
И. А. Крывелев

К ХАРАКТЕРИСТИКЕ СУЩНОСТИ И ЗНАЧЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ПОВЕДЕНИЯ

В своей практической жизни все умственно здоровые люди исходят из стихийно или сознательно воспринимаемых ими реальных закономерностей объективного мира. Это обнаруживается не только в процессе труда — центральном компоненте человеческой деятельности, но и во всех прочих ее сферах — в области политики, в общественном и личном быту, в охране своего здоровья и т. д. Во все исторические эпохи у всех народов и племен люди действовали, как действуют и сейчас, руководясь трезвым (в меру своих сил и понимания) учетом действительной обстановки, рассчитывая те средства, которые нужно и можно применять для достижения той или иной реальной жизненной цели. По существу это поведение — материалистическое; не связанное с религиозными представлениями и идеями.

Такое материалистическое поведение характерно для жизнедеятельности не только атеистов или людей, индифферентных в отношении к религии, но и для глубоко верующих, да и для представителей духовенства всех без исключения религий. В случае заболевания, например, современный верующий, а также иерарх церкви, синагоги, мечети прибегают, прежде всего, к помощи медицины и врачей, проявляя в общем довольно беззаботное отношение к тому, что, с религиозной точки зрения, исход болезни определяется волей сверхъестественных сил и что «ни один волос не упадет с головы человеческой без воли божьей».

Материалистический характер человеческого поведения явился важнейшим условием того, что общество людей не только выжило на земле, но и ушло далеко вперед от первобытности по пути технического, культурного и общественного прогресса. Не подлежит сомнению, что на всех ступенях развития общества основной, магистральной линией человеческой жизнедеятельности было, как является и сейчас, поведение, не вытекающее из религиозных и идеалистических взглядов.

Это материалистическое поведение может быть осознанным как таковое, оно может быть и стихийным. Не только мольтеровский герой, но и всякий другой человек может не осознавать того факта, что он всегда говорит прозой или, по меньшей мере, не раздумывать над ним. В применении к данному вопросу это значит, что свою, по существу, материалистическую жизнедеятельность человек может не осознавать как таковую. Это необходимо учитывать при гипотетической реконструкции поведения и сознания первобытного человека. Пока не возникла религия, он руководствуется в своем поведении стихийно улавливаемыми закономерностями объективного мира и его поведение является в силу этого стихийно-материалистическим; таковым же является и связанное с этим поведением сознание.

С момента возникновения религиозных верований и культов поведение и сознание людей раздваиваются: параллельно линии материалистического поведения и переплетаясь с ней, на всем протяжении истории

проходит и линия религиозного поведения, основанная на вере в сверхъестественные существа и явления, в исходящие от сверхъестественных сил рекомендации и запреты, в необходимость постоянного и периодического умолюстивления этих сил.

Понятие религиозного поведения можно трактовать и в широком, и в более суженном, специальном смысле.

Можно распространить это понятие на все те проявления человеческой деятельности, в которых сказывается влияние религиозных убеждений. В этом случае оно будет охватывать и соблюдение человеком норм морали, обосновываемых религиозными предписаниями. Такая трактовка понятия религиозного поведения была бы, однако, не во всем оправданной. Так как мораль, выраженная в религиозных заповедях, на самом деле имеет своим источником исторически складывавшиеся общественные отношения людей и является, следовательно, светской по своему происхождению и содержанию, а религиозной лишь по своей идеологической форме, то нет оснований включать соответствующее поведение в понятие религиозного. Мы будем в дальнейшем изложении придерживаться более узкой и, с нашей точки зрения, более точной трактовки этого понятия. К религиозному поведению мы будем относить собственно культовые действия — выполнение религиозных обрядов, посещение богослужений и участие в них, соблюдение праздников и постов, соблюдение ритуальных пищевых и прочих предписаний и заповедей.

Как подчеркивалось выше, религиозное поведение является побочной линией человеческой деятельности. Она факультативна в том смысле, что практикуется даже верующим человеком далеко не всегда, а многими людьми вовсе не практикуется. Само собой разумеется, что этого никак нельзя сказать о магистральной линии человеческого поведения, связанной с материалистическими и анерелигиозными взглядами.

Основная черта характеристики религиозного поведения заключается в том, что в жизнедеятельности верующего оно играет роль некоего дополнения и подкрепления по отношению к его реальной жизненной практике. Оно не заменяет и, само собой разумеется, не может заменить никакую практическую деятельность человека, будь то в области производственной, общественно-политической, бытовой или лечебной. Во всех промысловых культах — охотничьих, рыболовецких, земледельческих — жертвоприношения «хозяину» промысла или места, молебны и магические обряды, долженствующие способствовать плодородию полей, плодovitости скота и т. д., практикуются в качестве некоего дополнения к действительной деятельности человека. Молитвы «за здравие», таинства соборования или елеосвящения призваны содействовать излечению больного, но, конечно, во всех случаях они практикуются лишь как дополнение к реальным медицинским средствам лечения. Последнее, впрочем, не полностью относится к шаманским и знахарским методам врачевания, которые, помимо своего магико-религиозного значения, в ряде случаев имеют значение и более реальное, воздействуя на больного средствами народной медицины. В силу всего сказанного религиозное поведение можно считать по его сущности **суплементарным, дополнительным**.

Не все формы религиозного поведения находятся в одинаковом отношении к религиозному сознанию. Некоторые из них лишь опосредованным образом связаны с ним, в них сам акт религиозного поведения непосредственно не обусловлен теми или иными специфически религиозными психическими переживаниями — ни интеллектуального, ни эмоционального порядка.

Одной из таких форм религиозного поведения является часто практикуемое привычно-механическое исполнение тех или иных религиозных обрядов; сюда же относится и столь же традиционное и прочно вошедшее в быт соблюдение религиозных предписаний и запретов. Верующий православный, проходя мимо церкви, почти автоматически крестится; иногда это действие может быть совершено по привычке и полуверующим человеком, даже утратившим свою веру, но сохранившим усвоенные с детства привычки и не придающим серьезного значения тому, продолжает ли он им следовать после того, как они потеряли в его глазах свой смысл. Таким же образом и набожный или даже не очень набожный еврей по привычке перед едой и после нее скороговоркой произносит молитву на древнееврейском языке, в большинстве случаев не понимая ее смысла и не испытывая при этом никаких религиозных эмоций. Богослужение люди тоже обычно посещают в порядке вошедшего в привычку традиционного действия. Такое поведение можно назвать привычно-автоматическим.

Нередко акты религиозного поведения предпринимаются в качестве дани общественному мнению, рассматривающему тот или иной минимум «благочестия» как свидетельство приличия и респектабельности. Такого рода религиозное поведение по существу связано не столько с религией, сколько с установившимися в данном обществе нормами и критериями житейского поведения, с постоянной оглядкой на то, как отнесутся соседи, знакомые, родственники к факту отступления данного индивидуума от общепринятых норм. Его можно условно назвать *нормативным религиозным поведением*.

Существуют, однако, формы религиозного поведения, непосредственно связанные с сознанием. Человек предпринимает определенные действия под влиянием тех или иных психических переживаний, а эти действия, в свою очередь, оказывают влияние на состояние его сознания — порождают или усиливают одни его явления, затормаживают частично или полностью другие. Все это происходит больше в сфере эмоций, чем в интеллектуальной и рациональной сфере. Тем не менее, необходимо видеть здесь сложное и противоречивое единство эмоционального и интеллектуального, так что последнее тоже играет свою роль в религиозной деятельности человека.

В состоянии горя от тех или иных жизненных невзгод верующий испытывает потребность в обращении за утешением к сверхъестественным силам; молитва или другой религиозный акт, создавая у человека иллюзию общения с потусторонними силами и даже духовного слияния с ними, может на время снять с него гнетущие отрицательные эмоции. С другой стороны, благоприятные жизненные обстоятельства, и в особенности какая-нибудь спорадическая удача или неожиданный поворот к лучшему в судьбе человека, могут вызвать у него страстное желание поделиться с кем-нибудь своей радостью или выразить благодарность тем силам, которые, по его мнению, содействовали в достижении желанной цели; верующий в таких случаях обращается с благодарственной молитвой к объекту своей веры. И в поисках утешения, и в стремлении выразить свою благодарность и радость верующий при помощи актов религиозного поведения может получить известную разрядку своей эмоциональной напряженности. Помимо указанных выше чрезвычайных ситуаций, и в обычной обстановке у некоторых верующих складывается своего рода рефлекс, побуждающий их стремиться к разряжающим эмоциональным переживаниям при выполнении тех или иных религиозных обрядов. Это — *эмоционально-разрядочная функция религиозного поведения*.

Потребность в обращении за помощью к потусторонним силам особенно часто возникает у верующего в обстановке, которая выглядит для него тяжелой или даже безнадежной. Невозможность достижения цели или выхода из положения при помощи реальных средств побуждает верующего искать выход на религиозно-магических путях. Это относится и к отдельному индивидууму, и к большим коллективам людей — к общественным классам и классовым группировкам. Наиболее тяжелые для народных масс периоды в истории человечества, как правило, сопровождались усилением мистических движений и религиозных исканий, широким распространением форм религиозного поведения. Ярким примером здесь может служить эпоха возникновения и распространения христианства на почве безысходного кризиса Римской империи и обусловленного им тяжелого положения народных масс.

Для верующего индивидуума в ситуации, которая является или кажется ему безнадежной, представляется вполне логичным и резонным обращение к потусторонним силам, которые, как он считает, могут сделать возможным невозможное. Так, больной, узнавший, что средствами медицины ему помочь невозможно, обращается с испуганной молитвой к богу, богородице или тому или иному святому в надежде, что они ему помогут. В условиях военных действий, когда обстановка на поле боя сложилась для данного подразделения, а следовательно, и для каждого из его участников безнадежно-катастрофическая, тот или иной верующий или полуверующий солдат или офицер может взмолиться к высшим силам. Можно даже представить себе, что человек, до сих пор считавший себя атеистом, в такой обстановке неожиданно предпримет акт чисто религиозного поведения. Само собой разумеется, однако, что идейный принципиальный атеист в любой обстановке сохранит в своем поведении ту последовательность, которая связана с неизбежностью его убеждений. Частным случаем такой ситуации является и положение безнадежно больного человека, знающего о своем состоянии и о близости неизбежного конца.

В жизненных ситуациях, будущий исход которых не ясен человеку, у него нередко появляется потребность в своего рода страховке на случай неблагоприятного результата. Большое количество зафиксированных этнографических фактов свидетельствует о том, что активность религиозного поведения обычно бывает прямо пропорциональна ненадежности и рискованности положения человека в его реальной деятельности. Там, где ее успех обеспечен, где реальные средства достижения этого успеха вполне достаточны, потребность в их дополнении средствами религиозно-магического воздействия на ход событий возникает значительно реже. Молебны, которые до революции служил на поле русский крестьянин перед началом полевых работ, довольно широко распространенные в древности обряды магического увеличения плодородия почвы при помощи символического или реального полового акта на поле, имели своей жизненной основой ту опасность, которая постоянно грозила урожаю в условиях примитивной техники земледелия. Молебны святым Флору и Лавру или Георгию Победоносцу, которые раньше служились в русской деревне перед выгоном скота на поле, также коренились в грозивших скоту действительных опасностях эпизоотий, нападения хищных зверей, угона ворами. В этих условиях совершаемые людьми акты религиозного поведения имели страховочную функцию. Надо помнить, однако, что эта страховочная функция является дополнительной в отношении реальных мер страховки от грозивших человеку бед, — мер, предпринимавшихся им в соответствии с теми возможностями, которыми он располагал.

В реальном религиозном поведении индивидуума может превалировать тот или иной из перечисленных аспектов. В разное время под влиянием различных обстоятельств объективного и субъективного порядка превалирующие аспекты поведения могут сменять друг друга у одного и того же индивидуума. Бывает и так, что в религиозном поведении данного индивидуума и даже в одном акте этого поведения наличествуют одновременно все или несколько перечисленных аспектов. Иначе говоря, они могут проявляться в тех или иных актах религиозного поведения по отдельности, могут фигурировать и в различных сочетаниях.

Жизненные обстоятельства, в которых для верующего становятся актуальными указанные выше аспекты и мотивы религиозного поведения, определяются наличной социальной обстановкой и теми условиями, которые вытекают из нее для данной общественной группы и для того или иного из ее членов. Уровень материальной и духовной культуры данного общества, господствующий в нем социально-экономический и политический строй, степень материальной обеспеченности данной общественной группы и индивидуума, наличие или отсутствие у него оснований к боязни за свое будущее;— все это непосредственно вытекает из условий общественного бытия и, в свою очередь, оказывает решающее влияние на степень приверженности общественной группы и индивидуума к религиозной вере и основанном на ней религиозном поведении. Поэтому анализ этого поведения и его мотивов в каждой данной ситуации должен неминуемо носить характер социологического исследования.

Социальные факторы, обуславливающие и стимулирующие религиозное поведение, действуют, отражаясь в сознании людей и воздействуя на него. Одни и те же условия могут у различных индивидуумов в разных социальных группах вызвать неодинаковую и даже противоположную реакцию в зависимости от состояния сознания этих людей. Здесь сказываются и различия в образовательном или просто интеллектуальном уровне, хотя устанавливать однозначную зависимость невосприимчивости человека к религиозным идеям от этого уровня нет оснований. Тем не менее, при прочих равных условиях образованный или очень умный человек будет сильнее психологически сопротивляться наступлению религиозных идей и эмоций на его сознание. Большую роль играет также принадлежность данной личности к той или иной психологической группе по характеру и темпераменту, по типу нервной системы. Человек с устойчивой психикой, трезво и хладнокровно мыслящий, не так легко как впечатлительный неврастеник, поддается отрицательным эмоциям, нередко порождающим или поддерживающим религиозность. Особенно большое значение имеет в этом отношении общая идеологическая установка, свойственная данной личности. Идеиный убежденный атеист не станет прибегать к религиозному поведению ни при тяжелой ситуации, ни в порядке страховки, ни из боязни осуждения соседями или родственниками.

Религиозное поведение оказывается, таким образом, результатом взаимодействия социальных и собственно психологических факторов. Его социологический анализ требует поэтому и серьезных психологических исследований, направленных на изучение состояния и особенностей общественного и индивидуального сознания в данных социальных условиях.

Психологическое исследование религиозного поведения тем существенней, что взаимоотношение последнего с религиозным сознанием представляет собой достаточно сложную проблему. Те разновидности или аспекты религиозного поведения, которые мы назвали привычно-механическими и нормативными, могут практиковаться индивидуумами, по

существо лишены религиозного сознания. Да и другие проявления религиозного поведения далеко не всегда сопровождаются достаточно ясно выраженными признаками устойчивого религиозного сознания. В чрезвычайных обстоятельствах бывает, что акт религиозного поведения совершает человек, не имеющий твердых религиозных убеждений или даже атеист. В минуты душевной слабости и в состоянии аффекта он взмолился к богу, но из этого не следует, что он окончательно «обратился». Его отношение к религии можно охарактеризовать возгласом, который с большой психологической тонкостью Евангелие вкладывает в уста одного из своих персонажей: «Верую, Господи, помоги моему неверию» (Марк, IX, 24). В некоторой мере это относится и к тому аспекту религиозного поведения, который мы назвали страховочным. Здесь всегда в большей или меньшей степени наличествует логика знаменитого беспроегрышного «пари Паскаля»: если бога не существует, то я ничего не потеряю от того, что молюсь ему; если же он существует, то я выиграю очень много...

С другой стороны, религиозное сознание не всегда находит свое выражение в религиозном поведении. Люди, придерживающиеся религиозных взглядов философско-идеалистического порядка, могут пренебрегать исполнением обрядов, рассматривая их как пережиток магии и суеверие.

Все сказанное свидетельствует о том, что научное исследование религиозного поведения должно быть одновременно как социологическим, так и психологическим.

* * *

Религия представляет собой сложный комплекс следующих элементов); 1) собственно идеологическая сторона (верования, представления, мифы); 2) религиозная практика (=поведение); 3) связанные с верованиями и обрядами эмоциональные переживания; 4) церковные учреждения, вырастающие в результате объединения более или менее многочисленных масс населения на почве общих верований и обрядов вокруг людей, берущих на себя функции хранителей и истолкователей религиозной идеологии и исполнителей религиозно-магической практики; 5) совокупность моральных норм, которым соответствующая религия дает идеологическое выражение и освящение. При сопоставлении этих ингредиентов религиозного комплекса возникает вопрос — нельзя ли найти среди них тот, который определяет все остальные.

Можно стать и на такую точку зрения, по которой религию составляют все перечисленные элементы, так что искать среди них основной и определяющий нет надобности. Нам представляется такое решение вопроса эклектичным и основанным на стремлении обойти трудную проблему вместо того, чтобы сосредоточить усилия на ее решении.

Выделение основного признака нужно для того, чтобы иметь возможность при его помощи устанавливать в каждом конкретном случае, имеем ли мы дело с религиозным явлением или религиозная специфика в данном случае отсутствует. Как известно, коренным определяющим признаком любого понятия является тот, который образует содержание данного понятия в его специфической определенности, и, наоборот, отсутствие которого лишает понятие этой определенности и превращает в некое другое. И в случае с религией важно установить, какой из перечисленных элементов следует признать определяющим ее специфичность как религии. В связи с разбираемой в этой статье проблемой приобретает интерес вопрос о том, нельзя ли считать именно религиозное поведение основным и определяющим признаком религии в целом.

В иной терминологии этот вопрос предстает перед нами в плоскости соотношения обряда и мифа. Он сформулирован С. А. Токаревым в следующей точной формуле: «Религиозные обряды и мифы вообще тесно между собой связаны. Связь эта давно признана в науке. Но разногласия вызывает вопрос: что здесь является первичным, а что производным? Создавался ли обряд на основе мифа или миф сочинялся в обоснование обряда? Конечно, причинная связь может быть и взаимная, но что-то должно лежать в основе»¹. Процесс решения наукой этого вопроса С. А. Токарев делит на две стадии.

В прежние времена ученые «молчаливо исходили из того, что всякий обряд возникает из верования». Это представление С. А. Токарев считает наивным и устаревшим. Начало новой эры в решении проблемы он усматривает в подходе к ней В. Робертсона-Смита, который утверждал, что «почти во всех случаях миф вырос из ритуала, а не ритуал из мифа». Сделав несколько ссылок на зарубежных и советских авторов, которые, по мнению С. А. Токарева, стоят на той же позиции, он развивает концепцию «примата обряда над мифом» и в качестве конечного вывода формулирует положение о том, что «хотя мифология и играет важную роль в истории религии, как бы поставляя материал для самого содержания религиозных верований, она не является самой существенной стороной религии»². Такой самой существенной стороной признается обряд, т. е. акт религиозного поведения.

Ту же концепцию разделяет и отстаивает Ю. А. Левада³. Общий вывод, в котором формулируется содержание понятия религии, выглядит у него следующим образом: для истории общества «религия представляет собой не систему «взглядов», «объяснений», «иллюзий», а систему определенных общественно значимых действий, которые в какой-то форме соотносены с культурными объектами... Вопрос о структуре религии при таком подходе выступает как вопрос о структуре «религиозной деятельности», или «религиозного поведения»⁴. Правда, в предшествующем тексте автор признает «вполне справедливым» замечание американского автора Клакхона, сопоставляющего проблему — «предшествовал ли ритуал мифу или наоборот, — со схоластической дилеммой, что было сначала — курица или яйцо». Но, видимо, это следует считать проявлением случайной непоследовательности в изложении Ю. А. Левады, ибо во всем тексте своей книги он твердо стоит на позиции первичности религиозного поведения относительно религиозной идеологии.

Всякая социальная деятельность, в том числе и религиозная, как считает Ю. А. Левада, проходит в своем развитии три фазы: традиционную, «идеологическую» и «привычную»⁵ — оба последних термина сам автор берет в кавычки. Первая фаза не «идеологична», только с ее разложением, с «членением этого исходного комплекса», выделяется мифология, как «особая система описания культового объекта». С появлением мифологии ритуал приобретает идеологический характер: «появившись на свет, мифология вводит ритуал в систему идеологических отношений...»⁶. Но и после этого в виде пережитка доидеологической фазы развития встречаются положения, когда ритуал проводится без осознания его мифологического смысла, например: «на вопрос о

¹ С. А. Токарев, Что такое мифология? Вопросы истории религии и атеизма. X, 1956, стр. 356.

² Там же, стр. 364.

³ Ю. А. Левада. Социальная природа религии, М., 1965.

⁴ Там же, стр. 105.

⁵ Там же, стр. 115.

⁶ Там же, стр. 117.

«смысле» коленопреклонения, крестного знамения и проч. ответят ученый-этнолог или ученый-богослов, но не «массовидный» христианин»⁷.

Приведя аналогичные высказывания некоторых зарубежных авторов, Ю. А. Левада сообщает читателю и ту мотивировку, на которую опирается данная концепция. Выдвигаются три аргумента, признаваемые Ю. А. Левадой достаточно вескими: 1) «ритуалистический характер всякой массовой религиозности, древнейшей или современной»; 2) «анализ огромного числа мифов..., который... показал правомерность их ритуалистического генезиса»; 3) «поразительная устойчивость ритуальных процедур на всем протяжении истории религии»⁸.

Нельзя сказать, чтобы эта аргументация выглядела особенно убедительно. Устойчивость ритуальных процедур никак не свидетельствует об их первичности, ибо существует много других, не менее устойчивых социальных явлений, никак не могущих претендовать на исконность и первичность. Ритуалистический характер всякой религиозности свидетельствует лишь о связи верования и обряда, оставляя в стороне вопрос о первичности того или иного из этих элементов. Что же касается заявления о том, что «анализ мифов показал правомерность их ритуалистического генезиса», то на этом вопросе следует специально остановиться.

В подкрепление своего утверждения автор дает примечание со ссылкой на то, что «наиболее фундаментальное обоснование» ритуалистического генезиса мифологии содержится в известной работе В. Я. Проппа»⁹. Нам представляется эта ссылка прямым недоразумением.

Основным предметом анализа является в книге В. Я. Проппа не миф, а сказка и, еще точнее, волшебная сказка. Автор не отождествляет эти жанры. Он рассматривает миф как специфически религиозное явление. «Под мифом, говорит он, здесь (во всей книге. — И. К.) будет пониматься рассказ о божествах или божественных существах, в действительность которых народ верит»¹⁰. На какой-то ступени развития происходит процесс «перерождения мифа в сказку, связанный с «профанацией» священного сюжета и означающий «момент рождения собственно сказки»¹¹. Заодно происходит и открепление сюжета и акта рассказывания от ритуала. Отсюда вытекает, что миф неразрывно связан с ритуалом. Но положения о первичности ритуала относительно мифа мы у В. Я. Проппа не находим. Он говорит об «обусловленности и того и другого хозяйственными интересами», о связи мифа «со всей действительностью народа, с производством, с социальным строем и верованиями»¹². Исторические корни как мифа, так и волшебной сказки автор усматривает вовсе не в ритуале, а во всем исторически определенном бытии общества. Анализ этого вопроса в ставшей уже классической работе маститого фольклориста ведется им в гораздо более широкой перспективе, чем приписываемая ему Ю. А. Левадой.

Генезис волшебной сказки В. Я. Пропп также не возводит исключительно к обрядам. Он говорит, что «многие из сказочных мотивов восходят к различным социальным институтам» и стводит при этом особую роль обряду посвящения, но тут же говорит и о большой роли, которую играют в происхождении сказочных мотивов представления о за-

⁷ Ю. А. Левада, Указ. раб., стр. 115. Верно, что такие положения «встречаются», хотя приведенный здесь пример и не удачен: на эти вопросы «массовидный» христианин ответит.

⁸ Там же, стр. 103.

⁹ В. Я. Пропп, Исторические корни волшебной сказки, Л., 1946.

¹⁰ Там же, стр. 16.

¹¹ Там же, стр. 334, 336.

¹² Там же, стр. 19, 333.

гробном мире, — «эти два цикла дают количественно максимальное число мотивов», — и добавляет, что «некоторые мотивы имеют иное происхождение»¹³.

И общетеоретическая концепция В. Я. Проппа, и ее преломление в анализе конкретных фольклористических сюжетов могут служить предметом особого рассмотрения. Мы коснулись ее здесь лишь в связи с тем, что на книге В. Я. Проппа Ю. А. Левада пытается основать свою концепцию. И он имеет при этом в виду не столько общетеоретические позиции В. Я. Проппа, сколько данный им конкретный анализ отдельных сказочных сюжетов. А уж в этом отношении надо прямо сказать, что обоснования «ритуалистической» концепции в книге В. Я. Проппа нет.

Убедительного этнографического и исторического материала для доказательства «ритуалистического» происхождения религии защитники этой теории не находят. Может быть, обоснование ее можно найти в общеметодологических соображениях?

Здесь трудность оказалась, прежде всего, в том, что эта теория не может быть даже сформулирована с достаточной степенью логической последовательности.

Каков критерий, дающий нам право признать тот или иной акт человеческого поведения религиозным? Д. М. Угринович, правильно критикующий разбираемую концепцию, приводит несколько элементарных примеров, обнаруживающих и необходимость такого критерия, и его отсутствие у «ритуалистов»: погружение в воду с целью искупаться или принять святое крещение, употребление хлеба и вина за обедом и в порядке причащения, коленопреклонение в церкви или по какому-нибудь другому случаю, — и в первом, и во втором из этих рядов образ поведения человека должен быть признан религиозным или нерелигиозным лишь в зависимости от того, связаны ли с ним религиозные верования¹⁴.

Сторонники «культовой» концепции находят критерий различения религиозного и нерелигиозного поведения в дюркгеймовском разделении сакрального и мирского. Но, по существу, здесь непонятное объясняется столь же непонятным, точнее сказать, те же понятия обозначаются лишь другими терминами, а их содержание не раскрывается. Можно назвать религиозное поведение сакральным, а нерелигиозное — светским; но что от этого прояснится?

Для распознавания религиозного или нерелигиозного характера того или иного акта религиозного поведения может быть применен лишь один критерий — в какой мере этот акт связан с религиозными верованиями. Даже по поводу ярко выраженных случаев привычно-автоматического и нормативного религиозного поведения нельзя забывать, что мировоззренческий смысл соответствующих обрядов лишь выветрился в сознании совершающих их людей, но что в самой религии, к которой данные обряды относятся, они обязательно имеют определенную семантическую нагрузку. Да и сам человек, совершающий данное действие, пусть даже без прямого осознания его религиозного смысла в данный момент, все же знает об этом смысле и вспоминает о нем, когда перед ним почему-либо возникает вопрос о значении его действий. Невозможно, следовательно, представить себе такой религиозный обряд, который не был бы связан с тем или иным религиозным представлением. Значит, не может возникнуть ни религия в целом, ни какая бы то ни было конкретная религиозная система лишь в виде совокупности обрядов без того, чтобы этим обрядам соответствовали религиозные представления.

¹³ Там же, стр. 329.

¹⁴ Д. М. Угринович, О специфике религии, М., 1961, стр. 50.

Если речь идет о каких-то обычаях и обрядах, не связанных с религиозными верованиями, то это нерелигиозные обычаи и обряды — либо они еще не успели стать таковыми, либо перестали ими быть.

Во взглядах С. А. Токарева и Ю. А. Левады есть здоровая материалистическая тенденция к ориентации на общественную практику человека, на его деятельность. Они совершенно правильно критикуют позитивистские и узко-рационалистические теории, по которым человек сначала «измышлял» какие-нибудь идеи, а потом строил свое поведение в соответствии с ними. Безусловно — вначале было дело. Но этот материалистический исходный пункт наши авторы применяют чересчур прямолинейно, что заводит их дальше, чем это позволяет диалектика самой исследуемой ими области явлений.

Положение о первичности практики относится к историческому процессу в целом и к обществу как цельной системе. Когда мы рассматриваем отношение материального и идеологического начал в жизни общества, когда мы выясняем движущую пружину развития общества в целом, для нас не подлежит сомнению, что в этом общем плане, в конечном счете, примат — за материальным началом, за материальной трудовой практикой общественного человека. Но следует ли при анализе идеологического явления искать в нем самом какие-то собственные внутренние материально-практические основы, определяющие его развитие? Нам думается, что, становясь на такой путь, можно дойти до экономического материализма и до грубой вульгаризации идеологических процессов.

То материально-практическое «дело», которое лежит в основе всякой идеологии, необязательно искать в самой этой идеологии. В конечном счете оно заложено в материальной сфере жизни общества в целом, в его базисе. И далеко не всегда идеологическая надстройка заключает в себе самой свои материальные основания. Поэтому аргументировать теорию примата обряда перед верованиями общеметодологическим положением о примате практики в жизни общества нет оснований. Не помогает а делу и ссылка на известное высказывание Маркса о том, что «производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни»¹⁵. Разве исполнение религиозных обрядов и есть та материальная деятельность, тот язык реальной жизни, о которых говорит здесь Маркс?

Мы не видим никаких оснований отказываться от принятой в марксизме трактовки религии как, прежде всего, идеологического явления, как формы общественного сознания. При такой трактовке религиозное поведение приобретает свою специфичность лишь постольку, поскольку оно связано с религиозными верованиями. Отсюда и несостоятельность теории примата поведения в системе явлений, составляющих религию.

Не все обряды и обычаи, входящие в комплекс религиозного поведения, возникли на основе сформировавшихся религиозных представлений и верований. Бывало в истории религии и наоборот: обычаи и обряды, сложившиеся в быту под влиянием причин, не связанных с религией, в дальнейшем переосмысливались при помощи тех или иных мифологических и собственно религиозных сюжетов; некоторые из этих сюжетов и возникают, отвечая назревшей этиологической потребности. Тогда уже соответствующие обычаи и обряды оказываются ассимилированными и освященными религией, а их действительное светское происхождение постепенно забывается.

¹⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, стр. 24.

Во всем ходе своей истории религиозное поведение и религиозное сознание движутся параллельно, переплетаясь и взаимодействуя. В возникновении же религии приоритет принадлежит верованиям, говоря конкретней, вере в сверхъестественное, ибо только с появлением этой веры поведение могло приобретать религиозный смысл.

* * *

Вопрос о сущности и значении религиозного поведения имеет немаловажное теоретическое значение, в частности, для этнографической науки. Методы этнографического исследования распространяются, прежде всего, на внешние формы, в которых находит свое выражение общественный и семейный быт различных народов. Религиозные культы и их пережитки, составляющие более или менее значимый элемент этого быта, являются одним из объектов исследовательской работы этнографа. Само собой разумеется поэтому, что изучение быта того или другого народа включает в себя и исследование форм и степени интенсивности религиозного поведения, поскольку оно еще сохранилось в этом быту. Так как, однако, религиозное поведение неминуемо имеет идеологическую и психологическую основы, этнография не ограничивается анализом внешней стороны соответствующих явлений. Изучая религиозные пережитки в быту различных народов нашей страны, рассматривая религиозное поведение как таковое, мы делаем выводы о лежащих в основе этого поведения идеологических явлениях, способствуя этим не только более цельному теоретическому раскрытию проблемы, но и более успешному ходу процесса преодоления религиозных пережитков.

Проблема религиозного поведения приобрела теперь особую актуальность в связи с разработкой теоретических основ безрелигиозных обрядов и праздников. Создавая новые безрелигиозные формы социалистического быта, мы используем традиционные обряды и обычаи, наследуя то ценное, что есть в них, и отбрасывая пропитавшее их религиозное содержание. Но в чем заключается критерий, дающий возможность распознавать акты собственно религиозного поведения с тем, чтобы исключить их из нашей новой обрядности? Очевидно — лишь в связи соответствующих обрядов и обычаев с религиозными представлениями и верованиями. При этом не имеет существенного значения религиозный генезис этих обрядов и обычаев. Независимо от того, что было в далеком прошлом, любой акт поведения в настоящем теряет свой религиозный характер, если он не связан в сознании совершающего его человека или наблюдающих его других людей с теми или иными религиозными верованиями.

SUMMARY

The article is devoted to the elucidation of the essence of religious behaviour and of its place in the complex of phenomena embraced by the concept of religion. The author believes religious behaviour to be closely linked with religious consciousness in the broad sense of the word including also the emotional side of consciousness. Viewing religious behaviour as an aggregate of ritual and worship actions he brings out the various aspects of these actions in their relation to religious consciousness.

The author criticizes the widespread theory which regards the ritual and worship actions as prior to religious myths and beliefs in the process of formation of religion. From his point of view, certain acts of human behaviour may be viewed as either religious or non-religious, depending on whether they are connected with a belief in the reality of supernatural phenomena or not.