

К.В. Быченкова

РЕКОНСТРУКЦИЯ ПЕРВОБЫТНЫХ ВЕРОВАНИЙ В АНТРОПОЛОГИИ РЕЛИГИИ

Аннотация. Цель данной статьи заключается в том, чтобы проследить на историческом материале, который сформировался в результате развития антропологии религии в XIX–XX вв., особенности трансформации представлений о мане и сформулировать на основе данного материала характерные особенности этого феномена. В связи с этим предполагается решение таких задач, как: определение сущности маны как первобытного религиозного понятия; выявление её роли в формировании системы взаимоотношения магии и религии; а также рассмотрение возможности классификации веры в ману как «минимума религии». Актуальность исследования определяется значимостью проблемы идентификации первобытных представлений и верований в качестве первичных религиозных систем и особой важностью интерпретации веры в ману с точки зрения антропологии религии.

Предмет исследования – изучение преанимистических верований в антропологии религии.

В работе были использованы общенаучные методы – системный метод, диалектика, анализ, синтез, абстрагирование, обобщение, экстраполяция, моделирование, аналогия, индукция, дедукция; методы исследования религии – каузальный анализ, историзм (генетический подход и сравнительно-историческое исследование), типологический метод, феноменологический метод, герменевтический метод, структурно-функциональный анализ.

Научная новизна статьи:

– обобщены имеющиеся в литературе различные формы преанимистических верований и их именованья в разных культурах;

– показано наличие архетипа безличной силы в верованиях в Древнем мире;

– выявлено наличие архетипов мана в народных религиях и художественном творчестве;

– осуществлен перевод на русский язык фрагментов работ: Codrington Robert H. *The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folk-lore*; Durkheim E. *The Elementary Forms of the Religious Life*; Jones William. *The Algonkin Manitou*; McGee W.J. (William John). *The Siouan Indians*; Marett R.R. *Anthropology*; Radin Paul. *Religion of the North American Indians*.

Выводом статьи может служить тот факт, что вера в рассеянную в мире безличную силу может рассматриваться как одна из исторически первоначальных форм религиозных верований. С возникновением развитых религий представление о безличной силе не преодолевается ими полностью, а вовлекается в качестве одного из компонентов в новую, более сложную систему верований.

Приведённые в статье факты свидетельствуют о том, что древнейшие верования в безличную силу сохраняют своё присутствие в более поздних религиях в качестве архетипа, определяющего многие важные составляющие мифологического и религиозного сознания и даже общественного сознания в целом.

Ключевые слова: антропология религии, первобытные верования, минимум религии, мана, безличная сила, североамериканские индейцы, аниматизм, магия, табу, преанимизм.

Review. The purpose of the article is to trace back peculiarities of the concept of mana based on the historical references created as a result of development of the anthropology of religion in the XIXth – XXth centuries and to describe specific features of this phenomenon thereupon. For this purpose, Bychenkova suggests that the following tasks should be solved: to define mana as the primitive religious concept, to describe the role of mana in the development of the relationship between magic and religion and to consider the possibility to classify the belief in mana as the 'minimum religion'. The thematic justification is determined by the significance of identifying primitive concepts and beliefs as the primary religious systems as well as the importance of interpreting the belief in mana from the point of view of the anthropology of religion. The subject of the research is the analysis of preanimistic beliefs in the anthropology of religion. Methodological basis of the research. In her research Bychenkova has used general scientific methods such as systems approach, dialectics, analysis, synthesis, abstraction, generalization, extrapolation, modelling, anal-

ogy, induction and deduction; methods of religious research such as causal analysis, historicism (genetic approach and comparative historical research), typological method, phenomenological method, hermeneutical method and structure-function analysis. The scientific novelty of the article is caused by the following: the author 1) has summarized different kinds of preanimistic beliefs found in literature as well as their names in different cultures; 2) has described the archetype of impersonal force in the Ancient World beliefs; 3) has described the archetypes of mana in folk religions and artwork; 4) has offered the Russian translation of extracts from such works as Codrington Robert H. *The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folk-lore*; Durkheim E. *The Elementary Forms of the Religious Life*; Jones William. *The Algonkin Manitou*; McGee W. J. (William John). *The Siouan Indians*; Marett R. R. *Anthropology*; Radin Paul. *Religion of the North American Indians*. The conclusion of the research is that belief in impersonal force spread all over the world can be viewed as one of the historically initial forms religious beliefs. Developed religions do not completely overcome the concept of impersonal force but involve it as one of the components of a new, more complicated system of beliefs. The facts provided in the course of the analysis prove that ancient beliefs in impersonal force are still present in the form of archetype in later religions, thus defining many important components of mythological and religious conscience and even public conscience in general.

Key words: anthropology of religion, primitive beliefs, minimum religion, mana, impersonal force, North American Indians, animatism, magic, taboo, preanimatism.

В 1670 г. христианскому священнику отцу Аллуэцу случилось оказаться в отдалённом селении североамериканских индейцев алгонкинов, в котором белые прежде никогда не бывали. Алгонкины были поражены его светлой кожей и черным одеянием и приняли его не за человека, но и не за бога, а за воплощение божественной силы *маниту*. Он был приглашён в вигвам совета, где его окружили старые индейцы. Один из старейшин приблизился к священнику с двумя горстями табака, который у индейцев используется для жертвоприношения, и с одобрения остальных обратился к нему с такими словами:

«Это очень хорошо, Чёрное Платье, что ты нас навестил. Яви нам свою милость. Ты есть Маниту. Мы дадим тебе табак. Наудовесси и ирокезы уничтожат нас. Яви нам свою милость.

Мы часто болеем, наши дети умирают, мы голодаем. Яви нам свою милость. Услышь меня, о Маниту. Я дам тебе табак.

Пусть земля родит нам кукурузы, реки дадут рыбы, болезни не будут убивать нас, голод не будет мучить нас. О Маниту, мы дадим тебе табак» [1, с. 100-101].

Рассказ отца Аллуэца – одно из тех свидетельств, которые оставили европейцы, пришедшие на землю Северной Америки, Юго-Восточной Азии, Океании, внутренних районов Африки в эпоху Великих географических открытий и в последовавший за этим период колонизации новооткрытых территорий. Христианские миссионеры с удивлением обнаруживали, что у коренных обитателей этих регионов представление о Боге в привычном для нас понимании заменяет вера в некую невидимую таинственную безличную силу, присущую людям, животным, неживым предметам, наполняющую собой окружающий человека мир и обуслов-

ливающую всю его жизнь. Эскимосы называют её *сила (хила)* – словом, которое по своему звучанию случайно совпадает с русским словом «сила», майя – *крамат*, индокитайские племена – *денг* [2, с. 75; 3, с. 97] африканские пигмеи – *мегбе*, племена Западного Судана – *ньяма*, зулусы – *умойя*. На Санта-Крузе используется слово *малете*; в Саа, в Маланте, люди и вещи, в которых пребывает эта сверхъестественная сила, зовутся *сака*, что значит «горячий». Схожие верования в безличную силу существует у столь отдаленных друг от друга племён, как экои в Африке и крау и ирокезы в Америке. Североамериканские индейцы ирокезы именуют её *оренда*, сиу – *вакан (ваканда)*, шошоны – *покнут*, тлинкиты – *йек*, хаиды – *згана*, квакиутли – *науала*, черноногие – *несару*. У индейцев алгонкинов эта сила известна под именем *маниту*, что созвучно её названию у народов Океании – меланезийцев и полинезийцев – *манах*. Это слово, как полагают, восходит к правосточноокеанийскому уровню (**mana*). Рефлексы **mana* во всех восточноокеанийских языках имеют значение сверхъестественной силы: мата – *тана*; ароси – *twanna*; саа, улави, ареаре – *nanamaga/nanamanga*; тонга – *тана*; туамоту – *тана* [4].

Именно термином «мана» после выхода в свет в 1891 г. книги английского этнографа и миссионера Роберта Кодрингтона «Меланезийцы», где подробно описан феномен веры в *ману* [5], и принято, по предложению Роберта Р. Маретта, обозначать безличную силу в научном обиходе.

Мана как феномен – это сложное явление, подвергавшееся многократным переосмыслениям. Причинами неоднозначных её трактовок были различные теории происхождения религии, а также необычность самой *маны*, порождавшая трудность в подборе наиболее подходящего для неё термина. Подобрать правильный эквивалент какому-ли-

бо неизвестному доселе явлению – это не просто лингвистическая задача, но и поистине феноменологическая проблема. Зачастую неправильная интерпретация чего-либо порождает неразбериху в научных теориях. А неадекватная интерпретация архаических представлений порождает ещё и опасность анахронизмов, осовременивания.

Английский миссионер и этнограф Роберт Кодрингтон, изучавший меланезийские племена, обнаружил в их верованиях отсутствие представления о личном Боге. Его у них заменяла вера в *ману* – своеобразную сверхъестественную силу. Открытие этой силы породило ряд новых споров относительно особенностей религиозности первобытных племён, а также ещё более остро поставило вопрос о так называемом «минимуме религии».

Очень важным вопросом для определения *маны* как феномена является вопрос терминологии. Верования меланезийцев, по словам Кодрингтона, уникальны. И зачастую очень трудным является подбор нужного термина для обозначения объекта их веры. Так, некоторые миссионеры, по словам Кодрингтона, столкнувшись с этой проблемой, пользовались в своей научно-миссионерской деятельности английской терминологией и употребляли слово *God*, то есть «Бог». Разумеется, подобная подстановка терминов в первую очередь ставила своей целью формально отыскать какие-либо точки пересечения между верованиями дикарей и христианским монотеизмом.

Давая описание *мане*, Кодрингтон писал: “The Melanesian mind is entirely possessed by the belief in a supernatural power of influence called almost universally *mana*. This is what works to effect which is beyond the ordinary power of men, outside the common processes of nature: it is present in the atmosphere of life, attaches itself to persons and to things, and is manifested by results which can only be ascribed to its operation” [5, с. 118-11]. («Меланезийское сознание полностью поглощено верой в сверхъестественную силу влияния, которая почти повсеместно называется *маной*. Это то, что оказывает воздействие, которое находится за пределами обычной человеческой мощи, за пределами общих процессов природы: она присутствует в атмосфере жизни, передаётся людям и вещам и проявляется в результатах, которые могут быть приписаны только её действию». – *Подчёркнуто мною.* – К.Б.).

Здесь мы видим, что Кодрингтон определяет *ману* как *power*, что означает «сила», «мощь», «энергия». Но уже в письме к Максиму Мюллеру при интерпретации того же понятия наряду со словом *power* звучит слово *force*, что в основном переводится просто как «сила»: “The religion of the Melanesians

consists, as far as belief goes, in the persuasion that there is a supernatural power about belonging to the region of the unseen; and, as far as practice goes, in the use of means of getting this power to their own benefit. <...> There is a belief in a force altogether distinct from physical power... <...> This is Mana” [5, с. 118-119]. («Религия меланезийцев состоит, в том, что касается веры, в убеждении, что существует сверхъестественная сила, принадлежащая к области невидимого, а в том, что касается практики, – в использовании средств, позволяющих обратить эту силу к собственной выгоде. Существует вера в силу, совершенно отличную от физической силы... <...> Это *Мана*». – *Подчёркнуто мною.* – К.Б.).

Может показаться, что употребление разных слов, которые в русском переводе оказываются нередко тождественными и передаются одним термином – «сила», в применении к *мане* случайно. Однако, как нам представляется, этот факт имеет определённое смысловое значение. Дело в том, что Кодрингтон давал характеристику уже существующему феномену как данности. Перед ним стояла задача подобрать к нему наиболее подходящий эквивалент в английском языке. Но сущность этого сверхъестественного явления оказалась такова, что ему были свойственны и энергетические (выражающиеся термином *power*), и динамические (обозначаемые словом *force*) характеристики. К тому же, надо заметить, нередко Кодрингтон также определяет *ману* как *power of influence* или же при её описании взаимозаменяет эти два понятия. И этот факт, несомненно, подчёркивает превосходство этой силы, её могущественность. Возможно, по отношению к *мане* употребление различных определений связано с тем, что её свойства напоминают свойства физической энергии: она способна увеличиваться и уменьшаться. По словам Кодрингтона, *мана* – это сила (или влияние), не физическая, а сверхъестественная, но реализуется она в физической силе или в любой форме могущества или превосходства, которыми обладает человек; она не привязана к чему-либо и может воплощаться почти во всём существующем. Обладание этой сверхъестественной силой или возможность использовать её – величайшее преимущество: высокое социальное положение человека, его успехи в повседневной жизни, в хозяйстве, на войне – следствие того, что он обладает большим, чем другие, количеством *маны*. Производные от существительного *mana* образования, такие как *manag*, *manahi*, *managi* являются глаголами и обозначают нечто вроде «передавать *ману*» или «влиять посредством *маны*». Кодрингтон отмечает, что часто для того, чтобы выразить то, что объ-

ект или дух обладает *маной*, о нем говорится, что он *to be mana*, есть *мана*, является *маной*. То есть вместо глагола обладания «иметь» употребляется глагол существования «быть». Неприменимо же такое употребление глагола *to be*, когда говорится о людях, которые обладают *маной*. Употребление глагола вместе с существительным *мана* обычно имеет место для выражения качества, которым обладает человек.

Надо заметить, что Кизинг в своей работе «Переосмысление *маны*» вообще отказывается видеть в этом понятии существительное. Для него это глагол, обозначающий осознание некоего превосходства. То есть он может переводиться как «быть эффективным, быть успешным, быть реализованным». Для Кизинга это вообще не сверхъестественная сила, а качество эффективности, или, скорее, мощности. Именно поэтому, по его словам, некоторые моторы для каноэ до сих пор определяют как *ману*. Меланезийцы, как указывает Кодрингтон, убеждены в том, что каноэ плывет под воздействием силы: “A canoe will not be swift unless mana be brought to bear upon it” [5, с. 118]. («Каноэ не поплывет, пока *мана* не окажет на него воздействие»).

Кодрингтон считал веру в *ману* феноменом магического порядка. Первая глава в его книге «Меланезийцы», посвящённая *мане*, так и называется – «Магия». Вторая, в которой уже более подробно описываются особенности религиозной практики меланезийцев, – «Религия». Кодрингтон указывает, что эта сила помогает людям в их бытовой и хозяйственной деятельности, помогает справиться с явлениями природы и взять над ними верх. Он пишет: “By means of this men are able to control or direct the forces of nature, to make rain or sunshine, wind or calm, to cause sickness or remove it, to know what is far off in time and space, to bring good luck and prosperity, or to blast and curse” [5, с. 118-119]. («Посредством этого [*маны*] люди способны контролировать или направлять силы природы, вызывать дождь или солнце, ветер или штиль, нагонять болезнь либо отгонять её, знать то, что отдалено во времени и пространстве, призывать счастье и благополучие или же благословлять и проклинать»).

Примечательно, что в своей книге «Антропология», описывая *ману*, Маретт ни разу не называет её просто *маной* и редко употребляет слово *power*, которыми оперировал Кодрингтон. Вместо этого он пользуется термином *virtue* [6, с. 232], среди значений которого не только «добродетель», «доблесть», «хорошее свойство, качество; преимущество, достоинство», но также и «сила», «действующее средство». Если учитывать все оттенки значений этого слова, то оно оказывается соответ-

ствующим русскому выражению «благая сила», которым передают значение терминов, родственных термину *мана*, таких, например, как китайское *дэ*: так, в выполненном Е.А. Торчиновым переводе Дао дэ дзин слово *Дао* передаётся как «Путь», а слово *дэ* – как «благая сила» [7]. Примечательно, что Маретт выбирает в качестве ещё одного эквивалента термина *мана* слово *goodwill* – «доброжелательность, благосклонность, добрая воля». Отмечая, что у туземцев Соломоновых островов знакомство со словами песни *мана* ещё не означает обретения *маны* как таковой, он указывает: «Но вы можете дать деньги обладателю *мана* и тогда он ipso facto передаст вам *мана*, или, как мы говорим по-английски, “goodwill”» [8, с. 106].

Таким образом, Маретт подчёркивает именно сверхфизические свойства *маны*, способность контролировать и направлять физические процессы. Он приводит пример того, как «работает» мышление австралийских аборигенов: “To the black-fellow his club or his spear are part and parcel of his ordinary life. There is no ‘medicine,’ no ‘devil,’ in them. If they are to be made supernaturally potent, they must be specially charmed. But it is quite otherwise with his spear-thrower or his bull-roarer. The former for no obvious reason enables him to throw his spear extraordinarily far. (I have myself seen an Australian spear, with the help of the spear-thrower, fly a hundred and fifty yards, and strike true and deep at the end of its flight.) The latter emits the noise of thunder, though a mere chip of wood on the end of a string. These, then, are in themselves ‘medicine.’ There is ‘virtue’ in, or behind, them” [6, с. 231-232]. [«Для аборигена его дубинка или его копье являются частью, атрибутом его повседневной жизни. В них нет никакого “чудодейственного средства”, никакого “демона”. Если их надо сделать сверхъестественно мощными, они должны быть особым образом заколдованы. Совершенно иначе обстоит дело с его копьеметалкой или громыхалкой. Первая из упомянутых по необъяснимой причине позволяет ему метать копье чрезвычайно далеко. (Я сам видел, как австралийское копье с помощью такой копьёметалки пролетает полторы сотни ярдов и вонзается точно и глубоко в конце своего полета.). Вторая же издаёт звук грома, хотя и представляет собой лишь щепку, привязанную к концу верёвки. Они, таким образом, сами по себе суть “чудодейственное средство”. В них или за ними есть “сила”»]. С этими наблюдениями хорошо соотносятся приводимый Кодрингтоном пример с каноэ, которое плывет под воздействием силы, и замечание Кизинга о моторах для каноэ, которые до сих пор определяют как *ману*. Фактически мотор выполняет для каноэ ту

же функцию, что копьёметалка для копья, а потому и может рассматриваться как *мана*. При этом, отмечает Маретт, вопрос о названии этой силы не был самым важным для дикарей. "Now there is evidence that the savage himself, in speaking about these matters, sometimes says power, sometimes vitality, sometimes spirit" [6, с. 232]. («Теперь есть доказательство того, что сам дикарь, говоря о подобных явлениях, иногда произносит слово "сила", иногда – "жизненная сила", иногда – "дух"). Он подчёркивает, что для диких племён тонкости терминологии не имеют никакого значения, более важным для них оказывается тот факт, что все вещи делятся на обыкновенные, понятные и на необычные, те, которые объяснить нельзя.

Эрнст Кассирер в своей работе «Философия символических форм» критикует анимистическую теорию и осмысление Кодрингтоном *ман* как «духовной силы». Он пишет: «Чем чётче определялось значение слова *мана* и чем точнее очерчивалось содержание представления, тем больше становилось ясно, что и то, и другое принадлежит к иному пласту, к «доанимистическому» направлению мифологического мышления» [9, с. 91]. «Магическая сила, присущая жрецу или вождю, сгущенная в них "*мана*" привязана не к ним как индивидуальным субъектам, а способна к различным превращениям и переходу на других лиц. Поэтому магическая сила не является, подобно физической, лишь обобщающим выражением, лишь результатом и "результатирующей" каузальных факторов и условий, которые могут быть помыслены "действенными" лишь в сочетании, во взаимоотношениях, – напротив, она представляет собой подобное субстанции бытие, которое может как таковое перемещаться с места на место, от субъекта к субъекту» [9, с. 68-69].

Существует также мнение, что распространение электрической энергии в XIX в. и осмысление её как некоей силы происходило параллельно спорам относительно феномена *ман* и в некотором роде даже под их влиянием. В частности, сам Маретт использовал для определения *ман* метафору напряжения, что несомненно сближало её с электричеством.

Проблема определения истоков религии неизбежно ставит вопрос о том, в какой степени родства находится религия и смежные с нею, сугубо архаичные феномены, такие как магия. Самая радикальная позиция относительно этой проблемы заключается в жёстком противопоставлении магии и религии. Так, Карл Бэт, отстаивая эту точку зрения, утверждал, что на стадии формирования религии представление о некой сверхчувственной силе было решающим. Однако к тому времени, ког-

да магия и религия смогли полностью оформиться как независимые явления, отношение к этой силе у них стало разниться. Для магии сила – своего рода инструмент для приобретения особых способностей в целях возвыситься над природой. Она приобретает в руках её владельца характер личного свойства. В религии же сила – независимое инобытие, тот объект, на который можно уповать, осознавая собственную беспомощность. Минимумом же религии при этом Бэт считал веру во всепроникающую жизненную силу, то есть представления о *мане*, по Бэту, носили своего рода пантеистический характер. При этом подчёркивалась особенность своеобразного религиозного монизма древних племён, из которого, по мнению Бэта и вслед за ним ряда других мыслителей, в дальнейшей начало формироваться представление о личном едином божестве. «В религии, – писал Натан Зёдерблом, – человек поклоняется Божеству. В магии человек пользуется "силой" в своих целях. Религия означает подчиненность, магия – власть над силами» [10, с. 310-311]. Зёдерблом разграничивал социально-этические функции силы в магии и религии. Собственно основным отличием магии и религии, по его мнению, было отсутствие этической составляющей в магической практике, порождавшее своеобразный социальный анархизм, в то время как в религии особая роль отводилась страху как некоему сдерживающему и карающему фактору. Поэтому специфика религиозного отношения к *мане* коренится именно в некоем благоговении и даже страхе перед нею.

Представителем совершенно иного крыла антропологов, отстаивавших глубокую родственную связь магии и религии, был Бронислав Малиновский. Причем это родство, в частности, подкрепляется первобытными представлениями о *мане*, которые, по убеждению Малиновского, были магического свойства. Он пишет: «В то время как наука основана на концепции естественных сил, магия зарождается из идеи некой мистической безличной силы, в которую верит большинство примитивных народов. Представление об этой силе, называемой у меланезийцев *мана*, у некоторых австралийских племён *аратквилтха*, у различных групп американских индейцев *маниту*, *варан*, *оренда* и безымянной у других народов, тем не менее является почти универсальной идеей, встречающейся везде, где процветает магия» [11, с. 22]. Далее он указывает, что *мана* – это причина «всех действительно важных событий в сфере сакрального». А потому именно вера в *ману* является минимумом религии.

Сам Маретт придерживался такой же точки

зрения, полагая, что магия и религии происходят из одного корня: "Magic and religion, according to the view I would support, belong to the same department of human experience—one of the two great departments, the two worlds, one might almost call them, into which human experience, throughout its whole history, has been divided. Together they belong to the supernormal world, the x-region of experience, the region of mental twilight" [6, с. 232]. («Магия и религия, согласно той точки зрения, которую я поддерживаю, принадлежат к одной и той же сфере человеческого опыта – одной из двух великих сфер, двух миров, как ещё можно назвать их, на которые человеческий опыт через всю свою историю был поделён. Вместе они принадлежат к сверхреальному миру, таинственной области опыта, области психических сумерек».)

Отличие магии от религии Маретт видит в различном характере приёмов, которые они используют. Магические приёмы включают в себе и негативные компоненты, религиозные же – в основном положительные. Хотя, по словам Маретта, границу между добром и злом не всегда трудно четко обозначить, даже примитивные общества сходятся во мнении, что колдовство носит негативную окраску. Это определяется тем, что в процессе колдовства люди прибегают к силам зла с целью достичь каких-либо своих целей. Те явления, которые относятся к области чудесных, или чудотворных ("wonder-working"), также бывают хорошими или плохими. Для дикаря специфика его религии заключается как раз в правильном использовании теми благами, которые приносят ему хорошие сверхъестественные явления. По сути это напоминает приводимую ранее трактовку *ману* как элемента магической практики.

"To get all the good kind of wonder-workers on to his side, so as to confound the bad kind—that is what his religion is there to do for him. 'May blessings come, may mischiefs go!' is the import of his religious striving, whether anthropologists class it as spell or as prayer" («Привлечь на свою сторону хорошие чудеса и избежать плохих – вот что религия может сделать для него. "Пусть благословение придет, пусть зло уйдет!" – вот смысл его религиозного стремления, который антропологи классифицируют как заклинание или молитву».)

Можно предположить, что в некотором смысле, согласно приведенным Мареттом фактам, в этом веровании в *ману* как бы пересекаются и магия, и религия. Каждая из них по-своему проявляет свои функции в зависимости от того, с какой целью верующий обращается к этой самой силе.

Можно сказать, что проблема определения

«минимума религии» – одна из центральных проблем религиоведческого знания. Поэтому особенно актуальным всегда был спор между антропологами, социологами религии и этнографами относительно тех первобытных верований, которые задали вектор дальнейшему развитию феномена религии. Ко времени е открытия Кодрингтона популярностью пользовалась анимистическая теория происхождения религии. Она заключалась в идее, что первоначальными религиозными представлениями были представления о всеобщей одушевленности, или вере в духов. Сам Кодрингтон, а также У. Риверс, Л.Я. Штернберг и позже Э. Тайлор, придерживались этой теории. По их мнению, и вера в *ману* – продукт анимистических воззрений. Причем считалось, что сами меланезийцы так же определяют происхождение *ману*. Для представителей другого течения (Р. Маретт, К. Прайс и др.) более правдоподобной представлялась преанимистическая теория, считавшая *ману* наиболее древним религиозным феноменом.

Роберт Маретт критикует теорию анимизма и особенно главного её представителя – Тайлора. Он выдвигает новую, уникальную концепцию становления религии и опирается при этом на известную уже к тому времени работу Кодрингтона. Новшеством в теории Маретта было то, что осознание сверхъестественного – более поздний этап религиозных представлений, чем его ощущение на чувственном уровне. Учитывая несомненную важность влияния веры в *ману* на первобытное сознание, Маретт, однако, придерживался для определения первичной религии дикарей так называемой формулы «табу-мана». Эти два термина – «табу» и «мана», – выражая положительную и отрицательную сторону отношения к сверхъестественному, по мнению Маретта, в некотором смысле дополняют друг друга. Эрнст Кассирер, интерпретируя эту точку зрения, замечает: «В качестве "основания" мифа и религии формула табу-мана может поэтому рассматриваться с тем же правом, с каким, например, *междометие* может рассматриваться в качестве основания языка. Оба понятия и в самом деле представляют собой, так сказать, первичные междометия мифологического сознания. Они ещё не обладают самостоятельной функцией обозначения и представления, а равнозначны возбуждённым выкрикам мифологического аффекта. Они обозначают то изумление, то *θαύμασιον*, с которого начинаются как миф, так и научное познание и "философия"» [9, с. 91].

Теория «всеобщей одушевленности», как пишет Маретт, заключается в признании того, что примитивные народы были неспособны отчуждать

себя от явлений природы, которые они наблюдали. Они считали, что они имеют отличную от них форму, но те же чувства и мотивы. Не удовлетворяясь концепцией Тайлора, Маретт предлагает термин «аниматизм». Аниматизм – это как раз-таки вера в силу, сверхъестественную и безличную.

Помимо попытки найти взаимосвязь между анимизмом и верой в *ману*, существовала и другая точка зрения, заключающаяся в утверждении родства между этой верой и тотемическими практиками. Такой теории придерживались К. Оберхубер и Эмиль Дюркгейм. По мнению Дюркгейма, сущность тотемизма заключается именно в анонимной и безличной силе, которая содержится в тотемах. Именно она определяет их особый религиозный статус. Надо обратить внимание на то, что Дюркгейм (это отличает его позицию от позиции Мирче Элиаде), хотя и связывал эту силу с предметами, не считал правильным отождествлять одно с другим. Давая описание силе *вакан*, в которую верят американские племена, принадлежащие к семье Сиу, Дюркгейм отмечал, что это именно сила «в её абсолютном смысле, без эпитета любого рода». Он писал: «Различные божественные силы суть лишь её частные проявления и персонификации; каждая из них есть сила, рассмотренная в одном из её многочисленных аспектов. В широком смысле слова, эта сила – бог, но бог безличный, безымянный: внеисторический, имманентный миру, рассеянный среди бесчисленных вещей» [12, с. 221-222].

Раймон Арон полагает, что причиной того, что клановый тотемизм основывается на вере в безличную силу, является социальный фактор. Особым сакральным моментом, который воплощается в идее силы, становится феномен сплочённости индивидов, имеющий место в клане [13, с. 349].

С социальными, коллективными феноменами соотносит значение *ман* Клод Леви-Стросс. Согласно его структуралистской концепции, *мана* – это символ, или так называемый нулевой знак. В своей работе «Структурная антропология» Леви-Стросс указывает, что существуют такие формы установлений, которые можно было бы назвать «формами нулевого типа». К ним и относится *мана*. «Эти установления, – пишет он, – не обладают никакими особыми им присущими качествами, они лишь создают предварительные условия, необходимые для существования социальной системы, к которой они относятся, хотя сами по себе они лишены значения, только их наличие позволяет этой системе выступать как некое целостное единство». Подобные установления, по замечанию Леви-Стросса, выполняют лишь одну функцию: «придают смысл обществу, которому они

принадлежат» [14, с. 85-90].

«По мнению Леви-Строса, понятие *мана*, *вакан*, *оренда* являются сознательным выражением семантической функции, дают возможность обнаружить символическому мышлению, несмотря на свойственное ему противоречие. *Мана* – это символ в чистом виде, нулевой символ, т.е. знак, указывающий на необходимость содержания, дополняющего то, которое уже “несет” с собой означающее. На первый взгляд кажется, что с понятием *мана* связаны неразрешимые антиномии: сила и действие, качество и состояние, абстрактное и конкретное, вездесущее и локализованное. Однако эти противоречия “решаются” в соответствии с символической логикой: *мана* является всем этим одновременно и тем самым служит логическим инструментом преодоления названных противоречий (или ускользания от них). Понятия типа *мана* присущи не только первобытному, но и мышлению современного человека; мы используем понятие того же типа, когда называем неизвестный или поражающий силой своего воздействия объект “трюком”. Слово “трюк” производят от средневекового термина, означающего удачный удар в азартных играх; таково же точное значение индонезийского термина, от которого происходит слово “*мана*”. Дух повсеместно бессознательно вырабатывает инвариантный смысл этой категории» [15, с. 99].

Осмысление религии в качестве продукта социального фактора стало отдельным течением в религиоведческой теории. Некоторые мыслители были недовольны такой трактовкой религии. В частности, Зёдерблом полагал, что для понимания религии необходимо хорошо разбираться в духовной жизни отдельной личности, обращенной к этой религии. Личная, психологическая составляющая была для него на первом месте. Люди, отличавшиеся своим внутренним миром и способностями от других, были как бы под покровительством *ман*, а потому и наделялись властью. Именно в выстраивании своеобразной иерархической лестницы и появлении феномена власти видел Зёдерблом социальный аспект религии.

Мирче Элиаде в работе «Очерки сравнительного религиоведения» подробно рассматривает проблему определения *ман* как минимума религии. Он выделяет два аспекта, характеризующих веру в сверхъестественную силу. Во-первых, по его мнению, представление о *мане* – это удел меланезийцев, но универсальным оно отнюдь не является. Во-вторых, он считает, что неправомерно называть *ману* именно безличной силой. При этом он ссылается на самого же Кодрингтона, указывающего, что *мана* всегда с тем, кто её направляет. Элиаде приво-

дит также и мнения других исследователей, таких как Хокарт, Хогбин, Кэпелл, которые считали, что *мана* не может быть безличной хотя бы уже потому, что всегда связана с персонифицированными существами. Кроме того, по словам Элиаде, Радин указывал на то, что индейцы не склонны противопоставлять личное и безличное, из чего делается вывод, что понятие безличности не имеет для них никакого смысла. «Мы нигде не встречаемся с гипостазированной *мана*, отдельной от предметов, космических событий, существ или людей, – пишет Элиаде. – Более того, как показывает тщательный анализ, причиной того, что некий предмет, космическое явление, существо и т.д. обладает *мана*, всегда оказывается вмешательство какого-либо духа или же причастность к эпифании какого-либо божества» [16, с. 37]. Собственно, Элиаде, таким образом, также не опровергал именно анимистической природы веры в *ману*.

Отвергая безличность и универсальность *маны*, Элиаде отвергает и идею так называемого «дорелигиозного» этапа, характеризующегося доминированием магической составляющей, к коей, собственно часто относят представление о *мане*, как о силе в некотором смысле магического характера.

Кассирер выделял две важные теории, определявших *ману* как феномен, – субстанциональную и динамическую. Но ни та, ни другая, по его мнению, не отвечают всей полноте свойств этого необычного явления. Он пишет: «Подлинное значение скорее заключено как раз в его своеобразной “текучести” – в перетекании и переходе из одной в другую характеристик, которые с нашей точки зрения чет-

ко различаются» [9, с. 91].

Таким образом, вера в рассеянную в мире безличную силу может рассматриваться как одна из исторически первоначальных форм религиозных верований. С возникновением развитых религий представление о безличной силе не преодолевается ими полностью, а вовлекается в новую систему верований, сохраняя своё значение одного из фундаментальных архетипов религиозного сознания.

Представление о *мане* как о безличной силе сверхъестественного свойства, которое удалось сформировать религиоведам, сложилось благодаря довольно неоднозначным трактовкам и интерпретациям этого понятия в философии, антропологии религии, религиозной философии, литературе и эзотерике. Открытие *маны* у меланезийцев положило начало формированию новой концепции происхождения религии, новой формулировки определения «минимума религии» и новым спорам между учёными. *Мана* для многих антропологов религии стала не просто очередным объектом религиоведческих исследований, но и поистине загадочным явлением, которому интерпретаторы в зависимости от своих научных идей и концепций пытались дать собственные предикаты и характеристики магического, тотемического, символического или метафизического характера. На основе выводов учёных складывается общая, вполне самостоятельная преанимистическая концепция, провозглашающая веру в существование безличной силы не только в качестве первичного религиозного представления древних людей, но и в качестве архетипа, определяющего человеческое сознание и бытие.

Список литературы:

1. Спенс Л. Мифы североамериканских индейцев. М.: Центрполиграф, 2006. 336 с.
2. Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М.: Политиздат, 1986. 576 с.
3. Токарев С.А. Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990. 622 с.
4. Codrington Robert H. The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folk-lore. Oxford: Clarendon, 1891. 419 p.
5. Петрухин В., Полинская М. О категории «сверхъестественного» в первобытной культуре // Историко-этнографические исследования по фольклору. М.: Восточная литература РАН, 1994. 276 с.
6. Marett R.R. Anthropology. London: Willings & Norgate, 192. 253 p.
7. Пути обретения бессмертия: Даосизм в переводах и исследованиях Е.А. Торчинова. СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2007. 608 с.
8. Маретт Р. Формула табу-мана как минимум определения религии // Мистика. Религия. Наука: Классики мирового религиоведения: Антология / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2011. 496 с. (История философии в памятниках).
9. Кассирер Э. Философия символических форм: в 2 т. Т. 2. М.: Университетская книга, 2001. 280 с.
10. Зёдерблом Н. Становление веры в Бога // Мистика. Религия. Наука: Классики мирового религиоведения: Антология / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2011. 496 с. (История философии в памятниках).
11. Малиновский Б. Магия. Наука. Религия. М.: Рефл-бук, 1998. 304 с.
12. Durkheim E. The Elementary Forms of the Religious Life. New York: The Free Press, 1965. 213 p.
13. Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М.: Прогресс, 1993. 608 с.
14. Леви-Строс Клод. Структурная антропология. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. 512 с.
15. Яблоков И.Н. Религиоведение. М.: Гардарики, 2000. 317 с.

16. Элиаде Мирче. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999. 488 с.
17. Кабо В. Происхождение религии: история проблемы. Канберра: Алчеринга, 2002. 149 с.
18. Токарев С.А. История зарубежной этнографии. М.: Высшая школа, 1978. 352 с.

References (transliteration):

1. Spens L. Mify severoamerikanskikh indeitsev. M.: Tsentrpoligraf, 2006. 336 s.
2. Tokarev S.A. Religiya v istorii narodov mira. M.: Politizdat, 1986. 576 s.
3. Tokarev S.A. Rannie formy religii. M.: Politizdat, 1990. 622 s.
4. Codrington Robert H. The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folk-lore. Oxford: Clarendon, 1891. 419 p.
5. Petrukhin V., Polinskaya M. O kategorii «sverkh'estestvennogo» v pervobytnoi kul'ture // Istoriko-etnograficheskie issledovaniya po fol'kloru. M.: Vostochnaya literatura RAN, 1994. 276 s.
6. Marett R.R. Anthropology. London: Willings & Norgate, 192. 253 p.
7. Puti obreteniya bessmertiya: Daosizm v perevodakh i issledovaniyakh E.A. Torchinova. SPb.: Azbuka-klassika: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2007. 608 s.
8. Marett R. Formula tabu-mana kak minimum opredeleniya religii // Mistika. Religiya. Nauka: Klassiki mirovogo religiovedeniya: Antologiya / Per. s angl., nem., fr. Sost. i obshch. red. A.N. Krasnikova. M.: Kanon+; ROOI «Reabilitatsiya», 2011. 496 s. (Istoriya filosofii v pamyatnikakh).
9. Kassirer E. Filosofiya simvolicheskikh form: v 2 t. T. 2. M.: Universitetskaya kniga, 2001. 280 s.
10. Zederblom N. Stanovlenie very v Boga // Mistika. Religiya. Nauka: Klassiki mirovogo religiovedeniya: Antologiya / Per. s angl., nem., fr. Sost. i obshch. red. A.N. Krasnikova. M.: Kanon+; ROOI «Reabilitatsiya», 2011. 496 s. (Istoriya filosofii v pamyatnikakh).
11. Malinovskii B. Magiya. Nauka. Religiya. M.: Refl-buk, 1998. 304 s.
12. Durkheim E. The Elementary Forms of the Religious Life. New York: The Free Press, 1965. 213 p.
13. Aron R. Etapy razvitiya sotsiologicheskoi mysli. M.: Progress, 1993. 608 s.
14. Levi-Stros Klod. Strukturnaya antropologiya. M.: EKSMO-Press, 2001. 512 s.
15. Yablokov I.N. Religiovedenie. M.: Gardariki, 2000. 317 s.
16. Eliade Mirche. Ocherki sravnitel'nogo religiovedeniya. M.: Ladomir, 1999. 488 s.
17. Kabo V. Proiskhozhdenie religii: istoriya problemy. Kanberra: Alcheringa, 2002. 149 s.
18. Tokarev S.A. Istoriya zarubezhnoi etnografii. M.: Vysshaya shkola, 1978. 352 s.