

вить»<sup>39</sup>. Это отрицание Мёрдоком объективной необходимости связано с его отрицанием существования объективной закономерности общественного развития.

Однако, несмотря на то, что, с точки зрения Мёрдока, в развитии общества господствуют случайности, он все же находит возможным установить некие «законы социальной эволюции». Изучение сначала 250, а затем 447 обществ привело его к установлению определенных общностей, совпадений и сходств, на основании которых он сводит разнообразие форм социальной организации к пяти типам. В развитии каждого типа он устанавливает даже определенную каузальность. Так, например, экологические факторы создают, по его мнению, определенные типы локальности брачной пары; как следствие возникает определенная ассоциация родственников, что дает определенный тип социальной организации. В силу этой причинности моногамная семья изображается Мёрдоком в качестве характерной формы общественного устройства наиболее отсталых племен мира.

Правда, во второй своей работе<sup>40</sup> Мёрдок отмечает, что в некоторых случаях первопричиной является не локальность брачной пары, а формы собственности на землю. Общинная собственность, называемая им «корпоративной», способствует якобы развитию «билатеральных обществ с расширенной семьей или объединенными группами родственников», пример которых он видит у армян, литовцев, исландцев, болгар, алеутов, ацтеков, белла-кула, коряков, яна, черноногих, кеддо и др. Частная же земельная собственность, которую он называет «индивидуальной», смазывая тем самым принципиальную разницу между этими формами собственности, является основой моногамной семьи. Она, по его мнению, лежит в основе социальной организации американцев, итальянцев, немцев, французов, огнеземельцев, чукчей, аймара, эскимосов, атапасков Канады. Как видим, между общинной и частной собственностью Мёрдок не видит никакой исторической взаимосвязи и преемственности: у одних народов извечно существует общинная собственность, а других — частная, почему эти народы и развиваются каждый своим путем. Крайний антиисторизм пронизывает всю концепцию Мёрдока. К одному типу социальной организации он относит народы, стоящие на совершенно различных уровнях развития производительных сил и производственных отношений: развитые буржуазные нации и народы, едва вышедшие из рамок первобытно-общинного строя. К одному типу семьи он относит семью моногамную и семью парную.

Этим характерным стиранием исторических и социальных граней между частной собственностью и индивидуальной, общинной и корпоративной, между моногамной семьей и парной неозволюционизм повторяет попытки многочисленных буржуазных школ доказать извечность частной собственности и моногамной семьи и тем самым опровергнуть учение марксизма о преходящем характере капитализма, о едином поступательном ходе истории человеческого общества. В этом отношении неозволюционизм как бы подводит известного рода итог усилиям американских этнографов в борьбе с учением Моргана, а тем самым и в борьбе с марксистской концепцией первобытной истории. Оценить эти усилия можно словами Энгельса, которыми он подвел итог 14-летнему развитию науки в области первобытной истории после выхода в свет главного труда Моргана: «Некоторые отдельные гипотезы Моргана были при этом поколеблены и даже опровергнуты. Но вновь собранный материал нигде не привел к вытеснению его основных точек зрения, имеющих большое значение. Порядок, внесенный им в первобытную историю, в основных чертах сохраняет силу до сих пор»<sup>41</sup>.

Привлекает внимание и другое. Как Стюард, так и Херскович в указанном выше докладе и многие другие американские ученые отмечают, что за последнее время среди этнографов США значительно оживился интерес к эволюционизму. Поскольку они под эту рубрику относят и марксизм, мы вправе думать, что эти заявления являются косвенным признанием распространения влияния идей марксизма. Чтобы нейтрализовать это влияние, Стюард, Мёрдок и другие стремятся перехватить этот интерес и сконструировать более или менее привлекательную антитезу марксизму под титулом неозволюционизма. Не случайно Стюард многолинейную эволюцию рекомендует в качестве «новой основы, на которой современные эволюционисты стремятся создать новое объяснение развития человеческих культур»<sup>42</sup>.

Ю. П. Аверкиева

## «ЭТНОЛОГИЯ» И ТЕОЛОГИЯ

(О журнале и институте «Anthropos»)

Пятьдесят четвертый год существует хорошо известный этнографам всего мира журнал «Anthropos» и двадцать семь лет выпускает свои обильные «этнологические» публикации институт того же наименования. Чтобы правильно понять и оценить роль и значение как журнала, так и Института Anthropos, следует иметь в виду историческую обстановку, в которой они возникли и развивались. Необходимо помнить, что судьба Anthropos'a, основателем которого является патер Вильгельм Шмидт (1868—1954) и самыми усердными сотрудниками которого всегда были христианские миссио-

<sup>39</sup> Там же, стр. 129, 131.

<sup>40</sup> G. P. Murdock, Evolution in social organization...

<sup>41</sup> Ф. Энгельс, Происхождение семьи..., стр. 19.

<sup>42</sup> J. S t e w a r d, Cultural evolution, «Scientific American», т. 194, 1956, стр. 73—74.

неры разных исповеданий, теснейшим образом связана с пропагандистской деятельностью католической церкви.

В начале XX в. для пропаганды «слова божьего» пришли нелегкие времена. Характерное для эпохи империализма обострение пристрастий капиталистического строя, развитие классовой борьбы и рост сознательности пролетариата, а также триумфальное шествие науки и техники все сильнее и быстрее подрывали социальные корни религии, расшатывали власть церкви. Большое значение имело здесь и развитие тех наук, на которых базируется изучение первобытного общества и его культуры. Марксизм, несмотря на все препоны и рогатки, стал просачиваться даже в университетскую науку. Значения таких трудов, как «Происхождение семьи, частной собственности и государства», нельзя было уже замолчать, влияние его и близких к нему по тематике работ Маркса, Энгельса и их последователей сказывалось все более действенно. Немалую роль сыграло и широкое распространение дарвинизма. Все школы и направления в истории культуры и в этнографии, которые опирались на добросовестное и честное обращение с фактами, даже эволюционизм тайлоровско-фрейзеровского склада, приводили к выводам, несомненно совместимым с «божественным откровением», а ведь в основе всего учения церкви стоит именно это откровение.

Наиболее умные и дальновидные церковники отчетливо поняли эту опасность, угрожающую со стороны наук, даже, казалось бы, далеко отстоящих от злободневных проблем и не выступающих прямо против религии и церкви. «Относительное признание религии, свойственное позитивной науке, выдающей в религии лишь «историческую категорию», одну из фаз развития, которую должно было пройти человечество и теперь уже, к счастью, прошло,— словом, историческая точка зрения, по-видимому, осуждающая религию на уничтожение, гораздо опаснее для религии, чем грубые нападки XVI в., когда ее принимали до простой выдумки хитрых властителей и обманщиков-жрецов»<sup>1</sup>. Это признание иенского философа Р. Эйкена (1846—1926), пытавшегося подчинить христианство и примирить его с наукой, выражает заботы и тревоги тех церковников, которые поняли, что анафемой, индексом запрещенных книг и воскресной проповедью уже больше не отучаться от науки и что в наше время выводам науки необходимо противопоставить нечто более весомое и убедительное.

В конце XIX — начале XX в. в церковных кругах, особенно католических, всегда отличавшихся своей оперативностью, намечается поворот в отношении к науке вообще и к истории культуры, этнографии и смежным с ними дисциплинам, в частности. Поворот этот выразился в переходе от замалчивания, голословного поношения и попыток опровержения применением цитат из священного писания к тактике троянского коня. Церковники начинают делать попытки бить науку взятыми у нее же фактами, подрывать авторитет науки расхождениями во взглядах ее представителей, выдвижением на первый план недостаточно фундированных теорий и гипотез. Вся «научная» деятельность В. Шмидта и его сотрудников является выразительной иллюстрацией указанной тактики на определенном участке научного фронта.

Надо сказать, что личность самого руководителя журнала и института (*spiritus rectoris* — «направляющего духа», по выражению его сотрудников), этого ярасоносного ученого, так своеобразна и роль его в буржуазной этнографии столь значительна, что ему следует уделить особое внимание.

Вильгельм Шмидт родился в семье рабочего в Вестфалии. Пятнадцатилетним юношей он был направлен в католическую семинарию в Голландии; по окончании ее в 1890 г. он вступил в «Общество слова божьего» — *Societas Verbi Divini*, членом которого оставался до самой смерти. Эта миссионерская организация, основанная близ Лимбурга в 1875 г. священником Арнольдом Янсоном, вначале влчила довольно жалкое существование; однако к 1890-м годам, в период развития колониальной экспансии, «Общество» благодаря финансовой поддержке со стороны церковных и империалистически ориентированных светских организаций выросло в солидное учреждение, занятое исключительно подготовкой миссионеров для колоний. В своем дифирамбе по поводу 75-летия этой организации один из сподвижников В. Шмидта венский профессор Р. Гейне-Гельдерн писал в 1950 г., что ни одно миссионерское общество до SVD не посвящало себя столь систематически и практически иноземным языкам и культурам и что современного народоведения и языкознания не помыслить без него<sup>2</sup>. «Общество слова божьего» не только выпестовало В. Шмидта как церковного деятеля, но и оказывало впоследствии большую материальную поддержку его различным начинаниям. На средства этого общества В. Шмидт два года изучал в Берлине семитские языки и в 1895 г. был назначен преподавателем в миссионерскую семинарию в Медлинге, близ Вены. Приняв австрийское подданство, Шмидт прожил на своей второй родине до 1938 г.

На научной арене В. Шмидт выступает впервые в 1899 г. с рядом небольших работ, посвященных языкам аборигенов Австралии, Новой Гвинеи, Африки. Эти работы были подказаны В. Шмидту практической необходимостью помочь собратьям-миссионерам в освоении местных языков, в изучении местных обычаев и верований для успешной пропаганды «слова божьего».

<sup>1</sup> R. E u k e n, *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, Leipzig, 1912, стр. 191, Разрядка мая.— Б. Ш.

<sup>2</sup> «*Anthropos*», Bd. 51, 1956, Fasc 1—2, стр. 17.

В 1902 г. В. Шмидт знакомится с трудами Эндрю Лэнга (1844—1912), впервые пытавшегося сформулировать так называемую теорию прамонотеизма, согласно которой у наиболее отсталых народов земли (австралийцев, андаманцев и др.) якобы обнаруживается некий изначальный, первобытный монотеизм, более древний, чем фетишизм, анимизм, магия и другие элементы первобытной религии. Далее Шмидт знакомится с трудами Ф. Гребнера и Б. А. Анкермана, выступавших с так называемой теорией культурных кругов, сводившей исторический процесс к диффузии и скрещению культурных комплексов. Эти две теории и были положены В. Шмидтом в основу той концепции истории первобытного общества, которую он с усердием и настойчивостью, достойными лучшего применения, разрабатывал и проводил всюду на протяжении своей продолжительной деятельности и которую ее представители обычно именуют «культурно-исторической школой».

С. П. Толстов в своей статье «Расизм и теория культурных кругов»<sup>3</sup> разбирает вопрос о том, почему В. Шмидт заимствовал теорию Гребнера. В. Шмидт лишь несколько видоизменил эту теорию, в частности поставив у истоков человеческой истории *Urkulturgen* (пракультуры), т. е. культуры примитивных собирателей, характеризующиеся, по Шмидту, господством моногамной семьи и частной собственности. «В итоге,— пишет С. П. Толстов,— вся схема исторического развития, вся история человечества превратилась, в полном соответствии с библейской традицией, в историю борьбы этих богом данных идеальных особенностей древнейшего человека со всякого рода позднейшими, идущими, очевидно, «от лукавого», явлениями в области семейного и общественного быта и идеологии»<sup>4</sup>.

В 1905 г. В. Шмидт после двухлетних устных и письменных переговоров с рядом церковных деятелей в Австрии, Германии и Франции приступил к подготовке издания журнала по народоведению и языкознанию, который должен был, по существу, знаменовать собой перестройку миссионерской деятельности, ее приспособление к новым условиям.

Как известно, христианские миссионеры, независимо от субъективных взглядов и намерений отдельных исключительных фигур типа Д. Ливингстона или А. Швейцера, объективно оказывались агентурой империализма. К началу XX в. эта зловещая роль миссионерства становилась все яснее аборигенам колониальных и полуколониальных стран, где миссионеры насаждали христианство. На горьком опыте убедились они в полной обоснованности мрачного афоризма, вырвавшегося из уст одного африканца. Его цитирует английский философ Б. Бозанкет: «Сперва миссионер, потом торговец, потом канонерка, а потом... о боже!»<sup>5</sup>. На протяжении веков пропаганда христианства служила прикрытием для порабощения аборигенов, для захвата их земель. «Первые контакты африканцев с белыми людьми отнюдь не были счастливыми,— пишет один африканский автор<sup>6</sup>.— Белый человек пришел к нам с библией в одной руке и увидел, что у нас есть земля. Он дал нам библию и отобрал землю. Теперь у нас есть библия и нет земли»<sup>7</sup>. Эти слова прекрасно выражают настроение широких масс коренного населения колоний и полукolonий в отношении христианства и миссионеров. Старые приемы миссионерской пропаганды все меньше подходили к новой обстановке, создававшейся пробуждением самосознания колониальных народов и их растущей оппозицией христианству. Перед руководящими деятелями миссионерства все острее вставал вопрос о перестройке методов работы. Для этого необходимо было подготовить миссионеров к внимательному изучению быта и культуры аборигенов и к выработке большей гибкости, тонкости, тактичности в отношении обычаев и нравов коренного населения.

В 1906 г. вышел первый том журнала, который, по предложению венгерского епископа Фишер-Кольбер, был назван «*Anthropos*». Уже самое название, как и обложка (она до сих пор осталась неизменной), на которой обозначено на пяти ноевропейских языках и по-латыни «Международное обозрение по этнологии и лингвистике», показывали, что журнал, как будто затеянный исключительно для миссионеров, в действительности имеет более широкий адрес. Это подтверждалось и содержанием первого же тома. Правда, программные статьи — «Современная этнология» В. Шмидта и «Научная роль миссионеров» монсеньора Леруа предназначены, казалось бы, только для проповедников христианства в колониях; большинство статей этого тома также принадлежит миссионерам. Однако здесь же мы находим статьи и рецензии Б. Анкермана, Т. Кох-Грюнберга и целого ряда других «светских» исследователей первобытности. Следующие тома «*Антропоса*» показывают, как настойчиво и целеустремленно В. Шмидт и его сотрудники старались выполнить двойную задачу, с самого начала поставленную перед журналом: с одной стороны, модернизировать миссионерскую пропаганду, поднять ее уровень, с другой — проникнуть в науку о первобытном обществе и, опираясь на разветвленный миссионер-

<sup>3</sup> См. Сборник «Наука о расах и расизм», «Труды Научно-исследовательского института антропологии Московского государственного ун-та», вып. IV, М., 1938, стр. 148—150.

<sup>4</sup> Там же, стр. 148.

<sup>5</sup> Б. Данэм, Гигант в цепях (перев. с англ.), М., 1958, стр. 79.

<sup>6</sup> Gicagu Muga, Land of Sunshine, London, 1958, стр. 104.

<sup>7</sup> Там же, стр. 175.

кий аппарат, занять в ней лидирующее положение и поставить ее на службу интересам религии.

Число специалистов по археологии, лингвистике, этнографии и антропологии растет в «Антропосе» из номера в номер. На его страницах все чаще мелькают имена таких авторитетов западной этнографии, как Кребер, Эренрейх, Тальбицер и многие другие. Когда в 1912 г. А. Гольденвейзер предложил Шмидту предоставить страницы «Антропоса» для дискуссии о тотемизме, Шмидт охотно согласился. Правда, научное значение этой дискуссии (продолжавшейся десять лет) было невелико (по признанию самого В. Шмидта, «разногласица шестнадцати разных авторов оказалась совершенно безнадежной»)<sup>8</sup>, зато участие в дискуссии таких ученых, как Рэдклифф-Броун, Турнвальд, Рейтершельд, Вундт и др., очень подняло авторитет «Антропоса» и подкрепило его претензии на роль руководящего органа буржуазной этнографии. С 1920-м годам «Антропос» стал действительно международным журналом, к которому примкнули миссионеры всех христианских исповеданий и в котором стали участвовать многие западные ученые.

Вскоре материал стал поступать в таком количестве, что невозможно оказалось уместить его даже на тысяче с лишним страниц трех выпусков ежегодного тома «Антропоса». Для публикации этих материалов начали выходить «Международные сборники этнологических монографий» (с 1909 г.) и «Международные сборники лингвистических монографий» (с 1914 г.). Всего в этих сериях вышло 30 томов весьма солидного объема с работами различных авторов, преимущественно миссионеров, на нескольких европейских языках.

В. Шмидт не довольствовался получением материала от миссионеров, работавших в колониях. Располагая огромными финансовыми средствами, он организовал ряд экспедиций к огнеземельцам, семангам, африканским пигмеям и др., возглавлявшихся его ближайшими сотрудниками — патерами Копперсом, Гузинде, Шебеста, Ван Овербергом, Шумахером и др. Эти экспедиции работали по заданиям и инструкциям Шмидта, и материал их широко использован в его «программных» работах — «Происхождение идеи бога» и «Собственность на самых древних ступенях человечества».

В 1925 г. папа Пий XI поручил В. Шмидту организацию миссионерской выставки в Ватикане, которая в 1926 г. была развернута в постоянный Миссионерско-этнологический музей в Латеранском дворце; Шмидт был назначен его директором, а в 1937 г. он был избран членом папской Академии наук. Не оставляя В. Шмидт и академической работы в Венском университете, где кафедра этнологии попала в руки самого близкого единомышленника и сотрудника Шмидта — патера Вильгельма Коппера.

Очень много внимания уделял В. Шмидт и чтению докладов, участию в заседаниях конгрессов и научных обществ, вообще всему, что могло увеличить популярность и влияние «Антропоса».

В своей разносторонней деятельности В. Шмидт опирался на большой штат сотрудников. Свои кадры он вербовал сначала из SVD, но затем с большим размахом развернул подготовку новых кадров из среды академической молодежи. В 1931 г. В. Шмидт располагал уже таким числом вышколенных в соответствующем духе сотрудников, что ему по силам оказалось организовать целый научный институт «Антропос» с двадцатью штатными работниками; в ведении института находились публикация трудов, организация экспедиций, а также подготовка и направление преподавателей-лекторов в университеты Европы, Америки и Азии. Понятно, какое огромное влияние приобрел В. Шмидт, являясь одновременно редактором журнала и директором Института «Антропос». Среди своих последователей он проследил непрерываемым авторитетом; светила западной этнографии, вроде Фробениуса, Лоуи, Биркет-Смита, пели дифирамбы его журналу, церковные и светские меценаты не жалели средств на его издания, экспедиции и прочие мероприятия. «На праздновании его 70-летия, — как торжественно рассказывает его биограф И. Геннингер, — в актовом зале Венского университета в честь юбилея объединились главы гражданской и церковной иерархии, представители науки и аристократии, все носители традиций старой Австрии»<sup>9</sup>.

Каков же идейный облик, какова принципиальная база того поистине гигантского, надо отдать справедливость В. Шмидту, «этнолого-миссионерского» концерна, который удалось создать этому ученому в расе, оказавшемся для католической церкви «ein rechter Mann zur rechten Zeit», как говорят немцы?

Совершенно немыслимо, конечно, в рамках настоящей статьи мало-мальски обстоятельно рассмотреть содержание тех фолиантов, которые нагромодили журнал и институт «Антропос» за десятки лет своего существования (один только журнал составляет уже 53 тома размером в 1000 страниц каждый). Ограничимся здесь самым кратким обзором работ, являющихся программными для так называемой культурно-исторической школы, под флагом которой подвизаются журнал и институт «Антропос».

<sup>8</sup> «Anthropos», Bd, 51, 1956, Fasc. 1—2, стр. 6.

<sup>9</sup> Там же, стр. 41.

Как отмечает В. Копперс, В. Шмидт охотнее всего занимался вопросами о наиболее отсталых народах земли и о методе исследования первобытности. Копперс, пожалуй, прав, если только иметь в виду, что вопросы эти приобретают в понимании так называемой культурно-исторической школы особый, можно даже сказать специфический аспект.

Первая солидная работа В. Шмидта «Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen» (1910) была посвящена обоснованию положения о наибольшей «первобытности» в культурном и хронологическом отношении малорослых племен Африки и Азии, которые являются будто бы еще более примитивными, чем австралийцы. Эта книга была призывом к выделению так называемых пигмеев как особо важного объекта этнографического исследования. По инициативе и заданию В. Шмидта «Антропосом» был организован ряд экспедиций к этим племенам (патера П. Шебеста к семангам, патера П. Шумахера к пигмеям Руанды и др.). Чем же полюбили пигмеи В. Шмидту? Почему именно у пигмеев он обнаружил наиболее близкую к первобытности культуру, по которой, как он утверждал, можно реконструировать наиболее ранние истоки человеческого общества, наиболее древний образ жизни и образ мыслей человека? Каким объективным, научно обоснованным критерием пользовался В. Шмидт вообще при определении возраста той или иной отсталой народности?

Ответ на эти вопросы мы находим в одной из статей В. Копперса. «Не лишено интереса посмотреть,— пишет он,— как внимание В. Шмидта было направлено на особое значение этих древних в этнологическом отношении народов. В историко-религиозном аспекте имело значение то, что, как установил Э. Лэнг, сравнительно ясную и чистую идею всевышнего можно наблюдать прежде всего у аборигенов с более простой материальной культурой. Исследования Гребнера, а впоследствии и самого Шмидта показывали все больше и отчетливее, что у основной массы этнологически древних народностей, если рассматривать их с хозяйственно-социологической стороны, необходимо должны обнаруживаться дототемические и доматриархальные образования. Да, преобладание нормальной индивидуальной семьи именно среди этих этнологически древних народностей привело сравнительно быстро к окончательному преодолению в кругах специалистов-этнографов старой теории промискуитета Бахофена и Морганса»<sup>10</sup>. Правда, в книге о пигмеях, замечает Копперс, «обнаруживаются еще уступки эволюционистскому принципу: большая примитивность означает и более глубокую древность». Но с основным методологическим принципом Шмидта Копперс, разумеется, согласен: у этнологически древних народностей должны обнаруживаться идея всевышнего и моногамная семья; если же у той или иной примитивной народности эти два элемента не обнаруживаются, то эта народность либо не является «этнологически древней», либо подверглась влиянию другой, менее древней народности.

Научная ценность подобного «методологического» принципа ясна без особых комментариев. Здесь отметим только, что с пигмеями у Шмидта впоследствии получился конфуз. Он горячо ухватился за пигмеев, полагая, что у них налицо и древняя культура, и моногамная семья, и идея всевышнего бога. Позднейшие исследования показали, что дело обстоит совсем не так, как казалось Шмидту. С одним из его информаторов, патером А. Триллем произошел прямой скандал. В 1932 г. в Париже и в «Библиотеке Антропоса» одновременно вышел труд Анри Трилля «Les pygmées de la forêt équatoriale» («Пигмеи экваториального леса») с предисловием неизвестного французского богослова и религиоведа патера А. Пинар де ля Булле и самого В. Шмидта. Труд этот имел большой успех и был удостоен премии Французской академии. В. Шмидт очень высоко ценил публикации Трилля и пользовался ими как «первоклассным источником». В 1957 г., уже после смерти В. Шмидта, в «Антропосе» появилась большая разоблачительная статья К. Пискати «Является ли труд о пигмеях Анри Трилля надежным источником?»<sup>11</sup>. Из этой статьи весьма отчетливо явствует, что почтенный патер, член миссионерской организации «Святого духа», оказался сродни своему соотечественнику Тартарэну из Тараскона и что его описание пигмеев Габона представляло плод его фантазии; вымышленность их точно установлена. Чем же объясняется, что В. Шмидт считал сообщения Трилля достоверными, несмотря на сомнения, высказывавшиеся еще при его жизни знатоками культуры африканских пигмеев? Автор указанной статьи объясняет это так: «Вероятно, Триллю удалось привлечь Шмидта на свою сторону тем, что сообщаемые им сведения очень близко подходили («шли навстречу») к развиваемой тогда патером Шмидтом концепции в целом»<sup>12</sup>. Что касается Пинар де ля Булле, одного из столпов клерикального религиоведения, то он просто отряхнул от своего хвалебного предисловия, заявив, что написал его, не читая книги и целиком доверившись В. Шмидту.

Нынешнее положение с этнографией пигмеев таково, что даже И. Гекель, один из теперешних лидеров так называемый Венской школы, вынужден признать: «Пигмейская проблема и в этнологическом и в антропологическом отношении оказалась более сложной, чем это представлялось когда-то»<sup>13</sup>. Но как бы ни обстояло дело с пигмеями

<sup>10</sup> «Anthropos», Bd. 51, 1956, Fasc. 1—2, стр. 68. Разрядка моя.— Б. Ш.

<sup>11</sup> «Anthropos», Bd. 52, 1957, Fasc. 1—2, стр. 33—48.

<sup>12</sup> Там же, стр. 47.

<sup>13</sup> J. H a e k e l, Zum heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie, Сб. «Die Wiener Schule der Völkerkunde», Wien, 1956, стр. 21.

ми, развивая свою аргументацию, В. Шмидт и его единомышленники не могли удовлетвориться материалом только о пигмеях. Необходимо было разysкать среди примитивных обществ ряд таких, которые, во-первых, могли бы сйти за наиболее древние, а первобытные в буквальном смысле этого слова; во-вторых, имели бы культуру, генетически связанную с более поздними, высокими культурами, и, в-третьих, имели бы многогамную семью с мужчиной во главе, частную собственность и идею всевышнего единого бога. Но ведь здесь возникала непреодолимая трудность с критерием древности: что является решающим признаком первобытности и как классифицировать по этому признаку известные этнографии примитивных существа? Не говоря уже об историческом материализме и Моргане, даже эволюционизм, позитивизм и другие течения, стремившиеся исходить из реальных фактов, не устраивали В. Шмидта, так как их теории содержат выводы, несомнимые со священным писанием и учением церкви.

Как церковь относится к науке о первобытном существе, наиболее стчтливо показывает энциклика Пия XII «Human: generis», где между прочим говорится следующее: «Церковь не запрещает, чтобы эволюционное учение, которое задается вопросом, произошло ли человеческое тело из раннее существовавшей живой материи,— являлось при современном состоянии наук и теологии предметом исследования и дискуссий; но католическая вера обязывает нас придерживаться мнения о непосредственном творении души богом... Верующие не могут разделять учение, сторонники которого придерживаются мнения, что на земле существуют, после Адама, настоящие люди, не произошедшие от него путем естественного рождения как от общего прародителя, либо что Адам означает не одного человека, а совокупность наших прародителей».

Для верного сына и слуги церкви «Roma locuta est. causa finita» («Рим высказался, и вопрос решен») В. Шмидт оказался перед дилеммой: либо сказать примитивным народам в праве называться настоящими людьми и, таким образом, подорвать самый фундамент всей миссионерской деятельности, либо признать их детьми Адама,— но тогда тем самым взять на себя обязанность доказывать, что когда-то и у них существовали всецкие библейские добродетели наряду с частной собственностью, а матриархат, тотемизм, магия и прочие «мерзости» — продукт позднейшей порчи нравов. Здесь В. Шмидт привлек на помощь «теорию культурных кругов» Ф. Гребнера.

Как известно, Гребнер попытался ввести в науку о первобытном обществе понятие культурного круга, разумея под каждым таким «кругом» распространенный во всем мире культурный комплекс, восходящий к одной некогда существовавшей племенной культуре, которая в свое время возникла в каком-то одном определенном месте. Отрицая единство исторического процесса, Гребнер всю историю первобытного человечества сводил к скрещением и взаимовлияниям между несколькими, независимо друг от друга возникшими «культурными кругами». Таким образом,— утверждал Гребнер,— первой и основной проблемой этнологии, как и всей истории культуры (поскольку она не может опереться на письменные источники), остается образование культурных связей<sup>14</sup>. Моногенетизм и диффузионизм — вот что привлекло В. Шмидта к «методологии» Ф. Гребнера. Произвольный подбор культурных элементов для каждого круга, не оправданный свидетельствами истории и этнографии, позволял тасовать общие данные науки, жонглировать ими по соображениям, не имеющим ничего общего с подлинной наукой.

Тесрия Гребнера «упрощает» единство исторического процесса и развитие общественных явлений от простых к более сложным, «устраняет» внутреннюю закономерность в самодвижении общества и его культуры. А, как известно, изгнание Законов из науки есть по существу протаскивание законов религии. Эта теория представляла для В. Шмидта тем большую ценность, что исходила она из среды ученых-специалистов и имела наукообразную формулировку. Оставалось только дать ей «научную» разработку и «научное» применение.

В. Шмидт «историзировал» концепцию Гребнера, сконструировав свою собственную схему «культурных кругов», объявив наиболее древним, первичным из них некий «экзогамно-моногамный культурный круг», характеризующийся деревянной техникой, охотой и собирательством, частной собственностью, многогамией и верой в единого всевышнего бога. Из этого первого «пракультурного круга» (Urkulturbereich) будто бы развились в разное время и в разных местах земли (но каждый обязательно в одном месте и в одно время!) так называемые «первичные» (primäre) культурные круги: «круг патриархально-тотемических высших охотников», «матриархальный круг» и «патриархально-скотоводческий круг», являющиеся будто бы переходом к «высокой культуре» (Hochkultur).

Какие соображения руководили В. Шмидтом и его сотрудниками в выборе «методологии» и интерпретации фактов этнографии, какова научная ценность этих соображений, показывает второе фундаментальное сочинение В. Шмидта «Der Ursprung der Gottesidee» (Происхождение идеи бога), являющееся главным трудом основателя «культурно-исторической школы». Этот многотомник (12 томов), в котором больше 10 тыс. страниц, издавался 43 года (1912—1955). На каждом томе имеется виза высшего церковного начальства и руководства SVD.

Центральной темой этого труда является первобытная религия. Шесть первых ее томов посвящены культурам наиболее примитивных на земле племен — австралийцев,

<sup>14</sup> F. G r e b n e r, Die Methode der Ethnologie, Heidelberg, 1911, стр. 107.

огнезельцев, пигмеев и др. Знакомясь с этим трудом В. Шмидта, читатель не без некоторого удивления обнаруживает, что при подборе обществ, признаваемых наиболее древними, теория «культурных кругов» играет лишь вспомогательную роль. Как уже говорилось, Шмидт создал собственную систему «культурных кругов». В качестве «древнейших народностей» здесь фигурируют примитивные собиратели и охотники. т. е. общества, характеризующиеся определенным, мало развитым способом производства. Произвольно подбирая и интерпретируя данные этнографии, Шмидт в шестом томе (1935) дает «последний синтез древнейшей человеческой религии». Он заключает в том, что у всех наиболее примитивных племен Австралии, Африки, Азии и Америки сохранилось предание о рае и потопе, а духи-предки и «культурные герои» этих племен — это модификации библейского бога, носящие местное имя. Однако озадаченного столь вольным обращением с этнографией читателя ожидает еще больший сюрприз. Так как «комплекс всевышнего», т. е. существующий будто бы у примитивных культур, выражающийся в молитвах и жертвоприношениях единому богу-отцу, наделенному именем, образом, местом пребывания, вездесущием, всеведением, всемогуществом, всеблагостью, никак не может быть объяснен иначе, то остается допустить лишь, что возникновение «идеи бога» кроется в «праоткровении», изначальном откровении (Uroffenbarung), имевшем место в отдаленном прошлом у австралийских, индейских, пигмейских и других племен.

В своем «последнем синтезе» В. Шмидт пишет: «Таким образом весь сонм древнейших племенных праотцов живо свидетельствует о том, что религия древнейшего человечества, как бы ни велико могло быть участие в ней искания и исследования самих людей, является творением не людей, а бога, нисходящего к людям, идущего навстречу к тем, кто находится на пути к нему, бога, который открывает им себя самого, свои деяния и свои притязания на их веру и любовь»<sup>15</sup>. Этот «последний синтез» о первоначальном откровении В. Шмидт построил на самом тенденциозном и бесцеремонном перепаривании этнографических данных, укладываемых в прокрустово ложе «пракультурного круга», возникшего якобы в определенное время и в одном месте.

Мы не собираемся здесь подвергать подробному разбору методологию и аргументацию В. Шмидта в его основной работе. Однако в этой работе дело идет уже не о каком-нибудь частном вопросе, допускающем дискуссию, но о проблеме, имеющей кардинальное научное, мировоззренческое и общественное значение. Вот почему при всем недостатке места приходится привести здесь хотя несколько примеров, иллюстрирующих «методологию» В. Шмидта и его «культурно-исторической школы».

Если Эндрью Лэнгу, одному из вдохновителей В. Шмидта, с этнографическим материалом приходилось довольно туго, то Шмидт таких затруднений не испытывал. Спрос рождает предложение, и «всевышние» разного облика и наименования посыпались из рук миссионеров как из рога изобилия. Мы уже упоминали о Трилле, обнаружившем монотеизм у пигмеев. Патер Леббельтер нашел монотеизм у бушменов и готтентотов. Однако изучение духовной культуры бушменов, в котором особенно большая роль принадлежит У. Блику и его дочери Доротее Блик, совершившей в 1937 г. экспедицию в Калахари с использованием киносъемок и звукозаписи, не оставило камня на камне от утверждений Леббельтера. Особенно курьезным оказалось сообщение о «высшем существе» — Эрб у готтентотов племени нама. Дело в том, что имя это представляет собой не что иное, как видоизмененное «Элоб», искаженное библейское Элогим, внесенное миссионерами в среду готтентотов, откуда оно проникло к западным бушменским племенам. В. Шмидт считал подобное искажение слишком далеким от исходного слова; на это известный африканист И. Шапера резонно ответил, ссылаясь на лингвистические исследования Мейнгофа, что в языке готтентотов нама, с которыми общались бушмены племени хунг, усвоившие их язык, звук «л» вообще отсутствует и что замена его звуком «р» вполне правомерна с точки зрения фонетики нама.

Немецкий миссионер Бруно Гутман, проживший около сорока лет у народности банту джагга (у подножья Калиманджаро) и собравший, надо отдать ему справедливость, немало интересного и ценного материала о быте этой народности, сообщает о наличии у джагга божества Рува, которое он характеризует как единого бога-отца. Приводя записанные на языке джагга молитвы и сказания, Гутман, давая их перевод, вместо слова «Рува» пишет по-немецки «Himmelsherrg», что звучит как «отец наш небесный». Из других материалов по этому вопросу, в частности из сообщений христианизированного джагга Иоганна Мзандо, явствует, однако, что образ Рувы представляет собой одно из примитивных олицетворений солнца (Рува и означает буквально «солнце») и что никакие натяжки не в состоянии обнаружить культ «единого бога» у джагга, основное содержание религии которых составляет культ предков и, частично, культ сил природы.

Патер Лауфер обнаружил «высшее существо» на Новой Британии, которое он на основании информации двух учеников миссионерской школы рисует следующим образом: «Ригенмуха», т. е. «вечно сущий», является духовным существом, бесплечным и бесполом. Никогда его никто не видел, поэтому его не изображают. Он живет вверху над облаками. У него нет жены и детей, но он сотворил духа, которого он

<sup>15</sup> P. W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, т. VI, Münster in Westfalen, 1935, стр. 508.

именует сыном — «Намуха». Он ниспослал его к людям. Он же призвал к битию первую человеческую пару и все твари на земле. Как совершался этот творческий акт, гуземцы не знают, причем Лауфер отмечает, что бестелесное творение является для гуземцев непостижимым. Ригенмуха — владыка жизни и смерти. Он карает убийство, обман и прелюбодеяние голодом, мором и землетрясением. Каждая человеческая душа после смерти отправляется на суд к Ригенмухе, после чего добрые души остаются жить на небе, а злые ввергаются в пламя. Вообще-то всех людей ожидает страшный суд, предстоящий в неизвестном будущем<sup>16</sup>.

Даже всерьез принимающий «культурно-историческую» школу Э. Шлезьер признает, что этот Ригенмуха является либо наделенным христианскими чертами мифическим предком, либо сплошным вымыслом информаторсрв Лауфера<sup>17</sup>.

По «методологии» и аргументации вторая половина труда Шмидта, посвященная более поздним «культурным кругам», не лучше первых шести томов. Для иллюстрации возьмем хотя бы первый раздел последнего тома, посвященный мифам о сотворении мира у североазиатских скотоводов, которых Шмидт делит на три группы: «первичные» скотоводы, или скотоводы «первой ступени», непосредственно связанные с собирателями и охотниками «пракультурного круга», скотоводы «второй ступени» и мешанные. Составляя мифы этих народов, сравнивая отдельные детали этих мифов, асающиеся сотворения мира и людей, борьбы дьявола с «высшим существом», грехопадения и т. д., Шмидт категорически отвергает мнения тех исследователей, которые признают многие элементы этих мифов продуктом влияния более поздних и сложных религий). Из всех этих пестрых и разновременных мифологических напластований Э. Шмидт тщится вышелушить некий близкий к библейскому миф о сотворении мира. Отнюдь страниц, например, он посвящает «мотиву ныряния» (Tauchmotiv) в мифах разных народов Северной Азии и Восточной Европы, согласно которому сам «всевышний» или какое-нибудь другое высшее существо по его приказу ныряет в воду и вылавливает оттуда землю. В. Шмидт сваливает в кучу и сибирские нарды, и великорусов, и украинцев, и даже «эстонских раскольников», чтобы обосновать следующий тезис: «Мотив ныряния» характерен для наиболее древних («первичных») скотоводов Азии, откуда он проник в Америку и Восточную Европу. Шмидт не затрудняется святать «Глубинную книгу», раскольничьи сказания, сказки болгар и румын с сибирским фольклором, чтобы подвести «научную» базу под библейское представление о дьяволе как о существе, которое хотя и принадлежит к сверхъестественному миру, но все же родичино и уступает по силе «всевышнему»<sup>18</sup>. Шмидт дает тенденциозно подобранную коллекцию мифов, нализывает один вариант на другой, считая самое их количество достаточно веским аргументом в пользу своей концепции.

Для манеры доказательства В. Шмидта типично его рассуждение о дьявеле, как виновнике болезней. В сказаниях «вогулов» и «черемисов», утверждает Шмидт, о болезнях ничего не говорится. Согласно одному из мифов, дьявол оплевывает сотворенного «всевышним» человека, отчего кожа последнего стала нечистой, почему бог и вывернул ее наизнанку, волосами внутрь; у мордвы шайтан заплевывает человека с головы до ног, отчего и пошли все болезни. В одном великорусском мифе сатана оплевывает человека, но бог вывернул последнему кожу наизнанку, что и явилось источником всех болезней. То же говорится в одном белорусском мифе. У восточных украинцев кашель объясняется тем, что дьявол вскрыл человеку грудь, плюнул туда и чловь зашил. И т. д. и т. п.

Вот на основании таких данных Шмидт считает возможным утверждать, что приписывание дьяволу болезней или даже грехов появляется лишь в более позднем этапе мифсв этого рода и что в наиболее древних мифах отсутствует эта деталь, которая означала бы поражение бога дьяволом<sup>19</sup>.

Оперируя подобными рассуждениями, В. Шмидт отваживается на следующего рода «научные» выводы:

1. «Таким образом мои изыскания привели к заключению, что наши первичнокультурные мифы с мотивом ныряния обнаруживают связь с мифами о сотворении мира, свойственными древнейшей пракультуре Северной Америки, не содержащими этого мотива. Эта пракультура, которая в своих мифах говорит о прямом сотворении земли и человека, предшествует пракультуре мифа с мотивом ныряния... Тем самым намдается надежная точка или, вернее, надежная зона для определения возраста первичнокультурных мифов о сотворении мира с мотивом ныряния. Если для обоих видов мифологии Северной Америки о сотворении мира следует предположить в качестве времени появления середины верхнего палеолита (около 15 000—18 000 лет до н. э.), то образование первичнокультурных мифов с мотивом ныряния в Северной и Восточной Азии может быть отнесено не позже, чем к 13 000—11 000 лет до н. э.»<sup>20</sup>.

Разумеется, датировка В. Шмидта гораздо менее «точна», чем датировка средневекового бгословия, согласно которой мир был создан в шесть дней, между 28 сен-

<sup>16</sup> «Anthropos», Bd. 41—44, 1946/49, Fasc. 4—6.

<sup>17</sup> E. Schlesier, Die melansischen Geheimkulte, Göttingen, 1958, стр. 176.

<sup>18</sup> P. W. Schmidt, Der Ursprung des Gottesidee, t. XII, Münster in Westfalen, 1955, стр. 7—220.

<sup>19</sup> Там же, стр. 107—109.

<sup>20</sup> Там же, стр. 172.

тября и 3 октября 3988 г. до Р. X., но зато она «фундирована» археологическим фольклористическими и другими данными, таблицами, диаграммами и прочим подающим читателям «аппаратом».

2. Наличие в мифах о сотворении мира, зарегистрированных у народов Сибири, эго духа, притворившегося «всевышнему», отнюдь не является, пытается убедить нас В. Шмидт, зловредным дуализмом, свойственным более позднему периоду в истории религии, а представляет собой «монархизм добра», «абсолютное преобладание доброго начала». Это и не удивительно, заявляет нас Шмидт, так как первичнокультурные скотоводы непосредственно связаны с «пракультурой», религия которой и ходит от самого бога. Что касается шаманизма, то Шмидт, подвергнув данные о нем соответствующей обработке, заявляет, что шаманизм вторгся в религию коренного сибирского населения извне (von aussen)<sup>21</sup> и что он-то как раз привел эту религию к упадку. «Методы, которые применяются шаманами, цели, которые ими при этом преследуются, и существа, к которым они обращаются, таковы, что даже при личней безупречном поведении шаманов древняя религия неба все сильнее совлекалась своих светлых высот в низины тьмы и слабости»<sup>22</sup>. Шаманизм — вот причина того, что народы Сибири отшли от истинной религии, которая существовала у их предков и исходила от самого бога, заявляет Шмидт<sup>23</sup>.

Таким образом, гора фелиантов, нагроможденных В. Шмидтом, породила ли миф о прамнотеизме и «праоткровении». Этот миф был объявлен «величайшим открытием XX века», его долгое время обсуждали буржуазные ученые разных стран, к любому непредубежденному читателю, мало-мальски знакомому с этнографическим материалом, сразу становится ясен «научный вес» всей работы В. Шмидта. «В последние 50 лет... пишет известный американский этнограф П. Радин, — ни одна биологическая проблема не обсуждалась столь часто, бурно и горячо, как проблема веры в так называемых «всевышних» (Hochgötter)... Где мы находим веру в такого бога? Ответом на этот вопрос может быть только категорическое нигде... Совершенно несостоятельными являются утверждения, будто какое-нибудь племя верит в какого-то всевышнего»<sup>24</sup>.

Зачем же В. Шмидт пеналобился «громоздить Пелион на Оссу» для обоснования мифа о «праоткровении»? Ответ мы находим и у самого Шмидта, и у менее изысканных, чем Шмидт, ярасоносных ученых и богословов. В. Шмидт охотно поясняет: «Тот, кто был столь несчастлив, что не верил в бога или потерял эту веру, тот найдет здесь утверждение бытия и действительности божьих в новой форме. Ибо здесь на деле складывается новое, исторически-религиозное доказательство: древнейшая общая религия человечества не может быть принята во всей ее целостности, полноте и своеобразии без предположения бытия и вмешательства бога, который создал эту религию и сам лично преподавал ее людям того времени в виде религиозных воззрений, нравственных заветов и культовых актов»<sup>25</sup>.

А вот что пишет некий богослов Ф. Липовский: «Положение о том, что первобытная религия есть результат божественного откровения, имеет большое значение для всего обоснования исторического доказательства существования бога. Благодаря этому положению историческое доказательство можно поставить в ряд с казуальными. Из исторического доказательства выводится логически следующим образом.

Первобытная религия — полноценная религия. Таковая существовала, как об этом свидетельствуют религиозные представления остатков первобытного человечества. Человек первобытности не в состоянии был создать эту религию в ее законченности и единстве. Следовательно, ее создал кто-то другой. Создателем этим был сам бог, который открылся человеку. Самый факт существования первобытной религии логически приводит к существованию бога, потому что она (первобытная религия) в своей законченности, совершенстве и своеобразии не может быть объяснена без наличия бытия и его деятельности»<sup>26</sup>.

Другой реакционный немецкий ученый Герберт Кюн в своем докладе «Проблема прамнотеизма» в Академии наук Западной Германии делает глубокомысленный в

<sup>21</sup> P. W. Schmidt, Der Ursprung des Gottesidee, т. XII, стр. 756.

<sup>22</sup> Там же, стр. 759.

<sup>23</sup> Надо полагать, что наши сибиреведы, когда-нибудь выйдут из состояния немутимости и дадут, наконец, доскональный разбор писаний В. Шмидта о сибирских народах.

<sup>24</sup> P. Radin, Die religiöse Erfahrung der Naturvölker, Zürich, 1951, стр. 27. Перевод с немецкого — Б. III.

<sup>25</sup> P. W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, т. VI, стр. 508. Перевод с немецкого — Б. III.

<sup>26</sup> W. Lipowsky, Der historische Gottesbeweis und die neuere Religionsethnologie. Lobnig-Freudenthal, 1938, стр. 89 (Цит. по кн.: W. Korpers, Der Urmenschen und sein Weltbild Wien 1949, стр. 238—239). Липовский имеет в виду так называемое историческое доказательство бытия божия, основанное на утверждении, что раз люди всегда и всюду верили в бога («Consensus gentium» или: «Quod semper quod ubique quod omnibus»), то бог должен существовать, ибо не мог же всеблагой бог обмануть людей, внедрив в них стремление к богу. Это рассуждение содержит легко различимый порочный круг: оно предполагает существование бога, которое требуется доказать.

вод: «Мышление людей самой глубокой первобытности больше для нас не загадка, и тайна идеи бога, происхождение которой лежало во мраке, открылась нам через исследование; при этом оказывается, что предание библии истинно в высшем и глубочайшем смысле. Таким образом, мы дошли до самого существенного: где человек, там и бог. И бог этот есть единственный, единый, сотворивший первую человеческую пару»<sup>27</sup>.

Кюн в своем рвении идет еще дальше Шмидта: «В мустьерскую эпоху,— говорит он,— во время третьего межледникового (18 300—18 000 до н. э.) неандертальцы соорудили жертвенные алтари, на которых черепа и кости медведей приносились в качестве примитивной жертвы единому богу»<sup>28</sup>.

Пска писался и издавался главный труд В. Шмидта, журнал «Антропос» выпускал том за томом, где печатались статьи по этнографии, истории первобытного общества и лингвистике. Эти статьи, как и библиография, образ ово поставленная в отношении оперативности и полноты, давали материал для обобщающих работ В. Шмидта и сотрудников его института. Авторами этих статей, как и монографий «Библиотеки Антропоса», являются преимущественно духовные лица: по подсчетам нынешнего редактора «Антропоса» патера Рамана, они составляют половину всех принимавших участие в журнале авторов. В этих работах немало свежего фактического материала, относящегося к хозяйству и быту остальных обществ, хотя и этот материал требует строгой проверки. Что же касается его научного осмысления, то к «историкам» из «Антропоса» больше чем к кому бы то ни было относится известное предостережение В. И. Ленина относительно профессоров, которые способны давать самые ценные работы в специальных областях химии, истории, физики, но которым *нельзя верить ни в едином слове, раз речь заходит о философии*<sup>29</sup>.

Как же обстоит дело с гребнеровской теорией «культурных кругов», которая самой культурно-исторической школой официально преподносилась как метод исследователей, группирующихся вскруг «Антропоса»? Если внимательно присмотреться к крупным работам В. Шмидта, В. Коппера и других лидеров этой школы, то нетрудно обнаружить, что теория эта больше служила им наукообразной вывеской для апологетической богословской работы, чем сруднем научного исследования. В коллективном труде В. Шмидта и В. Коппера «Völker und Kulturen», как и в «Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte» В. Шмидта, «культурные круги» его находят себе некоторое применение, но они лишены всякой устойчивости и служат лишь в качестве эрзаца научной аргументации. Чем дальше, тем все яснее становилась даже буржуазным этнографам вся искусственность, произвольность, научная несостоятельность концепции «культурных кругов» как в гребнеровской, так и в шмидтовской модификации. И вот в 1957 г. В. Коппер заявил: «Я того мнения, что в будущем нам лучше оставить этнологические круги в покое (как ныне уже использованные)»<sup>30</sup>. Что же это за научная методология, которую приходится так часто менять?

Впрочем, в области научной аргументации теоретики «Антропоса» вообще не отличаются особой принципиальностью. Примером может служить хотя бы истолкование палеолитического искусства. В напечатанных посмертно в «Антропосе» подготовительных работах В. Шмидта «P. W. Schmidts Studien über den Totemismus in Asien und Ozeanien» категорически утверждается, что женские палеолитические фигурки не являются культовыми объектами; знакомый уже нам Г. Кюн столь же категорически утверждает, будто 82 женские статуэтки, найденные в разных стоянках доисторического человека, могут служить свидетельством того, что «у людей ледникового периода от Пиринеев до Китая существовал однородный культ, культ женского божества, культ праматери, и эта праматерь и есть библейская Ева»<sup>31</sup>.

В своем апологетическом рвении участника группы «Антропоса» не останавливаются ни перед какими несуразностями. В большем посмертном труде о куваде — обычаях, связанных с беременностью и родами в примитивных обществах, Шмидт старался доказать, что эти обычаи лишены всякого магизма и основаны на «чисто рациональных физиопсихологических фактах и целым рядом тонких наблюдений». Но сам же он приводит множество примеров из сообщений миссионеров, вроде следующего: если муж роженицы у огнеземельцев ямана вздумает ломать трухлявые деревья или колоть дрова, то у новорожденного появляются открытые раны на груди, а если он выщипывает перья птицы, то у ребенка выпадут волосы. Миссионер Гузинде сообщает, что мужчина, став отцом, целый день сидит дома, не работает, валяется у очага, избегая всякого напряжения, как будто это может причинить вред его жене-роженнице и новорожденному. Какие же рациональные физиопсихологические факты и тонкие наблюдения лежат в основе этих представлений и обычаев и как же иначе их можно объяснить, если не верой в сверхъестественное, т. е. религией?

Как и В. Шмидт, его последователи много говорят о научной методологии. Некоторые критики, принимая их рассуждения всерьез, доискивались у них научного метода и недоумевали, когда не находили его. Но так же, как В. Шмидт и его сподвижники тщетно пытались доказать существование того, чего не было, так же тщетно

<sup>27</sup> Н. К ü h n, Das Problem des Urmonotheismus, Wiesbaden, 1951, стр. 34.

<sup>28</sup> Там же, стр. 6.

<sup>29</sup> В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 328.

<sup>30</sup> «Anthropos», Bd. 52, 1957, Fasc. 3—4, стр. 381.

<sup>31</sup> Н. К ü h n, Указ. раб., стр. 33.

было бы искать в их работах то, чего в них нет. Никакого научного метода нет и не может быть в богословии. Подлинная методология группы «Антропоса» исчерпывается формулой: «Да исполнится реченное в писании, в учении церкви и папских энцикликах!» Как и В. Шмидт, его последователи приемлют из науки только то, что укладывается в эту формулу, и, не колеблясь, отвергают все, что ей противоречит, невзирая ни на какую подлинно научную аргументацию.

Тем, кому подобное утверждение может показаться полемическим преувеличением, небесполезно познаться с таким соображением В. Копперса: «Не в последнюю очередь мы инициативе Шмидта обязаны тем, что ныне мы относительно хорошо осведомлены об этих этнологических древних народах. Наиболее проникательного и исполненного понимания покровителя в этом отношении Шмидт обрел не в ком-нибудь ином, как в папе Пие XI. По случаю аудиенции, которую мы со Шмидтом имели у него в октябре 1924 г., причем я преподнес первый экземпляр только что вышедшей моей книги «Среди индейцев Огненной земли», папа Пий XI произнес памятные слова: „Это человеческие документы, которые должны быть спасены, пока не поздно“. После этого понятно, что папа счел нужным прибегнуть к сотрудничеству Шмидта при организации большой миссионерской выставки и назначил его директором Миссионерско-этнологического музея. Музей, а также его орган «Annali Lateranensi», подобно «Антропосу», должны сообразно природе наших наук и через их посредство служить прежде всего миссионерскому исследованию»<sup>32</sup>.

В выполнении «социального заказа» церкви В. Шмидт и его последователи проявили неутраченное трудолюбие, колоссальную эрудицию, настоящую стойкость и незугорную изворотливость. Примером ее может служить позиция «Антропоса» в расовом вопросе. В этой области руководители «Антропоса» держались так же крепко учения церкви, как и в других. Католическая церковь ни по догматическим, ни по политическим, ни по пропагандистским соображениям не могла принять расизм в его бестийной гитлеровской модификации. Линия «Антропоса» оказалась после аншлюса негодной нацистским властям, и В. Шмидту пришлось даже несколько дней просидеть под домашним арестом, от которого он был освобожден по ходатайству Пия XI при посредничестве Муссолини. В 1938 г. редакция «Антропоса» и институт со Шмидтом во главе перебрались в Швейцарию и расположились в замке Фруадевилль, в общине Посье близ Фрейбурга, где редакция и институт находятся до настоящего времени.

В. Шмидт до 1950 г. оставался редактором журнала и директором института, как он им был бесценно, кроме перерывов в 1923—1931 гг., когда его заменял В. Копперс. На посту редактора журнала В. Шмидта сменил в 1950 г. паптер Борнеман, который в том же году стал и директором института. С 1955 г. редактором «Антропоса» является паптер Рудольф Раман, работавший раньше в Пекине, на Тайване и на Филиппинах. Разгрузка от редакционных и административных обязанностей позволила В. Шмидту целиком отдаться литературной работе. Как и до второй мировой войны, Шмидт не ограничивался этнографией и публиковал также сочинения, посвященные жизни Иисуса, объединению церквей и даже небезызвестному кардиналу Миндсенти.

В настоящем обзоре пришлось уделить много внимания и месту В. Шмидту. Это объясняется тем, что он был наиболее крупной фигурой среди этнографов того течения, которое его лидеры называют «культурно-исторической школой» и которое раньше было бы называть «теологической школой». Шмидт до самой своей смерти оставался лидером той «плеяды» этнографов и языковедов в сутане и без сутаны, которая группировалась вокруг «Антропоса» и его филиалов (Институт народосведения при Венском университете и др.). Во всей своей деятельности Шмидт наиболее ярко выразил основные черты социального и идейного облика того направления, которое по названию журнала именуется «Антропос».

Хотя с 1950 г. Шмидт отошел от непосредственного руководства журналом и институтом, однако никаких существенных изменений ни в общей идейной линии «Антропоса», ни в его методологических позициях мы не обнаруживаем. По-прежнему, как и при Шмидте, журнал печатает крупные и мелкие статьи по разнообразным частным и конкретным проблемам этнографии, языкознания и истории первобытного общества. Некоторые из них представляют несомненный интерес для специалистов. Можно указать для примера большую содержательную статью американского проф. Дэвидсона и австралийского археолога Маккарти «Распространение и хронология некоторых основных типов каменных орудий в Западной Австралии»<sup>33</sup>, содержащую материалы экспедиций 1930/31 и 1938/39 гг., статью Э. Риша с разбором и оценкой расшифровки минойской письменности, произведенной Вентрисом<sup>34</sup>, и немало других в таком же роде.

Однако как только вопрос касается общих, имеющих принципиальное и мировоззренческое значение проблем, в «Антропосе» продолжает поддерживаться та же позиция, что и при Шмидте. Во всех статьях, где затрагиваются проблемы религии, частной собственности и семьи, витает дух Шмидта. Вот, например, статья Р. Шотта, автора большой работы «Начатки частного и планового хозяйства», изданной в Браун-

<sup>32</sup> «Anthropos», Bd. 51, 1956, Fasc. 1—2, стр. 75.

<sup>33</sup> «Anthropos», Bd. 52, 1957, Fasc. 3—4.

<sup>34</sup> «Anthropos», Bd. 53, 1958, Fasc. 1—2.

швейге. В этой статье, посвященной праву собственности у обитателей островов Тробриан<sup>35</sup>, автор прямо заявляет, что он поставил своей задачей продолжить труд В. Шмидта «Собственность на древнейших ступенях человечества», вышедший в трех томах в 1937—1942 г. «Продолжение» это заключается в том, что Шотт, путая личную и частную собственность, пытается переинтерпретировать факты из известных работ Малиновского и Элькина в духе В. Шмидта. Подобные работы преподносятся «Антропосом» в качестве последнего слова науки — и это после того, как самые ярые противники Моргана и Энгельса оказались вынуждены, правда сквозь зубы и не без оговорок, признать первобытную общину. В этом отношении характерны хотя бы высказывания А. Гольденвейзера и К. Биркет-Смита. Гольденвейзер заявляет: «Собственность на существующие, необходимые для жизни предметы или на территорию, на которой эти предметы добываются, другими словами, собственность на предметы, которые позже как раз и представляют собой наиболее желанный объект индивидуальной собственности, является прерогативой группы: то, что необходимо всем и используется всеми, является общей собственностью. В этой мере можно с полным правом говорить, что для первобытного общества типична общая собственность»<sup>36</sup>.

Биркет-Смит в своей фундаментальной работе об эскимосах пишет: «Первый великий, разумеется, неписанный закон любого поселения или сообщества заключается в том, что никто не может без надлежащих оснований уклоняться от борьбы за пищу и одежду. Место, где расставляются западни, как и охотничьи угодья, являются собственностью каждого и ничьей, *res nullius*. Лишь у алеутов мы уже находим семейные охотничьи угодья... Существенным аргументом в пользу коммунистического характера эскимосской общины является тот факт, что добыча отнюдь не является исключительной собственностью добывшего ее охотника. Наиболее крупные животные, например кит, являются общей собственностью, и каждый вправе взять из добычи по потребности... Все, что служит для пользы нескольких семейств, например большие общие дома, крупные сооружения для ловли красной рыбы и т. д., принадлежат всей общине»<sup>37</sup>.

Правда, наблюдаются кое-какие признаки, позволяющие утверждать, что в «Антропосе» намечилось некоторое ослабление культа личности В. Шмидта. Даже В. Копперс позволил себе критические замечания по адресу Шмидта, хотя и сопроводил их следующей оговоркой: «Название „Венская этнологическая школа“ стало популярным. В. Шмидт был ее неоспоримым главой. Представителям и продолжателям „Венской этнологической школы“ досталось большое наследство. Пусть же они будут достойны его, где нужно — даже в форме критики. Пусть соблюдено будет изречение известного историка Ф. Мейнеке, которое гласит: „Пietetа без критики не должно быть, так же как и критики без pieteta“. Из них обоих несомненно выше и прекраснее pieteta»<sup>38</sup>.

В «Антропосе» за 1958 г. напечатан обстоятельный разбор посмертной работы В. Шмидта «Das Mutterrecht» («Материнское право»), принадлежащий перу известного африканиста Г. Баумана. Делая все положенные реверансы по адресу В. Шмидта, Бауман, однако, отмечает в этой работе, посвященной столь важной проблеме, много противоречий и несуровностей, неувязок с данными этнографии и археологии. Он приходит к выводу: «Прок, какой можно извлечь из этой старческой работы, невелик»<sup>39</sup>. Такая статья при жизни Шмидта не могла бы появиться в «Антропосе», как не могла бы появиться и указанная выше статья о Трилле (ведь еще при Шмидте было известно, что Трилл фантазер и выдумщик).

Можно ли говорить о каком-нибудь «новом этапе» в деятельности и в линии теологической школы в буржуазной этнографии, как бы эта школа ни называлась — «культурно-историческая», «Венская этнологическая» или группа «Антропос» и т. п.?

Обратимся к программным статьям «Антропоса», вышедшим после смерти В. Шмидта. Наиболее свежей и интересной из них является обиместная статья В. Копперса, опубликованная в 1957 г. под названием «Проблема всемирной истории в свете данных этнологии и доистории». Она носит явно директивный характер. В рамках настоящей работы нет возможности вступить в серьезную полемику с В. Копперсом, можно лишь ограничиться приведением нескольких наиболее «иллюстративных» выдержек из указанной статьи. В. Копперс несомненно самый задорный из всей группы «Антропоса», и в своем задоре он нередко проговаривается о том, что таят про себя его единомышленники и сотрудники. Копперс ругает слепца по всем своим противникам. «Наряду с „главным направлением“, в качестве которого выступает основанная Ранке историческая школа, — говорит Копперс, — существовал (почему только в прошедшем времени?) — Б. Ш.) ряд отклоняющихся, в отдельных деталях более или менее оппозиционных „боковых направлений“, которые более правильно будет называть „ошибочными направлениями“ (Fehlrichtungen). Они известны преимущественно под названиями: позитивизм, натурализм, эволюционизм, параллелизм, исторический ма-

<sup>35</sup> «Anthropos», Bd. 53, 1958, Fasc. 1—2.

<sup>36</sup> A. Goldenweiser, Anthropology, An Introduction to Primitive Culture, London, 1937, стр. 148—149.

<sup>37</sup> C. Birket-Smith. Moeurs et coutumes des Esquimaux, Paris, 1937, стр. 177—178.

<sup>38</sup> «Anthropos», Bd. 51, 1956, Fasc. 1—2, стр. 80.

<sup>39</sup> «Anthropos», Bd. 53, 1958, Fasc. 1—2, стр. 227.

териализм (марксизм), культурморфизм (исторически ориентированный в лице Лампрехта, этнологически — в лице Фробениуса, Шпенглера, Тойнби). Во всех этих направлениях играют роль естественноисторические, особенно биологистические и эволюционистские концепции. Их последователи признают законы истории, стоят за детерминистической точке зрения»<sup>40</sup>. «В поисках исторических законов,— резюмирует Копперс,— нельзя ни ясно видеть, ни удовлетворительно решать действительные исторические проблемы»<sup>41</sup>.

Как мы видим, В. Копперс ничего не стоит свалить в одну кучу самые разнообразные и принципиально непримиримые направления в исторической науке; он с порога отвергает любую теорию, если только от нее хоть сколько-нибудь отдает признанием закономерности исторического процесса.

Особенно Копперс сердит на Тойнби за его утверждение, что из двадцати одной перечисленных последним «цивилизаций» шесть, а именно цивилизации древнего Египта, Шумера, Миноса, Китая, Перу и майя, выросли непосредственно из примитивности, ибо такое утверждение означает признание внутреннего «самодвижения» в развитии общества и его закономерности. По словам Копперса, профессор Гейне-Гельдери, один из нынешних руководителей «Венской этнологической школы», неоспоримо доказал, что все высокие культуры имели единый исходный центр и именно на Переднем Востоке<sup>42</sup>.

В унисон с Копперсом высказывается светский представитель Венской школы И. Гекель в своей тоже программной статье «К современному состоянию исследования в исторической этнологии», которая помещена в юбилейном сборнике, вышедшем по случаю 25-летия Венского института народоведения. В этой статье, где превозносится деятельность В. Шмидта, а апологетический опус В. Копперса «Der Urmensch und sein Weltbild» рекомендуется как образец научных достижений Венской школы, мы читаем: «Образование высоких культур Египта, Средиземноморья, Японии, Китая, Индии и Юго-Восточной Азии совершалось путем прямых или косвенных воздействий, шедших из переднеазиатского центра. Что касается американских высоких культур, то их возникновение можно объяснить лишь импульсами из Старого Света. Это следует разуметь в том смысле, что группы мореплавателей в различное время (первоначально, по-видимому, около 700 лет до Р. X.) занесли через Тихий океан с восточных и юго-восточных побережий Азии элементы азиатских высоких культур в область Анд и Центральную Америку, где они были восприняты и соответственно претворены в жизнь местными индейскими земледельцами»<sup>43</sup>.

По утверждению Копперса, так же обстоит дело и с примитивными культурами. Все относящиеся сюда факты свидетельствуют будто бы о едином истоке этих культур. «Нельзя, конечно, не признать,— говорит Копперс,— что единству высокой культуры пока еще не противостоит единство первобытной культуры, или пракультуры. Но мы можем еще сказать, что и в этом случае хронологические соображения, с одной стороны, а в известной мере и соображения исторической непрерывности (или взаимодействия культур), с другой стороны, уже выразительно свидетельствуют о единстве культур в целом»<sup>44</sup>.

Следует иметь в виду, что Копперс всегда, когда он говорит о самом первобытном человеке — «прачеловеке», понимает под ним полностью оформившегося *Homo loquens*, *Homo technicus-oeconomicus* и *Homo religiosus*. В одном месте он даже иронически отмечает, что *Urmensch* был гораздо «sarıenter» (мудрее), чем современный человек, ибо он верил, мол, в единого бога и обладал всеми библейскими добродетелями.

Не надо обладать особой проницательностью, чтобы догадаться, куда гнет Копперс. Если В. Шмидт пытался проткнуть в науку «праоткровение», то Копперс пытается продолжить его дело и дополнить его «изыскания» приведением истории первобытного общества, палеоантропологии и этнографии к праотцу Адаму и библейскому раю. Тем, кому эта догадка покажется злопахательской натяжкой, надо порекомендовать предназначенную для широкого круга читателей упомянутую выше книгу Копперса «Первобытный человек и его представление о мире»<sup>45</sup>, где «известный исследователь, являющийся в течение многих лет ordinary профессором народоведения при Венском университете», как сказано о Копперсе на обложке его книги, уже бес всяких утаек и обиняков преподносит самый откровенный креационизм Биркмана Портмана и других реакционеров как последнее слово науки.

Правда, кое-кто среди западных да и советских этнографов склонен думать, что со смертью В. Шмидта «Антропос» меняет свое лицо, а «Венская этнологическая школа» вообще утеряла всякое лицо, поскольку в главе стоят теперь физически другие люди. В качестве примера приведем выступление итальянского ученого Р. Петтацони. Основываясь на выступлении проф. И. Гэтца в одном католическом органе, где мягко критикуется «прамонотеизм» и предлагается взамен его «праатеизм», Петтацони в статье «Конец прамонотеизма» говорит: «Не следует себе строить здесь никаки:

<sup>40</sup> «Anthropos», Bd. 52, 1957, Fasc. 3—4, стр. 376. Разрядка В. Копперса.

<sup>41</sup> Там же, стр. 379.

<sup>42</sup> Там же, стр. 384.

<sup>43</sup> J. Haekel, Указ. раб., стр. 89.

<sup>44</sup> «Anthropos», Bd. 52, 1957, Fasc. 3—4, стр. 388.

<sup>45</sup> W. Kopper, Der Urmensch und sein Weltbild, Wien, 1957.

иллюзий. Упомянутую выше идущую из квалифицированных кругов и проникающую в остальные слои общественного мнения реакцию следует сердечно приветствовать. Однако понадобится еще много времени, чтобы основательно нейтрализовать вредные влияния, которые в течение долгих лет самой активной пропаганды оказывала теория прамонотеизма с применением столь многих средств проникновения и распространения, с использованием факторов не чисто научного характера. В Италии (где до сих пор следуют Венской школе в строго шмидтовском духе) несколько месяцев назад вышла книга (R. Boccassino, *Etnologia religiosa: Le scuole evoluzioniste e le scuole storiche*), в которой ведется борьба против анахронистического эволюционизма и нет ни одного слова о нынешней ориентации Венской школы»<sup>46</sup>. Нас здесь интересует не научная позиция Р. Петтацони, который уже много лет выступает против «прамонотеизма» как против «теории», в которой слишком явно торчат богословские уши, а его утверждение, что «прамонотеизм» кончился и что «Венская школа» изменила ориентацию. Р. Петтацони мог бы, пожалуй, сослаться и на И. Гекеля, который в упомянутой выше статье предлагает заменить термин «монотеизм» в применении к первобытности термином «вера во всевышнего» или «вера в высшее существо» (как будто дело только в названии!)<sup>47</sup>.

Все сказанное нами выше, как и сами выступления деятелей «Антропоса» и «Венской школы», свидетельствуют о том, что говорить о начале и конце «прамонотеизма», о переориентации «Венской школы», о крахе «культурно-исторической школы» и т. д. можно лишь, памятуя, что мы всюду имеем здесь дело с камуфлированным под науку богословием. Конечно, трудно сказать, какие «методологические» повороты и тактические ходы будет дальше применять теологическая школа в этнографии и истории первобытного общества для того, чтобы приспособиться к обстановке, быстро меняющейся в наше время и в общественной жизни, и в науке. Одно ясно: судьба этой школы неразрывно связана с судьбами церкви, которая ее породила.

Деятельность журнала и института «Антропос» и связанного с ним направления относится не столько к истории науки, сколько к истории попыток церкви тем или иным путем поставить науку на службу религии и скрывающимся за нею интересам эксплуататорских классов. В течение всей истории классового общества религиозная идеология помогала эксплуататорам угнетать народные массы. В наше время церковь применяет особо утонченные методы, способствующие проникновению фидеизма в науку, чтобы использовать ее в интересах реакции. В борьбе прогрессивной науки против фидеизма немалое место занимает и борьба против замаскированной теологии, занимающей еще крепкие позиции в буржуазной истории первобытного общества и этнографии.

Б. Шаревская

## НАРОДЫ СССР

В. В. Бардавелидзе. *Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен*, Тбилиси, 1937, изд. АН Груз.ССР, 16+305 стр., I—XXXII табл.

В этнографической литературе специальных широких исследований в области ранней истории религии грузинского народа, кроме акад. И. А. Джавахишвили, никто не вел. В свое время он же подверг критике неверные, слабо аргументированные высказывания отдельных исследователей о происхождении и сущности дохристианских верований грузинских племен, которые рассматривались преимущественно как продукт влияния восточного мира (М. М. Ковалевский, Н. Я. Марр, К. А. Инностранцев, Н. И. Веселовский и др.).

И. А. Джавахишвили вместе с тем учитывал сложность изучения ранней истории религиозных воззрений грузинских племен, и поэтому свои исследования о божествах небесных светил и вообще о дохристианских верованиях считал основанными лишь на находящихся его распоряжении материалах, в первую очередь на данных письменных источников. Ученый тогда же указывал на то, что таких материалов совершенно недостаточно для раскрытия полной картины древней истории религиозных представлений, и намечал в качестве неотложной задачи глубокое и всестороннее изучение пережиточно сохранившихся в народе верований и обрядов.

Развертывание полевых и камеральных работ, направленных к выполнению этой сложной задачи, стало возможно лишь после Великой Октябрьской социалистической революции. Советская этнографическая наука, получив широкие возможности развития, встала на твердые материалистические позиции в вопросах изучения религиозных представлений.

Труд В. В. Бардавелидзе основан на обширном конкретном и вместе с тем тщательно отобранном этнографическом материале. Это результат кропотливой почти

<sup>46</sup> Журн. «Numen», т. 5, вып. 2, 1958, стр. 162—163.

<sup>47</sup> J. Naekel, Указ. раб., стр. 48.