

## ПРОБЛЕМА ПРОИСХОЖДЕНИЯ РЕЛИГИИ В СОВРЕМЕННОЙ БУРЖУАЗНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

В. Ф. Зыбковец

Происхождение религии, в сущности, является одной из сторон основного вопроса философии — об отношении сознания к бытию. Эта проблема имеет также немаловажный аспект практического характера — мы имеем в виду условия и обстоятельства воспроизводства религии в современных обществах. В широком смысле условия возникновения религии есть вместе с тем условия ее воспроизводства<sup>1</sup>. В силу отмеченных особенностей проблема происхождения религии является предметом острой полемики между основными противоборствующими философскими течениями — материализмом и идеализмом — с тех пор, как возникло философское мышление, то есть со времен античности и до наших дней. Ход этой полемики, а говоря точнее, партийной борьбы, может составить содержание обширного и многопланового исследования, которое показало бы, как на различных уровнях научного знания вопрос о происхождении религии наполняется новым содержанием и становится все более многосторонним. Иными словами, этот вопрос имеет свою собственную весьма поучительную и содержательную историю.

В советской историографии проблема происхождения религии занимает значительное место. Ей посвящаются монографии, статьи, обзорные публикации<sup>2</sup>. Новейшие открытия исторических наук (археологии, антропологии, этнографии и др.) подтверждают и углубляют марксистскую концепцию религии и теорию ее происхождения. Выражаясь фигурально, историческое знание работает на атеизм. В буржуазном фидеистском религиоведении наблюдается иной процесс. Каждое новое научное открытие о древнейшем прошлом человечества неотвратимо вступает в конфликт с теологическими версиями и догмами о происхождении человека и его сознания. Эти конфликты между историческим знанием и фидеистскими концепциями человека и религии приняты в нашу эпоху особенно острый характер. В течение двух последних десятилетий вопрос о происхождении религии в буржуазном религиоведении выдвинулся на одно из первых мест и стал едва ли не проблемой номер один<sup>3</sup>. Дело в том, что за это время совершены

<sup>1</sup> См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 3, стр. 24.

<sup>2</sup> Ю. П. Францев. У истоков религии и свободомыслия. М. 1959; С. А. Токарев. Ранние формы религии. М. 1964; А. Д. Сухов. Философские проблемы происхождения религии. М. 1967; А. Ф. Анисимов. Этапы развития первобытной религии. М. 1967; В. Ф. Зыбковец. Человек без религии. У истоков общественного сознания. М. 1967; Б. Ф. Поршнев. Поиски обобщений в области истории религии. «Вопросы истории», 1965, № 7; Б. И. Шаревская. Проблемы первобытной религии в трудах современных буржуазных ученых. «Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований». Сборник статей. М. 1959, и др.

<sup>3</sup> В последние годы опубликован ряд объемистых монографий и сборников по генетическим проблемам религий в Англии, Италии, США, Франции и ФРГ: M. Palapuy. Science, Faith and Society. L. 1946; G. Mensching. Sociologie der Religion. Bonn. 1947; e j u s d. Geschichte der Religionswissenschaft. Bonn. 1948; J. Noss. Man's

многочисленные научные открытия о древнейшем человеке, опровергающие креационистскую концепцию человека, а вместе с ней и креационистскую концепцию религии<sup>4</sup>. Указанные обстоятельства вызвали на Западе волну новых гипотез и теорий относительно происхождения религии. Речь идет прежде всего о фундаментальных палеоантропологических и палеоархеологических открытиях: об открытии и исследовании в 1927—1943 гг. синантропа, разоблачении в 1953 г. пилтдаунской фальшивки, открытии в 1954 г. тернифинского атлантропа и в 1960 г. олдовайского человека, а также многочисленных находках памятников культуры неандертальцев. Новые данные необычайно расширили научные представления о происхождении человеческого рода, об условиях и обстоятельствах становления человека и человеческого общества, а также основных социальных институтов — семьи, собственности, классов, государства, нравственности, религии, церкви. В свете этих открытий креационистская концепция человека выглядит наивной и обскурантистской более, чем когда бы то ни было ранее. В данной связи характерна судьба видного иезуитского священника П. Тейяра де Шардена (1881—1955), который в течение нескольких лет участвовал в палеоантропологических исследованиях в Юго-Восточной Азии и Китае и в результате собственных изысканий отказался от креационистской концепции, чем вызвал большой переполох в Ватикане. Следует упомянуть также об отречении Л. Леви-Брюля от созданной им теории первобытного мышления, теории, которая в течение нескольких десятилетий пользовалась большим влиянием среди историков культуры, социологов и психологов, в том числе и в нашей стране; о разоблачении в 1956 г. прамотеистической теории происхождения религии, также пользовавшейся большим влиянием и широким распространением на Западе; и, наконец, об опубликовании в 1957 г. философских трактатов П. Тейяра де Шардена «Феномен человека» и «Будущее человека».

Рассмотрим влияние названных событий на разработку генетических проблем религии (клерикальных публикаций мы здесь касаться не будем).

По словам крупнейшего знатока палеолитической эпохи П. П. Ефименко, открытие культуры синантропа «не могло не вызвать к себе огромного внимания всего ученого мира»<sup>5</sup>. Познавательное и мировоззренческое значение открытия культуры синантропа действительно огромно: выяснилось, что уже архантропы, обитавшие на нашей планете около полумиллиона лет назад и обладавшие еще целым рядом морфологических черт своих животных предков, владели таким мощнейшим орудием труда, как огонь; что они охотились на многих животных, в том числе на крупных и быстро бегущих; что синантропы обитали коллективами в постоянных жилищах-пещерах. Относительно сознания синан-

Religion. N. Y. 1949; W. C. Dampier. A History of Science and its Relations with Philosophy and Religion. Cambridge. 1949; E. O. James. The Beginnings of Religion. L. 1950; M. Argyle. Religions behaviour. L. 1958; R. Lovie. Primitive Religion. L. 1952; R. Pettazzoni. La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro. Torino. 1953; C. J. Ducasse. A Philosophical Scrutiny of Religion. N. Y. 1953; M. Leach. The Beginning. Creation Myth. L. 1956; G. Zwerenz. Magie, Stern Glaube, Spiritismus. Leipzig. 1956; U. Bianchi. Problemi di storia delle religioni. Roma. 1953; J. Wach. Sociology of Religion. Chicago. 1958; B. Russel. Religion and Science. L. 1958; J. Maringer. The Gods of Prehistoric Man. N. Y. 1960; H. Ringgren et A. Ström. Les religions du monde. P. 1960; E. Patte. Les Hommes préhistoriques et religion. P. 1960; J. Lissner. Man, God and Magic. N. Y. 1961; P. Schebesta und andere. Ursprung der Religion. West Berlin. 1961; C. Berg. The Origin and Development of the Mind. L. 1962; S. Spenser. Mysticism in World Religion. Baltimore. 1963; J. Hawkes. Prehistory. N. Y. 1963; H. Watts. The Modern Reader's Guide to Religions. N. Y. 1964.

<sup>4</sup> Сторонники креационистской теории объясняют происхождение мира на основе признания «божественного творения».

<sup>5</sup> П. П. Ефименко. Первобытное общество. Киев. 1953, стр. 136.

тропов на основании антропологических и археологических сведений можно считать несомненными по крайней мере два положения: синантропы были разумными существами, ибо доказано, что они целенаправленно трудились, используя огонь как орудие труда; они были также нравственными существами, поскольку совместный труд и проживание в общем жилище невозможны без соблюдения некоторых минимальных норм, регулирующих отношения между индивидами, а также между индивидом и коллективом.

Открытие культуры синантропа вызвало в зарубежном религиоведении несколько попыток удревнения религии. Так, американский социолог, историк и этнограф П. Радин пишет: «Пекинский человек (синантроп) знал, каким образом добывать огонь, и я полагаю, что более чем сто тысячелетий тому назад человек рассматривал объективный мир как простую проекцию его эмоций и фантазий. Я предполагаю, что среди самых начальных людей были индивидуальности, которые обладали способностью последовательного мышления, что человек изначально был не только *Homo faber*, но также *Homo oeconomicus-politicus* и *Homo religious*»<sup>6</sup>. На основании многочисленных фактов Радин заключал, что среди этнографически фиксируемых первобытных народов были нерелигиозные индивиды. Но, по его мнению, высший тип человечности связан с религиозностью: религиозный человек — это мыслитель, человек разума, и, напротив, нерелигиозный человек — это всего лишь деятель, человек действия, то есть работник, рабочая сила. Соответствующие «психические типы» и «психические структуры» Радин находил у маори, эскимосов и у австралийского племени арунта<sup>7</sup>. Так, руководствуясь фидеистской концепцией религии, согласно которой она извечна, Радин в связи с открытием синантропа произвольно отодвигал нижний предел религии до уровня синантропа, не делая даже попытки предъявить хоть какие-нибудь доказательства в пользу своей версии.

Концепцию религиозности синантропа отстаивает также католический антрополог священник Г. Брейль, который принимал участие в раскопках пещеры у деревни Чжоукоудянь, близ Пекина. В этой пещере было найдено несколько человеческих черепов со следами их намеренного разрушения, по-видимому, для извлечения мозга. Г. Брейль утверждает, что расколотые человеческие черепа из Чжоукоудяня — это следы человеческих жертвоприношений. Теологическая предвзятость Г. Брейля в данном случае совершенно очевидна; его произвольная интерпретация находок в Чжоукоудяне отвергнута советской палеоархеологической школой<sup>8</sup>. С мнением Г. Брейля совпадают и суждения Э. Джемса, крупнейшего представителя современного буржуазного религиоведения в Англии, члена редакционной коллегии журнала «*Nisus*». По его мнению, обломки черепов синантропов в Чжоукоудяне есть доказательство того, что обитатели пещеры под Пекином соблюдали «культ черепов»<sup>9</sup>.

Итак, открытие синантропа поставило буржуазное религиоведение перед сложной задачей: под ударом оказался постулат об извечности религии, поскольку безрелигиозность синантропа достаточно очевидна. Нижний исторический предел религии буржуазному религиоведению пришлось отодвинуть до уровня синантропа. А что же дальше? Что было ниже этого предела? Перед этими вопросами буржуазная наука остановилась в полной беспомощности, ибо на них нельзя ответить с позиций фидеизма: нельзя согласовать эволюцию человека в палеолите с креационистской концепцией человека и религии.

<sup>6</sup> P. Radin. *The World of Primitive Man*. N. Y. 1953, p. 69.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 70, 79, 81.

<sup>8</sup> П. П. Ефименко. Указ. соч., стр. 141.

<sup>9</sup> E. O. James. *Prehistoric Religion*. L. 1957, p. 17.

При решении генетических проблем религии советское религиозоведение исходит из тезиса В. И. Ленина о субординационных связях форм общественного сознания. Этот тезис является выводом из изучения всемирно-исторического опыта человечества. В. И. Ленин рассматривал религию в качестве вторичного, паразитарного, пусточветного образования на живом дереве живого, плодотворного, истинного, могучего, всесильного, объективного, абсолютного, человеческого познания<sup>10</sup>. Археологические и антропологические свидетельства относительно синантропа, на наш взгляд, полностью подтверждают ленинскую трактовку субординации форм общественного сознания: гностическое и этическое сознание уже, безусловно, наличествует; об эстетическом отношении синантропа к действительности и об эстетическом постижении им мира мы можем говорить лишь предположительно, но относительно его религиозности нет ни малейших оснований для каких бы то ни было положительных суждений. В. В. Бунак убедительно показал, что уровень интеллектуального развития синантропа исключал даже малейшую возможность таких мыслительных абстракций, которые лежат в основе мистики и религии<sup>11</sup>.

Открытие австралопитека ввело в науку о человеке новые данные относительно сложности, многотрудности и многоспоровости процесса очеловечения антропоидов, о множественности попыток этого рода; образно говоря, антропоиды далеко не с первой попытки взяли барьер, отделяющий зоологическое от человеческого. В чем состоял этот барьер? В искусстве ли изготовлять орудия из камня? Или, может быть, в постижении огня? Или в какой-то особой форме социальной организации? Или в единстве всех этих трех компонентов? Но независимо от этого открытие австралопитека еще раз опровергло креационистскую концепцию человека и еще раз подтвердило марксистскую концепцию человека и притом на базе новых фактов огромной исторической глубины.

Одной из попыток буржуазных антропологов подкрепить креационистскую концепцию человека была «находка» скандально знаменитого «пильтдаунского черепа». Стремясь доказать, что человек европейского типа есть существо высшего порядка и что он генетически не связан с так называемыми низшими расами, некоторые английские общественные деятели (адвокат Г. Даусон и др.) сфабриковали палеоантропологическую фальшивку. Относящиеся к разным эпохам обезьянья челюсть и черепная коробка человека были искусно соединены в один череп, получивший название по месту «находки» «пильтдаунский». Для вящей убедительности этот «черепок» был окрашен раствором двухромового калия, вследствие чего он приобрел шоколадный цвет, которым обладают кости большой древности. Столь недостойным способом была сделана попытка подкрепить расистскую теорию об извечном неравенстве человеческих рас и о «непостижимом» происхождении человека разумного, чем, в сущности, подкреплялась креационистская версия происхождения человека. Пильтдаунская фальшивка была разоблачена совсем недавно; созданная в 1912 г., она в течение почти сорока лет вызывала среди антропологов и историков первобытного общества сомнения и споры и, несомненно, явилась значительной помехой на пути развития научных знаний о древнейшем человеке. В данной связи уместно напомнить, что пильтдаунская «находка» задолго до разоблачения ее инспираторов и препараторов была признана виднейшими советскими специалистами во всех от-

<sup>10</sup> См. В. И. Ленин. ПСС. Т. 29, стр. 322.

<sup>11</sup> В. В. Бунак. Речь и интеллект, стадии их развития в антропогенезе. «Ископаемые гоминиды и происхождение человека». Сборник статей. М. 1966.

ношениях сомнительной<sup>12</sup>. Широко известный лондонский ежемесячник «Nature» в ноябре 1953 г. опубликовал весьма лаконичную заметку «Пильтдаунский человек», в которой сообщалось о подлоге Г. Даусона. О том же, каково было мировоззренческое назначение этой фальшивки, не говорилось ни слова.

В ряду провалов фидеистского религиоведения одним из крупных является отречение Л. Леви-Брюля от созданной им теории «пралогического мышления». Это отречение стало известным в 1949 г. (Л. Леви-Брюль умер в 1939 г.) в связи с опубликованием его записных книжек<sup>13</sup>. Концепция Л. Леви-Брюля подкрепляла фидеистскую модель генезиса религии в одном из ее основных пунктов: он утверждал, что человеческое сознание изначально ориентировано мистически. При всем том, что отречение Л. Леви-Брюля носит половинчатый характер, нельзя не заметить, что он сделал этот шаг под воздействием материалистической критики в его адрес.

Следующим крупным провалом является разоблачение так называемой прамотеистической теории происхождения религии. Автором этой теории является английский журналист А. Лэнг, опубликовавший в Лондоне в 1898 г. книгу «Создание религии»<sup>14</sup>. В книге собраны многочисленные свидетельства «миссионерской этнографии», на основании которых Лэнг пытается доказать, что у некоторых первобытных народов, еще не знающих представления о душе и духах, уже существует якобы культ единого бога, то есть монотеистическая религия. Книга Лэнга встретила весьма доброжелательное отношение в руководящих католических кругах. Дальнейшей разработкой и пропагандой новой «теории» занялся австрийский католический священник Вильгельм Шмидт, который затратил сорок лет для того, чтобы написать двенадцатитомный трактат «Происхождение идеи бога. Историко-критическое и положительное исследование»<sup>15</sup>. В этом сочинении Шмидт стремился доказать, что вера в единого бога изначально, что ее следы якобы фиксируются этнографически и что эти следы якобы могут быть правильно поняты только в свете библейского сказания об откровении, как тому учит католическая церковь. Не будет преувеличением сказать, что Шмидт был наиболее крупным выразителем католической реакции на прогресс исторического знания и, в частности, на прогресс эволюционного генетического религиоведения, которое сложилось к началу нашего века благодаря трудам М. Мюллера, Д. Леббока, Э. Тэйлора, Дж. Фрэзера и которое объективно, независимо от воли названных авторов содействовало атеистической критике религии.

Прамотеистическая теория пользовалась кредитом и заметным влиянием на Западе в течение около полувека. Впрочем, нельзя сказать, что этот кредит был безоговорочным. Среди идеологов протестантского, так называемого «либерального богословия» находились и такие, кто более или менее решительно критиковал Шмидта за его слишком прямолинейные и примитивные суждения. Назовем для примера крупного протестантского религиоведа К. Клемена, который писал: «В Англии труды Лэнга привлекли к себе большое внимание, тогда как в Германии, напротив, к ним отнеслись скептически... Гипотеза прамотеизма, даже в том неточном смысле, в каком последователи и сторонники Шмидта употребляют это слово, несостоятельна... Авторы ее бессознательно исходили из логической презумпции праоткрове-

<sup>12</sup> М. А. Гремяцкий. Разгадка одной антропологической тайны. «Советская этнография». 1954, № 1, стр. 154—157; П. П. Ефименко. Указ. соч., стр. 95—97.

<sup>13</sup> «Les Carnets de Lucien Levy-Bruhl». P. 1949.

<sup>14</sup> A. Lang. The Making of Religion. L. 1898.

<sup>15</sup> W. Schmidt. Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. Bd. 1—12. Münster in Westfalen. 1912—1955.

ния и употребляли ее для обоснования, обобщения и преувеличения, истинный смысл которых уже давно должен бы стать ясным исследователям, стоящим на иной точке зрения. Я, исходя из интересов истории религии первобытного общества, считаю себя обязанным предостеречь против этой гипотезы, как против фикции»<sup>16</sup>.

В советской литературе Шмидт неоднократно подвергался обстоятельной критике. Сошлемся хотя бы на рецензию А. М. Золотарева на третий том «Происхождения идеи бога», наполовину посвященный первобытным религиям народов Азии<sup>17</sup>. А. М. Золотарев на многих примерах показывает недобросовестность Шмидта в обращении с источниками. Знакомство Шмидта с литературой о народах Севера, как показывает автор рецензии, крайне поверхностно. Ряд основных трудов ему совершенно неизвестен. Он не знает, в частности, что русский специалист по сибирской этнографии Н. Третьяков писал: «Все упомянутые нами племена (тунгусы, самоеды, остяки), выросшие в своих предрасудках и верованиях, не имеют никакого представления о том верховном существе, которое мы называем богом»<sup>18</sup>. А. М. Золотарев обращается к свидетельствам тех авторов, на которых ссылается Шмидт, и показывает, что они приводят материал не в пользу теории Шмидта, а против нее. А. М. Золотарев констатирует, что Шмидт совершенно не отличает мифологические представления от религиозных. Вследствие этого все народные предания о мифологических предках и героях, якобы живущих на небе и часто обладающих тотемистическими чертами, попадают у Шмидта в категорию прамотеизма. На самом же деле эти явления весьма далеко отстоят от религии. А. М. Золотарев доказывает, что Шмидт предвзято и произвольно толкует факты сибирской этнографии, действуя методом передежки и замалчивания противоречащих его концепции свидетельств.

Итак, еще в 1933 г. советский этнограф изобличил Шмидта в элементарной недобросовестности, несовместимой с наукой. Но только в 50-е годы среди западноевропейских религиоведов было, наконец, признано, что версия Шмидта никак не согласуется со свидетельствами этнографии, а доказательства, приводимые Шмидтом и его сторонниками, специально препарированы. В частности, в этом был изобличен автор нашумевшей в свое время монографии о пигмеях, некий Г. Триль. Его книга «Пигмеи экваториальных лесов»<sup>19</sup>, которую Шмидт высоко ценил и рекомендовал в качестве одного из фундаментальных первоисточников в пользу прамотеистической теории, оказалась не первоисточником, не сводом этнографических наблюдений, а низкопробной фальшивкой.

Официальное погребение прамотеистической теории состоялось на страницах журнала «Numen», органа Международной ассоциации по изучению истории религии (IANR). В апрельском номере этого журнала за 1956 г., в разделе «Краткие заметки», было напечатано хроникальное сообщение под заглавием «Конец прамотеизма?». Автором этого своеобразного некролога явился президент IANR профессор Римского университета Рафаэль Петтацони, отметивший бесполезность попыток Шмидта доказать существование несуществующего (то есть прамотеизма), хотя и признавший вместе с тем, что он сам в свое время был причастен к этим попыткам. Признание Петтацони, этого представителя буржуазного религиоведения, весьма знаменательно. Разрушение прамотеистической теории поставило буржуазное религиоведение перед рядом сложных проблем. Это было большой неприят-

<sup>16</sup> C. C l e m e n. Der sogenannte Monotheismus der Primitiven. «Archiv für Religionswissenschaft». Bd. XXVII, 1929, № 3—4.

<sup>17</sup> «Проблемы истории материальной культуры». 1933, № 1—2, стр. 69—73.

<sup>18</sup> Н. Т р е т ь я к о в. Туруханский край. Енисейск. 1874, стр. 206.

<sup>19</sup> H. T r i l l e s. Les Pigmees de la forêt équatoriale. P. 1932.

ностью не только для клерикальных кругов, но в известной степени и для светского зарубежного религиоведения. Во-первых, обнаружилось еще раз, и притом в глобальном масштабе, что вмешательство духовенства в дела истории, археологии и этнографии приносит огромный вред научному знанию. Во-вторых, выяснилось, что согласовать креационистскую концепцию человека со свидетельствами исторического знания невозможно. В-третьих, стало ясно, что нанесен сокрушительный удар по престижу христианской теологии и всей той наукообразной литературы, которая в течение более полувека размножалась многочисленными клерикальными институтами и ведомствами, занимающимися «церковной археологией» и «миссионерской этнографией».

Но хотя журнал «Numen» признал крушение прамотеистической теории, ученики и почитатели патера Шмидта не прекратили своих «спасательных работ». Их усилия направлены на то, чтобы спасти научную репутацию своего учителя, а вместе с ним и так называемой «венской школы», сохранить престиж католической благонамеренности и научности той «миссионерской этнографии», которую представляет В. Шмидт, и защитить от рационалистической и в особенности от атеистической критики центральное положение католической доктрины: догмат о творении и откровении.

В данном отношении особенно активен один из видных представителей «венской школы», И. Гекель, который опубликовал несколько работ в защиту Шмидта<sup>20</sup>. Гекель очень высоко оценивает вклад Шмидта в «историческую этнологию» и «сравнительное религиоведение», почтительно называя его труд «Происхождение идеи бога» монументальным трудом, а самого автора — основателем (Нестором) исторического народоведения». Гекель утверждает, что труды В. Шмидта «по научному исследованию и выяснению идеи бога являются поворотным пунктом в сравнительном религиоведении». Вместе с тем он признает, что серьезный исследователь не может разделять теорию «праоткровения», которой теперь пытаются заменить отвергнутую теорию прамотеизма<sup>21</sup>. Согласно этой новой теории, первоначальная вера носила диффузный (неопределенный, расплывчатый) характер и была ориентирована не обязательно на единого бога; важно то, что она (вера) существует изначально.

В защиту В. Шмидта выступает и другой видный деятель «венской школы», П. Шебеста, под редакцией которого в Западном Берлине вышел шмидтовский сборник «Происхождение религии. Результаты доисторических и этнографических исследований»<sup>22</sup>. Группировка П. Шебесты представляет собой крайнее правое крыло современного буржуазного религиоведения в Западной Европе. Авторами сборника «Происхождение религии» являются участники «Венского этнологического семинара» (так они названы в предисловии к сборнику): К. Клостермайер, Г. Лоизкандль, Ж. Тиель, Ж. Зрагген, В. Дупре, Г. Хохеггер, Ж. Фабиан. Каждый из них выступает с несколькими статьями, которые охватывают широкий круг генетических проблем религии: определение религии, типология религий, соотношения религии и магии, знания и веры, анимизм, манизм, фетишизм, тотемизм, сущность молитвы и жертвы, мифотворчество и религия, мировоззрение

<sup>20</sup> I. Haekel. The Concept of a Supreme Being among the North-West Coast Tribes of North America. «Wiener Völkerkund. Mitteil.». Wien. 1954; e j u s d. Die Bedeutung P. Wilhelm Schmidts für die Ethnologie. «Bulletin der Schwitz. Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie». Zürich. 1955; e j u s d. Prof. P. W. Schmidts Bedeutung für die Religionsgeschichte der vorkolumbischen Amerika. «Saeculum». Freiburg-München. 1956. Bd. 7, № 1; e j u s d. Zum heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie. «Die Wiener Schule der Völkerkunde». Wien. 1956.

<sup>21</sup> I. Haekel. Prof. P. W. Schmidts Bedeutung..., S. 1, 3. 38, 39.

<sup>22</sup> «Ursprung der Religion. Ergebnisse der vorgeschichtlichen und völkerkundlichen Forschungen». West Berlin. 1961.

первобытного человека, проблема безрелигиозности первобытного общества, религии некоторых первобытных народов (австралийцев, негритосов, огнеземельцев и др.), критика марксистской концепции религии, проблема развития религий, проблема связей религий с экономикой, наукой и культурой; сборник заканчивается статьей К. Клостермайера «Вечная религия или вечный атеизм?».

Мировоззренческая позиция авторов едина: все они исходят из того, что «бог есть действительность». При этом делается оговорка: «Бог есть действительность для того, кто в него верит»<sup>23</sup>. Разумеется, авторы умалчивают, что с этой точки зрения столь же «действительными» оказываются и ведьмы, и черти, и домовые, и лешие, и вурдалаки. Этот идеалистический подход к природе религиозных образов и к толкованию их реальности давно раскритикован материализмом. Идейная ориентация сборника может быть охарактеризована так: это злобный и циничный обскурантизм, острая, безрассудная ненависть к материализму и атеизму. Вот несколько примеров. В статье «Проблема происхождения религии» К. Клостермайер перечисляет теории происхождения религии, предложенные европейскими учеными в XIX и XX вв., начиная с Дж. Леббока (1870) и кончая К. Дитмером (1954), и заключает: «Много мнений и отсутствие разгадки»<sup>24</sup>. У дезориентированного и дезинформированного таким образом читателя создается впечатление, будто разгадки происхождения религии действительно нет. В параграфе «150 определений религии на выбор?» К. Клостермайер приводит определения религии, сформулированные Кантом, Гегелем, Шеллингом, Шлейермахером, Фейербахом, Миллем, Шопенгауэром, Рейнаком и многими другими западноевропейскими учеными<sup>25</sup>, но умалчивает об исчерпывающем, многоаспектном определении религии, сформулированном К. Марксом, об определениях Ф. Энгельса, В. И. Ленина, Г. В. Плеханова. Злобным нападкам подвергается Ч. Дарвин как автор эволюционной теории; бездоказательно отвергается его мнение о безрелигиозности первобытного человека, мнение, основанное на изучении быта огнеземельцев во время путешествия Ч. Дарвина на корабле «Бигль»<sup>26</sup>. Марксистский взгляд на религию как на социально обусловленное и исторически преходящее явление К. Клостермайер объявляет неприемлемым и утверждает, будто многое в «марксистском решении» остается проблематичным. Зато с неподдельным восторгом он пишет о деятельности христианских миссионеров, которые-де со времени открытия Америки Колумбом изучали и описывали религии внеевропейских народов и тем якобы положили начало религиоведению как науке. В заключительной статье К. Клостермайера «Вечная религия или вечный атеизм?» предается анафеме атеизм и провозглашается здравица вечному богу, которому-де не страшна никакая атеистическая пропаганда<sup>27</sup>.

По-видимому, под влиянием многочисленных разоблачений, которые претерпела «миссионерская этнография», среди исследователей первобытных религий обнаружилось новое направление, согласно которому этнографические описания религий отсталых народов вообще нельзя соотносить с верованиями и представлениями палеолитического человека. Это направление представляет французский историк первобытности А. Леруа-Гуран, автор книги «Доисторические (палеолитические) религии»<sup>28</sup>. Отказ от этнографических аналогий обедняет работу А. Леруа-Гурана в конкретно-познавательном и концептуальном от-

<sup>23</sup> Ibid., S. 172.

<sup>24</sup> Ibid., S. 11—13.

<sup>25</sup> Ibid., S. 38.

<sup>26</sup> Ibid., S. 124—127.

<sup>27</sup> Ibid., S. 19—21, 171—172, 241.

<sup>28</sup> A. Leroi-Gourhan. Les religions de la prehistoire (Paleolithique). P. 1964.



ношениях и, таким образом, свидетельствует против его метода. Другое дело, что этнографические источники засорены миссионерскими домыслами «во славу Божию» и уже давно пора провести здесь строгую очистительную работу.

Вскоре после разоблачения прамонотеистической теории фидеистскому религиоведению пришлось пережить еще один удар. На этот раз он пришел изнутри, из того католического тайника, откуда его меньше всего можно было ожидать: из «Общества Иисуса», которое считается оплотом католицизма и пользуется особым покровительством папы. Дело в том, что в высших кругах католического духовенства, озабоченного успехами исторического человековедения, в конце прошлого и в начале нынешнего века возникло направление, которое можно было бы определить как движение за теологическое освоение палеоархеологии и палеоантропологии (об этнографии в данном случае говорить не приходится, потому что «миссионерская этнография» — почти ровесница общей этнографии, и тут католическая церковь искони чувствует себя в седле). Г. Обермайер, О. Менгин, Г. Менаж, Г. Брейль, Ж. Бьюиссон<sup>29</sup> — вот далеко не полный перечень виднейших деятелей католической церкви, которые пытаются направить палеоантропологию и палеоархеологию в теологическое русло.

Среди католических палеоантропологов выделяется французский католический священник, член «Общества Иисуса» Пьер Тейяр де Шарден, президент французского геологического общества, академик, один из первых исследователей синантропа. Тейяр не пользовался доверием в кругах французской католической иерархии и почти половину жизни провел на чужбине; около 25 лет он служил в Китае в качестве советника-геолога. Тейяр опубликовал несколько крупных работ по проблемам древнейшей истории человечества<sup>30</sup>.

Тейяр не стал на путь фальсификации палеоантропологических свидетельств в духе креационистской догмы. Занимаясь геологическими и палеоантропологическими изысканиями, он постепенно пересматривал свое мировоззрение, приводя его в соответствие с теми фактами эволюции человека, которые становились ему известными воочию, — путь, единственно возможный для истинного мыслителя. Философские работы Тейяра не были опубликованы при его жизни: католическая цензура, которой Тейяр не мог не подчиняться, не порывая с «Обществом Иисуса» и оставаясь священником, не допускала их к печати. Некоторые философские произведения Тейяра были размножены на ротаторе. Его главный философский трактат — «Феномен человека» — был написан в Пекине в 1938—1940 гг.; опубликованный вскоре после смерти автора, он сделал имя Тейяра широко известным в философских кругах и стал предметом споров о «феномене Тейяра».

Палеоантропологические публикации Тейяра, написанные в эволюционистском духе, встревожили иезуитов. В 1939 г. генерал ордена иезуитов, встретив Тейяра в Пекине, заявил:

— Преподобный отец, вы нежелательны, потому что вы эволюционист и коммунист.

<sup>29</sup> H. Obermayer. Fossil Man in Spain. L. 1925; O. Menghin. Der Nachweis des Opfers in Altpaläolithikum. «Wiener prähistorische Zeitschrift». Wien. 1926; e j u s d. Weltgeschichte der Steinzeit. Wien. 1931; N. Breuil. Frühe Menschheit. «Historia Mundi». Bd. I. Bern. 1952; Th. Mainage. Les Religions de la préhistoire. L'âge paléolithique. P. 1921; J. Bouyssonie. La grotte Tarté. Toulouse. 1939.

<sup>30</sup> R. Teilhard de Chardin. Le paléolithique en Chine. «Arch. de l'Inst. Paléont. Humaine». P. 1928; e j u s d. The Lithic Industry of the Sinanthropus Deposits in Choucou-dien. «Bull. of the Geol. Soc. of China». Peiping. 1932; e j u s d. Fossil Man, Recent Discoveries and Present Problems. Peking. 1943; e j u s d. La question de l'homme fossil. P. 1948; e j u s d. Australopithecus, Pithecanthropus et structure phylétique des Hominiens. P. 1952.

— Нет, я не коммунист.

— Вы эволюционист, а этого достаточно, чтобы доказать, что вы коммунист<sup>31</sup>.

Действительно, главное в философии Тейяра — эволюционистская концепция бытия и сознания. Для Тейяра человек — это «эволюция, осознавшая самое себя»<sup>32</sup>. Но эволюционизм есть антитеза креационизма. Поэтому Тейяр, придя к эволюционистской концепции бытия и сознания, неминуемо должен был оказаться в рядах противников христианской догмы о творении и откровении. Конгрегация «священной канцелярии» Ватикана (это учреждение более известно под названием инквизиции) в декабре 1957 г. вынесла решение: «Книги отца Тейяра де Шардена, члена Общества Иисуса, должны быть изъяты из библиотек католических духовных семинарий и католических духовных учреждений; они не должны продаваться в книжных магазинах католической церкви, и их нельзя переводить на другие языки». 30 июня 1962 г. «священная канцелярия» опубликовала официальное предостережение против трудов Тейяра. Орган папской курии газета «*Osservatore Romano*» в номере от 1 июля дала обширный комментарий к этому решению. Комментарий уточняет, что именно в трудах Тейяра «оскорбляет католическую доктрину». Ватиканские ортодоксы ставят в вину Тейяру прежде всего его эволюционистскую концепцию человека<sup>33</sup>.

Отвергнув христианскую догму о творении и откровении, Тейяр неминуемо должен был обратиться к поискам того пункта на эволюционной спирали, где возникает религия. Но он не нашел этого пункта, ибо не вполне освободился от влияния теологии.

В наше время за рубежом Тейяр стал одним из наиболее читаемых философов; его произведения переиздаются и переводятся. Одни авторы склонны причислять Тейяра к марксизму, другие — к «мистическому материализму»<sup>34</sup>. Тейяр, конечно, не марксист, но элементы стихийной материалистической диалектики в его работах наличествуют. И хотя он не марксист, все же «феномен Тейяра» показывает вместе с тем, что метод и идеи материалистической диалектики проникают даже в тайники католицизма, овладевая сознанием всего мыслящего, честного и прогрессивного.

Из рассмотренных событий и обстоятельств естественно следует вывод, что буржуазное религиоведение переживает глубокий кризис. Не удивительно, что в сложившейся ситуации одной из черт этой отрасли знания является поиск новой, более эластичной концепции религии. Эластичной в том смысле, чтобы она не вступала в явное противоречие с современной объективной наукой и вместе с тем сохраняла по крайней мере видимость суверенитета религии если не в решении, то хотя бы в освещении и постановке коренных научных проблем. А так как идея развития оказалась пагубной для буржуазной общественной мысли, в том числе для религиоведения и в особенности для генетического религиоведения, то поиски новой концепции сопровождаются ватачками на идею развития.

Теоретическими столпами современного буржуазного религиоведения являются А. Тойнби и К. Юнг, первый — в сфере социологии, второй — в сфере психологии. Тойнби утверждает, что в истории проявляется и реализует себя некая трансцендентная цель, или божественная идея, и что именно поэтому действительным содержанием любой ци-

<sup>31</sup> П. Тейяр де Шарден. Феномен человека. М. 1965, стр. 21.

<sup>32</sup> Там же, стр. 217.

<sup>33</sup> Там же, стр. 27.

<sup>34</sup> I. Sallieron. La pensee de P. Teilhard de Chardin. P. 1958, p. 12; «*Syntheses*», 1960, № 169—170, p. 353.

визации, основой культуры является религия. Тойнби насчитал около двадцати цивилизаций, или цивилизованных обществ, которые в разное время возникли, расцвели и разрушились. Он располагает их в следующем порядке: синайская, минойская, шумерийская, майанская, индейская, сирийская, эллинская, дальневосточная (Корея и Япония), русская (православная), хеттская, мексиканская, иранская, западная, дальневосточная (главная часть), индусская, арабская, православно-христианская (главная часть), вавилонская. Перечисленные цивилизованные общества Тойнби противопоставляет примитивным нецивилизованным обществам. Он описывает «различие между цивилизациями и примитивными обществами», усматривая главную особенность примитивных обществ в их огромном численном превосходстве над обществами цивилизованными. По его словам, в 1915 г. три известных западно-европейских антрополога составили список примитивных обществ, включающий 650 объектов. Однако этот список далеко не полон, потому что, как утверждает Тойнби, мы не знаем огромного множества примитивных обществ даже по именам. Цивилизованные общества Тойнби уподобляет слонам, а примитивные общества — кроликам. И хотя примитивных обществ насчитывается легионы, рассуждает он далее, они сравнительно недолговечны, ограничены относительно узкими географическими пространствами и включают сравнительно небольшое число людей. Но как только возникает общественная религия, так происходит укрупнение примитивных обществ и образуется цивилизация, цивилизованное общество. «Наш первый критерий (возникновения цивилизации.— В. З.) есть возникновение общественной религии»<sup>35</sup>, — пишет Тойнби. Разумеется, вопроса о том, кто создает религию, для Тойнби не существует: по его мнению, она возникает сама собой, согласно трансцендентному замыслу.

Ограничиваясь сказанным об общеисторической концепции Тойнби, мы отсылаем читателя к статье Е. А. Косминского, где этот вопрос рассмотрен обстоятельно<sup>36</sup>. Но в дни, когда Е. А. Косминский писал свою статью, вышла новая работа Тойнби — «Исторический подход к религии», естественно, не рассмотренная в указанной статье. Поэтому мы считаем необходимым остановиться на характеристике этой работы Тойнби.

В новой книге, представляющей собой отредактированные автором стенограммы лекций, читанных им в Эдинбургском университете в 1952 и 1953 гг., Тойнби дает как бы квинтэссенцию своей религиозно-мистической концепции исторического процесса. Эту книгу следовало бы назвать не «Исторический подход к религии», а «Религиозный подход к истории», что точнее выражало бы ее суть. Тойнби заявляет, что возникновение буддизма, христианства и ислама есть «богоявления высших религий». Он высказывается при этом в пользу концепции Шмидта, о которой уже шла речь и согласно которой так называемые «высшие религии» с их монотеистической верой не являются нововведением или, так сказать, изобретением высшей культуры, а суть возрождение некоей изначальной, исконной веры первочеловеков, внушенной им божественным откровением в полном соответствии со свидетельством «Книги бытия» библейского канона. Чтобы дискредитировать поиски историков первобытности, представляющих все более достоверные доказательства безрелигиозной духовной жизни древнейших человеческих обществ, Тойнби в категорических выражениях отвергает самую возможность изучения первобытного общества и его идеологии.

<sup>35</sup> А. Тойнби. A Study of History. Vol. I. L. 1930, pp. 132, 148, 149, 183.

<sup>36</sup> Е. А. Косминский. Историософия Арнольда Тойнби. «Вопросы истории», 1957, № 1.

По его словам, первобытный человек недоступен и непроницаем для изучения<sup>37</sup>.

Вторым теоретическим столпом современного генетического религиоведения на Западе является ученик З. Фрейда—К. Г. Юнг, основоположник так называемой глубинной психологии. Генетические проблемы религии Юнг рассматривает в нескольких трактатах<sup>38</sup>. Мы коснемся лишь относящихся к нашей теме положений Юнга, высказанных им в трактатах «Об архетипах и коллективном бессознательном» и «Психология и религия».

Конечно, Юнг-философ для нас неприемлем, ибо философия Юнга — это мистика и идеализм, это апология религии. Но есть еще Юнг — врач-психиатр, экспериментатор и наблюдатель, обладающий большим опытом изучения и лечения психозов, в том числе религиозных психозов. С этой стороны Юнг интересен для науки. Он полагает, что человеческая психика — некое единство (комплекс) двух компонентов: сознательного и бессознательного; в свою очередь, бессознательное состоит из личного бессознательного и коллективного бессознательного. Самым глубоким и мощным пластом в человеке является коллективное бессознательное в том смысле, что в современном человеке продолжают подспудно существовать давно отошедшие в прошлое психические переживания и опыт<sup>39</sup>. Согласно его мнению, в поступках невротика и в сновидениях здорового человека прорываются эти давно забытые формы психической жизни.

Сами по себе отмеченные наблюдения и суждения Юнга не вызывают возражений. Иными терминами, но, по существу, такой же описывает психическую структуру человека И. П. Павлов<sup>40</sup>. Но выводы Юнга и Павлова диаметрально противоположны. Если Павлов заключает, что душа как нематериальная субстанция существует только в воображении мистиков и психическое в общем и целом есть функция материального, то Юнг утверждает нечто совсем иное. Он пишет: «Это смехотворное предубеждение — предполагать, что существовать можно только физически». «Мы могли бы твердо сказать, — заключает он, — что, наоборот, физическое существование есть просто наш вывод»<sup>41</sup>.

Какими аргументами обосновывает Юнг свою идеалистическую концепцию души? Он приводит многочисленные факты личной психотерапевтической практики, которые, по его мнению, свидетельствуют в пользу его концепции, описывает случаи, когда глубокие физиологические и психические расстройства излечивались «в один момент простой исповедью»<sup>42</sup>. Не имея возможности вдаваться здесь в подробное рассмотрение предмета, укажем, что многочисленные факты, характеризующие громадную силу психотерапии, и в частности и в особенности внушения и самовнушения, были широко известны задолго до Юнга. Они описаны советскими авторами даже в популярных изданиях, гипноз широко используется советскими медиками. Но никто не приходит на основании этих фактов к выводу о существовании души как некоей нематериальной субстанции<sup>43</sup>.

<sup>37</sup> A. Toynbee. An Historian's Approach to Religion. L. 1956, pp. 20, 77.

<sup>38</sup> C. G. Jung. Zur Psychologie und Pathologie sogenannten okkulten Phänomene. Zürich. 1902; e. j. u. s. d. Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten. Zürich. 1934; e. j. u. s. d. Über die Archetypen. L. 1937; e. j. u. s. d. Psychologie und Religion. Basel. 1937; e. j. u. s. d. Antwort auf Hiob. Basel. 1952.

<sup>39</sup> C. G. Jung. The Archetypes and the Collective Unconscious. The Selected Works. Vol. IX. Part. I. L. 1959, pp. 3—4.

<sup>40</sup> И. П. Павлов. Проба физиологического понимания симптомологии истерии. Л. 1932, стр. 30—34.

<sup>41</sup> C. G. Jung. Psychology and Religion. L. 1955, p. 11.

<sup>42</sup> Op. cit., p. 10.

<sup>43</sup> См. В. Е. Рожнов, М. А. Рожнова. Гипноз и «чудесные исцеления». М. 1960; Л. Л. Васильев. Внушение на расстоянии. М. 1962; его же. Таинственные явления человеческой психики. М. 1964.

Суждения Юнга об «архетипах души» носят глубоко мистический характер. По словам Юнга, кроме материального мира, существует «духовное нечто». Это единый и общий для всего человечества пласт («коллективное бессознательное»), из которого получают начало человеческие души, духовные индивидуальности. В особых ситуациях эти глубинные «архетипы души» проявляются в душевнобольном, в ребенке, в художнике, в мистике. Юнг подчеркивает, что принятый им термин «архетип души» не является его изобретением, а имеет давнюю литературную традицию, уходящую в античность. По его словам, «архетип души» совпадает с понятием «образ божий в человеке» в писаниях Филона Александрийского и с «ейдосом» Платона<sup>44</sup>.

Юнг утверждает, что психическую основу первичной религии и религии вообще составляет якобы нуминозум. Этот термин, имеющий много значений, употребляется Юнгом в том смысле, что человеку свойственно-де поклоняться и преклоняться, верить и доверять, руководствоваться в поступках и намерениях высшими моральными побуждениями<sup>45</sup>. Но в действительности психологические характеристики религиозного индивида, перечисленные Юнгом, совсем необязательная черта религии; эти свойства (преклонение, доверие, нравственная чистота) могут быть (и действительно являются) свойствами также и атеиста. Благочестивый атеист, то есть в высокой степени благородный, скромный, порядочный человек, как это показал еще Д. Дидро<sup>46</sup>, — вполне реальное явление. Советское общество — атеистическое общество — доказывает это в массовом масштабе, что признают даже буржуазные моралисты<sup>47</sup>. Основу религии составляет не нуминозум, а вера в двойственность мира.

Юнг утверждает, что «религия, бесспорно, есть наиболее ранняя и наиболее универсальная деятельность человеческого разума» и что «религия есть не только социологический или исторический феномен, но также нечто весьма значительное в личном характере большого числа индивидов»<sup>48</sup>. Относительно извечности и универсальности религии Юнг, конечно, заблуждается. То, что религия отнюдь не является первичной формой духовной жизни человека, доказано марксизмом с достаточной очевидностью. В истории человечества была весьма длительная безрелигиозная (дорелигиозная) эпоха. Знание, нравственность, зачатки эстетического отношения к действительности возникли прежде религии и независимо от нее.

Мистическая социология Тойнби и столь же мистическая «глубинная психология» Юнга составляют основу, на которой зиждется современное буржуазное генетическое религиоведение. С их помощью конструируются новые теории происхождения религии, пытающиеся согласовать креационистскую концепцию с новейшими достижениями науки. Таких теорий по крайней мере две: пратеистическая и энтелехическая. Явным образом под влиянием идей К. Юнга разрабатывается пратеистическая теория происхождения религии. Эта теория представляет собой эластичный вариант прамонотеистической теории Шмидта. Суть пратеистической теории сводится к тому, что ее сторонники, уклоняясь от решения проблемы конкретной формы первичной религии и сколько-нибудь определенной датировки ее возникновения, утверждают лишь, что вера в божественное и устремленность к божественному есть изначальное свойство человека, что оно составляет в человеческой психике самый глубокий и сокровенный пласт. Наиболее выразительно

<sup>44</sup> C. G. Jung. The Archetypes and the Collective Unconscious, pp. 4, 5—11.

<sup>45</sup> C. G. Jung. Psychology and Religion, pp. 6—7.

<sup>46</sup> Д. Дидро. Добавления к «Путешествию Бугенвилля». Избранные атеистические произведения. М. 1956, стр. 182—183.

<sup>47</sup> P. Sloan. The Ethical Code in Soviet Russia. «The Humanist», 1962, № 3, p. 240.

<sup>48</sup> C. G. Jung. Psychology and Religion, p. 1.

прагматическая теория, находящаяся на стадии конституирования, представлена в уже упомянутой статье К. Клостермайера, утверждающего, что вера в «трансцендентную действительность, божественное» есть извечная, глубочайшая способность человека, чего-де нельзя сказать о безверии и атеизме<sup>49</sup>.

Нетрудно заметить, что в основе прагматической теории лежит презумпция религии. Презумптивный характер исходного тезиса делает критику всей конструкции более затруднительной на уровне обыденного сознания. По-видимому, главный смысл поисков группы П. Шебесты именно в том и состоит, чтобы сделать теорию религии настолько наукообразной, чтобы она, с одной стороны, не вступала в бросающиеся в глаза противоречия с данными современной науки, а с другой — сохраняла хотя бы видимость позитивного содержания теологии. Обскурантистский характер этих попыток очевиден.

Автором энтелехической теории является профессор Амстердамского университета, главный редактор журнала «Numen», президент IANR К. Бликер. С 1954 г., то есть уже 16 лет, он настойчиво разрабатывает и прокламирует свою теорию<sup>50</sup>. Отсылая читателя к статье об энтелехической теории, опубликованной в журнале «Вопросы философии»<sup>51</sup>, мы ограничимся самым кратким ее изложением.

По словам Бликера, в качестве социологической основы своей теории он принимает «исторические законы», сформулированные А. Дж. Тойнби<sup>52</sup>. С другой стороны, в энтелехической теории с достаточной очевидностью улавливается влияние панпсихической концепции Юнга. Энтелехическая теория в общем и целом может быть сведена к следующим положениям. Во-первых, религия обладает якобы некоей сокровенной сущностью, которая непознаваема; эта сущность есть «энтелехия религиозного феномена». Во-вторых, религия развивается целенаправленно, телеологически и составляет суть исторического процесса и человеческой культуры; это есть энтелехическая «творящая сила духа». В-третьих, религия является вечным другом и самым надежным спутником человека и в своей сокровенной сущности извечна и неистребима. В-четвертых, культ «нечистой силы» («сатанизм») — это вовсе не религия, а «заблуждение человека». Нетрудно заметить, что мировоззренческая основа этой теории — самая тривиальная мистика.

Поиски новых, эластичных концепций религии — знаменательное явление современной буржуазной общественной мысли. Буржуазное общество встревожено катастрофическим падением престижа религий и утратой народными массами «религиозно-нравственного идеала». Но уже давно прошли времена для успеха таких изысканий. Наступила величественная эпоха освобождения человечества от всех и всяческих религий и от какой бы то ни было мистики: научное, коммунистическое мировоззрение становится общественным сознанием всего трудящегося человечества.

<sup>49</sup> «Ursprung der Religion», S. 241.

<sup>50</sup> C. Bleeker. The Relation of the History of Religions to Kindred Sciences, Particularly Theology, Sociology of Religion, Psychology of Religion and Phenomenology of Religion. «Numen», 1954, vol. 1, № 2; e j u s d. Some Remarks on the Entelecheia of the Religious Phenomena. «Scritti in onore di Giuseppe Furlani». Part II. Roma. 1957; e j u s d. The Future Task of the History of Religions. «Numen», 1960, vol. VII, № 2—3; e j u s d. The Pattern of the Ancient Egyptian Culture. «Numen», 1964, vol. XI, № 1; e j u s d. Guilt and Purification in Ancient Egypt. «Numen», 1966, vol. XIII, № 2.

<sup>51</sup> В. Ф. Зыбковец. Об энтелехической концепции религии. «Вопросы философии», 1965, № 7.

<sup>52</sup> C. Bleeker. Some Remarks on the Entelecheia, p. 704.