

## ПРОЦЕСС ФОРМИРОВАНИЯ ПЕРВОБЫТНОГО МИРОПОНИМАНИЯ

В. ЛАЗУТКА

С самого начала статьи мы должны оговориться, что эта тема нас интересует не сама по себе, а только как основа для более четкого уяснения сущности и происхождения религии. Притом нас будет интересовать только гносеологическая сторона данной темы.

Религией занимались и занимаются многие науки: археология, этнография, история, философия и др. Причем каждая из них внесла весомый вклад в раскрытие этой проблемы и по сей день продолжает пополнять фактами и теориями научный багаж религиоведения. Эта многоаспектность подхода к данному вопросу не случайна. Дело в том, что сама религия по своей сущности очень многосторонняя и многолика. Поэтому к религии нельзя подходить с позиции какой-либо одной конкретной науки. Марксистская постановка вопроса требует конкретного, всестороннего анализа этой формы общественного сознания, требует учитывать ее многоаспектность и сложность. Это вытекает из самого определения религии, данного К. Марксом в его работе «К критике гегелевской философии права. Введение»:

«Религия есть самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял. Но человек — не абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо. Человек — это *мир человека*, государство, общество. Это государство, это общество порождают религию, *превратное мировоззрение*, ибо сами они — *превратный мир*. Религия есть общая теория этого мира, его энциклопедический компендиум, его логика в популярной форме, его спиритуалистический point d'honneur, его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания»<sup>1</sup>.

В этом определении К. Маркс особенно подчеркивает многоаспектность религии, богатство ее связей со всеми сторонами духовной жизни человека. Однако это не значит, что Маркс к религии подходит эклектически. Марксизм из многообразия сторон ее выделяет основное, решающее звено. Суть религии марксизм находит в фантастическом отражении

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., изд. 2-ое, т. 1, стр. 414.

превратного общественного мира, который превращает человека — разумное и свободное существо, способное познать необходимость, — в физическое и духовное раба. Эта суть хорошо выражена Энгельсом в «Анти-Дюринге», где указывается, что «всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражением, в котором земные силы принимают форму неземных. В начале истории объектами этого отражения являются прежде всего силы природы, которые при дальнейшей эволюции проходят у различных народов через самые разнообразные и пестрые олицетворения. . .

Но вскоре, наряду с силами природы, выступают также и общественные силы, — силы, которые противостоят человеку и также чужды и первоначально также необъяснимы для него, как и силы природы, и подобно последним господствуют над ним с той же кажущейся естественной необходимостью. Фантастические образы, в которых первоначально отражались только таинственные силы природы, приобретают теперь также и общественные атрибуты и становятся представителями исторических сил»<sup>2</sup>.

В этих словах Энгельса охарактеризована не только социальная, но и гносеологическая сущность религии, что как раз и интересует нас. Гносеологической сущностью религии является фантастическое отражение действительности; правда, нужно учитывать, что фантастическое отражение действительности выступает не только в форме религиозных представлений. Наоборот, первоначально фантастическое отражение действительности не носило характера религиозной системы. Оно было монолитным, непосредственно зависящим от практики.

Однако полное понимание генезиса и характера первобытной фантазии возможно только при конкретном анализе процесса становления первобытного мировоззрения.

Мы не претендуем на исчерпывающее изложение данного вопроса. В этой статье мы остановимся только на основных, принципиальных особенностях этого процесса.

## **§ 1. Фантастический характер первобытного отражения действительности и его историческая неизбежность**

Наша апелляция к характеру первобытного отражения действительности не является случайной и оригинальной. И буржуазные ученые, и марксисты обращались к данному вопросу в надежде решить проблему происхождения религии.

Буржуазная наука, идеалистически понимая взаимоотношение сознания и бытия, чаще всего мистифицировала сознание первобытного человека или, наоборот, модернизировала его. Ярким примером его первой интерпретации был Л. Леви-Брюль, второй — Э. Тэйлор.

---

<sup>2</sup> Ф. Энгельс. Анти-Дюринг, 1952, стр. 299.

Мистифицирование сознания Леви-Брюлем проявилось в его теории «дологичного» мышления первобытного человека. На первый взгляд эта теория казалась весьма обоснованной, поскольку опиралась на богатый фактический материал этнографии. Однако в силу порочности своей методологии Леви-Брюль не сумел сделать правильных выводов из анализа этнографических данных.

Первых европейцев, столкнувшихся с повседневным бытом отсталых племен и народностей, поразило своеобразие и кажущаяся нелогичность их мышления, которое было опутано причудливыми верованиями и обрядами, непонятными цивилизованному наблюдателю, судившему обо всем с уровня своего развития. Эта причудливость воззрений дикаря приводила поверхностного наблюдателя к мысли об отличии мышления цивилизованного человека от мышления отсталых народов даже по характеру.

Опираясь на подобные наблюдения ряда исследователей, Л. Леви-Брюль и пришел к выводу о «дологичности» мышления первобытных народов. По его утверждению, «дологичность» их мышления заключалась в том, что 1) первобытный человек безразличен к требованиям логики и, прежде всего, игнорирует основной закон формальной логики — закон противоречия; 2) мышление «примитивов» будто бы «мистично», т. е. насквозь пропитано верой в наличие потустороннего мира и его постоянное вмешательство в повседневную жизнь; 3) мышление «примитива» руководствуется «законом сопричастия (партиципации)», который имеет не логическую, а аффективную природу. Эта теория Леви-Брюля лишала исследование религии всякой научной почвы, поскольку происхождение и сущность последней связывались с мистикой, а не с объективной реальностью.

Идеалистическая теория Леви-Брюля нашла немало сторонников среди буржуазных философов, использовавших ее в целях апологетики религии. Надо отметить, что даже некоторые советские ученые (например, В. К. Никольский) склонны были поддержать концепцию Леви-Брюля. Марр же и его сторонники полностью некритически восприняли это учение.

Скворцов-Степанов, Ярославский и другие ученые-марксисты решительно выступили против этой антинаучной теории.

В наши дни эту «рабочую гипотезу» Леви-Брюля можно считать пройденным этапом, а ее необоснованность общедоказанной. Даже сам автор ее, умерший в 1939 г., в своих «Записных книжках» пришел к выводу о необоснованности своей теории<sup>3</sup>.

Отбрасывая всякие гипотезы о «дологичности» мышления первобытного человека, современная марксистская наука утверждает, что мышление самого раннего человека было так же реалистически ориентировано, как и цивилизованного человека. И эта реалистическая ориентиро-

---

<sup>3</sup> См. сб. «Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований» (в дальнейшем — «Исследования и материалы...»), т. LI, М., 1959, стр. 84.

ванность обуславливается самим общественным бытием. Все дело, однако, в том, что общественное бытие у дикаря иное, чем у цивилизованного человека, что и обусловило различие и особенности их сознания. Различий этих, разумеется, игнорировать нельзя, если мы хотим понять характер первобытного миропонимания.

Нам кажется неверной тенденция некоторых наших ученых отвлечься от этих различий, отождествить характер первобытного отражения действительности с научным. Они дело изображают так, что первоначально это отражение было реалистическим, правильным, а затем, с появлением религиозных представлений, оно утратило эту реалистичность, сделало как бы шаг назад в своем развитии. Так, В. Ф. Зыбковец в статье «К проблеме длительности «дорелигиозного периода» пишет: «На протяжении весьма длительного исторического периода, который по антропологической типизации охватывает питекантропа, синантропа, неандертальца и кроманьонца, а по археологической периодизации — шельль, ашель, мустье, ориньяк и солютре, люди не знали религиозных верований и представлений, их сознание было ориентировано реалистически, так как непосредственно вплеталось в их материальную деятельность»<sup>4</sup>.

Создается впечатление, что сознание питекантропа было более реалистическим, чем сознание, например, человека эпохи феодализма. Нам кажется, что данное мнение В. Ф. Зыбковца является не совсем приемлемым, ибо сознание религиозного человека также вплетается в его материальную деятельность.

Реалистическую ориентированность сознания человек не потерял и в религиозный период, ибо без нее человек не смог бы вообще существовать.

По своей основе сознание человека было всегда одинаковым, реалистическим. И этот фактор никак не является гарантией от религиозных заблуждений, чего не может не видеть В. Ф. Зыбковец.

Так, в своей работе «Дорелигиозная эпоха» автор, по нашему мнению, правильно пишет: «... познавательная деятельность человека едина и единообразна не только в своем положительном направлении, но что она единообразна и в негативном отношении... Иными словами: человеческое мышление, по-видимому, подчиняется общему закону, который с одинаковой непреложностью проявляет себя как в позитивном отношении (познание), так и в отношении негативном (заблуждение, невежество, незнание).

Этот закон, обладающий универсальным значением, состоит в том, что сознание человека есть не что иное, как живое отражение его общественного бытия»<sup>5</sup>.

Этот закон действовал на всех этапах человеческого развития, обуславливал тем самым реалистичность как первобытного, так и современного сознания. Поэтому этот закон, открытый Марксом и Энгельсом,

<sup>4</sup> Сб. «Вопросы истории религии и атеизма», АН СССР, № 5, стр. 405.

<sup>5</sup> В. Ф. Зыбковец. Дорелигиозная эпоха, М., 1959, стр. 63.

принципиально противоположен закону Леви-Брюля о «дологичности» первобытного сознания.

Исторический материализм выступает также и против теорий, пытающихся модернизировать первобытное сознание. Так, Э. Тэйлор и Г. Спенсер отождествляли дикаря с философом-идеалистом, решающим метафизические проблемы бытия. Этой точки придерживался также А. Богданов, превративший первобытного человека в философа-волюнтариста, который, подобно Шопенгауэру, видел во всем проявление воли «организатора», а поэтому даже вещам приписывал повелителя — «душу»<sup>6</sup>.

В. И. Ленин беспощадно критиковал подобные теории. Так, в «Материализме и эмпириокритицизме» он подверг резкой критике Авенариуса и Петцольда, которые превращали первобытного человека в идеалиста. Известно, что Ф. Энгельс отрицательно относился к Э. Тэйлору, который превратил дикаря в кабинетного ученого, занятого разгадками биологических тайн<sup>7</sup>.

Выступая против модернизации сознания первобытного человека, марксизм-ленинизм видит отличие его сознания от цивилизованного и материалистически объясняет его. Это различие заключается в том, что у дикаря сознание по преимуществу было фантастическим. Объяснение причин этого различия марксизм находит не в специфике сознания, а в специфике общественного бытия. Само общественное бытие дикаря порождало фантастический характер отражения действительности, это бытие было источником фантастических представлений.

Любопытно, что некоторые наши ученые, анализируя причины появления фантастического отражения действительности, в частности религиозного, ищут их в специфике самого сознания. Так, И. А. Крывелев, анализируя причины возникновения религиозных представлений, находит их в таких свойствах человеческого сознания, как оперирование понятиями, стремление к олицетворению, эмоциональная окрашенность нашего сознания, лобознательность, несовершенство нашего логического мышления<sup>8</sup>. Эти свойства сознания, — по его мнению, — становятся решающими причинами возникновения религии. И. А. Крывелев ставит даже такой вопрос: почему религия не возникает у животных? Оказывается, потому, что у животных нет гносеологической возможности возникновения религии<sup>9</sup>. Ответ, конечно, правильный, но возникает такой вопрос: был ли безрелигиозный период в истории человечества и имел ли человек дорелигиозной эпохи гносеологическую возможность возникновения религии? Ответ, очевидно, может быть только положительным. Или, может быть, психика дорелигиозного человека была прин-

<sup>6</sup> См. А. Богданов. Наука об общественном сознании, СПб, 1909, стр. 71.

<sup>7</sup> См. Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, т. I (VI), стр. 247.

<sup>8</sup> См. И. А. Крывелев. Социальные и гносеологические корни религии, сб. «Наука и религия», 1957; И. А. Крывелев. Гносеологические корни религии, сб. «Вопросы истории религии и атеизма», М., 1958.

<sup>9</sup> См. сб. «Вопросы истории религии и атеизма», № 6, стр. 38.

ципиально иной, чем психика позднейшего человека? Советские ученые, в том числе и И. А. Кривелев, нам кажется, отрицательно ответят на этот вопрос.

Поэтому связывать вопрос происхождения религии с богатством или бедностью «психической жизни»<sup>10</sup>, значит не выходить из рамок идеалистической постановки вопроса.

Человек есть общественное существо, а религия — форма общественного сознания, поэтому причину возникновения и существования религии нужно искать не в особенностях психики человека, а в особенностях его общественного бытия. Этой же методологией нужно пользоваться и при анализе вопроса о характере первобытного миропонимания.

Что касается фантастического характера отражения действительности человеком, то оно обуславливается самой спецификой становления человека, которое осуществлялось под влиянием труда. Труд создал человека. Труд есть преднамеренное преобразование природы. Исходной основой появления целенаправленного труда был инстинктивный труд, присущий многим животным.

Наиболее физически слабое из них, а именно человекообразная обезьяна, стало пользоваться при выполнении определенных трудовых актов естественными орудиями труда. Так, позднетретичные обезьяны типа австралопитека уже пользовались готовыми, имеющимися в природе орудиями труда, хотя еще и не выделяли искусственных орудий. С дальнейшим развитием данных антропоидов начинается изготовление орудий труда, необходимых в борьбе с природой. С этого и начинается история общества, история человеческого мышления и речи. Можно предполагать, что питекантроп уже изготавливал орудия и постоянно пользовался ими. В основном это были деревянные орудия, однако не исключено, что питекантроп изготавливал и каменные. Эти орудия были самыми примитивными, не выводившими человека за пределы инстинктивных форм труда. То было время «первых животноеобразных инстинктивных форм труда»<sup>11</sup>.

Однако животноеобразная форма труда отличается от животной в первую очередь тем, что труд пополняется новой формой отношений, а именно взаимоотношением производителей. Труд становится общественным. Начало общественного труда можно отнести к шелльскому периоду. Для питекантропа характерна коллективная трудовая деятельность в борьбе с природой. Характерным орудием труда той эпохи было шелльское ручное рубило, хотя оно было и не единственным. Рядом с ним существовали и ему, возможно, отчасти даже предшествовали иные простейшие орудия — острые кремневые скалы, полученные расщеплением валуна. Эти простейшие орудия могли быть более или менее действительно употреблены только при коллективном способе добывания средств существова-

<sup>10</sup> См. И. А. Кривелев. Социальные и гносеологические корни религии, сб. «Наука и религия», 1957.

<sup>11</sup> К. Маркс. Капитал, т. I, 1953, стр. 185.

ния. Однако этот коллективный труд имел самую примитивную форму простого кооперирования труда.

Характер труда шельского человека свидетельствует, что он уже обладал зачаточной речью. «Что звуковой язык, хотя, конечно, чрезвычайно еще примитивный, должен был уже вполне сложиться у шельцев,— в этом не может быть никакого сомнения»<sup>12</sup>.

Такой способ общения должен был выработаться постепенно из необходимости согласования действий во время совместных трудовых условий членов орды. От этого зависела самая возможность их существования в окружении сильных врагов, среди которых человек в одиночку был почти беззащитен.

О необходимости звуковой речи свидетельствуют и сами орудия труда. Изготовление даже простейшего орудия труда требовало наличия хотя бы элементарного мышления: способности анализа и синтеза. Для того, чтобы изготовить кремневые ручные рубила, нужно уметь мысленно выделить из природы такие свойства, как острота, твердость, определенную форму, и синтезировать эти свойства в кремне, как в веществе наиболее приспособленном для несения этих функций. Поэтому есть все основания предполагать, что питекантроп уже обладал зачатками понятийного мышления.

Более высокой ступени развития человеческое общество достигло в эпоху ашеля. Вместе с синантропом найдены кремневые орудия, орудия из горного хрусталя, следы кострищ. Очевидно, синантропы огнем пользовались постоянно. Ашельские стойбища более позднего времени представляют собой настоящие лагеря охотников за крупными травоядными и даже хищниками, вроде пещерного медведя. Это говорит о том, что синантропы жили довольно значительными группами, имевшими определенную организационную структуру. Изменился и сам физический тип синантропа по сравнению с питекантропом: увеличился объем мозга, исчезли выделяющиеся клыки, зубы приобрели форму человеческих зубов. Изменилось и сознание синантропа, оно стало более общественным, социальным. В появлении нового типа человека немалую роль сыграл естественный отбор. «В ходе эволюции человека изменялись не только анатомические особенности людей, менялась роль самих факторов эволюции. Отбор создавал формы, которые обладали способностью объединяться в производственные коллективы и тем самым уходить от власти отбора»<sup>13</sup>.

В силу всех этих особенностей синантроп обладал более ярко выраженной способностью к мышлению.

Значительное усложнение культурной и общественной жизни мы находим в эпоху мустье. Кремневый инвентарь этого времени обнаруживает черты большого усложнения и усовершенствования. Здесь уже встречаются настоящие остроконечники, скрёбла, резак, удлинённые

---

<sup>12</sup> П. П. Ефименко. Первобытное общество, Киев, 1953, стр. 124.

<sup>13</sup> Я. Я. Рогинский. Новые теории происхождения человека, М., 1948, стр. 30.

ножевидные пластины, мужские и женские ножи. Следовательно, у неандертальцев существовало половое разделение труда.

Остатки стойбищ и орудия труда говорят о том, что к концу мустье бурное развитие получила охота на крупных животных, что требовало знания повадок этих животных, умения поразить их.

Однако главным приобретением человека в эпоху мустье было умение действовать организованной, сплоченной группой. Зачатки организованного общества восходят еще к питекантропу, но только тогда, когда охота стала главным источником существования, окончательно сложился общественный коллектив с организованным производством, первичным разделением труда.

Усложнение общественного бытия, трудовой практики послужило мощным стимулом развития сознания неандертальца. Человек мустьерской эпохи, несомненно, владел речью, хотя и примитивной по своей структуре, но обладавшей определенным количеством звуков для обозначения понятий. Неандерталец обладает уже определенным миропониманием. Об этом можно судить по находимым предметам с изображениями (кинжалы, жезлы).

Краткий обзор материальной культуры и сознания докроманьонского человека свидетельствует о том, что элементарное понятийное мышление зарождается в самую раннюю эпоху выделения человека из мира животных.

Нужно заметить, что некоторые ученые прошлого и настоящего не согласны с признанием изначальности элементов абстрактного мышления у человека. Так, А. Г. Спиркин стоит на той точке зрения, что зачатки отвлеченного мышления появились лишь у неандертальца; что касается питекантропа и синантропа, то им было присуще лишь чувственно-конкретное мышление<sup>14</sup>.

Иная точка зрения по этому вопросу выражена некоторыми другими советскими авторами: В. В. Бунаком, В. З. Панфиловым<sup>15</sup> и др. В. В. Бунак относит возникновение способности образования понятий к самым начальным этапам развития человеческого мышления, связывая ее с переходом к изготовлению уже наиболее древних каменных орудий, еще не имевших четко зафиксированной формы.

Данная точка зрения нам кажется правильной.

Разделение мышления человека на два этапа ведет к отрицанию качественного различия между способами отражения действительности первобытным человеком, с одной стороны, и животными — с другой. Известно, что мышление человека качественно отлично от способности животного отражать действительность. Человек и его мышление есть продукт общественных отношений и, прежде всего, тех отношений, в ко-

<sup>14</sup> См. А. Г. Спиркин. Происхождение сознания, М., 1960, стр. 122.

<sup>15</sup> См. В. В. Бунак. Начальные этапы развития мышления и речи по данным антропологии, «Советская этнография», 1951, № 3; см. В. З. Панфилов. К вопросу о соотношении языка и мышления, сб. «Мышление и язык», М., 1957.



торые люди были поставлены в процессе труда между собой и к окружающей их действительности. Эти новые условия бытия породили у человека в отличие от животного специфически новое качество — способность опосредственного отражения объективной действительности, т. е. абстрактное мышление. Животные же остановились на стадии конкретно-чувственного познания. Человек не утратил животной способности конкретно-чувственно мыслить, но у него развилась на животной биологической основе новая способность мыслить понятиями.

Ф. Энгельс указывал на общность основных черт рассудочной деятельности у человека и животных. Эту общность он видел как раз в наличии конкретно-чувственного мышления у животных и человека. Более того, Энгельс не отрицал и того, что животным присущи некоторые элементы мышления<sup>16</sup>. Это подтвердили данные физиологии и антропологии.

Анализируя опыты с шимпанзе, И. П. Павлов экспериментально показал, что животные владеют основными элементами мышления — анализом и синтезом, но что вместе с тем оно не выходит за пределы конкретной ситуации, оно предметно. Новейшие данные полностью подтвердили это мнение И. П. Павлова<sup>17</sup>.

Эти же данные также еще раз показали то специфически новое, что приобрел человек, как общественное существо. И это новое качество проявилось на самой ранней ступени развития человека, поскольку оно было обусловлено самим отличием человека от животного. «И в чем же опять мы находим характерный признак человеческого общества, отличающий его от стада обезьян? В *труде*»<sup>18</sup>.

Следовательно, в труде нужно искать причины и предпосылки появления новой способности отражения действительности, появления дискурсивного мышления.

Будучи первоначально неразвитым, примитивным, мышление в зависимости от развития трудовой деятельности обогащается по содержанию и по характеру: нарастают положительные знания, развивается абстрактное мышление. Несомненно, что это сознание с самого начала было отражением объективной реальности, поэтому оно могло правильно ориентировать человека в окружающей его действительности, способствуя дальнейшему развитию его материальной культуры и общественных связей.

Однако нельзя преувеличивать степень правильного отражения действительности первобытным человеком, как это, по нашему мнению, делают некоторые наши ученые.

Следует подчеркнуть и то обстоятельство, что первобытный человек вовсе не был свободен от ложных, неправильных представлений о

<sup>16</sup> См. Ф. Энгельс. Диалектика природы, 1948, стр. 178.

<sup>17</sup> См. С. М. Брайнес и С. Л. Новоселов. Исследование элементарного мышления шимпанзе, «Советская антропология», т. 3; 1959, № 1; Н. Н. Лодыгина-Котс. Особенности элементарного мышления животных, «Вопросы психологии», 1955, № 3.

<sup>18</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные произведения, т. II, М., 1948, стр. 75.

себе самом и об окружающем его мире, так как делал лишь первые шаги от незнания к знанию. Будучи беспомощным в борьбе с природой, не понимая ее явлений, человек прибегал к фантастическому их объяснению. Характер этого объяснения обуславливался в первую очередь теми общественными отношениями, в которых жил человек. «Осознание человеком внешнего мира определялось с самого начала не отношениями индивида к окружающей его природе, а теми отношениями, которые он установил со своими соплеменниками в ходе производства»<sup>19</sup>.

Природа общественных отношений, вытекающих из трудовой деятельности, явилась причиной характера первобытного отражения действительности. В первую очередь общественным отношениям мы обязаны появлением у человека способности более обобщенно мыслить, что выделяет его из мира животных. Благодаря этой способности человек начинает глубже осознавать объективный мир, выходить за пределы восприятий.

Однако это осознание объективного мира в силу неразвитости общественных отношений и сознания человека чаще всего вело к фантастическому пониманию окружающего мира и самого себя.

В условиях первобытной общины индивид осознает, ощущает свое родство с другими членами своего рода; но правильно понять причины этого родства, его сущность он не может. Индивиды, составляющие род, не сознают своего родства друг с другом как объективные человеческие отношения, а только как аспект чего-то третьего, более широкого, в котором они отождествляют себя с определенными видами животных или растений. Так, человек из племени арунта (Южная Австралия), когда ему показали его собственную фотографию, сказал: «Это совершенно такой же, как я; такой же кенгуру»<sup>20</sup>. Кенгуру был тотемом его рода, поэтому чувство родства с другими членами его рода выразилось у него в веровании, что все они кенгуру.

Это есть типичный образ фантастического осознания действительных отношений, столь свойственного первобытному человеку.

Это свидетельствует о том, что процесс синтеза и анализа, обобщения и конкретизации был свойственен человеку, но он еще не был достаточно развит. Иначе и не могло быть, ибо трудовая деятельность, в первую очередь изготовление орудий труда, была весьма примитивной. Например, уже разбивание костей с целью добывания головного и костного мозга вырабатывало у человека аналитическую способность. Эта способность еще более закреплялась в процессе изготовления орудий труда, а именно в процессе поисков поделочного материала (скажем, выбор кварца из множества других пород камня). Одновременно развивается и синтетическая способность. Так, уже грубая обработка материала путем простого скола требует умения обобщения в одном предмете ряда свойств: крепости, остроты, оформленности и т. д. Эти

---

<sup>19</sup> Дж. Томсон. Первые философы, М., 1959, стр. 44.

<sup>20</sup> Там же, стр. 48.

практические операции закрепляются в форме логических связей и в сознании первобытного человека. Но сознание, возникшее как отражение реальности, с самого начала приобретает относительную самостоятельность, что часто приводит к фантастическому отражению действительности, т. е. к творению такого нового, к синтезу таких явлений, которые в действительности так не проявляются. Это происходит вследствие незнания реальных явлений. Так, если животное не осознает никаких родственных отношений, то ранний человек их уже начинает осознавать, подмечая свою общность с другими индивидами рода, но осознает это фантастически, как человек из племени арунта, ибо реальной физиологической и общественной основы родства он не понимал. «Нужно думать, что на этой ступени развития родство — естественная родственная связь — воспринималось скорее инстинктом, чем сознанием, во всяком случае оно, очевидно, не могло еще играть роли определенного общественного института»<sup>21</sup>.

По-видимому, все явления, которые еще не были правильно осознаны, но имели большое значение в жизни первобытного человека, обычно объяснялись фантастически. Так, Л. Я. Штернберг рассказывает о следующей легенде у гиляков. Однажды в одной деревне медведь унес девушку в лес. Через некоторое время брат похищенной встретил в лесу медведицу с маленькими медвежатами. Охотник уже было прицелился стрелять, но в это время медведица заговорила человеческим голосом и сказала ему, что она есть его похищенная сестра, поэтому просит брата, если он в другой раз встретит в лесу медведицу с медвежатами, не стрелять в нее, ибо это будет она. С тех пор охотники-гиляки никогда не убивают медведицы, если у нее есть маленькие детеныши.

Ясно, что такое гуманное отношение гиляков к самке медведя объясняется заботой о подрастающем поколении основного предмета своей охоты, однако, в силу непонимания действительного, но уже инстинктивно осознанного факта, он объясняется фантастически. Запрещение браконьерства, следовательно, достигается апелляцией к самому святому чувству дикаря — чувству родства.

В силу такой специфики первобытного мышления фантазия становится ведущим приемом объяснения непонятной действительности. Разумеется, эта фантазия не выходит за пределы обычного. Характерной особенностью ее становится то, что первобытный человек в своем восприятии мира обычное соединяет необычно, случайно. Так, Л. Я. Штернберг дает такой пример из жизни гиляков. Гиляки устья Амура уверяли его, что один из утесов, торчащих в море недалеко от берега, приехал сюда издалека, что раньше он жил гораздо севернее, но после кровавой ссоры со своим братом он убежал на устье Амура и здесь окончательно поселился<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> П. П. Ефименко. Первобытное общество, стр. 129.

<sup>22</sup> Л. Я. Штернберг. Первобытная религия, Л., 1936, стр. 6.

Здесь мы видим, разумеется, фантастическое объяснение реального факта. В силу непонимания действительных причин образования утесов под воздействием ветра и воды, гиляки прибегали к фантазии, причем это объяснение опиралось на весьма реальные знания, а именно на знание того, что вода может перемещать камни, и того, что покинуть родное место и свою общину можно только вследствие самых крайних причин, вроде кровавой ссоры. Неизвестное и непонятное, отраженное в понятных образах и через обычные отношения, становится таким образом фантастическим. Эту мысль превосходно подтверждают наблюдения Н. Н. Миклухо-Маклая над папуасами. Папуасы называли Миклухо-Маклая «каарам тамо», т. е. человек с луны. Когда путешественник, желая узнать причину этого названия, спросил у папуаса об этом, то они сообщили следующее. Однажды папуасы, будучи на рыбной ловле ночью, в хижине Миклухо-Маклая увидели яркий, белый свет и так испугались, что кинулись в деревню и стали звать всех посмотреть «огонь с луны», как они назвали этот необыкновенный огонь. Оказалось, что они видели огонь фальшфейера, который зажег путешественник и свет которого действительно был похож на лунный свет. Это обстоятельство и утвердило в сознании туземцев мысль о том, что Миклухо-Маклай есть человек с луны. Так непривычное и необыкновенное в фантазии дикаря приобрело такую причудливую форму, а именно, даже форму сверхъестественного. После этого туземцы стали смотреть на путешественника как на сверхъестественное существо. Они обращались к Миклухо-Маклаю с просьбой остановить дождь, не зажигать воду в море и т. д.<sup>23</sup> Каждая из этих просьб, очевидно, не была случайной, а имела реальную причину. Так, с просьбой не зажигать море папуасы пришли после того, как увидели у Миклухо-Маклая горящий спирт, который папуасы приняли за воду. Интересно, что необыкновенное, непонятное, нарушающее обычный ход представлений, порождает обычно фантастическую идею, а иногда и представления о сверхъестественном. Во всем же, что поддается пониманию и объяснению, дикари не нуждаются в сверхъестественных, фантастических образах. Миклухо-Маклай на конкретном материале показывает, что утверждение Леви-Брюля об «алогичности», «мистичности» первобытного мышления не выдерживает проверки. Наоборот, даже образы сверхъестественного, фантастического возникают на основе применения законов логики: например, увидев горящий спирт, папуасы сделали вполне логический вывод, что если вода горит в сосуде, то она может загореться и в море, и т. д.

Естественно, что для дикаря, который знал мир в пределах нескольких деревень, практика которого была очень бедной, область неизвестного и непонятого была очень большой и часто встречающейся. Поэтому первобытный человек, в целом обладавший практической сметкой, ловкостью, умением, часто прибегал к фантастическому объяснению явлений природы и социальной жизни. Это обстоятельство и послужило гно-

---

<sup>23</sup> Н. Н. Миклухо-Маклай. Собрание сочинений, М.—Л., 1950, т. II, стр. 635—636.

сеологической и социальной основой появления фантастических представлений, которые, проходя ряд ступеней и все более разветвляясь, приобретали характер религиозных представлений, оформлявшихся в определенные системы.

Следовательно, сами условия общественного бытия первобытного человека, в силу недостаточного знания окружающей природы, с необходимостью вели к фантастическому отражению действительности.

Сам же фантастический характер отражения действительности, в свою очередь, служил благодарной почвой для возникновения таких свойств сознания, как антропоморфизация природы, представлений о душе как особом начале активности и т. д.

## **§ 2. Условия антропоморфизации причинной обусловленности действительности**

Ни одно явление в природе не совершается без причины. Это обстоятельство уже на самой ранней ступени развития человека заставляло его познавать те причинные связи, которые существуют в природе. Как известно, даже животное инстинктивно осознает каузальность мира, когда оно определенно реагирует на типичные явления. Однако эта реакция не превращается в познание причинной обусловленности действительности. Только человек в состоянии осознать эту связь, поскольку он через практическую деятельность имеет возможность проникнуть в сущность явлений, раскрыть их закономерность.

Каким же образом человек начинал раскрывать каузальность мира? Человек вышел из природы беспомощным существом, боявшимся таинственной и подавляющей его природы. Относительное освобождение человека от ига природы было возможно только через развитие практической деятельности, поскольку, как известно, результатом практической деятельности является постепенное осознание связей и отношений в природе, что делает человека более сильным и более свободным по отношению к природе. Глубина и объем познания человеком окружающего мира полностью зависят от уровня практики. Но практика первобытного человека была очень бедна. Поэтому и познание его было также очень узким, оно ограничивалось удовлетворением весьма незначительных потребностей: едой, отдыхом и т. д. Так, Миклухо-Маклай в своих записках сообщает, что папуас Новой Гвинеи всяким впервые увиденным предметом интересовался с одной точки зрения: можно ли его съесть.

Все путешественники и этнографы отмечают исключительную способность дикарей ориентироваться на местности — в лесу, в степи и т. д., но они также отмечают, что известная местность обычно ограничивается родовой территорией. За ее же пределы они боятся выходить и не знают ее.

Столкновение с этим неизвестным и непонятым миром приводило дикаря к фантастическим измышлениям, к искаженному отражению дей-

ствительности. Так, согласно сообщению многих этнографов, туземцы, впервые увидевшие европейцев, приняли их из-за белой кожи за воскресших мертвецов. У них и мысли не возникало, что могут существовать нормальные люди с белой кожей. Следовательно, по их мнению, причиной белизны кожи может быть только смерть. С нашей точки зрения это кажется фантастичным, ошибочным. Так оно и есть. Однако в пределах практического опыта дикарей это представление является абсолютно логичным и верным. Только такой исторически-конкретный подход может нам объяснить природу первобытного понимания и причину его фантастического характера.

Каким же путем первобытный человек осваивался с фантастическим и непонятным для него миром? В самом общем виде таким путем было олицетворение природы. Ф. Энгельс, говоря о специфике познания первобытного человека, так писал: «Силы природы представляются первобытному человеку чем-то чуждым, таинственным, подавляющим. На известной ступени, через которую проходят все культурные народы, он осваивается с ними путем олицетворения»<sup>24</sup>.

Это утверждение Энгельса подтверждают многочисленные данные этнографии. Так, известному исследователю народностей Севера В. Г. Богоразу один чукотский шаман говорил: «Все сущее живет... Лампа ходит, стены дома имеют свой голос и даже урильник (сосуд для собирания мочи.— В. Л.) имеет свою собственную страну и шатер, и жену, и детей. Шкуры, лежащие в мешках, разговаривают по ночам... Дерево дрожит и плачет под ударами топора, как бубен под колотушкой»<sup>25</sup>.

Леви-Брюль, опирающийся на свидетельства Мьёберга, говоря о представлениях туземцев Борнео, также отмечает их стремление олицетворять природу. Он пишет: «Согласно этим представлениям вся природа, люди, животные, растения, сухие листья на земле, воздух, огонь и вода — все это одушевлено, все может испытывать удовольствие и страдание»<sup>26</sup>.

Об этом же сообщает Э. Тэйлор: «Для примитивных человеческих племен солнце и звезды, деревья и реки, облака и ветры становятся личными одушевленными существами, которые живут наподобие людей или животных и исполняют предназначенные им в мире функции с помощью членов, как животные, или искусственных орудий, как человек»<sup>27</sup>.

Все вышеизложенные свидетельства этнографов, а их можно привести бесконечно много, подтверждают, что первобытный человек олицетворял окружающий его мир.

Возникает вопрос: в каких формах происходило это олицетворение? Анализ этнографического и фольклорного материала показывает, что оно происходило путем зооморфизации или антропоморфизации приро-

<sup>24</sup> Ф. Энгельс. Анти-Дюринг, стр. 326.

<sup>25</sup> Цит. по кн. Л. Я. Штернберг. Первобытная религия, стр. 7.

<sup>26</sup> Л. Леви-Брюль. Сверхъестественное в первобытном мышлении, М., 1937, стр. 92—93.

<sup>27</sup> Э. Тэйлор. Первобытная культура, М., 1939, стр. 206.

ды. Довольно распространенным является взгляд, что первоначально в древнейшую эпоху люди зооморфно представляли природу.

Так, А. Ф. Анисимов на этнографическом материале эвенков показывает, что «антропоморфному идолу в прошлом предшествовал зооморфный»<sup>28</sup>. Того же мнения придерживается и проф. А. Ф. Лосев в его книге «Античная мифология в ее историческом развитии».

Свое утверждение о предшествовании зооморфных представлений антропоморфным проф. Лосев обосновывает тем, что антропоморфизация явлений природы могла возникнуть только в эпоху производящего хозяйства, когда человек уже начинал изготавливать для себя необходимые продукты, помимо находимых им в природе в готовом виде.

Очевидно, такого же мнения придерживался и Г. В. Плеханов, выведивший зооморфизм из жизненного опыта дикаря эпохи собирательно-охотничьего хозяйства. В своей рецензии на книгу Ф. Лютгенау «Естественная и социальная религия» он пишет, что одушевление окружающей природы выражает характер мышления первобытного человека. «Почему первобытному человеку свойственно именно такое мышление? — продолжает дальше Плеханов. — А на это ответить нетрудно. Характер мышления в последнем счете определяется тем запасом опыта, которым человек располагает. У первобытного человека запас опыта очень невелик; но поскольку он существует, он относится главным образом к животному миру; первобытный человек уже очень рано становится *рыболовом и охотником*. Конечно, и на этой, очень ранней ступени своего существования человечество имеет дело также с «неодушевленной» природой: ведь и в то время оно испытывало на себе действие тепла, влаги, света и т. п. Но, испытывая на себе это действие и стараясь *понять, объяснить* себе его, оно по необходимости *судило о неизвестном по известному*. А известен ему был, как уже сказано, главным образом животный мир так называемых *одушевленных* предметов; неудивительно, что он считал одушевленной и всю остальную, гораздо менее известную ему природу. И чем меньше была известна ему эта остальная природа, которую он по необходимости представлял себе тогда одушевленной, тем больше простора оставалось для работы его воображения. Воображение создало целый ряд рассказов, объясняющих великие явления природы деятельностью того и другого одушевленного существа. . . Объясняя великие явления природы действием живых существ, дикарь чаще всего представляет себе эти существа в виде *животных*, а вовсе не в виде людей»<sup>29</sup>.

Следовательно, по мысли Г. В. Плеханова, первичность зооморфизма несомненна. Однако, если мы обратимся к более широкому этнографическому материалу, то мы заметим, что эту первичность не всегда можно установить. Так, исследование австралийских верований не подтверждает того взгляда, что в древнейшую эпоху образы духов будто

<sup>28</sup> А. Ф. Анисимов. Религия эвенков, М.—Л., 1958, стр. 21.

<sup>29</sup> Г. В. Плеханов. О религии и церкви, М., 1957, стр. 163.

бы были всегда зооморфными и только впоследствии стали делаться антропоморфными.

«Австралийские верования, весьма примитивные, знают как зооморфных, так и антропоморфных духов»<sup>30</sup>. «Антропоморфизм не менее характерен для австралийской религии, чем зооморфизм»<sup>31</sup>.

Нам кажется, что это положение может быть общераспространенным. Можно согласиться с утверждением Г. В. Плеханова, что опыт первобытного человека относится главным образом к животному миру. Но ведь на ранней стадии развития общества в понятии животного мира включался и сам человек. Дикарь не делал принципиального различия между миром животных и человеком, между ними резкой грани не было. Об этом можно судить, хотя бы, например, по многим эскимосским мифам и легендам<sup>32</sup>.

Понять причину наличия подобных представлений у первобытных народов нетрудно. Ранний человек еще окончательно не выделился из природы. Выделение человека из природы происходило по мере развития его практики, по мере овладения природой. Точно так же выделение человека из мира животных могло произойти по мере практического освоения этого мира, а это не могло случиться в эпоху собирательско-охотничьего хозяйства. Поэтому в эту эпоху, по нашему мнению, возможно как зооморфное, так и антропоморфное восприятие явлений природы. Следовательно, первобытному человеку с самого начала было характерно зооморфно-антропоморфное олицетворение окружающего мира.

В рамках такого мировосприятия происходило осознание первобытным человеком причинных связей между явлениями природы. Познание причинных связей в природе является необходимым условием жизни человека, ибо законы внешнего мира всегда являются для человека объективной основой для развития процессов труда, а труд с самого начала развивается как целеполагающая деятельность общественного человека<sup>33</sup>. В труде человек познает не только предметы природы, но также знакомится с результатами отдельных практически полезных действий. Тем самым он раскрывает причинные отношения между действием и результатом, осознает их сущность. Однако это происходит не сразу и не легко, ибо сами причинные связи часто бывают сложными и опосредствованными. Например, связь между результатом и действием по изготовлению ручного рубила кажется очень простой, однако в практике случается, что то же самое действие, тот же удар приводит к совершенно нежелательному результату. Например, Миклухо-Маклай говорит, что все его попытки изготовить простейшее кремневое орудие папуаса кончались неудачей, хотя, как ему казалось, он совершал те же действия, что и папуасы. Причина столь успешных действий папуасов по изготовлению кремневых орудий так и осталась тайной для него.

<sup>30</sup> Народы Австралии и Океании, М., 1956, стр. 233.

<sup>31</sup> Там же, стр. 249.

<sup>32</sup> См. Л. Леви-Брюль. Сверхъестественное в первобытном мышлении, стр. 476—479.

<sup>33</sup> См. В. И. Ленин. Соч., изд. 4-ое, т. 38, стр. 179.



Поэтому В. И. Ленин пишет: «С этой стороны, со стороны практической (целесообразной) деятельности человека механическая (и химическая) причинность мира (природы) является как бы чем-то *внешним*, как бы второстепенным, как бы прикрытым»<sup>34</sup>.

Этот прикрытый и внешний характер причинных связей в природе давал дикарю обильную почву для возникновения фантастических образов и представлений.

Многие этнографы и путешественники отмечают стремление первобытных людей всякому явлению, даже сложному, найти причину, понять ее. Например, Крашенинников об ительменах Камчатки, живших во время его приезда к ним (XVIII в.) еще в каменном веке, не без удивления писал, что «они по своему разуму всему дают причину, о всем рассуждают и стараются изведывать самые мысли птиц и рыб»<sup>35</sup>. То же самое явление отмечает у папуасов Н. Н. Миклухо-Маклай. Он показывает, что в сфере доступного им опыта папуасы отлично улавливают объективную связь явлений, умеют хорошо приспособливаться к ним, но, когда они выходят за границы доступного опыта, они домысливают причину с помощью своей фантазии.

Так, в случае головной боли папуасы умеют очень искусно массажировать голову, удалять боль, что он испытал на себе. Однако, если массаж не помогает, то папуасы на лбу делают надрезы, чтобы боль вышла<sup>36</sup>.

Следовательно, знания, полученные многовековым опытом, тут же дополняются фантазией: причиной боли считают какое-то злое существо.

То же смешение опытных знаний и фантазии у народов Севера отмечает В. Г. Богораз. Так, чукчи хорошо знают все направления ветров на своей территории во все времена года. Они знают, когда и какой ветер становится господствующим в данной местности. Однако, будучи не в состоянии понять истинные причины существования ветров, они их объясняют фантастически. По чукотским представлениям, ветер производит старуха вселенной, которая считается хозяйкой ветров. Страхивая снег со своего жилища, подобно тому, как это вынуждены постоянно делать чукотские жеищины со своими ярангами, старуха порождает на земле у людей ветер и снег. Следовательно, причиной ветра чукчи считают мифическую старуху.

Анализ сознания первобытного человека свидетельствует о том, что за пределами опыта человек прибегает к олицетворению причинности мира. Нам кажется, что самой распространенной формой осознания причинности мира была антропоморфизация причинной обусловленности явлений в представлениях первобытных людей. Разумеется, на той стадии общественного развития, когда человек не выделял себя из животного мира, когда животное было сильнее человека, зооморфизм был

---

<sup>34</sup> В. И. Ленин. Соч., т. 38, стр. 179.

<sup>35</sup> С. Крашенинников. Описание земли Камчатки, т. II, СПб, 1819, изд. 3-е, стр. 107.

<sup>36</sup> См. Н. Н. Миклухо-Маклай. Собрание сочинений, т. II, стр. 34.

преобладающей формой осознания причинности мира. Это можно и сейчас проследить по мифологии первобытных народностей. Но и тогда уже нельзя не видеть антропоморфизма. Эта зоо-антропоморфизация причинных связей в природе может быть хорошо прослежена на этнографическом материале. А. Ф. Анисимов, изучая быт и культуру эвенков, типичных охотников-оленоводов тайги, у которых были широко распространены многочисленные пережитки первобытно-общинного строя, нашел, что в их религиозных представлениях широко бытовали как зооморфные, так и антропоморфные образы. Так, например, злые духи, причина многих несчастий людей, мыслились зооморфными и изображались чаще всего в виде горностаев, волков, росомех и пр.<sup>37</sup>

В то же время дух — хозяйка земли, подательница дичи и зверей, хозяйка удачи охотника — мыслился антропоморфно<sup>38</sup>.

Анализ мировоззрения более отсталых народов, например, австралийцев, также свидетельствует о том, что переплетение зооморфных и антропоморфных образов причин произошло очень рано. С. А. Токарев, отмечая этот факт у австралийцев, пишет, что в подавляющем большинстве случаев мифологический образ создателя людей и культурного героя представляется в виде двойственного зоо-антропоморфного существа: у племени кайтиш — это два мальчика-сокола; у уиматчера — старик-ворон, а по другим мифам — человек-ящерица и т. д.

Любопытно, что представления о первопричине появления людей не получали религиозного осмысления.

«Во всяком случае, какой бы вид ни принимали эти мифологические персонажи, ясно, что они не боги. Нет ни следа какого-либо почитания их, религиозного отношения к ним»<sup>39</sup>. Следовательно, австралийский этнографический материал свидетельствует, что антропоморфизация причинных связей в природе возникла вне и до религиозного их осознания.

Почему, в силу каких обстоятельств первобытный человек шел к осознанию причинной обусловленности явлений через их антропоморфизацию?

Многими учеными предпринимались попытки найти ответ на этот вопрос. Историки культуры, придерживающиеся анимистической теории, пытаются вывести причину антропоморфизации из анимизма: Исходя из того, что дикарь вследствие раздумий над «таинственными явлениями смерти» пришел к представлению о душе, сторонники анимизма приходят к выводу о том, что этот дикарь переносит свое представление о душе как причине движений и жизни на все предметы внешней природы, которые тем самым начинают представляться антропоморфными. Поэтому эти историки склонны представлять, что анимизм является первой формой осознания причинных связей в природе. Так, Г. В. Пле-

<sup>37</sup> См. А. Ф. Анисимов. Религия эвенков, стр. 198.

<sup>38</sup> См. там же, стр. 25.

<sup>39</sup> Народы Австралии и Океании, стр. 241.

ханов писал: «Анимизм есть первое известное нам выражение сознания человеком причинной связи между явлениями природы»<sup>40</sup>.

Это утверждение является неверным и фактически, и теоретически. Обильный фетишистский материал свидетельствует о том, что осознание причинных связей в форме фетишей было более ранним, чем анимизм. Так, например, у эвенков причиной удачи или неудачи охоты считались различного рода охотничьи фетиши — шингкэны, которые представлялись в виде различных частей тела промыслового животного<sup>41</sup>.

Анимистических наслоений в этих фетишах еще нет или, вернее, первоначально не было. Точно так же в мифологии народов Севера можно видеть антропоморфные образы, не связанные с анимистическими представлениями. По материалам Крашенинникова, ительмены вселенную отождествляли с образами мифических персонажей — воображаемых причин окружающего мира. С деятельностью этих мифических персонажей и отождествлялась в их представлении причинная связь явлений природы. «Когда их спросишь, — говорит Крашенинников, — отчего ветер рождается? Отвечают за истину, от Балакинга, которого Кутха в человеческом образе на облаках создал и придал ему жену, Зогима кугатт именем. Сей Балакинг, по их мнению, имеет кудрявые предолгие волосы, которыми он производит ветер по произволению. Когда он пожелает беспокоить ветром какое место, то качает над ним головою столь долго и столь сильно, сколь великий ветер ему понравится, а когда он устанет, то утихнет и ветер, и хорошая погода последует»<sup>42</sup>.

Все эти примеры показывают, что антропоморфизация совершенно не зависит от анимизма.

Что касается теоретической несостоятельности теории анимистов, то это превосходно показал И. И. Скворцов-Степанов. Критикуя попытку анимистов из антропоморфного представления души человека вывести антропоморфизацию всей природы, он писал: «Прежние историки культуры, да в значительной степени и теперешние, обыкновенно очень торопятся. Вообразив себе дикаря, глубокомысленно, наподобие современного человека, размышляющего над «тайнственными явлениями смерти», порождающими в нем страх, они быстро приводят его к представлениям о душе как о незримом существе, дающим телу жизнь и способность движения. А затем дикарь для них разом переносит свое представление о душе как причине движений и жизни на все предметы внешней природы. . . Их не останавливает то простое соображение, что, если душа человека является копией человека, то и души крокодилов, львов, орлов, лисиц, черепах, бананов, реки, озера, солнца и т. д. должны быть такими же копиями этих одушевленных и неодушевленных

---

<sup>40</sup> Г. В. Плеханов. О религии и церкви, стр. 237.

<sup>41</sup> См. А. Ф. Анисимов. Религия эвенков, стр. 23—24.

<sup>42</sup> С. Крашенинников. Описание земли Камчатки, т. I, стр. 271.

предметов. Между тем они мыслятся с *антропоморфными, человекоподобными* свойствами»<sup>43</sup>.

Теория анимистического происхождения антропоморфизации природы и ее связей не может быть правильной потому, что она опирается на идеалистический принцип, согласно которому сознание выводится не из бытия человека, а из природы самого сознания. В этом заключается основная методологическая ошибка данной теории. Только избавившись от этой ошибки, можно правильно объяснить причину олицетворения.

Энгельс в «Анти-Дюринге»<sup>44</sup> прямо указывает, что в условиях общественного бытия человека нужно искать причины стремления первобытного человека к олицетворению: именно необходимость освоиться с чуждой, таинственной, подавляющей природой толкало человека к олицетворению. Трудовая практика, коллективная жизнь первобытного человека расширяли круг знаний, устанавливали товарищеские, родственные отношения, что делало окружающие явления природы и отношения социальных индивидов известными и близкими. Поэтому отношения внутри первобытного коллектива становились, по необходимости, принципом подхода ко всему миру. Там, где устанавливались определенные практические отношения с данной областью природы, распространялся на нее и этот принцип. Поэтому, только анализируя бытие первобытного человека, можно установить причины антропоморфизации природы. Изучая условия антропоморфизации природы, И. И. Скворцов-Степанов задает себе вопрос: «Как могло бы это случиться?»

Ответ может быть только один: очевидно, «бытие» уже как-то породило человека с кенгуру, черепахой, скалой, бананом и т. д., сблизило образ человека с образом медведя, реки, озера, лебедя»<sup>45</sup>.

По нашему мнению, И. И. Скворцов-Степанов прав, перенося поиски причин антропоморфизма в область бытия.

Какие же стороны бытия привели к появлению антропоморфизма? Определяющим моментом в развитии сознания, как известно, является труд. Здесь и нужно искать объяснение всем особенностям сознания. Трудовая деятельность человека прошла в основном две стадии: стадию собирательно-охотничьего хозяйства и стадию производящего хозяйства.

В период собирательно-охотничьего хозяйства человек присваивал готовый продукт растительного и животного мира. Отношения с этим миром и определяли сознание человека. Растительный и животный мир в силу практической необходимости первобытный человек лучше всего знал, он ему был относительно близок и понятен. Вернее, не весь растительный и животный мир, а та его часть, с которой человек непосредственно сталкивался. У каждой географической группы, даже у каждого коллектива эта область известного была различной.

Но для всех первобытных людей характерно то, что неизвестное че-

---

<sup>43</sup> И. И. Скворцов-Степанов. Избранные атеистические произведения, М., 1959, стр. 256—257.

<sup>44</sup> См. Ф. Энгельс. Анти-Дюринг, стр. 326—327.

<sup>45</sup> И. И. Скворцов-Степанов. Избранные атеистические произведения, стр. 257.

люлек осознавал не иначе, как через призму уже известного, в каком-либо отношении сходного с неизвестным. Так, папуасы, впервые увидевшие европейцев верхом на лошади, решили, что лошадь их мать, поскольку у папуасов матери носят на спине своих детей. Другой пример. Фиджийцы никогда не знали металла. Поэтому, когда они увидели ружейный ствол, то решили, что он сделан из тростника, поскольку тростник был единственной вещью, похожей на ружейный ствол<sup>46</sup>.

Эта закономерность познания, заключающаяся в том, что неизвестное познается через известное, и послужила, по нашему мнению, основной причиной олицетворения природы.

Поскольку первоначально трудовая деятельность человека ограничивалась присвоением готового продукта природы, поскольку первобытный человек был полностью зависим от природы, а именно от обилия дичи и урожая плодов и растений, то область известного и ограничивалась этим миром. Через призму этого познанного мира он смотрел на весь окружающий мир. Что касается установления и раскрытия причинных связей в мире, то тут нужно отметить еще один момент. Причин урожая растений и плодов первобытный человек не мог даже приблизительно установить. Он даже и не пытался это сделать, ибо это относилось к области обычного, вроде восхода и захода солнца. Устанавливать же причины обычного, по мнению дикаря, было бы бессмысленно. Так, когда один из путешественников спросил туземцев о причине восхода солнца, то они страшно смеялись над наивностью вопроса, ибо для них здесь причины нет: восходит и все. Эта же логика, очевидно, применялась человеком собирательско-охотничьего хозяйства и к растительному миру.

Другое дело животный мир. Здесь уже первобытный человек мог заметить избирательность и волю в поведении животных. От их воли зависело их обилие и удача охотника. Эвенки и другие охотничьи народы уверены, что убить зверя можно только в том случае, если он сам этого захочет. Охотник меньше всего надеялся на себя и свое оружие, да и сама практика в этом его постоянно убеждала. «С одинаковой заботливостью,— говорит Л. Я. Штернберг,— первобытный охотник изо дня в день ставит свой гениальный самострел на зверя. И вот сегодня один за другим хитрые звери приходят на его стрелу и становятся его верной добычей, но могут проходить дни и недели, когда не только ни один зверь не приблизится к его ловушке, но когда он, даже многократно пробегая мимо самого его орудия, как бы смеясь, уходит неуловимым и невидимым»<sup>47</sup>.

В другом смысле этот же автор следующим образом разъясняет эту мысль: «Охотник по профёссии, он (т. е. первобытный человек.— В. Л.) весь свой ум, всю свою изобретательность, весь гений человеческий вкладывает в это искусство. Смотрите, как гениальны его ловушки и за-

<sup>46</sup> См. А. А. Потебня. Из записок по теории словесности, Харьков, 1905, стр. 427.

<sup>47</sup> Л. Я. Штернберг. Основы первобытной религии, сб. «Первобытная религия в свете этнографии», стр. 3—4.

падни. . . И тем не менее, как часто и зло смеется этот ничтожный зверь, лисица, соболь над всеми его каверзами. Они разгадали его хитрость и ушли»<sup>48</sup>. Все это, утверждая бессилие человека, возвышало животное, делало его в глазах человека более сильным и более умным, чем он сам. Животное и зверь, будучи основным источником питания, а следовательно, и жизни первобытного человека, становились тем фактором, который определял все его мировоззрение. Через призму животного мира первобытный человек в силу этих обстоятельств смотрел на окружающий мир. Так, по нашему мнению, возник зооморфизм, как форма осознания причинных связей в природе. Экономической основой зооморфизма, следовательно, является собирательско-охотничье хозяйство, а гносеологической основой — стремление неизвестное объяснить более или менее известным, обыденным.

Однако и на стадии собирательско-охотничьего хозяйства человек не только собирал готовый продукт природы. Он уже и тогда был вынужден кое-что производить, например, орудия охоты. Поэтому в сознании первобытного человека на базе производственной практики не могла не укрепляться связь между *действиями* и *целями*. Особенно эта связь окрепла и упрочилась в период производящего хозяйства, когда трудовая созидательная деятельность стала ведущим источником средств существования. Достижение цели — добывание средств существования — стало в значительной степени обуславливаться трудовыми действиями самого человека. Это коренным образом изменило осознание причинной обусловленности явлений: основной причиной действий стал сам человек, его трудовая деятельность. Этот принцип был распространен на всю природу. Восприятие движения какого-либо предмета вызывало по ассоциации представление о возбудителе этого действия. В период производящего хозяйства носителем этого действия стал представляться человек, ибо, активно вмешиваясь в жизнь природы, изменяя вещи согласно своим целям, налагая на них печать своей целенаправленной деятельности, очеловечивая их практически, он стал очеловечивать их, и, так сказать, теоретически, переносил этот принцип с преобразованных вещей на остальные вещи. Таким образом, субъектом, источником причинной обусловленности явлений стал сам человек.

Так, по нашему мнению, возникла антропоморфизация причинных связей явлений природы, объективная, истинная причина которых первобытному человеку не была известна.

Следовательно, условиями антропоморфизации причинной обусловленности явлений в представлениях первобытных людей были, с одной стороны, производящее хозяйство, которое в период палеометалла впервые дало значительные результаты и стало ведущим началом тогдашней культуры и жизни, и, с другой стороны — стремление (которое неизбежно) первобытного человека неизвестное объяснять через известное и наиболее понятное. Поэтому развитая антропоморфная ми-

---

<sup>48</sup> Л. Я. Штернберг. Основы первобытной религии, сб. «Первобытная религия в свете этнографии», стр. 23.

фология не была возможна ни в период палеолита, ни в период неолита, но только в период палеометалла. К этому выводу приходит А. Ф. Лосев, изучающий античную мифологию<sup>49</sup>.

Разумеется, нельзя думать, что антропоморфизация природы не была известна более ранней эпохе, чем эпохе палеометалла. Поскольку момент производства всегда наличествовал в жизни человека, постольку и это явление имело место, но оно было второстепенным. О наличии антропоморфизации на самых ранних ступенях исторического развития свидетельствует австралийский<sup>50</sup>, эвенкийский<sup>51</sup> материал, данные о мировоззрении народов Океании<sup>52</sup> и т. д.

Однако, несомненно, что развитая антропоморфизация причинной обусловленности явлений возникает в представлениях первобытных людей в тот период, когда человек стал более производящим существом, чем добывающим, когда достижение цели стало больше зависеть от действий самого человека, чем от природы.

### **§ 3. Условия возникновения представления о душе как особом начале активности у человека, животных, растений и предметов неживой природы**

Вопрос о происхождении представлений о душе так или иначе решался различными философами, выдвинувшими немало теорий и догадок по этому вопросу. Однако самой распространенной и долговечной была анимистическая теория Э. Тэйлора и Г. Спенсера. Их теорию восприняли не только буржуазные историки, но и ряд марксистов (Г. В. Плеханов, Ш. Эншлен, Г. Эйльдерман и др.). В советской литературе она широко популяризировалась в переводных работах Г. Кунова, Ю. Липперта и других, а также в трудах И. И. Скворцова-Степанова и впоследствии в работах В. К. Никольского. Однако советские авторы с самого начала заметили идеалистический характер анимистической теории, а по вопросу о происхождении представлений о душе такие авторы, как И. И. Скворцов-Степанов, отмежевались от Тэйлора, более глубоко, материалистически вскрыв причины их появления. И все же этот вопрос в нашей литературе в значительной степени еще не выяснен.

Как же Э. Тэйлор, Г. Спенсер и др. анимисты понимали происхождение представлений о душе? Ответ на этот вопрос мы найдем в книге Э. Тэйлора «Первобытная культура», где автор так объясняет возникновение представлений о душе. «По-видимому, мыслящих людей, стоящих на низкой ступени культуры, всего более занимали две группы биологических вопросов. Они старались понять, во-первых, что составляет разницу между живущим и мертвым телом, что составляет причину бодр-

<sup>49</sup> См. проф. А. Ф. Лосев. Античная мифология в ее историческом развитии, М., 1957, стр. 15.

<sup>50</sup> Народы Австралии и Океании, стр. 205—209.

<sup>51</sup> А. Ф. Анисимов. Религия эвенков, стр. 15—55.

<sup>52</sup> Н. Н. Миклухо-Маклай. Собрание сочинений, т. III, стр. 105.

ствования, сна, экстаза, болезни и смерти? Они задавались вопросом, во-вторых, что такое человеческие образы, появляющиеся в снах и видениях? Видя эти две группы явлений, древние дикари-философы, вероятно, прежде всего сделали само собой напрашивавшееся заключение, что у каждого человека есть жизнь и есть призрак. . .

Дикарям-философам нетрудно было сделать и второй шаг. . . Дело заключалось просто в том, чтобы соединить жизнь и призрак. Если то и другое присуще телу, почему бы им не быть присущими друг другу, почему бы им не быть проявлениями одной и той же души? Следовательно, их можно рассматривать как связанные между собой. В результате и появляется общеизвестное понятие, которое может быть названо призрачной душой, духом-душой»<sup>53</sup>. Такая анимистическая теория происхождения представлений о душе.

Как видим, Тэйлор искал гносеологические источники религии в ложном истолковании человеком естественных явлений, таких, как сновидения, обмороки, смерть и т. д. Дикарь-философ, занятый решением этих философских проблем, по мнению Тэйлора, неминуемо приходит к созданию понятия души.

Основной недостаток анимистической концепции тот, что она не исторична. Ее авторы абсолютно игнорируют то обстоятельство, что, как и всякий элемент сознания, представление о душе возникло и развивалось в связи и в зависимости от трудовой практики человека. Как замечает М. Горький: «Крайне трудно представить двуногое животное, которое тратило все свои силы на борьбу за жизнь, *мыслящим отвлеченно от процессов труда, от вопросов рода и племени*. Трудно представить Иммануила Канта в звериной шкуре и босого, размышляющим о «вещи в себе»<sup>54</sup>.

Антиисторичность концепции анимистов проявилась также и в том, что они пренебрегли историческим характером развития представлений о душе. Они представляли дело так, что люди с самого начала мыслили душу спиритуалистической, нетелесной. Но это противоречит фактам. Первобытные люди душу представляли себе материальной. Этого не может не знать и Э. Тэйлор. И, действительно, он сам отмечает, что понимание невещественной души было чуждо первобытному человеку. Так, он пишет: «Дикие племена в их первоначальном воззрении на человеческую душу представляли ее себе как эфирное или парообразное существо, и это воззрение занимало видное место в человеческой мысли во все века. Действительно, позднейшее метафизическое понятие о невещественности души едва ли могло бы иметь какой-нибудь смысл для дикаря»<sup>55</sup>.

Поэтому, когда мы говорим об условиях возникновения представлений о душе, приходится учитывать все эти моменты. Очевидно, нужно исходить из того, что первоначально резкого противопоставления души

<sup>53</sup> Э. Тэйлор. Первобытная культура, стр. 265—266.

<sup>54</sup> М. Горький. Соч., т. 27, стр. 186.

<sup>55</sup> Э. Тэйлор. Первобытная культура, стр. 279.



и тела, духовного и материального не было. Приходится также признать, что не философские размышления дикаря о сущности жизни и смерти, сновидений и т. д., а нечто другое послужило причиной возникновения представлений о душе.

Ответить на вопрос о причине возникновения первобытных представлений о душе можно только при правильном понимании сущности последних.

Обычно душа понимается как сущность жизни, как ее носитель. Это мнение является самым распространенным. В религиозных и идеалистических системах душа мыслится в виде нематериального начала жизни. Поэтому в Толковом словаре русского языка в этом смысле и определяется понятие души. «Душа в религиозных и идеалистических представлениях — нематериальное начало жизни, противопоставляемое телу; бесплотное существо, остающееся после смерти человека»<sup>56</sup>. Это определение души абсолютно верно относительно современных религиозных и идеалистических представлений, однако считать, что с самого начала душа мыслилась нематериальным началом жизни и вообще началом жизни, было бы неправильно. Этнографический материал свидетельствует о том, что первобытные люди необязательно связывали наличие души в теле с жизнью. Они полагали, что душа могла отделиться от тела, а человек мог какое-то время жить и без нее. Так, у обских угров, по свидетельству В. Н. Чернецова, существовало поверие, что душа могла навсегда покинуть тело, хотя человек еще мог жить. Таких людей называли «внутренне живыми покойниками». Причем на земле таких «покойников» больше, чем живых. В сказке «Про Сову» это поверие очень хорошо выражено. В ней рассказывается, что дух-хозяин верхнего мира задает сове вопросы: кого больше на земле — живых или мертвых? Сова отвечает, что мертвых больше, ибо «тех людей, у которых внутри болезнь (болезнь понимается обскими уграми как отсутствие души.— В. Л.) сидит, я уже мертвыми считаю...»<sup>57</sup> Таким образом, несмотря на то, что человек ходит, разговаривает, он уже в какой-то степени мертвый.

Из этих поверий обских угров мы видим, что душа в какой-то степени связывается с жизнью, однако не является определяющим ее признаком. Решающим фактором жизни является состояние самого тела. Смерть синхронизировалась с разрушением тела. «Все упомянутые выше представления и обряды,— пишет В. Н. Чернецов,— говорят за то, что смерть окончательная наступает лишь тогда, когда разрушается тело»<sup>58</sup>.

У многих народов можно найти представление о том, что отсутствие души в теле и смерть — не одно и то же состояние. Э. Тэйлор, говоря о туземцах Фиджи, пишет: «Иногда там можно видеть смешную сцену, когда рослый мужчина лежит враспяжку и громко кричит для возвра-

<sup>56</sup> Толковый словарь русского языка, М., Огиз, 1935, т. I, стр. 816—817.

<sup>57</sup> См. «Исследования и материалы...», т. LI, стр. 154—155.

<sup>58</sup> Там же, стр. 155.

щения своей души». И далее: «Индейцы салиш на реке Орегоне смотрят на дух, как на нечто, отличное от жизненного начала и способное покидать тело на короткое время совершенно без сознания больного»<sup>59</sup>.

В силу этого приходится отказаться от мнения Э. Тейлора о том, что первобытные люди представляли душу только как причину жизни. Но, очевидно, какая-то связь души с жизнью не отрицалась. Так, согласно верованиям обских угров, временное покидание тела душой вызывает недомогание и болезнь человека. «Душа убежала, потому и заболел»<sup>60</sup>, — говорят манси. Татарские народы Северной Азии также придерживались теории отлетания души при болезни. Карены в Бирме бегают вокруг больного, желая поймать его блуждающую душу, «его бабочку», как говорят они. Они верят, что если душа покинет тело навсегда, то обладатель ее умрет<sup>61</sup>. Характерно, что у всех этих народов утверждается, что человек, потерявший душу, становится вялым, неэнергичным, он теряет всякую активность. Более того, не отличая состояния смерти от состояния сна, обморока и т. д., первобытные люди полагали, что отлет души делает тело неподвижным, и оно может приобрести активность только в случае ее возвращения. Иллюстрацией этого может быть легенда древней Скандинавии о вожде Ингимунде, которую приводит Э. Тэйлор. Вождь Ингимунд «запер трех финнов в хижину на три ночи, чтобы они могли посетить Исландию и сообщить ему подробности о стране, где он хотел поселиться. Их тела ооченели, они отправили свои души в путь и, проснувшись по прошествии трех дней, представили ему описание виденного»<sup>62</sup>. Можно привести массу примеров в пользу того, что на ранней ступени исторического развития душа представлялась как особое начало активности у человека. Причем душа в качестве активного начала представлялась присущей не только человеку, но и животным, растениям и предметам неживой природы.

Нет надобности здесь специально отмечать, что для первобытных людей и животные, и растения, и предметы неживой природы точно так же обладают душой, как и человек. Причем это верование является общераспространенным. Подробное описание этих верований можно найти у Э. Тэйлора в его книге «Первобытная культура»<sup>63</sup>. Во всех этих верованиях душа мыслилась в качестве активного начала, приводящего в движение животное или даже неживое тело.

Что же послужило причиной возникновения представлений о душе, как об особом начале активности?

Гносеологической причиной возникновения представлений о душе, по нашему мнению, было раздвоение человека в познании, опиравшееся на реальное его раздвоение. Гносеологическое раздвоение человека было обусловлено развитием самопознания, что было вызвано его прак-

<sup>59</sup> Э. Тэйлор. Первобытная культура, стр. 270.

<sup>60</sup> См. «Исследования и материалы...», стр. 127.

<sup>61</sup> См. Э. Тэйлор. Первобытная культура, стр. 270.

<sup>62</sup> Там же, стр. 271.

<sup>63</sup> См. там же, стр. 284—289.

тической деятельностью по преобразованию им вещей и общественных отношений. Человек в отличие от животного не просто относится к окружающему миру, но преобразует его. Как писал Энгельс: «Коротко говоря, животное только *пользуется* внешней природой и производит в ней изменения просто в силу своего присутствия; человек же вносимыми им изменениями заставляет ее служить своим целям, *господствует* над ней»<sup>64</sup>.

Поэтому деятельность животного не выступает для него в качестве объекта. Трудовая же деятельность человека становилась все более осознанной, становилась объектом его сознания. Поэтому для человека в качестве объекта выступал не только вне его существующий мир, но и его собственная деятельность. Таким образом развивалось самосознание человека наряду с познанием природы. Основные принципы самосознания переносились на всю природу и на самого человека. Основным же таким принципом была трудовая активность человека, который не мог не заметить, что благодаря своей активности он преобразует мир, даже творит новый материальный мир, оживляет его. Здесь и происходит реальное удвоение мира человека. Подчеркивая роль общественного труда в формировании самосознания, Маркс писал: «Человек удваивает себя уже не только интеллектуально, как это имеет место в сознании, но и реально, деятельно, и созерцает самого себя в созданном им мире»<sup>65</sup>. Весь мир, таким образом, очеловечивается. В первобытном мышлении это дело представляется так, что всякий предмет должен иметь своего носителя активности, как, например, человеческая рука выступает носителем активности по отношению к орудию производства. Мы не случайно говорим о человеческой руке, ибо, в первую очередь, через нее человек приобретает трудовую активность, а также развивает и познание. В своем произведении «Орудие труда» французский философ Л. Нуаре пишет: «Громадная важность руки как органа разума заключается в ее преимущественной *активности*, в том абсолютно необходимом факторе, без которого не могло бы образоваться вообще никакое познание».

Эта специфика жизнедеятельности человека и послужила главной, определяющей гносеологической причиной возникновения первобытных представлений о душе. Душа представлялась первоначального своего рода рукой, приводящей в действие, активизирующей предметы и животные организмы. Именно так, по нашему мнению, понимает генезис души и И. И. Скворцов-Степанов, когда пишет: «Он (дикарь.— В. Л.) знает, что когда берет палку, камень или дубинку в руки, эта дубинка приходит в движение. Но едва рука оставит орудие, оно будет неподвижно. Ему кажется, что и в человеке сидит что-то такое, что приводит тело в движение, дает ему жизнь, как человек дает движение какому-нибудь орудью. «Душа» по отношению к телу — то же, что человек по отношению к орудью»<sup>66</sup>.

<sup>64</sup> Ф. Энгельс. Диалектика природы, стр. 142.

<sup>65</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, 1956, стр. 566.

<sup>66</sup> И. И. Скворцов-Степанов. Избранные этноисторические произведения, стр. 247—248.

Итак, перенесение носителя трудовой деятельности человека на всю природу и на самого человека послужило реальной причиной возникновения первобытных представлений о душе, как особом начале активности у живых и неживых предметов природы.

Следующей гносеологической причиной появления первобытных представлений о душе было отделение качества вещи от самой вещи и его субстантивация. Дело в том, что благодаря развитию практической деятельности человека он постепенно стал познавать свойства вещей, видеть их постоянство и изменчивость. Одни из этих свойств были для человека жизненно важными, другие — менее важными. Более важные свойства становились определяющими, превращались в качества предмета. Так, практика первобытного человека от камня, например, требовала твердости, поэтому твердость стала качеством камня. Твердость и камень в силу этого становились синонимами. Слово «камень» начинает функционировать как прилагательное со значением качества: камень + хлеб = твердый хлеб.

«Вместо привычных нам обобщенных качественных слов типа *белый* (вообще), *кривой* (вообще) и т. п. мы находим в первобытном языке большое количество специализированных конкретных наименований. Так, аранда при отсутствии общего слова в значении «белый» для обозначения различных оттенков белизны используют слова: *iloaga* — соляное озеро, корка соли на дне высохшего соляного озера, *lulkaqa* — густая пена на поверхности соляного озера, *pkupa* — белый какаду, *wortja* — белые цветы, *tjugunkura* — белая глина, *tjulka* — кора определенного дерева и др.»<sup>67</sup>

Это свидетельствует о том, что на ранней ступени развития мышления качества предметов еще не отделились в сознании людей от самих предметов.

Однако благодаря активному воздействию на предметы в процессе трудовой деятельности, через соотношение различных предметов качество обособляется от самих предметов, абстрагируется от них. Этот процесс абстрагирования свойства от вещи отразился и в языке. Так, тасманийцы, когда они хотели сказать: «горячий», «холодный», «круглый», «твердый» и т. п., говорили: «как огонь», «как лед», «как шар» или «как луна», «как камень» и при этом сопровождали соответствующие выражения жестами, которые это поясняли. Это значит, что качества твердости, округлости, теплоты не абстрагировались еще от камня, луны, солнца. «Только после продолжительной умственной работы эти качества отделяются, абстрагируются от этих конкретных вещей. . . Качественное прилагательное становится тогда существительным и служит выражением абстрактного понятия»<sup>68</sup>.

Такие прилагательные, как твердый, круглый, теплый и т. д., становятся существительными: твердость, округлость, теплота и т. д., т. е.

<sup>67</sup> С. Д. Кацнельсон. Язык поэзии и первобытно-образная речь, АН СССР, отд. языка и литературы, т. VI, вып. 4, 1947, стр. 303.

<sup>68</sup> П. Лафарг. Соч., т. III, стр. 51—52.

сами качества субстантивируются. Этот процесс субстантивации прилагательных, выражающий нарастание абстрактных понятий, имеет огромное положительное значение. Но вместе с тем он таит в себе серьезную опасность для человеческой мысли мыслить качества вещей как особые вещи. При таком воззрении на качество, по словам А. А. Потебни, вещь и качество — пара особей, и если действие вещи зависит от качества, то, значит, действует не сама вещь, а ее качество: если я печален и пою, то пою не я, а горе поет; если у меня что-то болит, то боль мыслится первобытным человеком не как особое состояние разрушения ткани тела, а как какая-то злая сила, живущая в больном органе, поэтому появляется стремление различными средствами изгнать боль<sup>69</sup>. Здесь мы видим, что свойство предмета мыслится как особый олицетворенный предмет, включенный в данный предмет, как орудие его активного проявления.

Эти особенности абстракции и явление олицетворения абстрагированных свойств долгое время сохранялись в сознании людей. Так, у Плиния приобретение губкой качества белизны состоит в том, что губка подобно тому, как впитывает воду, впитывает и белизну лунного света и инея. Когда змеи и ящеры сбрасывают старую кожу, они молодеют, старость выходит из них вместе с облудью, с линовищем, поэтому это линовище и есть старость<sup>70</sup>.

Следовательно, здесь качество вещи представляется вещью. Эти особенности встречаются в сознании не только малокультурных народов, но и у ученых. Из истории науки недалекого прошлого нам известно, что в таких явлениях, как горение, теплота, магнетизм, электричество, мыслилось наличие каких-то особых вещественных или духовных субстанций, например, флогистона, кислорода, электрической жидкости и др.

Точно так же субстанцией психической деятельности, ее носителем мыслилась душа, которая в разные времена и разными народами представлялась разнообразно: в виде животного, птицы, человека, какого-нибудь органа, вроде сердца и т. д., пока, наконец, не приобрела чисто духовный характер.

Следовательно, отрыв качества от вещи и субстантивация его послужили еще одной гносеологической причиной возникновения первобытных представлений о душе как особом начале активности у человека, животных, растений и даже предметов неживой природы, ибо для первобытного человека вся природа была живой и разумной.

Рассмотренные выше два факта — абстрагирование и опредметчивание активности и олицетворение качества — послужили теоретической основой объяснения всех явлений, происходящих в природе. В первую очередь под такое объяснение подпали наиболее важные факторы жизнедеятельности человека, такие, как смерть, обморок, сон, сновидения

---

<sup>69</sup> См. А. А. Потебня. Из записок по русской грамматике, 1889, ч. III, стр. 17—20.

<sup>70</sup> См. там же, стр. 18.

и т. д. Наиболее очевидным свойством, например, смерти, обморока, сна, были потеря активности, неподвижность. Логически делался вывод, что в случае смерти или обморока, сна (между смертью и сном не делались различия, для первобытного человека и умерший, и уснувший одинаково являются «усопшими»), тело покинуло что-то такое, что делало его подвижным, активным.

«Дикарь решает: из человека ушло что-то такое, что делало тело живым телом. Это «что-то» вылетает и из человека, которого оглушили ударом по голове или который от болезни впал в обморочное состояние. Это «что-то» двигало телом, «оживляло» его, как рука человека приводит в движение какое-нибудь орудие, например, палку или топор. Без соединения с рукой орудие тоже неподвижно, бездейтельно, «мертво». Значит, из тела человека, когда он впадает в обморочное состояние или умирает, отлетает сила, управлявшая им, как рука человека управляет орудием.

Эту силу первобытный человек называет *душой* и считает ее особым существом, отличающимся от тела, как человек отличается от орудия»<sup>71</sup>.

Той же логикой, как при объяснении смерти или сна, первобытные люди руководствовались и при объяснении сновидений. Если душа, как некая активная сущность человека, способна покидать человека при смерти, обмороке или сне, то она в течение отделенного от тела состояния, очевидно, продолжает активно жить, свидетельством чего и могут быть сновидения. Человек лежал на месте, спал, был без сознания, а, проснувшись, рассказал, что был на охоте или посещал дальних сородичей, а иногда даже встречался с умершими друзьями. Как это могло произойти? Несомненно, ответ был один: «душа» может отлетать, отлучаться от тела и совершать все эти действия.

А если душа в состоянии отлучаться от тела, то, очевидно, она продолжает существовать и после смерти человека, даже когда тело разлагается, исчезает. Так создается целая теория о соотношении тела и души.

Анализ первобытных представлений о смерти, сне, сновидениях показывает, что они тесно связаны с представлениями о душе, но в то же время ясно, что утверждение анимистов о том, что понятие души есть результат философских размышлений об этих состояниях человека, является неверным. Объяснения происхождения понятия души нужно искать в самой производственной практике человека, в его общественной жизни. Поэтому ошибочно мнение Г. В. Плеханова, писавшего, что «смерть, сон и обморок относятся к числу тех явлений, которые наиболее способствовали возникновению понятия о душе. Но сон, смерть и обморок обуславливаются не социальными противоположностями, а физиологической природой человека. Поэтому объяснять социальными противоположностями возникновение понятия о душе, а следовательно, и о духе,— значит злоупотреблять тем методом, который сулит нам чрезвы-

---

<sup>71</sup> И. И. Скворцов-Степанов. Избранные атеистические произведения, стр. 342.

чайно ценные открытия в будущем»<sup>72</sup>. Следовательно, при анализе генезиса понятия души Плеханов игнорирует роль общественных отношений и трудовой практики человека, сводя все дело к размышлениям дикаря-философа о своей физиологической сущности. Здесь Плеханов неправ. Правда, его возражения В. Шулятикову, пытавшемуся вывести понятие души из полового разделения труда, в сущности верно: не возникновением противоположности между мужчиной и женщиной в сфере разделения труда вызвано представление о душе.

Но в то же время нельзя полностью игнорировать общественное бытие первобытного человека при объяснении генезиса души. Мы видели, что общественный труд человека, применение орудий труда и развитие сознания на основе развивающегося общественного бытия — вот истинная причина и основа возникновения в сознании первобытного человека первых представлений о душе.

\* \* \*

Краткий анализ некоторых особенностей процесса формирования первобытного миропонимания дает нам возможность сделать некоторые выводы.

Во-первых, по вопросу о характере первобытного сознания в среде наших ученых нет твердо установленной концепции. Но для всех характерно отрицание как тенденций мистифицирования, так и модернизирования первобытного сознания, которое советскими учеными признается изначально реалистическим и логичным. Однако этот фактор не отрицает фантастического характера первобытного миропонимания, который обусловлен спецификой первобытного общественного бытия.

Во-вторых, важнейшим условием существования человеческого общества является раскрытие причинной обусловленности действительности. В пределах узкого практического опыта человек правильно раскрывает причины явлений, что и гарантирует его существование. Однако за пределами этого опыта, в области миропонимания первобытный человек фантастически сознает причины связи в природе. Формой фантастического осознания причин было олицетворение, выражавшееся как в форме зооморфизма, так и в форме антропоморфизма. На стадии собирательно-охотничьего хозяйства господствовал зооморфизм, а на стадии производящего хозяйства антропоморфизм оттесняет зооморфизм и становится господствующей формой осознания причинной обусловленности действительности, что выражает факт дальнейшего усиления господства человека над природой.

В-третьих, вера в душу составляет основу религиозных представлений, поэтому анализ генезиса представлений о душе является важной задачей исследователя религии. Анализ этих представлений показывает, что анимистическая концепция происхождения души является неверной. Причины возникновения представлений души нужно искать не в физиологических особенностях человека, а в особенностях общественного

<sup>72</sup> Г. В. Плеханов. О религии и церкви, стр. 182.

бытия первобытного человека, в особенностях его трудовой деятельности и в обусловливаемых общественным бытием закономерностях развития человеческого мышления. Общественное бытие и, в первую очередь, трудовая деятельность человека — вот где истинный источник представлений о душе.

Vilniaus Valstybinis  
V. Kapsuko vardo universitetas  
Filosofijos katedra

Įteikta  
1961 m. balandžio mėn.

## PIRMYKŠTĖS PASAULĖŽIŪROS FORMAVIMOSI PROCESAS

V. LAZUTKA

### *Re z i u m ė*

Straipsnyje apibūdinami pagrindiniai pirmykštės pasaulėžiūros formavimosi bruožai. Tai būtina, norint atskleisti gnoseologinį religijos atsiradimo pagrindą ir parodyti jos gnoseologines ištakas. Kaip žinoma, daugelis filosofų-idealistų ir ikimarksistinių materialistų teigia, kad religija atsirado atsitiktinai, be jokių dėsningumų. Pirmykštės pasaulėžiūros analizė parodo, kad aukščiau minėti teiginiai neturi jokio pagrindo. Remiantis esama faktine medžiaga, autorius atskleidžia religinių vaizdinių atsiradimo dėsningumus.

Straipsnyje yra trys skyriai: 1) fantastinis pirmykščio tikrovės atspindžio pobūdis ir istorinis jo būtinumas; 2) gamtos reiškinių priežastingumo antropomorfizacijos sąlygos pirmykščių žmonių vaizdiniuose; 3) vaizdinių apie sielą kaip ypatingą aktyvumo pradą atsiradimo sąlygos.

Pirmajame skyriuje autorius analizuoja buržuazinių filosofų pažiūras į pirmykščio žmogaus mąstymo pobūdį, atskleidžia jų klaidas. „Prelogizmo“ (Levi-Briulis), animizmo (Teiloras) ir kitoms teorijoms autorius priešpastato marksistinį pirmykščio žmogaus mąstymo pobūdžio supratimą, parodo, kad iš pradžių žmogus fantastiškai rėmėsi pačios tikrovės logika, darbo praktika. Pačioje žmogaus visuomeninėje praktikoje reikia ieškoti šio atspindžio pobūdžio šaltinio.

Antrajame skyriuje autorius parodo, kad žmogus visados matė gamtoje priežastinius ryšius, bet iš pradžių jis negalėjo adekvačiai, moksliskai jų suvokti. Sąmonės primityvumas vertė fantastiškai suprasti reiškinių priežastingumą. Ši fantazija pasireiškė reiškinių antropomorfizacijos forma.

Trečiajame skyriuje atskleidžiami pirmieji vaizdiniai apie tai, kad gamtoje yra kažkoks aktyvumo pradas, kuris vėliau peraugo į sielos vaizdinį. Atsirasti tokiems vaizdiniams sudarė sąlygas pati žmogaus praktika, darbo veikla.

Visų šių vaizdinių tapimo analizė padės geriau suprasti religijos formavimosi procesą, atskleisti šio proceso dėsningumus.