным ученым, эта разновидность теизма и сопровождающая его сложная мифология обычно являются лишь производной и отклонившейся формой буддизма. Первоначально Будда рассматривался лишь как «мудрейший из людей»⁵¹. «Представление о Будде, который бы не был человеком, достигшим самой высокой степени святости, находится, – говорит Бюрнуф, – вне круга идей, составляющих саму сущность простых сутр»⁵². А в другом месте тот же автор добавляет, что «его человеческая природа оставалась столь бесспорно всеми признанным фактом, что у составителей сказаний, которым ничего не стоило придумывать чудеса, даже мысли не возникло сделать из него бога после его смерти»⁵³. Поэтому позволительно задаться вопросом, избавился ли он вообще когда-либо от человеческой природы и правомерно ли полностью уподоблять его богу⁵⁴. Во всяком случае, это бог совершенно особый по своей сути, и его роль никоим образом не похожа на роль других божественных личностей. Ведь бог, это прежде всего существо, на жизнь с которым человек должен рассчитывать и на которого он может рассчитывать; но Будда умер, он ушел в нирвану, он уже не может никак воздействовать на ход человеческих событий⁵⁵.

[211]

Наконец, что бы мы ни думали по поводу божественности Будды, главное в том, что это концепция совершенно внешняя по отношению к подлинной сущности буддизма. В самом деле, буддизм состоит прежде всего в понятии спасения, а спасение предполагает только знание хорошего учения и его применение. Конечно, его невозможно было бы знать, если бы Будда не пришел не открыл его; но когда это открытие было сделано, работа Будды была выполнена. Начиная с этого момента он перестал быть необходимым фактором религиозной жизни. Применение четырех благородных истин было бы возможно даже в том случае, если бы воспоминание о том, кто им научил, стерлось бы из памяти⁵⁶. Совершенно иначе обстоит дело с христианством, которое без всегда присутствующей идеи и всегда осуществляемого культа Христа невысказимо, ибо именно через Христа, всегда живого и ежедневно

⁵⁰ «Повсеместно признаваемая в Индии вера в то, что великая святость непременно сопровождается сверхъестественными способностями, – вот единственная опора, которую он (Шакья) должен был найти в умах». Burnouf, p. 119.

⁵¹ Burnouf, p.120.

⁵² Ibid., p. 107.

⁵³ Ibid., p. 302.

⁵⁴ Керн высказывается об этом следующим образом: «В некоторых отношениях он человек; в некоторых отношениях он не человек; в некоторых отношениях он ни то, ни другое» (Op. Cit., I, p. 290).

⁵⁵ «Представление о том, что божественный вождь Общины не отсутствует среди своих, но остается среди них реально в качестве их учителя и царя, так что культ есть не что иное, как выражение непрерывности этой совместной жизни – это представление совершенно чуждо буддистам. Их учитель – в нирване; если бы его приверженцы зывали к нему, он бы их не мог услышать». Oldenberg, p. 368.

⁵⁶ «Буддийская доктрина во всех ее основных чертах могла бы существовать в том виде, в каком она существует в действительности, и понятие о Будде могло бы в ней совершенно отсутствовать». Oldenberg, p. 322. И то, что

умерщвляемого, община верующих непрерывно общается с высшим источником духовной жизни⁵⁷.

Все предыдущее применимо также и к другой великой религии Индии – джайнизму. Впрочем, обоим учениям присуща весьма близкая концепция мира и жизни. «Как и буддисты, – говорит Барт, – джайнисты являются атеистами. Они не допускают существования творца; для них мир вечен, и они явно отрицают возможность существования испокон веков совершенного существа. Джина стал совершенным, но он не был таким всегда». Точно так же, как и буддисты Севера, джайнисты, или по крайней мере некоторые из них, вернулись, однако, к чему-то вроде деизма; в надписях Декана говорится о Джинапати, разновидности высшего Джины, называемого первоотцом. Но подобный язык, по словам того же автора, «находится в противоречии с

[213]

наиболее ясными декларациями их самых авторитетных писателей»⁵⁸.

Впрочем, если это безразличие в отношении божественного столь сильно в буддизме и джайнизме, то это потому, что оно в зародыше содержалось уже в брахманизме, от которого обе религии произошли. По крайней мере в некоторых своих формах брахманические теории приводили к «откровенно материалистическому и атеистическому объяснению Вселенной»⁵⁹. Со временем многочисленные божества, которым народы Индии вначале приучились поклоняться, как бы слились в единый, безличный и абстрактный принцип, сущность всего сущего. Эту высшую реальность, в которой уже нет ничего от личности божества, человек содержит в себе или, точнее, он составляет с ней единое целое, поскольку вне ее ничего не существует. Чтобы обнаружить ее и соединиться с ней, он, стало быть, не должен искать вне себя какую-то внешнюю опору; ему достаточно сосредоточиться на себе и предаться медитации. «Когда, – говорит Ольденберг, – буддизм начинает великое предприятие по придумыванию мира спасения, в котором человек спасается сам, и по созданию религии без бога, брахманические теории уже подготовили почву для этой попытки. Понятие божества шаг за шагом отступало; лики древних богов тускнеют; Брама восседает на троне в своем вечном спокойствии, очень высоко над земным миром, и остается уже лишь одна-единственная личность, готовая принять активное участие в великом деле освобождения – это человек»⁶⁰. Такова, стало быть, значительная часть эволюции религии, которая в целом состояла в постепенном отступлении идеи духовного существа и божества. Таковы великие религии, в которых мольба, искупление, жертвоприношение, молитва в собственном смысле

говорясь об историческом Будде, применимо также ко всем буддам мифологическим.

⁵⁷ См. о том же: Max Müller. *Natural Religion*, p. 103, ect.; 190.

⁵⁸ *Op. cit.*, p. 146.

⁵⁹ Barth, in: *Encyclopédie des sciences religieuses*, VI, p. 548.

⁶⁰ *Le Bouddha*, p. 51.

занимают далеко не первостепенное место и, следовательно, не составляют отличительный признак, по которому хотят узнавать проявления собственно религии.

Но даже внутри действующих религий мы находим боль-

[213]

шое число обрядов, которые совершенно свободны от всякого понятия о богах или о духовных существах. Прежде всего, существует множество запретов. Библия, например, велит женщине жить отдельно ежемесячно в течение определенного времени⁶¹; она принуждает ее к подобной изоляции во время родов⁶²; она запрещает запрягать вместе осла и вола, носить одежду, в которой смешаны лен и шерсть⁶³. И при этом невозможно увидеть, какую роль вера в Яхве могла сыграть в этих запретах, так как он отсутствует во всех отношениях, запрещаемых таким образом, и не затрагивается ими. То же самое можно сказать о большинстве пищевых запретов. И эти запреты характерны не только для евреев; в разных формах, но с одинаковыми особенностями их находят в бесчисленном множестве религий.

Правда, эти обряды являются чисто негативными, но они, тем не менее, религиозны. Кроме того, имеются и другие, которые требуют от верующего активных и позитивных приношений и, однако, такие же по своей сути. Они действуют сами по себе, и их действенность не зависит ни от какой божественной власти. Они механически вызывают следствия, составляющие их основание. Они не состоят ни в молитвах, ни в подношениях, адресованных существу, благоволению которого подчинен ожидаемый результат; но этот результат достигается автоматическим действием ритуальной процедуры. Таково, в частности, жертвоприношение в ведической религии. «Жертвоприношение,— говорит Бергэнь,— оказывает прямое влияние на небесные явления»⁶⁴; оно всемогуще само по себе и без всякого божественного влияния. Например, именно оно разрушило вход в пещеру, в которой была заключена заря и вызвало поток дневного света⁶⁵. Точно так же надлежащие гимны прямым воздействием вызвали течение вод с неба на землю, *причем вопреки богам*⁶⁶. Применение некоторых видов самоистя-

[214]

заний имеет такую же действенность. Более того: «Жертвоприношение – настолько важный принцип, что с ним связывают происхождение не только людей, но и богов... Такая концепция может с полным основанием показаться странной. Она объясняется, однако, как

⁶¹ 1 Цар. 21, 6.

⁶² Лев. 12.

⁶³ Втор. 22, 10-11.

⁶⁴ La religion védique, I, p. 122.

⁶⁵ Ibid., p. 133.

⁶⁶ «Ни один текст,— говорит Бергэнь,— не свидетельствует лучше об осознании магического воздействия человека на небесные воды, чем стих X, 32, 7, в котором эта вера выражена в общих понятиях, применимых к современному человеку так же, как к его реальным или мифологическим предкам: "Невежда обратился с просьбой к ученому; обученный последним, он действует, и вот польза обучения: он добивается быстрого течения"» (p. 137).

одно из конечных следствий идеи всемогущества жертвоприношения»⁶⁷. Поэтому во всей первой части труда Бергэня речь идет только о жертвоприношениях, в которых божества не играют никакой роли.

Данный факт характерен не только для ведической религии; наоборот, он распространен очень широко. В каждом культе есть обряды, действующие сами по себе, своей собственной силой, без вмешательства какого-либо бога, который бы оказывался между индивидом, выполняющим обряд, и преследуемой целью. Когда во время праздника кушей еврей сотрясал воздух, размахивая в определенном ритме ивовой ветвью, он делал это, чтобы подул ветер и пошел дождь; и все верили, что желаемое явление автоматически следует из обряда, лишь бы только последний правильно выполнялся⁶⁸. Именно этим, к тому же, объясняется первостепенное значение, приписываемое почти всеми культами материальной стороне церемонии. Этот религиозный формализм, весьма вероятно, первоначальный вид юридического формализма, проистекает из того, что формула, которую нужно произнести, движения, которые нужно произвести, имея в самих себе источник своей действенности, потеряли бы его, если бы они точно не соответствовали образцу, освященному успехом.

Таким образом, существуют обряды без богов и даже обряды, от которых происходят боги. Не все религиозные свойства проистекают от личностей божеств, и существуют культовые отношения, цель которых состоит не в том, чтобы соединять человека с божеством. Религия, стало быть, выходит за рамки идеи богов или духов и,

[215]

следовательно, не может быть определена исключительно последней.

III

Отвергнув приведенные определения, приступим сами непосредственно к решению этой проблемы.

Отметим прежде всего, что во всех приведенных формулах стремятся прямо выразить природу религии в целом. Действуют так, как если бы религия составляла нечто вроде неделимой сущности, тогда как в действительности она есть целое, состоящее из частей это более или менее сложная система мифов, догм, обрядов, церемоний. Но целое можно определить только по отношению к образующим его частям. Поэтому более методичным будет охарактеризовать элементарные явления, из которых всякая религия происходит и которые предшествуют возникновению системы, произведенной их соединением. Этот метод тем более необходим, что существуют религиозные явления, которые не относятся ни к какой определенной религии. Таковы явления, образующим содержание фольклора. В целом это осколки исчезнувших религий, неорганизованные пережитки, но есть среди них также и

⁶⁷ Ibid., p. 139.

такие, которые образовались самопроизвольно под влиянием локальных причин. В наших европейских странах христианство постаралось поглотить и ассимилировать их, оно придало им христианский оттенок. Тем не менее, многие из них сохранились до недавнего времени или продолжают еще сохранять относительно самостоятельное существование: праздники майского дерева, летнего солнцестояния, карнавалы, разнообразные верования, относящиеся к местным духам, демонам и т. п. Хотя религиозный характер этих фактов постепенно ослабевает, их религиозное значение все же таково, что оно позволило Маннхардту и его школе обновить науку о религиях. Определение, которое бы их не учитывало, включало бы поэтому не все, что религиозно.

Религиозные явления совершенно естественным образом разделяются на две основные категории: верования и обряды. Первые – это состояния сознания, они состоят в представлениях; вторые – это определенные способы

[216]

действия. Между этими двумя классами фактов существует такое же существенное различие, какое отделяет мышление от движения.

Обряды могут быть определены и отделены от других человеческих действий, особенно от нравственных, только специфической природой их объекта. В самом деле, – нравственное правило предписывает нам, точно так же, как и обряд, некие способы действия, но обращенные к объектам иного рода. Стало быть, нужно охарактеризовать объект обряда, чтобы иметь возможность охарактеризовать сам обряд. А специфическая природа этого объекта выражена в веровании. Поэтому определить обряд можно только после того, как определено верование.

Все известные религиозные верования, будь они простые или сложные, содержат одну и ту же общую черту: они предполагают классификацию реальных или идеальных явлений, которые представляют себе люди, на два класса, два противоположных рода, обозначаемых – обычно двумя различными терминами и достаточно хорошо выражаемых словами: светское и *священное*. Разделение мира на две области, из которых одна включает в себя все, что священо, другая – все, что является светским, – такова отличительная черта религиозного мышления. Верования, мифы, догмы, легенды – это или представления или системы представлений, выражающие природу священных явлений, свойства и способности, которые им приписываются, их историю, их отношения между собой и со светскими явлениями. Но под священными явлениями не следует понимать только те личные существа, которые называют богами или духами; утес, дерево, родник, камень, кусок дерева, дом, словом, любая вещь может быть священной. Обряд может иметь, эту особенность; не существует даже обряда, которому бы она в какой-то степени не была присуща. Существуют слова, выражения,

⁶⁸ Другие примеры можно найти в статье: VI, p. 1509.

формулы, которые могут исходить только из уст посвященных персонажей; существуют жесты, движения, которые не могут выполняться всеми.

Если ведическое жертвоприношение было таким действенным, если даже, согласно мифологии, оно порождало богов, а не было всего лишь средством завоевания их расположения, то потому, что оно обладало силой, по-

[217]

добной силе наиболее священных существ. Стало быть круг священных объектов не может быть определен раз навсегда; их распространенность бесконечно меняется вместе с религиями. Вот как буддизм оказывается религией; дело в том, что, за отсутствием богов, он предполагает существование священных явлений, а именно, четырех благородных истин и проистекающих из них действий⁶⁹.

Но до сих пор мы ограничились перечислением некоторых священных явлений, взятых в качестве примеров; теперь нам нужно указать, какими общими признаками они отличаются от явлений светских.

Можно было бы прежде всего попытаться определить их по тому месту, которое обычно приписывается им в иерархии существ. Их часто рассматривают как более высокие в достоинстве и могуществе по сравнению со светскими явлениями и особенно с человеком, когда он только человек и сам по себе не содержит ничего священного. В самом деле, его представляют себе как занимающего по отношению к ним низшее и зависимое положение; и это представление, безусловно, небеспочвенно. Только в этом нет ничего, что было бы действительно характерно для священного. Подчиненности одного явления другому недостаточно для того, чтобы последнее было священным по отношению к первому. Рабы зависят от своих хозяев, подданные – от своего короля, солдаты – от своих командиров, низшие классы – от правящих, скупой – от своего золота, честолюбивый – от власти и от тех, в чьих она руках. Но если иногда и говорят о человеке, что его религия – это существа или явления, за которыми он признает таким образом высшую ценность и своего рода превосходство по отношению к себе, – то ясно, что во всех этих случаях слово «религия» используется в метафорическом смысле и в этих отношениях нет ничего собственно религиозного⁷⁰.

С другой стороны, не следует упускать из виду, что существуют священные явления любой степени, и среди них есть такие, в отношении которых человек чувствует

[218]

себя относительно свободно. Амулет носит священный характер, однако внушаемое им уважение не содержит ничего исключительного. Даже перед лицом своих богов человек не

⁶⁹ Если не считать мудрецов, святых, которые эти истины реализуют на практике и священны по этой причине.

⁷⁰ Это не значит, что данные отношения не могут приобретать религиозный характер. Но он не присущ им с необходимостью.

всегда находится в столь явном состоянии неполноценности, ибо весьма часто случается, что он оказывает на них настоящее физическое принуждение, чтобы добиться от них того, что он желает. Фетиш, которым недовольны, бьют, если только с ним не примиряются в случае, когда он в конце концов оказывается более податливым в отношении желаний своего обожателя⁷¹.

Чтобы вызвать дождь, бросают камни в родник или в священное озеро, где, как предполагается, обитает бог дождя; этим способом рассчитывают обязать его выйти и обнаружить себя⁷². К тому же, если и верно, что человек зависит от своих богов, то зависимость эта взаимна. Боги также нуждаются в человеке; без даров и жертвоприношений они бы умерли. Нам представится случай показать, что эта зависимость богов от своих приверженцев сохраняется вплоть до возникновения самых идеалистических религий.

Но если чисто иерархическое отличие – критерий одновременно слишком широкий и слишком неточный, то, для определения священного по отношению к светскому остается лишь их разнородность. Но эта разнородность оказывается достаточной для характеристики отмеченной классификации явлений и ее отличия от любой другой благодаря одной своей важной особенности: *она абсолютна*. В истории человеческой мысли нет другого примера двух категорий вещей, столь глубоко дифференцированных, столь радикально противостоящих друг другу. Традиционная оппозиция добра и зла ничего не значит по сравнению с этой; ибо добро и зло суть два противоположных вида одного и того же рода, а именно, морали, так же как здоровье и болезнь суть лишь два различных аспекта одной и той же категории фактов – жизни, тогда как священное и светское всегда и везде воспринимались человеческим умом как два отдельных рода, как два мира, между которыми нет ничего общего.

[219]

Энергии, действующие в одном из них, – не просто те же, что и в другом, но более высокой степени; они иные по своей природе. В разных религиях эта оппозиция воспринималась по-разному. В одних, чтобы разделить эти два рода явлений, казалось достаточным поместить их в различные области физической Вселенной; в других, одни явления отбрасываются в идеальную и трансцендентную среду, тогда как материальный мир предоставлен остальным явлениям в полную собственность. Но хотя формы контраста изменчивы⁷³, сам факт контраста универсален.

Это, однако, не означает, что одно существо никогда не может перейти из одного мира в другой, но способ этого перехода, когда он происходит, делает очевидной существенную двойственность этих двух сфер. В действительности он заключает в себе настоящую

⁷¹ Schultze. Fetischismus, s. 129.

⁷² Примеры таких обычаев можно найти в книге: Frazer. Golden Bough, 2 ed., I, p. 81, ect.

⁷³ Концепция, согласно которой светское противостоит священному как иррациональное рациональному, постижимое таинственному, – это лишь одна из форм, в которых выражается эта оппозиция. Когда наука сформировалась, она приняла светский характер, главным образом, с точки зрения христианской религии; в

метаморфозу. Особенно убедительно это доказывают обряды инициации, в том виде, как они практикуются бесчисленным множеством народов. Инициация – это длинный ряд церемоний, цель которых – ввести молодого человека в религиозную жизнь; он впервые выходит из сугубо светского мира, в котором протекала его раннее детство, с тем, чтобы войти в круг священных явлений. И это изменение состояния рассматривается не как простое и постепенное развитие предсуществующих зародышей, но как трансформация *totius substantiae*⁷⁴. Утверждается, что в этот момент молодой человек умирает, что определенная личность, которою он был, перестает существовать, а другая мгновенно заменяет предыдущую. Он возрождается в новой форме. Считается, что подобающие церемонии осуществляют эту смерть и это возрождение, понимаемые не просто в символическом смысле, но буквально⁷⁵. Не есть ли это доказательство того, что

[220]

между светским существом, которым он был, и религиозным существом, которым он становится, существует качественное различие?

Разнородность эта такова, что часто вырождается в настоящий антагонизм. Оба мира воспринимаются не только как разделенные, но как враждебные и ревниво соперничающие друг с другом. Поскольку принадлежать целиком к одному из них можно только при условии полного ухода из другого, человека призывают полностью удалиться от светского, чтобы вести исключительно религиозную жизнь. Отсюда монашество, которое наряду с естественной средой, в которой большинство людей живет мирской жизнью, искусственно организует другую среду, закрытую для первой и стремящуюся стать почти ее противоположностью. Отсюда мистический аскетизм, цель которого – искоренить в человеке все, что может в нем оставаться от привязанности к светскому миру. Отсюда, наконец, все формы религиозного самоубийства, логически увенчивающего этот аскетизм, ибо единственный способ полностью избежать светской жизни – это в конечном счете уйти из жизни вообще.

Оппозиция этих двух родов, к тому же, выражается вовне посредством видимого признака, позволяющего легко узнать эту весьма специфическую классификацию везде, где она существует. Поскольку понятие священного в мышлении людей всегда и повсюду отделено от понятия светского, поскольку мы усматриваем между ними нечто вроде логической пустоты, ум испытывает неодолимое отвращение к тому, чтобы соответствующие явления смешивались или даже просто оказывались в контакте. Ведь такое смешение или

дальнейшем стало казаться, что она не может применяться к священным явлениям.

⁷⁴ Всей сущности (*лат.*). – *Примеч. перев.*

⁷⁵ См.: Frazer. *On Some Ceremonies of the Central Australia Tribes*. In: *Australian Association for the Advancement of Science*, 1901, p. 313, ест. Такое представление, впрочем, распространено чрезвычайно широко. В Индии простое участие в акте жертвоприношения имеет те же последствия; жертвователю уже тем, что он входит в круг священных вещей, меняет свою личность (См.: Hubert et Mauss. *Essaisur le sacrifice*, in *Année sociologique*, II, p. 101).

даже чрезмерно тесное соприкосновение слишком сильно противоречат состоянию диссоциации, в котором эти понятия оказываются в сознаниях. Священная вещь – это главным образом та, которой непосвященный не должен, не может безнаказанно касаться. Конечно, этот запрет не может доходить до того, чтобы сделать невозможной всякую коммуникацию между обоими мирами, так как если бы

[221]

светское не могло вступать ни в какие отношения со священным, последнее было бы бесполезно. Но помимо того, что вступление в эти отношения само по себе всегда является тонкой процедурой, требующей определенных предосторожностей и более или менее сложной инициации⁷⁶, оно невозможно даже без того, чтобы светское не утратило своих специфических черт, без того, чтобы оно само стало священным в какой-то мере, до какой-то степени. Обе категории не могут сближаться между собой и в то же время сохранять свою собственную сущность.

На сей раз у нас есть первый критерий религиозных верований. Несомненно, внутри этих двух основных родов, имеются вторичные виды, которые также в той или иной мере несовместимы между собой⁷⁷. Но характерно для религиозного явления именно то, что оно предполагает всегда двойственное разделение познанной и познаваемой Вселенной на два рода, охватывающих все сущее, но радикально исключаящих друг друга. Священные вещи – это те, которые защищены и отделены запретами; светские вещи – те, к которым эти запреты применяются и которые должны оставаться на расстоянии от первых. Религиозные верования – это представления, выражающие природу священных вещей и их отношения либо между собой, либо со светскими вещами. Наконец, обряды – это правила поведения, предписывающие, как человек должен вести себя со священными вещами.

Когда известное число священных явлений поддерживает между собой отношения координации и субординации, так что они образуют более или менее единую систему, не входящую, однако, ни в какую другую систему того же рода, тогда совокупность соответствующих верований и обрядов составляет определенную религию. По этому определению видно, что религия не связана непременно с одной и той же идеей, не сводится к единственному принципу, который, дифференцируясь

[222]

соответственно обстоятельствам, к которым он применяется, был бы по своей сути повсюду самостождественным: это целое, образованное из разнообразных и относительно индивидуализированных частей. Каждая однородная группа священных вещей или даже каждая сколько-нибудь значительная священная вещь образуют организующий центр, к

⁷⁶ См. выше то, что сказано нами об инициации.

⁷⁷ Мы сами покажем далее, как, например, некоторые виды священных явлений, между которыми существует несовместимость, исключают друг друга так же, как священное исключает светское (кн. II, гл. I, § 2).

которому тяготеет какая-то группа верований и обрядов, особый культ; и нет такой религии, какой бы единообразной она ни была, которая бы не признавала множественность священных явлений. Даже христианство, по крайней мере в его католической форме, допускает существование, помимо личности Божества (как тройственного, так и единого), Святой Девы, ангелов, святых, душ умерших и т. п. Поэтому религия, обычно не сводится к единственному культу, но состоит в системе культов, наделенных известной автономией. Эта автономия к тому же изменчива. Иногда они иерархизированы и подчинены какому-нибудь господствующему культу, которым они в конце концов даже поглощаются; случается также, что они просто соседствуют или образуют конфедерацию. Религия, которую мы изучим, представляет нам пример как раз последней организации.

Одновременно становится ясно, что могут существовать группы религиозных явлений, которые не принадлежат ни к одной из устоявшихся религий; дело в том, что они еще не интегрированы или уже не интегрированы в какую-то религиозную систему. Если одному из культов, о которых только что шла речь, удастся сохраниться в силу особых причин, тогда как целостность, часть которой он составлял, исчезла, то и он выживет лишь в состоянии дезинтеграции. Именно это произошло со множеством аграрных культов, переживших самих себя в фольклоре. В некоторых случаях это даже не культ, а простая церемония, отдельный обряд, сохранивший свое существование в такой форме⁷⁸.

Хотя это лишь предварительное определение, оно позволяет уже увидеть общие контуры того, как должна ставиться проблема, необходимо господствующая в науке о религиях. Когда думают, что священные существа

[223]

отличаются от других только большей интенсивностью приписываемой им силы, вопрос о том, как у людей могло возникнуть понятие о них, выглядит довольно просто: достаточно исследовать, каковы те силы, которые своей исключительной энергией могли достаточно сильно поразить человеческий ум, чтобы внушить религиозные чувства. Но если, как мы попытались установить, священные вещи по своей природе отличаются от светских вещей, если сущность их иная, то проблема гораздо сложнее. Тогда следует задаться вопросом о том, что могло заставить человека увидеть в мире два разнородных и несравнимых мира, в то время как ничто в чувственном опыте, казалось бы, не должно было внушать ему идею столь радикальной двойственности.

⁷⁸ Таковы, например, некоторые брачные или траурные обряды.

IV

Это определение однако еще не полно, так как оно одинаково подходит к двум категориям фактов, которые, будучи родственны между собой, требуют все же различения; это магия и религия.

Магия также состоит из верований и обрядов. В ней, как и в религии, есть свои мифы и догмы; они лишь более рудиментарны, несомненно потому, что, преследуя утилитарные и технические цели, она не теряет времени на чистые умозрения. У нее также есть свои церемонии, жертвоприношения, очищения, молитвы, свои песнопения и танцы. Существа, к которым взывает колдун, силы, которые он заставляет действовать, не только по своей природе те же самые, что силы и существа, к которым обращается религия; очень часто они буквально тождественны. Так еще в самых неразвитых обществах души умерших – явления главным образом священные, и они являются объектом религиозных обрядов. Но в то же время они играли значительную роль в магии. В Австралии⁷⁹ и Меланезии⁸⁰, в Греции и у христианских народов⁸¹, души мертвых, их костные останки, волосы отно-

[224]

сятся к числу посредников, которыми чаще всего пользуется колдун. Демоны также являются распространенным инструментом магической деятельности. Но демоны – это существа, также окруженные запретами; они также отделены, живут в особом мире и часто даже трудно отличить их от *богов* в собственном смысле⁸². Впрочем, даже в христианстве не является ли дьявол падшим ангелом и, помимо даже своего происхождения, не носит ли он религиозного характера уже благодаря тому только, что ад, надзор за которым ему поручен, составляет необходимую пружину христианской религии? Существуют даже определенные, официально признаваемые божества, к которым обращается колдун. Либо это боги чужого народа; например, греческие маги вводили в игру египетских, ассирийских или еврейских богов. Либо это были даже национальные боги: Геката и Диана были объектами магического культа; Святая Дева, Христос, христианские святые использовались подобным образом христианскими магами⁸³.

Следует ли поэтому сказать, что магию невозможно строго отличить от религии; что магия полна религии так же, как и религия – магии и, следовательно, невозможно разделить их и определить одну, исключив другую? Этот тезис, однако, *трудно* отстаивать вследствие явного отвращения религии к магии и взаимной враждебности *магии и* религии. Магия доставляет нечто вроде профессионального удовольствия процессом профанации святых

⁷⁹ См.: Spencer and Gillen. Native Tribes of Central Australia, p. 534, ect.; Northern Tribes of Central Australia, p. 463; Havitt. Native Tribes of South-East Australia, p. 359-361.

⁸⁰ См.: Codrington. The Melanesians, ch. XII.

⁸¹ См.: Hubert. Magia. Dictionnaire des Antiquités,

⁸² Например, в Меланезии *тундало* – это дух то религиозный, то магический (Codrington, p. 125, ect.; 194, ect.).

⁸³ См.: Hubert et Mauss. Théorie générale de la magie, in *Année sociologique*, t. VII, p. 83-84.

вещей⁸⁴, в обрядах она является противовесом религиозным церемониям⁸⁵. Со своей стороны, религия, хотя и не всегда осуждала и запрещала магические обряды, в целом смотрела на них неблагоприятно. Как отмечают Юбер и Мосс, в приемах, применяемых колдунами, есть нечто глубоко антирелигиозное⁸⁶. Таким образом, какие бы связи ни существовали между этими двумя видами

[225]

институтов, они не могут не противостоять друг другу в некоторых отношениях; обнаружить, в чем они различаются, тем более необходимо, что мы хотим ограничить наше исследование религией и остановиться в том пункте, где начинается магия.

Вот как можно провести линию демаркации между этими двумя областями.

Собственно религиозные верования всегда являются общими для определенной группы, которая открыто признает свою приверженность им и связанным с ними обрядам. Они не только допускаются всеми членами данной группы в качестве личного дела, но они являются делом группы и создают ее единство. Составляющие ее индивиды чувствуют себя связанными между собой уже тем только, что у них общая вера. Общество, члены которого едины потому, что они одинаково представляют себе священный мир и его отношения со светским миром и потому, что они выражают это общее представление в одинаковых действиях,— это то, что называют Церковью. Ведь мы не встречаем в истории религии без церкви. Церковь либо узко национальна, либо простирается над границами; либо она охватывает весь народ целиком (Рим, Афины, древнееврейский народ), либо лишь его часть (христианские общества со времени утверждения протестантизма); либо она управляется корпусом священников, либо она почти полностью лишена всякого специально уполномоченного органа⁸⁷. Но повсюду, где мы наблюдаем религиозную жизнь, она имеет своим субстратом определенную группу. Даже так называемые частные культы, такие как семейный или корпоративный, удовлетворяют этому условию, так как ритуалы в них всегда совершаются группой: семьей или корпорацией. И к тому же, подобно тому как эти частные религии чаще всего суть лишь специфические формы более широкой религии, охватывающей жизнь в целом⁸⁸, эти

[226]

⁸⁴ Например, подвергают осквернению облатку за время черной мессы.

⁸⁵ Поворачиваются спиной к алтарю или ходят у алтаря, начиная с левой стороны вместо правой.

⁸⁶ *Loc. Cit.*, p. 19.

⁸⁷ Несомненно, редко случается, чтобы каждая церемония не имела своего руководителя в момент, когда она совершается; даже в наиболее примитивно организованных обществах обычно есть люди, которые благодаря своей важной социальной роли оказывают руководящее воздействие на религиозную жизнь (например, вожди локальных групп в некоторых австралийских обществах.). Но предоставление этих полномочий еще очень неопределенно.

⁸⁸ В Афинах боги, к которым обращен семейный культ,— это лишь специализированные формы богов полиса (Ζεὺς χιήσιος, Ζεὺς ἐρχεῖος). Точно так же в Средние века покровителями братств являются календарные святые.

ограниченные церкви в действительности суть лишь часовни в более обширной церкви, которая как раз по причине более широкого распространения в большей мере заслуживает этого наименования⁸⁹.

Совершенно иначе обстоит дело с магией. Несомненно, магические верования всегда имеют некоторое распространение; чаще всего они рассеяны в широких слоях населения, и существуют даже народы, где они насчитывают не меньше последователей, чем собственно религия. Но они не имеют своим результатом связь между собой исповедующих их людей и их объединение в одной группе, живущей одной и той же жизнью. *Не существует магической церкви.* Между магом и обращающимися к нему индивидами, как и между самими индивидами, нет длительных связей, которые бы делали их членами одного и того же нравственного организма, близкого тому, который образуют верующие в одного и того же Бога, приверженцы одного и того же культа. У мага есть своя клиентура, а не Церковь, и его клиенты могут вполне не иметь между собой никаких отношений, вплоть до того, что могут не знать друг друга. Даже те отношения, которые они поддерживают с ним, обычно бывают случайными и поверхностными; они совершенно похожи на отношения больного с его врачом. Официальный и публичный характер, которым он иногда наделяется, ничего не меняет в этой ситуации; тот факт, что он исполняет свои функции при ярком свете дня не соединяет его более регулярным и длительным образом с теми, кто прибегает к его услугам.

Правда, в некоторых случаях маги образуют сообщества: случается, что они собираются более или менее периодически, чтобы совершать вместе определенные обряды. Известно, какое место занимают сборища ведьм в европейском фольклоре. Но прежде всего следует отметить, что эти объединения никоим образом не обязательны для функционирования магии; они к тому же

[227]

редки и являются скорее исключениями. Колдун, чтобы заниматься своим искусством, отнюдь не нуждается в своих собратьях. Он скорее одиночка; как правило, он не ищет общества, а бежит от него. «Даже в отношении своих коллег, он всегда себе на уме»⁹⁰. Религия, наоборот, неотделима от идеи Церкви. В этом первом отношении между магией и религией уже есть существенное различие. Кроме того, и это особенно важно, магические сообщества такого рода, если они образуются, никогда не охватывают и далеко не охватывают всех приверженцев магии, но только магов; миряне, если можно так выразиться, т. е. те, в пользу которых совершаются обряды, те, в конечном счете, кто представляет верующих регулярных культов, из них исключены. Но маг для магии – то же, что священник для религии, а коллегия священников – не церковь, так же как и религиозная конгрегация, которая под сенью

⁸⁹ Наименование церкви применяется обычно только к группе, общие верования которой относятся к кругу менее специфических явлений.

⁹⁰ Hubert et Mauss. *Loc. Cit.*, p. 18.

монастыря посвятила бы какому-нибудь святому особый культ. Церковь – это не просто жреческое братство; это нравственная община, образованная всеми верующими одной и той же веры, как ее последователями, так и священниками. Во всякой общине такого рода магия обычно отсутствует⁹¹.

Но если ввести таким образом понятие церкви в определение религии, то не исключим ли мы тем самым из него индивидуальные религии, которые индивид устанавливает для самого себя и которым он служит только для себя? Ведь почти нет такого общества, где бы они не встречались. Каждый оджибве, как мы увидим далее, имеет своего личного *маниту*, которого он сам себе выбирает и по отношению к которому он выполняет особые религиозные обязанности; у меланезийца с острова Банкс есть свой *таманю*⁹², у римлянина – свой *гений*⁹³, у христианина – свой святой по-

[228]

кровитель и свой ангел-хранитель и т.д. Все эти культы по определению выглядят совершенно независимыми от понятия группы. И эти индивидуальные религии не только очень часто встречаются в истории: некоторые задаются теперь вопросом, не призваны ли они стать ведущей формой религиозной жизни и не наступит ли день, когда не будет больше другого культа, кроме того, который каждый свободно выберет себе в глубине души⁹⁴.

Но если, оставив пока в стороне эти спекуляции по поводу будущего, мы ограничимся рассмотрением религий в том виде, как они встречаются в прошлом и в настоящее время, то выяснится с полной очевидностью, что эти индивидуальные культы образуют не особые и самостоятельные религиозные системы, а просто отдельные аспекты религии, общей для всей церкви, в которой участвуют индивиды. Святой покровитель христианина выбирается из официального перечня святых, признанных католической церковью, и канонические правила предписывают также, как каждый верующий должен исполнять этот особый культ. Точно так же представление о том, что у каждого человека непременно есть дух-покровитель, в различных формах составляет основу множества американских религий, как и римской (если ограничиться только этими двумя примерами). Ведь это представление, как мы увидим далее, тесно связано с идеей души, а идея души не относится к тем, которые могут быть целиком предоставлены личному произволу отдельных лиц. Словом, именно церковь, членом которой он является, учит индивида тому, что представляют собой эти личные боги, какова их роль, как он должен вступать в отношения с ними, как он должен их почитать. Если методично

⁹¹ Робертсон Смит показал уже, что магия противостоит религии как индивидуальное – социальному (The Religion of the Semites, 2 ed., p. 264-265). Впрочем, различая таким образом магию и религию, мы не видим между ними качественного различия. Границы между двумя областями часто размыты.

⁹² Conrington, in: Transaction and Proceedings of the Royal Society of Victoria, XVI, p. 136.

⁹³ Negrioli. Dei Genii presso I Romani.

⁹⁴ К такому выводу приходит Спенсер в работе «Ecclesiastical Institutions» (ch. XVI). Тот же вывод делают Сабатье (Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la Psychologie et l'Histoire) и вся школа, к которой он принадлежит.

анализировать учения этой церкви, какой бы она ни была, в какой-то момент сталкиваешься с теми из них, которые касаются этих специфических культов. Стало быть, здесь нет двух религий различных и противоположным образом

[229]

направленных типов; с обеих сторон это одни и те же идеи и принципы, применяемые в одних случаях к обстоятельствам, затрагивающим группу в целом, в других – жизнь индивида. Связь между ними настолько тесна, что у некоторых народов⁹⁵, церемонии, в ходе которых верующий в первый раз вступает в сношение со своим духом-покровителем, смешиваются с обрядами, общественный характер которых неоспорим, а именно, с обрядами инициации⁹⁶.

Остаются современные устремления к религии, которая целиком состояла бы из внутренних и субъективных состояний и свободно строилась бы каждым из нас. Но как бы реальны они ни были, они не могут затронуть наше определение, так как оно может применяться только к уже совершившимся, реализованным фактам, а не к неясным возможностям. Можно определить религии такими, каковы они есть или какими они были, а не такими, какими они стремятся стать более или менее неопределенно. Возможно, что этот религиозный индивидуализм призван перейти в факты; но чтобы иметь возможность сказать, в какой мере, нужно уже знать, что такое религия, из каких элементов она состоит, от каких причин она происходит, какую функцию она выполняет, – все те вопросы, решение которых невозможно предвосхитить, пока мы не переступили порог исследования. Только в конце этого исследования мы сможем попытаться предвосхитить будущее.

Итак, мы приходим к следующему определению: *Религия – это единая система верований и действий, относящихся к священным, т. е. к отделенным, запрещенным, вещам; верований и действий, объединяющих в*

[230]

одну нравственную общину, называемую Церковью, всех тех, кто им привержен. Вторым элементом, присутствующим, таким образом, в нашем определении, не менее важен, чем первый, ибо, показывая, что идея религии неотделима от идеи Церкви, он сразу готовит к пониманию того, что религия должна быть явлением главным образом коллективным⁹⁷.

⁹⁵ Особенно у многочисленных индейских народов Северной Америки.

⁹⁶ Эта фактическая констатация не разрешает, впрочем, вопрос о том, является ли внешняя и общественная религия лишь продолжением некоей внутренней и личной религии, выступающей как исходный феномен, или же, наоборот, вторая – продолжением первой в индивидуальных сознаниях. Эта проблема будет затронута ниже (кн. II, гл. V, § 2. Ср. ту же книгу, гл. VI, VII, § 1). Здесь же мы ограничимся замечанием о том, что индивидуальный культ представляется наблюдателю элементом, подчиненным коллективному культу.

⁹⁷ Именно этим наше нынешнее определение примыкает к тому, которое мы некогда предложили в журнале «L'Année sociologique». В указанной работе мы определили религиозные верования исключительно их обязательным характером; но эта обязательность проистекает очевидно из того (и мы это показали), что данные верования являются делом группы, которая навязывает их своим членам. Оба определения, таким образом, частично друг друга перекрывают. Если мы сочли необходимым предложить новое определение, то потому, что первое было слишком формальным и почти полностью игнорировало содержание религиозных представлений. В последующих дискуссиях мы увидим, в чем польза того, чтобы сразу выявить характерную особенность этого содержания. Кроме того, хотя отмеченный обязательный характер действительно составляет характерную черту

религиозных верований, он содержит бесконечное число степеней; следовательно, бывают случаи, когда его нелегко уловить. Отсюда трудности и препятствия, от которых мы себя избавляем, заменяя этот критерий критерием, применяемым выше.