

Исторический метод в религиоведении¹

Историческая мысль в религиоведении (study of religion) часто обращалась к двум вопросам, которые история не в состоянии решить: к вопросам о происхождении и сущности религии. Единственное, что история в состоянии сказать нам о происхождении религии – то, что она возникла в доисторические времена. Я также должен согласиться, что определение сущности религии – вопрос исторический. Ничто так сильно не вгоняет в скуку, как философ, придумавший собственное определение слова «религия» и перебирающий историю на предмет «настоящей религии», которая подходит под определение, и «ложной религии», которая не подходит, или еще хуже: философ, пытающийся подогнать все религии под свою модель. В отличие от подобной философской практики, нормальная филологическая – а значит, и историческая – процедура определения значения слова состоит в том, чтобы узнать, что слово обозначало ранее, а затем описать область его значений и их распространенность. Этот метод постоянно используется, например, при определении значений слов в доселе неизвестных или недостаточно изученных языках. Ученый собирает все тексты, в которых употребляется слово, затем ищет значение или группу значений, которое имело бы смысл во всех случаях. Итак, я согласен, что с теоретической точки зрения определение значения английского слова «религия» является историческим вопросом. Но в действительности я сомневаюсь, что этот вопрос разрешим. Так велико разнообразие в его повседневном употреблении, так огромно количество терминов, для перевода которых использовалось это слово в научной литературе, так многочисленны и так разнообразны особые значения, которые придавались ему отдельными мыслителями, что мы должны признать: проблема слишком сложна, исторический метод бессилён. Даже если собрать группу исследователей и составить полный перечень различных случаев употребления слова «религия», этот перечень никогда не сможет быть представлен одновременно в одной человеческой голове. Даже тот, кто запомнил Вавилонский Талмуд, никогда не сможет вспомнить его весь целиком, он сможет припоминать его только по частям. Таким образом, лучшее, на мой взгляд, что мы можем сделать в подобного рода вопросах – это довольствоваться принятыми обобщениями, основанными на неглубоких лексикографических изысканиях, и перейти к обсуждению роли исторического метода в религиоведении, даже не зная толком, о чем мы говорим.

Эта роль, конечно, велика, особенно если под *историческими исследованиями* мы будем понимать любую попытку определить, что случилось в определенный момент времени в прошлом. В этом смысле научное исследование, цель которого определить, какие события произошли в пробирке, или криминальное расследование происшествий на перекрестке и огромное количество других специализированных исследований также являются «историческими». Большое количество работ было написано о научном и историческом методах, но до тех пор, пока они касаются определения событий прошлого, они одинаковы: вы начинаете с доступных свидетельств, или измерений, или рукописного текста, или чего-то подобного. Вы предполагаете, что доступные свидетельства возникли в результате определенной последовательности причин и следствий (о чем вы знаете из предшествовавшего личного опыта), и вы, соответственно,

¹ Перевод с английского языка выполнен А. Горевой под редакцией И.Ю. Мирошникова по изданию: Smith M. Historical Method in the Study of Religion // History and Theory: Studies in the Philosophy of History. – Beiheft 8: On Method in the History of Religions (1968). – P. 8-16.

пытаетесь представить последовательность причин, следствием которых стало возникновение данного свидетельства. Если вы можете представить две альтернативные цепи причин, которые произвели подобное свидетельство, вы выбираете ту из них, которая кажется вам более вероятной (опять же, ваши суждения о вероятности представляют собой сложную совокупность обобщений, сделанных на основании прошлого опыта). Соответственно, то, что вы получаете в результате, «история», является наиболее вероятной, по вашему мнению, версией того, что произошло. И эта версия совсем не обязательно будет истинной. В действительности, она *должна* время от времени быть ошибочной, потому что иногда случаются *невероятные* вещи. И, когда они случаются, объяснения, кажущиеся наиболее вероятными, оказываются ложными. Но мы никогда не сможем наверняка узнать, что случилось в прошлом, и за неимением лучшего (*faute de mieux*) нам следует принять наиболее вероятное объяснение как историческое. Таким образом, истина по определению удивительнее истории. Процедура поиска, обнаружения и признания наиболее правдоподобных объяснений практически полностью формирует наши соображения о религии, как и обо всем остальном. Из огромного количества актуальных проблем религиоведения я бы выделил две сферы, по моему мнению, наиболее важные.

Первая и очевидная: исторический метод позволяет создавать отдельные истории отдельных религий, которые некогда появлялись, развивались и угасали. Подобные отдельные истории, конечно, не являются историей религий. Строго говоря, эти истории были бы необъятного и непостижимого объема: перечень всех религиозных событий по всему миру, из года в год, за все время истории. Этого, хвала небесам, никто никогда не пытался сделать, и термин «история религий» ошибочно используют в случае, когда лучше говорить о «науке о религии», т.е. о попытке классифицировать религии по их типу, описать модели развития и упадка, присущие различным типам религий, определить причины, породившие эти модели, и методы, которые можно использовать, чтобы их изменить. Те, кто привык надеяться на великие свершения социальных наук, без сомнения, будут ожидать подобных свершений и от религиоведения. Возможно, некоторые даже будут предвкушать появление практического руководства под заголовком «Религии, причины их возникновения и способы их исцеления». Ожидая появления подобной науки, мы должны осознать, что первый шаг к ней – создание достоверных историй отдельных религий. Только когда мы будем достоверно знать биографии (*life histories*) отдельных представителей, мы будем вправе начать строить обобщения относительно моделей их развития. Вряд ли кто-то считает, что биографии главных мировых религий уже хорошо известны, и изучать уже особенно нечего. Мне бы хотелось выделить несколько моментов, в которых применение правильных исторических методов ещё предстоит довести до ума. Я буду говорить о религиях, больше всего известных в нашем обществе: религии Израиля и двух ее главных потомках, иудаизме и христианстве.

Первое требование исторического метода – определить содержания доступных свидетельств. Если в число свидетельств входят тексты, первым шагом в историческом изучении религии должна стать текстологическая критика: какие рукописи у вас есть, какие чтения они содержат, как связаны между собой эти чтения, и что, вероятнее всего, представлял собой оригинал, от которого они происходят. В изучении религии Израиля такая работа была невозможна из-за благоговения перед общепринятым, средневековым древнееврейским текстом. Как следствие, до сих пор не существует хорошего критического издания текста Ветхого Завета. Тысячи исправлений, почти наверняка верных, погребены в сносках, а исследователи тем временем продолжают запоминать худшие чтения и изобретают неправдоподобные аргументы в их защиту. Для

создания критического текста необходимо сравнить с рукописью² чтения наиболее ранних версий и цитаты древних авторов. Однако единственное, в чем сходятся эксперты по Септуагинте, так это в отсутствии удовлетворительного издания LXX³. Детальное изучение древних сирийских версии также только началось. Издания многих греческих и латинских церковных отцов далеки от идеала, а критика текста Талмудов⁴ и мидрашей находится в еще худшем состоянии.

После того, как мы определили, о чем изначально говорили дошедшие до нас тексты, мы должны изучить их исторический, социальный и культурный контекст (background). В какой группе они были произведены? Чьи интересы они представляют? Ответы на эти вопросы могут оказать огромное влияние на наши представления об истории той или иной религии. Например, «религия иудеев по преимуществу» (*the religion of Israel*) обычно реконструируется на основании Ветхого Завета, поскольку существует негласное предположение о том, что в Ветхом Завете отражены верования и практики большинства древних иудеев. Однако существуют серьезные причины полагать, что Ветхий Завет выдает желаемое за действительное, пытаясь придать законный статус верованиям и практикам партии меньшинства, приходившей к власти лишь на короткие промежутки времени в эпоху Царств. Если это действительно так, то различные религиозные практики, широко распространенные в Израиле, были в действительности больше похожи на те практики, которые книги Ветхого Завета осуждают. Похожие проблемы были поставлены в случае с ранним христианством в работе Вальтера Бауэра «Ортодоксия и ересь»⁵, а в случае с ранним иудаизмом в работах Э. Гуденафа. Из этих примеров становится ясно, что необходимо более пристальное изучение событий, которые вели к канонизации текстов, сейчас считающихся авторитетными, и к исчезновению текстов, не получивших одобрения.

Когда мы определились с тем, какие партии и партийные интересы представлены в наших текстах, мы можем (обязательно учитывая их предвзятость) обратиться к рассмотрению их смысла и достоверности. Что касается первого вопроса, интерпретации, мы в целом располагаем необходимыми словарями и грамматическими справочниками. Однако многое еще предстоит сделать в области библейской лексикографии, особенно в сфере критической оценки различных гипотез, интерпретирующих библейский текст в полусвете параллелей из литератур древнего Ближнего Востока. Следует помнить, что большинство текстов Ветхого Завета было создано в середине первого тысячелетия до нашей эры, часто на тысячу и более лет позже, чем тексты второго тысячелетия до нашей эры, используемые для их объяснения. Следовательно, по времени возникновения большинство библейских текстов намного ближе к своим наиболее ранним версиям (в особенности к Септуагинте), к традиционным толкованиям (особенно к тем, что мы встречаем в апокрифах и псевдоэпиграфах) и к культурам финикийцев и набатеев. Не говоря уже о прямой связи библейской литературы с традициями, из которых все они произошли.

Но проблемы лексикографии не столь значительны, как вопросы исторической интерпретации, поднятые археологическими раскопками последних пятидесяти лет. Многие из них основываются на предположении, что возможность чего-либо сама по себе уже является доказательством. Представим, на-

² Речь идёт о Ленинградском кодексе. – И.М.

³ Общепринятое сокращение для Септуагинты. – И.М.

⁴ Вавилонского и Иерусалимского. – И.М.

⁵ Bauer W. *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. – Tübingen: Mohr, 1934.

пример, что мы можем обнаружить в некотором городе следы его разрушения, и они с определенной степенью вероятности датируются тем же временем, когда этот город был разрушен по хронологии Ветхого Завета. Из этого делается вывод, что город был разрушен именно тогда, а установленная дата разрушения затем доказывает, что рассказ Ветхого Завета достоверен, и что разрушение было делом рук груш, упомянутых в Ветхом Завете, – словно этого не мог сделать никто другой! Другая распространенная причина ошибок состоит в негласном допущении, что источник должен быть столь же древним, сколь и его древнейший элемент. Таким образом, например, несколько угаритских слов служат доказательством того, что псалом, в котором они встречаются, возник в Угарите. С тем же успехом, пользуясь подобным методом, мы могли бы доказать, что автором «Потерянного рая» был Гомер. Так же смехотворно отрицать литературный характер большей части сохранившихся текстов, очевидно легендарных по своей природе. Истории о людях, развлекавших богов за трапезой, спасавших их от изнасилования, борющихся с ангелами, останавливавших движение солнца или луны называются «по существу историческими», некоторые ученые даже имеют дерзость – или глупость – говорить, что «в Библии нет мифологии». Из-за истории о том, что Авраам пришел из Ура, века после разрушения Ура окрестили «эрой патриархов». Можно представить, как филологика-классики посмеялась бы над благочестивым латинистом, решившим назвать века после разрушения Трои VII «веками Энея». Большую часть подобной псевдоисторической критики необходимо переработать.

Из вышесказанного видно, что предстоит проделать огромный объем работы по созданию достоверных историй даже хорошо известных в нашей культуре религий. Формирование подлинной науки о религии, для которой подобные истории отдельных религий являются необходимым условием, – все еще дело далекого будущего. Но когда такая наука возникнет, и она, и индивидуальные истории получат свои очертания благодаря основной предпосылке надежного исторического метода.

Этой предпосылкой является «атеизм» в классическом смысле слова. Я говорю «в классическом смысле слова», поскольку в классическом словоупотреблении понятие «атеизм» использовалось, например, для описания эпикурейцев, которые настаивали на существовании богов, но отрицали их вмешательство в земные дела. Именно такое отрицание является основополагающим для надежного исторического метода. Бытие сверхъестественных существ – вопрос метафизики. Даже если они существуют и оказывают постоянное воздействие на мир, последствия которого воспринимаются нами как вполне естественные (предположим, например, что они определяют движение сферы неподвижных звезд, или что вся природа является проявлением некоей неизменной божественной природы или воли), – даже это не будет иметь значения для истории, поскольку цель истории не состоит в изучении причин естественных природных явлений. Однако для исторического исследования требуется такой мир, в котором естественные явления не перемежаются произвольными и спонтанными (*ad hoc*) вмешательствами божества, в результате которых происходят ненормальные события, имеющие особые последствия для истории. Это не вопрос личных предпочтений, это вопрос профессиональной необходимости, ибо задача историка, как было сказано в начале, состоит в вычислении наиболее правдоподобных объяснений сохранившихся свидетельств. Воля же богов непостижима, потому и действия их невозможно вычислить. Таким образом, пока не исключена возможность их вмешательства, нельзя произвести вычисление наиболее вероятных причин, ведь всегда будет оставаться вероятность, что в ход истории вторглось некое божество.

Все это противоречит недавнему утверждению профессора Торкильда Якобсена о том, что при написании истории религии исследователя волнует лишь, какие существовали верования, а были ли они истинны, его, дескать, не интересует. Это неверное утверждение, поскольку многие древние религии говорили о предполагаемых случаях божественного вмешательства в историю, а рассмотрение таких вопросов – это дело исторического исследования. Была ли победа Иисуса Навина над амореями при Гаваоне результатом того, что он остановил ход солнца и продлил день, – такой же исторический вопрос как и вопрос о том, была ли недавняя победа конгрессмена результатом манипуляций над машинами для голосования. В обоих случаях историк должен собрать свидетельства и попытаться найти наиболее вероятное объяснение.

Позвольте привести пример применения такого рода практического атеизма у историков. Недавний кандидат в доктора философии (Ph.D. candidate) предпринял попытку написать работу, посвященную международным отношениям на древнем Ближнем Востоке. Он скрупулезно собирал все относящиеся к теме отрывки, но, будучи далек от истории, рассматривал их буквально. В результате получилось следующее предварительное заключение:

Международные отношения на древнем Ближнем Востоке были полностью подчинены воле богов. Боги решали, когда объявлять войну, когда заключать мир; они устанавливали границы и утверждали договоры; они наставляли правителей с помощью прорицаний, а сами правители мыслили себя лишь посредниками богов. Исключение составляет Египет, где правитель сам был богом. Он, следовательно, мог самостоятельно управлять делами государства, и был менее зависим от богов, нежели другие правители, которые были всего лишь людьми.

Первая и самая очевидная ошибка здесь – это отсутствие вопроса о том, кем были боги, точнее, какие люди считались выразителями воли богов или теми, кто был способен ее определить. Историк, естественно, должен предположить, что именно эти люди производили указы, которые выдавались за божественные, и он, следовательно, будет искать в этих указах свидетельства об интересах и намерениях их действительных авторов. В результате он, например, обнаружит, что правители Ассирии, которые, по всей видимости, могли получить любое нужное им предсказание, причем в кратчайшие сроки, были гораздо менее зависимы от «богов», нежели фараоны. Воля последних, хотя и была божественной, часто противоречила воле «богов», то есть жрецов важнейших египетских храмов. И даже если мы предположим, что многие прорицания не были приготовлены на заказ (что вполне вероятно), а были, напротив, выражением индивидуального или группового бессознательного, или «искренней убежденности» пророка, или еще чего-нибудь подобного, даже если мы назовем предполагаемую причину подобных прорицаний Амоном, или Иштар, или Яхве, – даже в этом случае мы нуждаемся в естественном, психологическом анализе и объяснении. Мы все равно будем иметь дело с одним из звеньев в цепи естественных причин и следствий, никак не связанной с богами. Серьезную неразбериху создали в свое время немецкие романтики, любившие давать психологическим явлениям имена различных божеств, но различие здесь вполне очевидно.

Чтобы ещё лучше прояснить это различие, позвольте мне привести пример из области юриспруденции. Сразу после происшествия полиция, прибыв на место события, находит две машины в кювете по правую сторону дороги. Одна машина была перевернута, и ее левая сторона была разбита, оба человека в ней были мертвы. Вторая машина, с разбитым передом, лежала на первой. Водитель был жив, но без сознания и со сломанными ребрами, от него разило виски. Кажется очевидным, что он поворачивал слева, выехал, не притор-

мозив, на главную дорогу и ударил первую машину, которая ехала по главной дороге, в бок. Когда водитель пришел в себя, и ему были предъявлены обвинения, он объяснил происшествие следующим образом: «Да, я немного выпил, но я не был пьян, и я вовсе не превышал скорость, и я хотел притормозить перед выездом на главную дорогу. Но дьявол подстерг меня, когда я выехал на перекресток, он просто швырнул меня в эту машину, я ничего не мог поделать».

Это объяснение неопровержимо. Оно полностью согласуется с традиционными верованиями двух главных религий нашей культуры, христианства и иудаизма; следовательно, мы не можем утверждать, что описанные в нем события являются невозможными *с точки зрения традиционных норм нашей культуры*. Однако традиционные нормы нашей культуры имеют мало общего с ее современными, практическими нормами. В действительности мы работаем, опираясь на общие для истории и естественных наук предпосылки, одна из которых, как я уже говорил, утверждает, что сверхъестественное вмешательство не может повлиять на естественный ход физических событий. Пусть всякий, кто сомневается в том, что подобная предпосылка является общепринятой, попробует выступить в суде в защиту нашего водителя. Мне кажется, что единственный способ не проиграть дело – настаивать на его невменяемости. Ни один присяжный не клонет на историю про дьявола. Целью присяжных, по сути, тоже является историческая критика: им нужно определить, достаточно ли имеющихся улик для того, чтобы использовать их как доказательство вины подсудимого. Совершенно естественный отказ присяжных рассматривать рассказы о вторжении сверхъестественного в качестве объяснения доступных исторических свидетельств – это пример здравого смысла, которому историкам религии не помешало бы поучиться.

Надеюсь, что этот вывод кажется вам банальностью, едва ли достойной упоминания. Тем не менее, существует, как я полагаю, необходимость вновь и вновь его повторять. Обратимся к самой авторитетной работе самого знаменитого и компетентного историка религии, который сейчас преподает в США, к монографии профессора Мирча Элиаде «Шаманизм»⁶. Говоря о шаманской инициации, Элиаде почти не различает инициацию, производимую людьми, во время которой проходящий посвящение может получить намеренные наставления в традиционных учениях и техниках, прежде ему неизвестных, и инициацию, производимую посредством болезненных состояний или галлюцинаций, в ходе которой источником информации является его собственное подсознание. Элиаде, например, пишет: «Большинство шаманов (у чукчей)... заявляли, что не имели наставников, но это не значит, что у них не было сверхчеловеческих учителей. Уже встреча с «шаманскими животными» указывает на существование определенного рода обучения, которое получал новичок»⁷. Эта неспособность Элиаде различать рассказы о сверхъестественных наставниках и достоверные исторические свидетельства о наставниках-людях привела к тому, что в его работе ушло на второй план чрезвычайно важное различие между двумя типами шаманизма: с одной стороны, шаманизма иерархического и, чаще всего, наследственного, и, с другой стороны, шаманизма харизматического. Также отошел на второй план почти столь же важный вопрос о взаимоотношениях между этими двумя типами шаманизма, например, о способах, которыми харизматические шаманы пытаются передать свои силы (или, по крайней мере, свою силу) своим детям, или о том, как шаманская иерархия приспособливается к экстраординарным силам какого-либо чужака. Это серьезные ошибки ис-

⁶ Eliade M. Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy. – New York: Bollingen Foundation, 1965.

⁷ Ibid., p. 253 и слл.

торического анализа. Столь же серьезную ошибку представляет доверие Элиаде к рассказам о подвигах шаманов далекого прошлого; например, он пишет следующее: «эскимосы помнят время, когда шаманы были гораздо сильнее, чем сегодня. “Я сам шаман, – сказал один из них Рассмусену, – но я ничто по сравнению со своим дедом. Он жил в то время, когда шаман мог спуститься к матери морских зверей, долететь до Луны”»⁸ и т.д., то есть *либо* старик имел более фантастические галлюцинации, чем его потомки, *либо* был менее сдержанным лжецом, *либо*, что вероятнее всего, истории о его способностях были со временем преувеличены. Некоторый исторический интерес представляет вопрос о том, какая из этих гипотез (или какая их комбинация) корректна. Если галлюцинации действительно становились менее причудливыми по мере того, как примитивные народы вступали в контакт с цивилизацией, или если влияние развитых культур породило некоторое недоверие к вымыслам жрецов первобытных культов, нам бы хотелось узнать больше об этих переменах. Но Элиаде просто проглатывает эти истории, не разжевывая⁹. Хуже того, он даже использует эти истории как свидетельства некоего исторического процесса, как доказательство действительного упадка сил шаманов, потому что теперь они уже не могут летать по воздуху, как раньше! Если под этим он подразумевает реальные изменения в содержании шаманских галлюцинаций, пусть так, и пусть эта проблема будет исследована, если, конечно, существуют адекватные материалы для исследования. Следует, однако, напомнить, что и у Гомера, и в Ветхом Завете силы нынешнего человека гораздо слабее, чем были в старые добрые времена. Возможно, Элиаде готов принять и их точку зрения как достоверную, однако уже в пятом веке до н.э. автор «Войны мышей и лягушек» высмеивал подобные истории в духе исторической критики, когда его главный герой, лягушка, поднимает большой шар грязи, «который девять лягушек этих уцербных дней» и не надеются поднять.

Самая поразительная черта работы Элиаде о шаманизме – это полное и намеренное отрицание роли притворства. Такой подход присущ многим современным работам по антропологии и этнологии. Это реакция на несколько антипатичный (либо догматический, либо рационалистический) взгляд на первобытные верования и практики, который испортил работы многих ранних исследователей. Конечно, качественное наблюдение невозможно без симпатии к объекту исследования. Но для того, чтобы на основании наблюдений сделать качественные выводы, исследователю необходимо вновь стать объективным. В этом отношении изучение религии похоже на изучение поэзии. Следует исследовать материал, вооружившись тем, что Кольридж называл «добровольной приостановкой недоверия, формирующей поэтическую веру». Иначе мы не сможем почувствовать всю силу материала, и, следовательно, не сможем понять, о чем говорят верующие. Но ни религия, ни поэзия не существуют *in vacuo*¹⁰. Следовательно, историк, как и литературный критик, увидев, что нам предлагает обряд или поэтическое произведение, должен быть способен вернуться из мира вымыслов в мир фактов и определить отношение поэтического или религиозного комплекса к его окружению в историческом мире.

⁸ Ibid., p. 254, 290.

⁹ Ibid., p. 299, 500 и т.д.

¹⁰ «В пустоте».