

И. А. Кривелев

## О СУЩЕСТВЕННОМ И НЕСУЩЕСТВЕННОМ В ИЗУЧЕНИИ РЕЛИГИИ \*

Из ряда многообразных и не очень взаимосвязанных мыслей, содержащихся в статье, выделим для начала одну, которая представляется основной. Суть ее такова: наиболее существенной чертой религии как формы общественного сознания является не содержание религиозных верований, но социальная функция религии; поэтому «главная задача историка религии — не проникновение в сущность образов религиозной фантазии..., а изучение той социально-культурной среды, тех конкретных исторических условий, при которых создавались эти образы, той расстановки людей, их сплочения и, наоборот, разобщения, которые отражались в создании религиозных представлений» (с. 105). Иначе говоря, историк религии должен изучать не столько историю религии, сколько ту среду, ту историческую обстановку, в которой религии возникают и функционируют, — просто историю общества, производственных отношений людей, классовой борьбы, историю науки и вообще культуры.

Мотивировка этого тезиса, данная автором, выглядит весьма своеобразно.

Очень уж расплывчаты, заявляет он, неясны и даже «зачастую противоречивы» сами по себе религиозные верования. Их описания в этнографической литературе часто не согласуются между собой. Противоречиво описаны тотемистические верования, фетишизм и фетиш, мана и маниту, чуринги и духи предков. К тому же, надо полагать, многое в этих описаниях просто выдуманно самими этнографами. Вот, например, «в недавние годы было высказано мнение (Фон Сюдов), что олицетворений этих (духа растительности.— И. К.) в сущности нет, и что описанные Маннгартом „ржаные волки“, „хлебные девушки“, „хлебные матушки“ и пр. им же и сочинены... Народ же о них ничего не знает» (с. 89). Фон Сюдов «высказал мнение» — этого достаточно, чтобы признать вымыслом многочисленные сообщения этнографической литературы о культуре растительных духов.

Сказанное о ненадежности, скудости и недостоверности наших сведений о первобытных верованиях относится автором и к религиям древних классовых обществ: хотя имеющаяся в распоряжении науки информация об образах богов и о содержании других религиозных представлений этой эпохи и богаче, но «все же многое остается на долю догадок» (с. 89). Поэтому этнографы и историки религий постоянно спорят между собой в попытках договориться не только о содержании понятий анимизма, фетишизма, почитания природы и т. д., но и об обра-

---

\* По поводу статьи С. А. Токарева «О религии как социальном явлении» («Сов. этнография», 1979, № 3). Дальнейшие ссылки на эту статью даются в тексте.

зах Осириса, Исиды, Мардука, Иштар, Зевса, Посейдона и т. д. И с современными религиями дело не легче.

Здесь как будто таких затруднений не должно было бы быть — материалов о современных верованиях вполне достаточно. Но автор признает все же положение тяжелым и в отношении изучения современных религий. Он считает, что содержание верований народу и теперь мало известно. Опираясь на материалы анкеты американского института Гэллапа, свидетельствующие о том, что многие верующие христиане плохо разбираются в содержании христианской догматики, С. А. Токарев утверждает, что «огромная масса верующих... очень смутно представляет себе содержание христианского вероучения. Можно сказать, что большинство верующих его совсем не знает» (с. 90); знают же его профессионалы-богословы и немногие специалисты. Это тоже свидетельствует в пользу того тезиса, что содержание религиозных учений не имеет существенного значения для религиоведения и истории религий. Аргументация этой идеи лежит в несколько иной плоскости, чем в отношении религий первобытных и древних. В одном случае, помимо того что массы плохо знали смысл своих верований, о них мало что может сказать и современная наука. В другом — ученые-то могут разобраться, а сами верующие не знают, во что они веруют. Вывод же вытекает общий: заниматься выяснением содержания верований, как древних, так и современных, незачем, ибо это содержание несущественно, а выяснить его трудно. Как известно, задачей науки является исследование существенных явлений, а верования, как утверждает С. А. Токарев, для характеристики религии несущественны.

Что касается трудности исследования религиозных верований, то автор прав: действительно между научными школами и между отдельными их представителями ведутся споры по поводу содержания и объема различных понятий, применяемых в религиоведении. Многие из этих понятий неопределенны и расплывчаты. Происхождение ряда явлений объясняется различными школами по-разному. Предлагаются многие и разные системы классификации. Но в какой из гуманитарных наук этого нет? Существует ли, например, полное единодушие между учеными разных школ и направлений в вопросе о содержании основных понятий науки об обществе и общественном развитии? Одинаково ли трактуются всеми философами некоторые основные категории философии и их соотношение, их происхождение в нашем сознании? Можно ли считать «разной» в толковании этих понятий и проблем основанием к тому, чтобы снять их с научной «повестки дня» или попросту упразднить?! Нам представляется более правильным противоположное решение: чем менее разработана в науке та или иная проблема, тем больше усилий следует прилагать к ее подлинному научному решению, при том, конечно, условии, что это не псевдопроблема, а реальная, насущная, живущая в науке на протяжении длительного периода. А что содержание религиозных верований и таких идеологических явлений, которые отразились в религиоведении в форме общепринятых категорий, не представляет собой совокупности псевдопроблем, представляется очевидным, ибо они связаны с основными вопросами мировоззрения.

К приведенному выше аргументу в пользу «несущественности» верований С. А. Токарев прибавляет еще один, признаваемый им еще более важным (с. 91). Сравниваются по содержанию их вероучений такие три религии, как буддизм, ислам и христианство. Справедливо указывается, что между этими вероучениями существуют большие различия. И все же, мол, «наличие резких контрастов несколько не мешает нам объединить буддизм, христианство и ислам в одну категорию, в один тип — тип мировых религий» (с. 91). Конечно, не мешает, и совершенно непонятно, почему должно мешать, ибо объединение в одну группу производится в данном случае по признаку, не имеющему отношения к содержанию ве-

роучений: речь идет о распространенности соответствующих религий. Как известно из элементарной логики, можно классифицировать явление по разным критериям, руководствуясь, разумеется, в каждой отдельной системе классификации одним принципом деления. Существование понятия «мировые религии» никак не снимает поэтому не только факта наличия вероисповедных расхождений между ними, но и необходимости изучения этих расхождений.

И наконец, еще один аргумент в пользу «несущественности» религиозных представлений и верований — выше мы мельком коснулись его. Автор проявляет решительный скептицизм в отношении того, существуют ли и возникают ли у «народа» те или иные верования или они навязываются ему разного рода идеологами. Опираясь на американского этнографа Пола Радина, он утверждает, что «вообще подавляющее большинство верований, описанных исследователями у народов разных стран, принадлежит не самому народу, не массе населения, а лишь небольшой прослойке шаманов, жрецов и прочим „религиозным мыслителям“; они являются не только хранителями и знатоками верований, но и создателями этих верований» (с. 89). Дальше С. А. Токарев, развивая эту мысль, сообщает, что «религиозные мыслители»... «сами и создали мир духов и богов, обманывая своих соплеменников, а под конец и самих себя» (с. 101). Как известно, научное религиоведение давно уже не принимает всерьез вульгарную теорию, объяснявшую возникновение и существование религии обманом, которому подвергались дураки ловкими махинаторами, пользовавшимися их глупостью. Невероятно, но факт: автор пришел к теории обмана!

\* \* \*

Мотивы и материал для опровержения основной идеи разбираемой статьи легко обнаруживаются даже в самой этой статье, ибо, как это ни может показаться странным, автор в ряде ее мест возражает сам себе.

Он напоминает, что марксизм рассматривает религию как форму общественного сознания (с. 93). Это верно, но именно отсюда следует, что исследование религии есть прежде всего исследование содержания и характера этой специфической формы *общественного сознания*. Дальше автор ставит вопрос о том, что «*общего* во всех этих религиозных представлениях с точки зрения их содержания...?». А отвечает на этот вопрос уклончиво и двусмысленно.

Чаще всего, говорит он, указывают в качестве основного признака, характеризующего все религиозные представления, веру в сверхъестественное. Согласен автор с таким решением вопроса? Как будто согласен, но в то же время и не согласен. «Примем пока это определение, не вдаваясь в критику его неточности и некоторой туманности» (с. 92). Значение этого «пока» обнаруживается очень скоро в том смысле, что автор по существу отвергает это «определение».

Религия, с его точки зрения, вовсе не противопоставляет научному мировоззрению свой взгляд на мир. Было, мол, время, когда противопоставляла, а теперь она этого не делает. Богословы хорошо знают естествознание и не оспаривают его теорий, как не оспаривают и достижений гуманитарных наук. В плане мировоззренческом, стало быть, нет противоречий между религией и наукой. Это само по себе решительно неверно, ибо религия, будь она ультрасовременная, не может отказаться от удвоения (в фантазии) мира на элементы естественный и сверхъестественный, а если отказывается, то перестает быть религией. Но мы хотим подчеркнуть здесь другое: автор занялся анализом содержания тех самых религиозных верований, которое, по его мнению,

несущественно. И в дальнейшем изложении все время он говорит именно о религиозных идеях, представлениях, верованиях и образах!

На многих страницах текста С. А. Токарев занимается анализом именно религиозных учений, не всегда, правда, с моей точки зрения, правильным и точным, как я попытаюсь в дальнейшем показать. Он ставит вопрос: что является главным в содержании религиозных представлений? И находит это главное в том, «какой ответ дает та или иная религия на вопрос о происхождении *зла* в человеческой жизни» (с. 92). Дальше подробно рассказывается о том, как разные религии символизируют и персонифицируют в своих учениях абстрактную категорию зла, как возникают образ Сатаны и другие воплощения зла, какую роль играет этот образ в Ветхом и Новом заветах. Подвергается в связи с этим довольно плоской рационалистической критике миф о грехопадении Адама и Евы, в заключение какой-то критики автор восклицает: «Абсурднее трудно что-нибудь придумать!» (с. 94). Сообщается, что «в Никео-цареградский символ веры тезис о дьяволе не вошел» и делается общий вывод: «здесь благодарное поле для религиозного исследования» (с. 94). И наоборот, не видит благодарного поля С. А. Токарев в проблеме «преодоления смерти», ибо «большинство религий даже не ставит этого вопроса» (с. 95). Это по меньшей мере голословное утверждение нужно автору для того, чтобы сделать вывод: формула «религия как преодоление смерти», хотя бы воображаемое, никак не заменяет выведенную выше формулу: «религия как объяснение и оправдание зла и страданий». Почему одна из этих формул должна заменять другую, а не может дополнять ее, не очень ясно. Но независимо от того, правильно ли по существу приведенное выше положение С. А. Токарева, отметим, что автор, вопреки своей основной установке, по которой религиозное учение несущественно для характеристики религии, рассматривает здесь последнюю именно как выражение определенных *учений*, будь то о происхождении зла или преодолении смерти.

Как он ни старается уйти в своей характеристике религии от анализа ее учений, он не может этого сделать и сам все время вращается в сфере религиозной идеологии. Он неоднократно декларирует, что «важнее всего исторически изучить социальную функцию данной религии (и вообще всякой религии) как одного из социальных признаков, отделяющих одну группу людей от другой», и что «важнее всего не изучение имен богов или духов, не мифологические рассказы о них, не описание культовых обрядов...», а изучение указанной выше «социальной функции религии» (с. 97). Тут же, правда, делается оговорка: «это не значит, конечно, что нам не надо изучать содержание религиозных верований. Их изучать надо, но не следует считать это главной целью исследования». Это уж окончательно запутывает весь вопрос. С. А. Токарев говорит о целесообразности исследования религиозной идеологии, но не считает таковое исследование главным в религиоведении. Идеологию, следовательно, изучать надо, но можно это делать без изучения составляющих ее идей.

Само собой разумеется, что не может быть никаких возражений против исследования социальной почвы религии в целом и отдельных религиозных явлений и форм, в частности. Зачем же, однако, это делать за счет исследования самой идеологии? Тем более необоснованными представляются упреки, адресуемые автором по адресу тех советских религиоведов, которые занимаются исследованием религиозной идеологии,— он обвиняет их не в чем ином, как в богословском уклоне (с. 97)! Нельзя не признать такое пришивание одиозных ярлычков не очень добросовестным приемом. С достаточным основанием С. А. Токарев может упрекнуть себя в том, что своими построениями, желает он того или не желает, поощряет исследования религиозных

учений и их истории. Он пишет «История религии — это история того, какие различные отношения складывались между людьми в ходе общественного развития и как эти отношения проецировались в идеологическую область, в область религиозных представлений» (с. 97). Можно ли понять, каким образом «различные отношения» проецировались в область религиозных представлений, если не изучать эти представления?! Примерно таким же образом опровергает себя С. А. Токарев, когда оперирует такими формулами: «Религия... есть не столько отношение человека к богу (богам), сколько *отношение людей друг к другу* по поводу представлений о боге и богах» (с. 96). Если так, то эти представления (о боге и богах!) имеют первостепенное значение для исследователя религии и нет никаких оснований зачислять их изучение по ведомству богословия.

Есть, правда, у нашего автора довод, который, как ему кажется, спасает его позицию: он ведь не осуждает вообще интерес к изучению религиозной идеологии, он только против того, чтобы придавать этой проблематике первенствующее значение в религиоведческой науке. На самом деле такой прием ничуть не меняет сути дела. Чтобы понять идеологию, надо исследовать именно идеологию и ее земные (конечно, социальные!) корни. Но противопоставлять одно другому — неправильно. Другой вопрос: должен ли именно религиовед и историк религий сам заниматься исследованием общеисторических проблем и явлений или он может использовать работы своих коллег, специализирующихся на таковом исследовании *ex professo*? Скажем, его ли дело исследование производительных сил, производственных отношений, хода классовой борьбы, политической истории, истории культуры, например, в Римской империи первых веков нашей эры, когда там распространилось христианство? Почему ему не пользоваться тем колоссальным материалом по этим вопросам, который накоплен общей историографией данной эпохи и продолжает и теперь непрерывно пополняться усилиями советских и зарубежных историков античности? А исследование религиозной идеологии — в данном случае раннего христианства — его прямая специальность, в которой он обладает специальными знаниями и в которой историк любого другого профиля не может его заменить. Нельзя же заставить, например, историка искусства заниматься самостоятельными исследованиями по истории, например, военного дела на том основании, что в развитии изобразительных искусств играла большую роль батальная живопись, а в ней нашли свое отражение реальные войны соответствующей эпохи.

Фактический призыв к отказу от анализа религиозной идеологии по ее содержанию связан у С. А. Токарева со своеобразным мировоззренческим нейтрализмом. Вопрос о бытии божием рассматривается им лишь в пренебрежительно-ироническом плане. Спор между религией и атеизмом по этому коренному, разделяющему их вопросу автор изображает как «безнадежное и беспредметное повторение фраз „бог есть“ и „бога нет“» (с. 96). Не хотелось бы видеть в нашей печати такое карикатурное изображение борьбы между апологетами религии и ее противниками, притом ставящее на одну доску тех и других. И дело ведь не только в боге! Речь идет о мире сверхъестественного, о сверхъестественных существах и их признании или непризнании. И занимаемся мы вовсе не безнадежным повторением фразы «бога нет»: ведя борьбу с религиозным мировоззрением, мы критикуем смысл и содержание его основных постулатов, в частности учения о боге, причем делаем это во имя утверждения научного материалистического мировоззрения.

В атеистической пропаганде С. А. Токарев рекомендует отказаться от теоретической мировоззренческой проблематики и заниматься лишь «абсолютно принципиальным противопоставлением двух практических линий: взывать ли к богу (к богам), чтобы избавиться от зла, страданий,

несправедливости, или бороться своими силами со злом, страданиями и несправедливостями» (с. 96). Не наше, мол, дело, есть бог или нет его, просто не будем к нему обращаться. Но если он есть, то как же можно к нему не обращаться?!

\* \* \*

По отдельным вопросам в обсуждаемой статье содержится ряд не менее путаных и необоснованных утверждений, чем по тому основному вопросу, который мы рассмотрели выше.

Изложение начинается с того, что определение религии, характеризующее автором как «атеистическое», признается родственным богословию. Это достигается простым, хотя и несколько странным приемом.

При мнимом, как считает автор, многообразии имеющихся определений религии, их существует только два: богословское и атеистическое. Характеристику первого он дает в общем правильно, хотя забывает указать на то, что оно базируется на учении о божественном откровении. Что же касается второго, то автор находит единственный признак для его характеристики: оно исходит «из непризнания существования чего-либо надприродного, сверхъестественного» (с. 87). Таким способом научное религиоведение оказывается базирующимся лишь на некоем негативном признаке — «не». Само по себе такое утверждение не имеет реального смысла, ибо ничто не может базироваться на пустоте. В отношении же марксистского религиоведения мы до сих пор полагали, что оно исходит из некоторых основных положений диалектического и исторического материализма, касающихся материальности мира, соотношения общественного бытия и сознания, учения о формах общественного сознания. И классическое определение религии как фантастического отражения в сознании человека тех внешних сил, которые господствуют над ним (Ф. Энгельс), вовсе не кажется нам ни основанным на «не», ни родственным богословию, как утверждает автор, испытывая при этом, по собственному признанию, «некоторое удивление»; таковую близость к богословию, впрочем, он обнаруживает у всех «атеистических» определений религии. На каком основании? На том, что все эти определения трактуют религию «как совокупность идей о некой потусторонней силе, стоящей над человеком» (с. 87). Разница маленькая — «богословы говорят: эта сила действительно существует, а атеисты ее существование отрицают». Все эти построения ведут к той же основной идее С. А. Токарева, по которой идеологию можно изучать, не изучая содержащиеся в ней идеи. Не будем возвращаться к критике этой странной концепции, укажем лишь на то, что, формулируя и отстаивая ее, автор рекомендует довольно известный и скомпрометированный в атеистическом лагере прием, именуемый деидеологизацией религии.

В некоторых вопросах С. А. Токарев обнаруживает довольно реальную приверженность к традиционным теологическим построениям. Он разделяет, например, апологетическую в отношении иудаизма концепцию «строгого монотеизма» этой религии. В одном случае он относит эту характеристику к иудаизму «послепленной» эпохи (с. 90), в других отвлекается от этого стадийного признака и говорит просто об иудейском монотеизме. При этом он нередко впадает в противоречие с самим собой. Оказывается, например, что «в монотеистической религии Израиля... зло — это служение чужим богам вместо служения своему богу Ягве» (с. 93). Речь идет о вере в реально существующих чужих богов, каковая вера фигурирует в большинстве книг Ветхого завета. Какая же это монотеистическая религия, если она признает существование многих богов?! Перед нами — обыкновенный политеизм в его эзотерической разновидности.

Утверждая «строгий монотеизм» иудаизма, иудейские и христианские теологи преследуют разные, но в одинаковой мере реакционные цели.

Первые стараются подчеркнуть этим «богоизбранность» Израиля и похвастаться тем, какое благодеяние он оказал человечеству, открыв ему наиболее возвышенную форму богопочитания. Вторые, выводя христианство из иудаизма, как известно, связывают их довольно тесной догматической близостью и отстаивают свою собственную причастность к строгому монотеизму, хотя и достаточно парадоксальному в свете учения о Троице.

Вообще трактовка понятия монотеизма заслуживает особого и серьезного рассмотрения, которым мы здесь за отсутствием места не можем заниматься. Мы коснулись его лишь в связи с теми отдельными ошибочными положениями, которые содержатся в разбираемой статье.

К числу таких ошибок относится и утверждение о том, будто учение о первородном грехе как источнике зла на земле, впервые дано христианством. Автор изображает дело так, что древние религии настойчиво и последовательно пробивались к решению вопроса о происхождении мирового зла. В ряду этих поисков участвуют у него эллинистические религии и иудаизм, конфуцианство, индуизм, буддизм, маздеизм. Обнаруживается «весьма стройная картина постепенного восхождения философской мысли ко все более последовательному и обобщенному решению проблемы мирового зла» (с. 93). И вдруг в этот благотворный процесс (почти увенчавшийся успехом?) вторгается христианство. «Стройную картину... неожиданно нарушает христианская концепция зла и греха». Далее идет критика этой концепции, «до крайности странной и нелогичной» — в отличие от предшествовавших ей — и излагается содержание мифа о грехопадении Адама и Евы. Почему-то не заметил С. А. Токарев, что сей миф содержится в Ветхом завете, созданном не христианством, а иудаизмом. Другое дело, что в содержании остальных книг Ветхого завета он не играет большой роли, ибо авторов этих книг интересует судьба не столько человечества, сколько лишь богоизбранного народа. Но ошибочное историческое утверждение остается все же таковым. А главное, есть ли основание противопоставлять христианскую концепцию происхождения мирового зла, как «странную и нелогичную», предшествовавшим ей другим религиозным объяснениям этого вопроса, как возвышенным и философски глубоким?! Они ничем не лучше ее и не менее «странны и нелогичны».

Большое место в статье С. А. Токарева занимает поставленная им же — может быть, небезынтересная — проблема той роли, которую играла религия в отношении интеграции и сегрегации людей и общественных групп. Вопрос сам по себе заслуживает специального рассмотрения, но схематическое его решение, данное автором, выглядит неубедительным. Он сравнивает по этой линии религию с искусством и утверждает, что если в ходе исторического развития «в искусстве силы интеграции нарастают, силы сегрегации слабеют», то в религии, наоборот, «фактор сегрегации с самого начала перевешивает» (с. 101). И даже образование мировых религий не меняет дела. Оно, конечно, «появление мировых религий было... мощным порывом интегрирующей тенденции»; но «эта интеграция была эфемерной и скорей кажущейся и обманчивой» (с. 102). Начинаются поиски оснований к тому, чтобы признать образование мировых религий фактором не интеграции людей, а сегрегации. Во-первых, внутри этих религий образуются разветвления, секты, толки. Во-вторых, церкви мировых религий усиливают сегрегацию в мире тем, что не учреждают порядков всеобщего равенства: духовенство отделено от мирян, а внутри него существуют разные градации — дьяконы и протодьяконы, иереи и протоиереи, а потом еще епископы, митрополиты и экзархи с патриархами (с. 102). Какая, в самом деле, может быть интеграция в обществе, где отдельно существуют протодьяконы и экзархи (!), да еще плюс к тому иеромонахи с архимандритами? Сплошная сегрегация! Вот так можно серьезную проблему утопить в несерьезной словесности...

Для характеристики религиоведческого уровня разбираемой статьи небезынтересна сноска, содержащаяся в ней на с. 94. Оказывается, впервые ввел в христианство фигуру дьявола в качестве персонифицированного воплощения зла не кто иной, как Владимир Соловьев: «Он рассматривал самое понятие зла не в отрицательном смысле, как отсутствие или недостаток добра, но как положительную и активную мировую силу, борющуюся с добром. Апокалиптического „Антихриста“ Вл. Соловьев понимал вполне реалистически и материально, как имеющего народиться противника Христа». А кто же его когда бы то ни было понимал иначе? И только в начале XX в. возникло представление об имеющем народиться Антихристе? Надо забыть всю историю христианства, чтобы высказывать такие суждения.

В общем, к большому моему сожалению, не нахожу в статье С. А. Токарева того содержания, которое побуждало бы рассматривать ее как вклад в научное религиоведение.

#### **ON THINGS RELEVANT AND IRRELEVANT IN THE STUDY OF RELIGION**

The author considers that in his paper S. A. Tokarev contradicts his own concept: while recognizing religion as a form of social consciousness, i. e. in essence primarily a complex of ideas, he at the same time regards the study of these ideas as a secondary and unimportant matter. In relegating the study of religion to the field of social history where religious phenomena of one kind or another had their origin, S. A. Tokarev in fact substitutes for the real subject of religious studies problems belonging to other fields of research which have their own specialized spheres and their own methods of study. The author also notes a number of controversial and erroneous theses in S. A. Tokarev's paper.