



открытая книга —
открытое сознание --
открытое общество -

А.Б. ЗУБОВ

ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ

Книга первая



открытая книга —
открытое сознание —
открытое общество —

ИНСТИТУТ
• ОТКРЫТОЕ ОБЩЕСТВО •

Учебная литература по гуманитарным и социальным дисциплинам
для высшей школы готовится и издается при содействии
Института «Открытое общество» (Фонд Сороса)
в рамках программы «Высшее образование»

Редакционный совет:

*В.И. Бахмин, ЯМ. Бергер, Е.Ю. Гениева, Г.Г. Дилигенский,
В.Д. Шадриков*

А.Б. ЗУБОВ

ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ

Книга первая

**ДОИСТОРИЧЕСКИЕ И ВНЕИСТОРИЧЕСКИЕ
РЕЛИГИИ**

Курс лекций

**МОСКВА
ПЛАНЕТА ДЕТЕЙ
1997**

УДК 299.9
ББК 86.31
3 91

Зубов А.Б.
3 91 История религий. Книга первая: Доисторические и вне-
исторические религии. Курс лекций. — М.: Планета детей,
1997 - 344 с., ил.

ISBN 5-86065-034-5

В первой книге авторского курса «История религий» рассматриваются понятия предмета, основные категории и методы современного научного религиоведения, история осознания человеком своей религиозности и многообразия религиозного опыта; реконструируются религиозные представления древнего человека (палеолит, неолит, мегалитическая религия).

Во второй части книги анализируются религии современных неписьменных народов, особое внимание уделено феномену шаманизма.

Для преподавателей и студентов вузов, учащихся старших классов школ. В книге найдут много полезного все, интересующиеся религиозными воззрениями человечества.

ББК 86.31

ISBN 5-86065-034-5

© Зубов А.Б., 1997

ПРЕДМЕТ И ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ

Слово «религия» знакомо всем нам, как верующим, так и неверующим, знакомо также, как и его русский эквивалент — слову **вера**. Что означают эти слова? Слово религия — religio латинского происхождения. Означает оно — совесть, благочестие, святость. К глубокой древности, к раннехристианскому латинскому мыслителю блаженному Августину (354—430) восходит объяснение смысла этого слова из глагола religo — связываю развязанное, воссоединяю. Наше слово вера тоже очень древнее. Уже в языке Авесты — священной книги древних иранцев, созданной за много столетий до рождения Христа, используется глагол var — верить, и существительное vareia — вера.

У индоариев, кочевавших со своими стадами по пространствам великой Евразийской степи в III тысячелетие до Р.Х., тех самых индоариев, отдаленными потомками которых являются все почти народы современной Европы, один из самых чтимых богов носил имя Варуна. У очень многих народов, относящихся к индоевропейской языковой семье, слова с корнем var, ver обозначают понятия веры, честности, доблести, правдивости. Но корень этот тождествен двум другим древнейшим индоевропейским корням — var — жар (отсюда наше — варить) и вервь — веревка, восходящему к древнеиндийскому varatra — слову с тем же самым значением. Подобно Августину мы можем предположить, что идея связи, а также идея жара, горячности, огня не чужды нашему слову вера.

Но что же связывается верой? Верой соединяется небо и земля, Бог и человек. Многие религии употребляют слово **небо** для обозначения высшей реальности. **Но слово «небо» употребляется всегда символически.** Это не только то голубовато-серое небо, по которому то плывут белые облачка, то клубятся черные грозовые тучи. Нет, словом **небо** наши далекие предки именовали и тот иной мир, в котором нет страданий и смерти, тоски и незнания, но в котором вечность, полнота, всемогущество и всеведение являются нормальным состоянием. Тот мир, столь манящий для слабого человека,

ограниченного в своем существовании кратким мигом лет между рождением и смертью, существовал всегда и всегда будет существовать. Войти в него, стать частью его значило обрести его качества, его полноту и целостность. Но вот беда, тот мир отстоит от этого как небо, по которому бегут облака и в котором сияют ночью звезды, отстоит от земли, по которой мы ходим.

Мы порой наивно думаем достичь неба с помощью каких-то технических средств, радуемся подъему в корзине воздушного шара, гондоле дирижабля, салоне современного авиалайнера. Мы следим за полетами в космос и не всегда замечаем, что небо также далеко от нас как и в тот бесконечно далекий миг прошлого, когда наш предок, чуть-чуть разогнув спину, впервые с тоской и надеждой взглянул на звезды ночи. Мы прошли сквозь облака, мы вышли за пределы стратосферы в «открытый космос», но все также далеки от нас звезды небесные и, зная безграничность вселенной, ясно сознаем мы, что никогда и никто не достигнет края ее никакими техническими средствами. Небо и для нас осталось образом недостижимости.

Но значит человеку надо примириться со своей земной судьбой, со своей слабостью, со своей смертностью? Забыть о небе и сосредоточить внимание на земле, постараться хотя бы немного облегчить эту временную жизнь, уменьшить страдания болезней, чуть-чуть отсрочить смерть? Многие так думают сейчас, были такие люди и в древности. Большинство из них утверждают, что иного мира, где нет смерти и страдания, просто не существует. Древние индийцы так и называли своих неверующих соплеменников *nastika* — от *na-asti* — нет иного <мира>. Но подавляющее большинство людей в прошлом, да пожалуй, и теперь, так или иначе, используя очень различные средства и способы, веря в существование иного мира совершенного и вечного бытия, надеются его достичь. Бытие это философы именуют Абсолютом, а сами верующие в большинстве традиций — Богом.

Религия — это и есть способ или совокупность способов достижения человеком Бога, смертным — бессмертного, временным — вечного. Потому-то слово религия и восходит к слову связь.

Но в нашем современном значении слово вера противоположно слову знание. Мы никогда не скажем «я верю в существование соседнего дома» или «я верю, что рядом со мной за столом сидит Ваня». Мы знаем, что рядом с нашим домом есть и соседний и что имя моего соседа по столу в классе — Иван. Мы можем познавать законы природы и общества, мы не сомневаемся, что даже неизвестное сегодня будет понято в будущем. Но мы не всегда задумываемся — в чем источник нашей убежденности в познаваемости мира. А причина познаваемости мира в том, что мы — его часть. Равное себе и низшее себя познать всегда возможно. И человек и

камень состоит из материи. Но камень — это материя не сознающая себя, а человек — сознающая. Камень познать себя не может, а человек может познать и себя и камень. Человек изучает и живую и неживую природу, и самого себя. Этим занимаются естественные и социальные науки, психология, философия.

Но если представить себе, что есть Бог, то как можно надеяться изучить Его? Ведь Его природа абсолютна, Он создал нас и весь мир. Может ли созданное понять создателя? Может ли временное и ограниченное понять То, что существует вне времени и пространства? Законы познания бессильны перед Богом. Потому-то человек **верит** в Бога. Вера — это иная форма отношений, нежели знание. Вера требует от человека волевого усилия, направленного к объекту веры. На знание соглашаться не надо. Знание объективно. Соседний дом и сосед по парте познаются нами помимо нашей воли. Но вера поддерживается только волевым усилием, только желанием верующего, ибо такова природа Бога, что Он не может быть нами объективно познан, как Им сотворенные формы нашего мира.

Вера, как сказано в одном древнем христианском тексте, «действует любовью» [Гал. 5, 6], поскольку волевое усилие верить из всех земных подобий больше всего напоминает любовь. Мы не можем объяснить, почему мы любим, почему влюбляемся именно в этого человека. Мы любим не потому, что до всех тонкостей познали любимого, но скорее наоборот — познание объекта любви приходит постепенно, с усилением нашего чувства. «И эта прежняя, простая, уже другая, уж не та» — точно сказал о познании через любовь Александр Блок.

Но в любой земной любви какое-то предварительное знание все же необходимо. Иначе в любви божественной: ведь Творец не может быть познан теми, кого Он сотворил. И потому, по точному определению французского мыслителя Блеза Паскаля (1623—1662) «Человеческие дела нужно познавать, чтобы их любить; божественные нужно любить, чтобы их познавать» [Pensees 1, 156].

Как рассказывать о религии? Представим себе ученого XVI века, описывающего плавание в недавно открытую Америку, но уверенного при этом, что никакой Америки на самом деле не существует. Все рассказы путешественников он объяснит ошибкой, миражом, болезненными галлюцинациями, порожденными слишком горячим желанием ступить на землю Нового Света. Подобно этому и ученый, не признающий существования объекта религиозных стремлений, отрицающий Бога, многообразный религиозный опыт

¹ Список сокращений источников смотрите в конце книги. Первая цифра означает главу, книгу, вторая — параграф, строку, стих.

человечества сводит к более или менее возвышенному самообману, к заблуждению, а иногда и к сознательному обману священнослужителями народа. Так еще совсем недавно объяснялась сущность религии в нашей и средней, и высшей школе.

В случае с Америкой всегда можно поставить эксперимент — отправиться в плавание и проверить на деле, есть ли за тридцатым градусом к западу от Гринвича новый материк, или нет. При всех трудностях и опасностях заморские путешествия стали делом вполне осуществимым с эпохи Колумба и Америго Веспуччи. Но Бог — объект иного рода, чем новый континент. Чтобы Его познать, Его надо сначала полюбить, иначе говоря, поверить в Него.

В сущности, все люди делятся не на тех, которые знают, что Бога нет, и на тех, которые знают, что Бог есть, но на любящих Бога, и потому знающих о Его существовании, и на нелюбящих Бога, и потому Его существование не признающих.

Есть ли Тот, Кто должной мерой мерит
Наши знания, судьбы и года?
Если сердце хочет, если верит,
Значит — да.

(Иван Бунин, 9 июля 1918 года)

А если в сердце нет любви к Богу и веры, то пусть в нем будет хотя бы внимательное, уважительное отношение к опыту тех, кто на корабле веры смог свершить путь от земли до неба и опытно познать абсолютное божественное бытие.

ВСЕОБЩНОСТЬ ВЕРЫ

Уже в глубокой древности человек обратил внимание на тот факт, что религия, вера в Бога или богов — явление всеобщее. «Все мы, люди, имеем в богах благодетельных нужду» — говорит как о само собой разумеющемся Гомер [Од. 3, 48]. «Ты можешь видеть государства без стен, без законов, без монет, без письменности, но никто еще не видел народа без Бога, без молитвы, без религиозных упражнений и жертв» — указывал другой великий эллин — Плутарх (45—127). «Из всего множества разнородных тварей, — пишет Цицерон (106—43) — нет ни одной, кроме человека, которая имела бы какое-либо понятие о Боге; между людьми нет ни одного народа такого дикого и грубого, который не сознавал бы, что он должен иметь Бога...» [О законах. I, 8].

На древнем Востоке веру полагали самой сердцевиной человеческой личности. В священнейшем тексте Индии, в Бхагавадгите, «Благой Господь» объяснял царевичу Арджуне:

О сын Бхараты! Вера тварей
сообразна их внутренней сути;
человек состоит из веры:
какова его вера — таков он.

[Бхг. 17, 3]

Обратите внимание на типичную для Индии диалектическую форму этого изречения: вера сообразна сути, суть — вера, человек есть проявление его веры-суть.

Но, кажется, древнейшее указание на всеобщность веры встречается нам в «Текстах саркофагов»¹, в одной из тех надписей, которые делали египтяне почти четыре тысячи лет назад на гробах. Слова, запечатленные в них, должны были звучать перед лицом умершего в инобытии:

«Совершил Я, — глаголет Господь Вседержитель, чье имя сокрыто, — четыре благих деяния во вратах светлой земли:

Сотворил Я четыре ветра, дабы мог дышать каждый человек. И это — одно из дел.

Сотворил Я великие разливы <Нила> дабы бедный мог существовать благодаря ним, как и богатый. И это — одно из дел.

Сотворил Я каждого человека подобным другому, и не повелевал Я им творить беззакония. Это сердца их не подчинились приказаниям моим. И это — одно из дел.

Сотворил Я в сердцах их склонность не забывать о смерти [букв. — о Западе], дабы священные приношения совершались богам, покровителям областей. И это — одно из дел» [СТ. 1130].

Этот текст строго последователен. Первым делом Господь Вседержитель дарует людям возможность жизни, вторым — средства существования, третьим — социальный порядок, четвертым — связь с миром богов, вечность, достигаемую через постоянную память краткости всего земного, «только человеческого». Вера, подобно дыханию, является для египтянина божественным даром всем людям.

В XVIII—XIX столетиях, когда равнодушие к Богу и атеизм стали обычным состоянием образованного европейского общества, возникли теории о том, что религия — это сравнительно поздно возникшее явление и потому у «примитивных дикарей» можно встретить племена, живущие без религии. Английский ученый Джон Леббок собрал многочисленные сведения о народах, вовсе

¹ Слово «саркофаг» греческое и означает «пожиратель гогота», «плотоядный» *сарκοφάγος*. Египетское слово *керес* — гроб не имеет подобного значения, но за египетскими художественно выделанными гробами закрепилось греческое — саркофаг. В дальнейшем, следуя библейской традиции, мы будем именовать саркофаг «ковчегом», сохраняя принятое международное сокращение СТ — Coffin Texts.

лишенных веры во что бы то ни было. Исследователь обычаев жителей Андаманских островов, Муат писал, что у них «нет даже самых грубых элементов религиозного верования». Путешественник сэр Самуэль Бекер, посетивший нилотские племена Судана в начале 1860-х годов, писал в своем отчете, что «У всех без исключения не встречается никакого понятия о высшем существе. У них нет также никакого рода богопочитания или идолопоклонства. Темнота их ума не освещена даже ни одним лучом суеверия».

Однако все эти выводы были опровергнуты более тщательными исследованиями. И ныне мы хорошо знаем и религию андаманцев, и верования суданских нилотов. Уже к концу прошлого века у серьезных этнографов не оставалось сомнений в том, что в настоящее время дорелигиозные народы не известны науке. «Утверждение, что дикие племена, совершенно чуждые религиозных понятий, были действительно найдены, не опирается на достаточное количество доказательств, которых мы вправе требовать для такого исключительного случая» — отмечал в 1871 году великий английский этнолог — Эдвард Бёрнетт Тайлор². Десятилетия, прошедшие с момента написания этих строк, еще больше убедили ученых в отсутствии в настоящее время дорелигиозных народов.

XX век дал миру науку о древнем, доисторическом человеке — палеоантропологию. И чем дальше уходили ученые в прошлое, тем больше убеждались они, что не только ныне, но и в минувшие эпохи человечество не было безрелигиозным. Крупнейший специалист в области истории религий XX столетия, английский ученый и священник Эдвин Оливер Джеймс указывал: «Доступные к настоящему времени данные позволяют с большой долей уверенности утверждать, что в широком смысле слова религия в тех или иных своих проявлениях является столь же древней, как и само человечество».

Всеобщность веры и во времени, и в пространстве большинством ученых считается ныне безусловным научным фактом.

ПОЧЕМУ ЧЕЛОВЕК ВЕРИТ В БОГА

Всеобщность веры ставит перед нами следующий вопрос. Почему все люди, или, по крайней мере, все племена и народы, если и не каждый их представитель, испытывают потребность в религиозном переживании бытия. Ответ на этот вопрос далеко не прост и не однозначен. В разное время, различные мыслители несходно отвечали на него.

¹ Цит. по: Э.Б. Тайлор. Первобытная культура. М., 1989. С. 209.

² Э.Б. Тайлор. *Op. cit.* С. 206.

³ E.O. James. Prehistoric Religion// *Historia Religionum*. Leiden, 1969. P. 23.

В Текстах Ковчег и в Бхагавадгите, как вы помните, высказывалась мысль о том, что вера, это — внутреннее качество, и даже более того, сущность человеческого существа. «Человек образован верой». Понятно, что в этом случае вера — неотъемлемая черта человеческой личности, подобно зрению или дыханию.

Люди греко-римской древности полагали знание о богах природным, врожденным (греч. — «Εμφυτος») качеством человека. «Необходимо признать, что боги существуют именно потому, что знания об этом заложены в нас (insitae), или, лучше сказать, являются врожденными (innatae)» — писал Цицерон [О природе богов I.XVII.44]. «Бог — не имя, но мысль о чем-то неизъяснимом, всаженная в человеческую природу* — указывал грек-христианин Юстин Философ и Мученик (?110—166 гг.)². А великий эллинский неоплатоник Ямвлих Халкидский (IV век) объяснял: «Врожденное знание о богах сопутствует самой нашей сущности, оно превышает всякого рассуждения и доказательства. Оно изначально соединено с собственной причиной и наличествует вместе с заложенным в душе стремлением к благу. <...> Скорее мы сами объемлемся этой связью, и наполняемся ею, и обладаем в знании о богах тем самым, что мы есть». [О египетских мистериях 1.3]³.

Многие мыслители первых веков христианства воодушевлялись идеей постоянного присутствия божественной искры в мире. Искру эту начиная с философа Юстина именовали «семенным словом» (Χβουστ отΓέρца-пкост), поскольку как бы семена истины самим Богом были всеены в сердца людей, и они давали всходы, когда человек орошал свое сердце любовью к Богу и людям. «Всё, что когда-либо сказано и открыто хорошего между философами и законодателями — всё это сделано соответственно мере нахождения и созерцания Слова (Божиего)» [Юстин Философ, 2 Апология, 10]⁴. «Нога твоя не споткнется, если все доброе ты будешь относить к Божественному провидению, будет ли добро то эллинское или наше (христианское), — пишет другой видный христианский мыслитель Климент Александрийский (150—215), и продолжает: Виновником всякого добра состоит Бог» [Строматы I, 5].

Христианские писатели, жившие еще в то время, когда большая часть их соотечественников оставалась вне церкви, пребывая или в язычестве или следуя той или иной философской традиции, не уставали подчеркивать, что все доброе и в мыслях, и в делах каждого

¹ Цицерон. Филосовские трактаты. М., 1985. С. 74—75.

² Св. Иустин Философ и Мученик. Творения. М., 1995.

³ Ямвлих. О Египетских мистериях. М., 1995. С. 46.

⁴ Св. Иустин. Op. cit. С. 115.

человека происходит от Бога. Когда человек находит в себе силы оторвать глаза от земли, когда он ощущает свое призвание к вечности — то это не его заслуга. Ведь животные, которым биологически подобен человек, не думают ни о вечности, ни о Боге. Переживание Абсолютного — одна из своеобразнейших отличительных черт человеческого рода, если не вообще важнейшая родовая особенность человека, полагали христианские мыслители.

«Всё божественное, явленное нам, познается только путем сопричастности. А каково оно в своем начале и основании — это выше ума, выше всякой сущности и познания» — указывал глубокомысленный автор, писавший под именем христианского епископа Афин I века — Дионисия. [О божественных именах. 2.7]¹, оттенявший ту мысль, что «семена Слова Божьего» — это природа Абсолютного, присутствующая в нас. Только потому, что в человеке есть по естеству нечто божественное, он переживает Бога, может и, как правило, жаждет верить в Него, быть с Ним.

Именно поэтому для христианина было бы удивительно обнаружить народ без веры в Бога. Но убеждение в том, что искра божественного, образ Божий естественно присущи любому человеку, заставляло серьезных христиан внимательно присматриваться ко всему доброму и в других религиях, в иных учениях об Абсолюте. «Когда язычники, не имеющие закона, — объяснял апостол Павел христианам города Рима, — по природе законное делают, то... они показывают, что дело закона у них написано в сердцах» [Рим. 2, 14-15]. «Следы богоприсутствия обнаруживаются и в языческих религиях» — отмечал ученейший христианин из Александрии священник Ориген (185—253). Он предостерегал своих единоверцев от разрушения статуй языческих богов «ибо они бесспорно, есть попытка отразить священное» [Против Цельса 5.10; 4.92]. «У древних язычников был поиск Бога с жаждой и алчностью, — писал другой учитель древней Церкви епископ Григорий (329—390), которому традиция христианская дала почетное прозвище «Богослов». — Во всей истории человечества видна рука Божия, ведущая человека к Истине» (P.G. 36. 160—161).

Конечно, среди христиан всегда находились приверженцы и точки зрения, отрицающей положительный смысл за иными религиями и, соответственно, естественную сопричастность человека Богу. Временами таких христиан оказывалось даже большинство, особенно в те века, когда опыт живого общения с носителями иных

¹ Дионисий Ареопагит. СПб., 1995. С. 65.

² Archim. Anastasos Yannoulatos. Various Christian Approaches to other Religions (A Historical Outline). Athens, 1971. P. 20—21.

религий почти прекращался. В мусульманине, иудее, язычнике такие христиане отказывались видеть сопричастную Богу личность, подобную собственной. Это приводило к жестокостям, нетерпимости, геноциду. Но древнее учение о «семенном Слове» никогда не забывалось полностью и до сих пор оно определяет отношение к религиозности человека, объясняет тайну веры.

«Все люди составляют одну семью и имеют одну природу и происхождение, ибо Бог произвел весь род человеческий обитать по всему лицу земли. Едина и их конечная цель: Бог. Его промышление, Его благодеяния и Его стремление спасти простираются на всех людей».

Современный православный французский мыслитель профессор Оливье Клеман так передает слою Константинопольского патриарха Афинагора, сказанные по вопросу о множественности религий: «Я говорил Вам, Христос и христианство пребывают повсюду. Христос необходим нам, без Него мы ничто. Но Он не нуждается в нас, чтобы действовать в истории. Вся история человечества, начиная со дня Воскресения, и даже со дня творения, вся история пронизана христианством. <...> Так, завет Адама, или скорее Ноев завет, продолжает существовать в архаических религиях, прежде всего в религиях Индии с их космическим символизмом. <...> Но язычество забыло Бога Живого; мы же знаем теперь, что свет исходит к нам от Лица. Нужен был завет с Авраамом, и он несомненно обновлен в исламе. Завет с Моисеем сохраняется в иудаизме... Христос же заново воспроизвел всё. Воплотившийся Логос, который созидает мир и открывает Себя в нем, является Словом, глаголящим устами пророков, чтобы направлять историю... Вот почему я считаю, что христианство есть религия религий, порой я говорю даже, что принадлежу всем религиям».

Когда в XVIII—XIX веках западная наука становилась все более чуждой религиозности, она попробовала рассмотреть и веру в Бога не изнутри, как это делали древние христианские мыслители, но извне. Религия превратилась для ученых в объект исследования, в «форму общественного сознания». XIX век большей частью разделял учение великого германского философа Георга Вильгельма Фридриха Гегеля (1770—1831) на природу религиозного. Гегель предположил, что вера в «сверхъестественное» является характерным для ранних стадий развития человека способом познания себя

¹ Декларация отношений Церкви к нехристианским религиям // Второй Ватиканский собор. Конституции, Декреты, Декларации. Брюссель, 1992. С. 429.

² О. Клеман. Беседы с патриархом Афинагором. Брюссель, 1993. С. 176—177.

и внешнего мира. Не понимая сущности окружающей действительности, человек сначала наделяет личными чертами естественные природные силы и пытается вступить с ними в отношения власти и подчинения, подобно тому как он вступает в отношения с иными людьми. С помощью даров-жертв он пытается задабривать духов природы, с помощью специальных приемов, «тайных знаний», подчинять этих духов себе. Этот, первый этап религиозности Гегель назвал «колдовство». На втором этапе развития человечества возрастает ощущение величия этих духовных сил. Человек убеждается, что властвовать над ними он не может, что сами духи властвуют над ним. Одновременно человек начинает глубже сознавать собственную природу, ее уязвимость и конечность, ужасается своей подверженности болезням, старению, смерти. Снискав милость и любовь мощных духовных сил, он надеется преодолеть собственную ущербность. Этот этап Гегель именует религиозным.

«Существенным признаком религии является момент объективности, — пишет он, — то есть необходимость того, чтобы духовная мощь являла себя индивиду, единичному эмпирическому сознанию в форме всеобщего, противостоящего самосознанию... В молитве человек обращается к абсолютной воле, для которой единичный человек есть предмет заботы, которая может внять молитве или не внять ей... Колдовство же в общем состоит в том, что человек осуществляет свою власть в своей природности», — указывал Гегель в курсе лекций по философии религии, прочитанном им в Берлинском университете в 1821—1831 гг.¹

Указав на разницу между «колдовством» и религией и установив их временную последовательность, Гегель предполагал, что религия будет развиваться до полноты постижения человеком Духа, до такого состояния, когда философское и религиозное постижения мира вполне соединятся.

Однако большинство учеников и последователей Гегеля сделало вывод, что религия не может быть окончательным состоянием человеческого сознания. Людвиг Фейербах высказывал убеждение, что так же как колдовство сменилось верой в Бога, так же и сама вера в Бога уступит место вере в человека, любовь к Богу — любви к человеку, как к абсолютной ценности. Французский мыслитель Огюст Конт (1798—1857) полагал, что религия — промежуточное состояние ума человечества в его движении к полноте познания. Высшей формой познания является знание не религиозное, но научное, когда происходит осознание высших сил как природных и подчинение их человеку.

¹ Гегель. Философия религии. В 2-х т. М., 1976. Т. I. С. 439, 435.

Подобным же образом определяли место религии и основатели марксизма. «Религиозное отражение действительного мира может вообще исчезнуть лишь тогда, когда отношения практической повседневной жизни людей будут выражаться в прозрачных и разумных связях их между собой и с природой. Строй общественного жизненного процесса... сбросит с себя мистическое туманное покрывало лишь тогда, когда он станет продуктом свободного общественного союза людей и будет находиться под их сознательным и планомерным контролем».

Человеку XIX — начала XX века льстила мысль, что именно в его время мир переходит из сферы религии в более высокую сферу науки. Идеи Огюста Конта, Людвиг Фейербаха, Карла Маркса о судьбе религии приобрели большую популярность. Крупнейший британский ученый-религиовед сэр Джеймс Джордж Фрезер (1854—1941) принял схему происхождения религии из магии в своей знаменитой работе «Золотая ветвь»². Магией он стал называть то явление, которое Гегель определял как колдовство.

Многотомные, исключительно богатые фактическим материалом, исследования Фрезера основаны на убеждении, что человек сам выдумывает себе богов. Религия возникает от непонимания действительности, от желания власти над природой без умения овладеть ею, от неумения отделить собственное сознание от бесчувственного мира и в результате — от наделения всего окружающего человеческими качествами разумности и воли. Камень, дерево, дующий в определенном направлении ветер, животное — все они личности, скрывающиеся за материальной оболочкой мощную духовную природу. Так думают, по убеждению Фрезера, дикари, так считали и наши далекие предки. Постепенно магия сменяется религией, но в любой религиозной системе легко обнаружить «пережитки» магического уровня древней веры. В сущности, Фрезер пытался объяснить современные великие религии выявлением в них древних магических оснований.

Иначе объяснял появление религии другой британский ученый — Герберт Спенсер (1820—1903). Соглашаясь с той же, идущей от Гегеля схемой исторического развития религиозности от магии к науке через религию, он объяснял само зарождение магии почитанием умерших великих предков. К особо сильным и мудрым людям соплеменники продолжали обращаться с просьбами о помощи и после их смерти. Затем стали обращаться с просьбами к

¹ К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 23. С. 90.

² Дж. Дж. Фрезер. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1980.

силам природы и природным явлениям, которые также одушевлялись. Имея опыт достижения поставленных целей в этом мире с помощью направленных определенным образом действий, люди и в вымышленный мир духов стали переносить эту же практику. Они стали пытаться подчинить своей воле не только материальные вещи, но и их духовные сущности. Так, по мнению Спенсера, возникла магия, а из нее — религия, сохранившая традиции почитания сильных предков от глубочайшей древности.

Близи́ких взгля́дов придержи́вался и крупнейши́й англи́йский антрополог и этнограф сэ́р Эдвард Бе́рнетт Тайло́р (1832—1917). Он также полагал, что человек сам придумал себе религию. Религиозность возникла по всей видимости очень давно, так как в настоящее время нет ни одного племени, стоящего на дорелигиозном уровне развития, указывал ученый в своем фундаментальном исследовании «Первобытная культура». Религия, по его мнению, возникла в результате анализа древним человеком сходных «пограничных» явлений сна, обморока, смерти. Во сне душа как бы отделяется от тела, в обмороке человек некоторое время лежит словно мертвый, а потом вновь оживает*. Поэтому и смерть, от которой уже не оживают, стала представляться долгим обмороком, длительным отделением души, способной видеть сны, от тела. Отсюда возникает представление о бестелесной душе, и мир наполняется древним человеком множеством духов. Этот, первый период религиозности, Тайлор называл анимизмом (от лат. *anima* — душа). Позднее многочисленных духов природных объектов и сил человек сводит в обобщающие образы богов сил природы. Так духи всех конкретных лесов и рощиц обретают новое лицо в боге леса, духи всех ветров — в боге ветра. Из анимизма возникает политеизм, многобожие. Наконец, предельное обобщение политеизма приводит человека к убеждению, что есть только один Дух — Бог. Этот последний этап развития религии Тайлор называет монотеизмом — единобожием. Поскольку религия возникла из ошибочного объяснения пограничных явлений, она, считал Тайлор, не вечна и отмирает по мере прояснения взгляда человека на окружающий его мир и на самого себя.

Крупнейший исследователь влияния религии на общество, немецкий ученый Макс Вебер (1864—1920), также был убежден, что религия возникла из попытки овладеть силами природы, на что у первобытного человека еще не было реальных возможностей. «Религиозные и магически мотивированные действия на ранней ступени своего развития ориентированы на посюсторонний мир... Также как трение извлекает из дерева искру, «магические» приемы умелого человека вызывают дождь из облаков... Вначале дух не

является ни душой, ни демоном, ни тем более Богом, а чем-то неопределенным, материальным, хотя и невидимым, безличным, но обладающим своего рода волей...»¹.

Еще более прикладное значение видел в религии французский социолог Эмиль Дюркгейм (1858—1917). В работе «Элементарные формы религиозной жизни» (1912) он доказывал, что религия — это примитивная идеология, создаваемая самим обществом для своего сохранения и развития. Исследовав жизнь аборигенов Австралии, Дюркгейм писал: «Общество имеет в себе все необходимое, чтобы возбудить чувство божественного в сознании своих членов, главным образом с помощью той власти, которую само общество имеет над ними»².

Однако к тому времени, когда издал свою книгу Эмиль Дюркгейм, антропологами и палеоантропологами было собрано большое число фактов, доказывавших, что нет сообществ, где отсутствовали бы представления о Боге — Творце мира. Английские исследователи Эндрю Лэнг и сэр Эванс-Притчард³ указывали, что даже у самых примитивных народов есть знание высшего Бога, создателя и судии людей. Другое дело, что к нему не обращаются «дикари» в повседневной жизни. Оказалось, что на Земле не только нет народа дорелигиозного, но и народа, не знающего об «Отце всяческих», о едином Боге-Творце. А следовательно, мысль всего гегельянского религиоведения XIX века о том, что вера в духов предшествует вере в богов, а вера во многих богов — единобожию, — мысль эта не подтверждалась объективными научными фактами. Странники привычной схемы пытались возражать, указывая, что Бог-Творец у примитивных народов, — это «заимствованный Бог» (loan—God), знанию которого они научились от христиан, мусульман или индуистов. Так полагал, например, видный британский исследователь сэр Артур Эллис.

Возражая ему, Эндрю Лэнг писал: «Если вера в Отца всяческих среди дикарей есть поздний результат человеческих умствований, мы должны ожидать, что она окажется наиболее популярной и значительной. Но в Австралии она далеко не популярна, а напротив, является тайным учением, скрываемым от женщин, детей и непосвященных белых людей». Под воздействием новых данных сам Артур Эллис отказался от своей гипотезы о «заимствованном

¹ Макс Вебер. Социология религии (типы религиозных сообществ). Работы М. Вебера по социологии религии и идеологии. М., 1985. С. 76—78.

² Emile Durkheim. The Elementary Forms of the Religious Life. N.Y., 1924. P. 207.

³ E.E. Evans-Prithard. Theories of Primitive Religions. N.Y., 1965.

⁴ A. Lang. God. Primitive and Savage. ERE. VII. P. 246.

Боге», но окончательно она была опровергнута Р.С. Рэттрэем, тщательно изучившим религиозный мир одного из африканских экваториальных народов — ашанти и доказавшим, что вера в Бога-Творца никак не может считаться у этого народа заимствованной, она является неотделимой частью всех его верований.

В начале XX века были открыты и бесспорные признаки религиозной жизни доисторических людей, живших около 100 тысяч лет назад, которые отнюдь не свидетельствовали однозначно о том, что древние жили только в мире духов.

Все эти новые данные заставили серьезных исследователей отказаться от схем развития религии подобных «анимизму—политеизму—монотеизму», или «магия—религия—наука». О «дорелигиозном» человеческом обществе больше не говорили нигде, за исключением стран с коммунистической идеологией.

С середины 1950-х годов существуют два направления в изучении религий. Одни ученые вовсе отказались искать какой-либо смысл в религиозной жизни человечества. Религию они считают одним из проявлений жизнедеятельности народа. Не интересуясь степенью объективности, подлинности религиозных устремлений, такие ученые исследуют с большой тщательностью формы религиозной жизни, будучи уверенными, что суть религиозного существования или непознаваема в принципе, или вовсе отсутствует. Одна из крупнейших религиоведческих школ Запада, так называемая Лейденская школа (журнал — *Numen*), организованная в старинном нидерландском городе Лейдене, исходит именно из этого принципа.

Близкий к Лейдену крупнейший ассириолог А. Лео Оппенхейм в книге «Древняя Месопотамия, портрет умершей цивилизации» назвал главу о месопотамской религии «Почему главу «Месопотамская религия» не следует писать»². Оппенхейм убежден, что человек современности не может понять древней веры ибо все его понятия, цели и ценности иные. Поэтому следует довольствоваться описанием отдельных религиозных фактов, но всячески избегать обобщений.

Другой ученый, С. Мовинкель, категорически возражал против выяснения смысла того или иного религиозного понятия с помощью привлечения сравнительного материала из иных верований, из религий других народов. «Совершенно необходимо рассматривать каждую отдельную религию в качестве особенного структурного целого, — писал ученый. — Все отдельные, содержащиеся в

¹ R.S. Rattray. Ashanti. Oxford, 1923.

² А. Лео Оппенхейм. Древняя Месопотамия. М., 1980. С. 174.

такой целостности элементы обретают смысл и значение только из данного религиозного целого, а не из того, что они означают в иной религиозной целостности»¹.

Суть этих мнений состоит в том, что в религии нет на самом деле объекта, к которому, по-разному, но стремятся различные народы и цивилизации. Поскольку религия — это средство без цели, предполагают такие ученые, оно не может быть понято через цель. Ее можно понимать исключительно из самой себя. Представим на минуту, что мы ничего бы не знали о предназначении автомобиля. Огромное многообразие легковых и грузовых машин, цементовозов, бензовозов, броневиков мы бы изучали с точки зрения соответствия деталей, частей внутри той или иной машины, сравнивали бы роды машин по величине и сложности, по использованным в них материалам, но при этом автомобиль так и остался бы для нас неотличимым по сути от трансформаторной будки или ткацкого станка, поскольку мы не знаем главного предназначения автомобиля — ездить и перемещать в пространстве людей и грузы. Обретя это основное знание, мы тут же обретем и право на сравнение автомобилей друг с другом, тут же поймем логику развития автомобилестроения.

Боязнь сравнения, сопоставления, выстраивания причинно-следственных рядов в истории религий — указание на то, что ученые, поступающие так, думают, что цель религиозной жизни субъективна и иллюзорна. «Каждый верит в свое» — утверждают они.

Если XIX век пытался покончить с религией, ища дорелигиозное общество или, по крайней мере, общество, в котором верят еще только в духов, но не в Бога-Творца, то XX век избрал для этого иной путь. «Вера — это сумма субъективных ощущений» все равно отдельного человека, целого народа или даже цивилизации, полагают сторонники Лейденской школы.

Иная традиция современного религиоведения имеет давнюю предысторию. Ее основоположник в научном религиоведении лютеранский богослов и философ священник Фридрих Шлейермахер (1768—1834) в «Речах о религии» объяснял веру «чувством полной зависимости» человека от обстоятельств жизни, а в конечном счете — от Творца. Шлейермахер, тонко проанализировав мир человеческих чувств, показал, что основа религиозности — личное внутреннее переживание человека. Наша смертность, уязвимость, а также чувство справедливости, голос совести и, наконец, трепет перед всемогуществом. Бога делают человека «человеком религиоз-

¹ S. Mawinkel. Religion und Kultus. Göttingen, 1953. S. 137.

² Ф. Шлейермахер. Речи о религии. М., 1917.

ным». Сумма этих чувств различно переживается разными людьми. Как и в музыке, и в поэзии есть натуры особенно глубоко одаренные, но практически в каждом человеке и, безусловно, в каждом народе есть поэтический и музыкальный строй, поскольку гармония звука и гармония слова — объективная реальность, так и богоприсутствие в человеке — объективная реальность, убежден Шлейермахер, поскольку реален Бог. Чувства, переживаемые человеком в непосредственном богообщении и породили религию.

Шлейермахера и его последователей относят к Теистической школе религиоведения (от греч. Θεός — Бог), так как они признают реальность Бога, объекта религиозных стремлений. В начале XX века идеи Шлейермахера развивали видный американский религиовед Джеймс Уильям, немецкие ученые Макс Мюллер и Рудольф Отто, лютеранский епископ Упсалы — швед Натан Содерблом. Их подход к религиоведению часто именуют историко-феноменологическим, ибо задачей теистической школы является изучение проявлений божественного в истории человечества. Эпоху в религиоведении открыла книга профессора Отто «Святое»¹, которую он снабдил подзаголовком: «Введение во внесознательные аспекты переживания божественного и их отношение к рассудку». Религия возникает от благоговения перед святыней, перед Богом, может быть даже не сознаваемым, которому предстоит человек.

В качестве примера переживания «святого» Отто приводит место из первой книги Библии, где рассказывается о путешествии Иакова из Вирсавии в Харран:

«Иаков же вышел из Вирсавии и пошел в Харран и пришел на одно место, и остался там ночевать, потому что зашло солнце. И взял один из камней того места, и положил себе изголовьем и лег на том месте. И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот Ангелы Божий восходят и нисходят по ней. И вот, Господь стоит на ней и говорит: Я Господь, Бог Авраама, отца твоего, и Бог Исаака... Иаков пробудился от сна своего и сказал: истинно Господь присутствует на месте сем; а я и не знал! И убоялся и сказал: как страшно место сие! это не иное что, как дом Божий, это врата небесные. И встал Иаков рано утром, и взял камень, который он положил себе изголовьем, и постав и его памятником, и возлил елей на верх его» [Быт. 28, 10-22].

Так, по мнению Рудольфа Отто, возникает богопочитание. Архиепископ Содерблом многократно говорил, что «история религий — это лучшее доказательство того, что есть Живой Бог». На

¹ R. Otto. Das Heilige. Marburg, 1917.

протяжении всего бытия человечества переживание «святого» могло сохраняться только питаясь от подлинного источника. Любой самообман рано или поздно, но обнаружился бы человечеством. Уже в предсмертной болезни Натан Содерблом сказал своим близким: «Есть Живой Бог, я могу доказать это всей историей религии».

Эти воззрения стали теоретическим основанием для группы британских ученых, работавших в Манчестерском и Лондонском университетах перед Второй мировой войной и в 50—60-е годы. Самым значительным из них является Эдвин Оливер Джеймс. Друг и коллега Джеймса — С.Г.Ф. Брэндон в книге «Человек и его судьба» предположил, что религия возникает от переживания факта собственной смертности. «В каждом человеческом существе, — писал он, — имеется глубинное сознание уязвимости. Каким бы ни было его нынешнее состояние, каждый понимает, что он — данник времени, несущего старость, дряхлость и смерть. Понимание, что такова природа человеческой судьбы, вызвало у человечества ряд ответов, оформившихся в многообразии религий. За малым изъятием эти ответы имели общим основанием желание обеспечить надежное и безопасное существование после смерти через сближение или слияние человеческой личности с какой-либо вечной, жизнедательной сущностью»¹, иначе говоря, с Богом-Творцом.

Крупнейший историк религии нашего времени, румын по национальности, большую часть жизни преподававший в различных университетах Западной Европы и США, Мирча Элиаде (1907—1986), является продолжателем более ранних направлений теистического религиоведения. В университетах Чикаго им была основана историко-феноменологическая школа изучения религий, ныне ставшая господствующим теоретическим направлением этой науки. Ее главный периодический орган — журнал «The History of Religions» (Chicago). М. Элиаде был убежден, что «любое религиозное празднество, любое установление богослужебного порядка представляют собой воспроизведение священных событий, которые имели место во «время оно», в начале бытия».

Под редакцией Мирча Элиаде вышла в свет в 1987 году наиболее фундаментальная современная «Энциклопедия Религии», где феномену религии дается следующее определение:

¹ S.G.F. Brandon. *Man and His Destiny in the Great Religions*. Manchester, 1962. P. 6-7.

² На русском языке см. его «Космос и история». М., 1987; Священное и мирское. М., 1994; Аспекты мифа. Ульяновск, 1995.

³ M. Eliade. *The Sacred and the Profane*. N.Y., 1951. P. 6.

«Религия есть организация жизни вокруг глубочайших проникновений опыта, разнящихся по форме, полноте и ясности и созвучных с окружающей культурой»¹.

Главное в историко-феноменологической, или, как ее еще называют, Чикагской школе — это убеждение, что объект религиозного опыта существует не в человеческом переживании только, но и вне его. Религия, «святое», трепет перед смертностью и надежда на ее преодоление — все это суть «глубочайшие проникновения нашего опыта» в сферу Божественного бытия, являющегося но меньшей реальностью, чем Америка, для стремящихся к ней мореплавателей.

Как видите, круг замкнулся. Четыре тысячелетия назад египтянин знал, что память смертная для того дана человеку, чтобы он не оставлял веры. Брэндон повторил эту мысль в 1960-е годы. Суть человека — его вера, полагали древние индийцы. И вновь ту же мысль повторяет на современном философском языке «Энциклопедия Религии». Переживание божественного, святыни — отличительная особенность человеческого рода — говорили вдумчивые эллины. Для Шлейермахера, Макса Мюллера, Рудольфа Отто в страхе и благоговении перед святыней — причина религиозности.

Данные полевой этнографии и археологии разрушили красивые теоретические конструкции религиоведов — гегельянцев. Почти не осталось приверженцев и у популярной в 1920-е годы теории Эмиля Дюркгейма. Те религиоведы, которые не приемлют для себя объективность бытия Божия, предпочитают ныне быть не воинствующими безбожниками, а агностиками-эмпириками, отдав сторонникам историко-феноменологической школы общую теорию происхождения и существования религии.

Современное религиоведение давно уже нигде, кроме стран с коммунистической идеологией, не занимается ни доказательством бытия Божия, ни разоблачением обманов «церковников». Оно вышло из тупика неразрешимого «основного вопроса философии», разработав ряд методов анализа, которого придерживаются сейчас все уважающие себя ученые. Религиозный феномен исследуется сам по себе в системе его собственной логики, принимается как реальность постольку, поскольку в него верят не исследователи, а исследуемые. Наиболее полно и сознательно метод этот проработан Чикагской историко-феноменологической школой, но в той или иной степени его придерживаются все современные религиоведческие школы. Насмешки над предметом изучаемой веры, сомнения в адекватности субъективного религиозного опыта ныне не приняты.

¹ The Encyclopedia of Religion. N.Y.-L., 1987. Vol. 12. P. 286.

Научному атеисту привыкнуть с этим нелегко. Он привык бороться и изучать, чтобы разоблачать. «Изучение истории религии неотделимо от задач атеистической пропаганды, от задач борьбы с религией» — писал, например, солидный советский религиовед С.А. Токарев. Современный религиовед вообще так не ставит вопрос — ему достаточно для работы знать, что Афина, Посейдон, Зевс были реальностями для Гомера, Гесиода, Пиндара, ему интересно, чем нимфы и дриады были для грека. Сомнения в их объективном существовании религиоведчески бесплодны и потому исключаются ныне как метод исследования. Отечественные авторы, описывающие ныне живое религиозное явление, скажем, шаманизм (Анна Смоляк, Елена Ревуненкова и др.), следуют этому правилу столь же последовательно, как и зарубежные.

1 С.А. Токарев. Религии в истории народов мира / Библиотека атеистической литературы. М., 1976. С. 24.



Восточно-испанские наскальные изображения.
Живопись ущелья Вальторга.

Часть 1

**РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ
ДОИСТОРИЧЕСКОГО
ЧЕЛОВЕКА**