

Р О Б Е Р Т Р А Й Т

ЭВОЛЮЦИЯ БОГА

БОГ ГЛАЗАМИ БИБЛИИ, КОРАНА И НАУКИ



Эта книга — грандиозный рассказ о том, как родился, вырос и становился нравственно совершеннее Бог иудаизма, христианства и ислама. Опираясь на самые авторитетные исследования по археологии, теологии, библеистике, истории религий и эволюционной психологии, автор показывает, как многочисленные кровожадные племенные боги войны становятся одним богом, ревнивым, высокомерным и мстительным. Затем этот бог преобразуется в Бога сострадания, любящего и заботящегося обо всех.

Вы узнаете, почему появились боги и как развивались представления о них; зачем нужны шаманы, жрецы, епископы и аятоллы; как бог иудеев победил других богов и стал единственным истинным богом, были ли у него жена и дочь; кто изобрел христианство, как менялись представления об Иисусе, почему христианство выжило; чем объяснить триумф ислама, приверженцем какой религии был Мухаммад, как понимать Коран; есть ли будущее у религиозного взгляда на мир. Издание адресовано как широкому кругу читателей, так и специалистам.

- [Роберт Райт](#)
 - [Вступление](#)
 - [ЧАСТЬ I](#)
 - [Глава 1](#)
 - [Дикарская логика](#)
 - [Боги охотников-собирателей](#)
 - [Когда плохое случается с хорошими людьми](#)
 - [Когда плохие люди остаются безнаказанными](#)
 - [Что такое религия](#)
 - [Глава 2](#)
 - [Как стать шаманом](#)
 - [Вознаграждения в шаманизме](#)
 - [Измененные состояния сознания](#)
 - [Это реальность?](#)
 - [Первые политики](#)
 - [Подведение итогов](#)
 - [Глава 3](#)
 - [Боги Полинезии](#)
 - [Тапу и мана](#)
 - [Преступление и наказание](#)
 - [Темная сторона полинезийских богов](#)
 - [В защиту полинезийских богов](#)
 - [Достоинства вождей, преобладающие над недостатками](#)
 - [Наука и утешение](#)
 - [Глава 4](#)
 -

- [Боги в письменном виде](#)
- [Порядок и хаос](#)
- [Нравственные ориентиры](#)
- [Боги как геополитический лубрикант](#)
- [Древнее международное право](#)
- [Саргон расширяет территорию](#)
- [К монотеизму](#)
- [Один-единственный Мардук](#)
- [Истинный монотеизм](#)
- [Истоки нравственного прогресса](#)
- [ЧАСТЬ II](#)
 - [Глава 5](#)
 -
 - [Бог во плоти](#)
 - [«Открытые» библейские предания](#)
 - [Кем был Яхве до того, как стал Яхве?](#)
 - [Утрачено при переводе](#)
 - [Сексуальная жизнь Яхве \(и другие мифы\)](#)
 - [Перекрестное опыление](#)
 - [Глава 6](#)
 -
 - [Партия «только Яхве»](#)
 - [Первый явный монолатрист](#)
 - [Не без причины предубежденный](#)
 - [Бог маленького народа](#)
 - [Две теории](#)
 - [Как цари становятся набожными](#)
 - [Крестный отец](#)
 - [Отчуждение нечужих](#)
 - [И еще раз об Илии](#)
 - [Применение нетерпимости](#)
 - [Глава 7](#)
 -
 - [Осмысление катастрофы](#)
 - [Два порядка возрастания масштаба](#)
 - [Второе пришествие Исаяи](#)
 - [Предельное отмщение](#)
 - [Предельное спасение](#)
 - [Но монотеизм ли это?](#)
 - [Монотеизм как философия](#)
 - [Глава 8](#)
 -
 - [Интерпретационный дрейф](#)
 - [Жизнь Филона](#)
 - [Мир, братство и власть](#)
 - [Теория игр и Библия](#)
 - [Руфь и Иона](#)

- [Добродетели империи](#)
- [Бог с большой буквы](#)
- [А что касается египтян...](#)
- [Бог ли это?](#)
- [Глава 9](#)
 -
 - [Бог как программист](#)
 - [Знакомство с программой](#)
 - [Анатомия мудрости](#)
 - [Логика библейской мудрости](#)
 - [Рецепт нирваны](#)
 - [Назад к реальности](#)
 - [Причины для радости](#)
 - [Глобальный Логос](#)
 - [Путешествие](#)
- [ЧАСТЬ III](#)
 - [Глава 10](#)
 -
 - [«Исторический Иисус»](#)
 - [Да придет Царствие Твое](#)
 - [Где любовь?](#)
 - [Евангелие согласно источнику Q](#)
 - [В чем же новизна?](#)
 - [Глава 11](#)
 -
 - [Дефицит любви](#)
 - [Павел как топ-менеджер](#)
 - [Любовь, пересекающая границы](#)
 - [Бизнес-модель Павла](#)
 - [Полеты бизнес-классом](#)
 - [Льготы и компенсации](#)
 - [Империя как источник возможностей](#)
 - [Насколько универсален универсализм?](#)
 - [Братьев — да, но врагов?.](#)
 - [Развитие Бога \(продолжение\)](#)
 - [Глава 12](#)
 -
 - [Открытая платформа](#)
 - [Евреи для Иисуса](#)
 - [Серебряный призер](#)
 - [Был ли на самом деле необходим Иисус?](#)
 - [Обращение Константина](#)
 - [Смысл упражнения](#)
 - [Возвращение Логоса](#)
 - [Глава 13](#)
 -
 - [Как небеса стали небесами](#)

- [Миф о «восхищении»](#)
- [Небеса могут подождать](#)
- [Зарубежные конкуренты](#)
- [Возрождение](#)
- [Первородный грех](#)
- [Цивилизация и неудовлетворенность ею](#)
- [Разновидности грехов](#)
- [Ущербное общество](#)
- [Авторитет отцов](#)
- [Связь](#)
- [ЧАСТЬ IV](#)
 - [Глава 14](#)
 -
 - [Мекка](#)
 - [Установление контакта с Богом Авраама](#)
 - [Был ли Мухаммад христианином?](#)
 - [Фонетические следы Бога](#)
 - [Глава 15](#)
 -
 - [Судный день](#)
 - [Сатанинские аяты](#)
 - [Глава 16](#)
 -
 - [Закладка фундамента](#)
 - [Мухаммад-экуменист](#)
 - [Авраамическая инверсия](#)
 - [Сверху вниз или снизу вверх?](#)
 - [А был ли на самом деле «разрыв с иудеями»?](#)
 - [Искажение как норма](#)
 - [Глава 17](#)
 -
 - [Мухаммад на военных рельсах](#)
 - [Realpolitik](#)
 - [Изобретение джихада](#)
 - [Джихад без Корана](#)
 - [Цена терпимости](#)
 - [Мухаммад и Бен Ладен](#)
 - [Глава 18](#)
 -
 - [Братолюбие и ненависть](#)
 - [Спасение](#)
 - [Современность Мухаммада](#)
 - [Так это было тогда...](#)
- [ЧАСТЬ V](#)
 - [Глава 19](#)
 -
 - [Фактор ненулевой суммы сегодня](#)

- [Неприглядная реальность](#)
- [Анализ конфликта цивилизаций](#)
- [Нравственное воображение](#)
- [Лодка](#)
- [Асимметричные поучения](#)
- [Нравственный прогресс: раньше и теперь](#)
- [Но истина ли это?](#)
- [Глава 20](#)
 -
 - [Писание как откровение](#)
 - [Развитие Бога на данный момент](#)
 - [Как быть смиренным: урок номер два](#)
 - [Будущее Бога](#)
- [Послесловие](#)
 -
 - [Высшая реальность науки](#)
 - [Атеист наносит ответный удар](#)
 - [Ответ верующего](#)
 - [Бог — это любовь?](#)
- [Приложение](#)
 -
 - [Истина и последствия](#)
 - [Бог кусает человека](#)
 - [Повелитель обезьян](#)
 - [Духи с ногами](#)
 - [Отношения со сверхъестественным](#)
 - [Назад во времени](#)
 - [Мысль и чувство](#)
 - [Разнообразие религиозного опыта](#)
 - [Примечания по переводам](#)
 - [Благодарности](#)
- [Библиография](#)
- [Об авторе](#)
- [notes](#)
 - [1](#)
 - [2](#)
 - [3](#)
 - [4](#)
 - [5](#)
 - [6](#)
 - [7](#)
 - [8](#)
 - [9](#)
 - [10](#)
 - [11](#)
 - [12](#)
 - [13](#)

- [14](#)
- [15](#)
- [16](#)
- [17](#)
- [18](#)
- [19](#)
- [20](#)
- [21](#)
- [22](#)
- [23](#)
- [24](#)
- [25](#)
- [26](#)
- [27](#)
- [28](#)
- [29](#)
- [30](#)
- [31](#)
- [32](#)
- [33](#)
- [34](#)
- [35](#)
- [36](#)
- [37](#)
- [38](#)
- [39](#)
- [40](#)
- [41](#)
- [42](#)
- [43](#)
- [44](#)
- [45](#)
- [46](#)
- [47](#)
- [48](#)
- [49](#)
- [50](#)
- [51](#)
- [52](#)
- [53](#)
- [54](#)
- [55](#)
- [56](#)
- [57](#)
- [58](#)
- [59](#)
- [60](#)

- [61](#)
- [62](#)
- [63](#)
- [64](#)
- [65](#)
- [66](#)
- [67](#)
- [68](#)
- [69](#)
- [70](#)
- [71](#)
- [72](#)
- [73](#)
- [74](#)
- [75](#)
- [76](#)
- [77](#)
- [78](#)
- [79](#)
- [80](#)
- [81](#)
- [82](#)
- [83](#)
- [84](#)
- [85](#)
- [86](#)
- [87](#)
- [88](#)
- [89](#)
- [90](#)
- [91](#)
- [92](#)
- [93](#)
- [94](#)
- [95](#)
- [96](#)
- [97](#)
- [98](#)
- [99](#)
- [100](#)
- [101](#)
- [102](#)
- [103](#)
- [104](#)
- [105](#)
- [106](#)
- [107](#)

- [108](#)
- [109](#)
- [110](#)
- [111](#)
- [112](#)
- [113](#)
- [114](#)
- [115](#)
- [116](#)
- [117](#)
- [118](#)
- [119](#)
- [120](#)
- [121](#)
- [122](#)
- [123](#)
- [124](#)
- [125](#)
- [126](#)
- [127](#)
- [128](#)
- [129](#)
- [130](#)
- [131](#)
- [132](#)
- [133](#)
- [134](#)
- [135](#)
- [136](#)
- [137](#)
- [138](#)
- [139](#)
- [140](#)
- [141](#)
- [142](#)
- [143](#)
- [144](#)
- [145](#)
- [146](#)
- [147](#)
- [148](#)
- [149](#)
- [150](#)
- [151](#)
- [152](#)
- [153](#)
- [154](#)

- [155](#)
- [156](#)
- [157](#)
- [158](#)
- [159](#)
- [160](#)
- [161](#)
- [162](#)
- [163](#)
- [164](#)
- [165](#)
- [166](#)
- [167](#)
- [168](#)
- [169](#)
- [170](#)
- [171](#)
- [172](#)
- [173](#)
- [174](#)
- [175](#)
- [176](#)
- [177](#)
- [178](#)
- [179](#)
- [180](#)
- [181](#)
- [182](#)
- [183](#)
- [184](#)
- [185](#)
- [186](#)
- [187](#)
- [188](#)
- [189](#)
- [190](#)
- [191](#)
- [192](#)
- [193](#)
- [194](#)
- [195](#)
- [196](#)
- [197](#)
- [198](#)
- [199](#)
- [200](#)
- [201](#)

- [202](#)
- [203](#)
- [204](#)
- [205](#)
- [206](#)
- [207](#)
- [208](#)
- [209](#)
- [210](#)
- [211](#)
- [212](#)
- [213](#)
- [214](#)
- [215](#)
- [216](#)
- [217](#)
- [218](#)
- [219](#)
- [220](#)
- [221](#)
- [222](#)
- [223](#)
- [224](#)
- [225](#)
- [226](#)
- [227](#)
- [228](#)
- [229](#)
- [230](#)
- [231](#)
- [232](#)
- [233](#)
- [234](#)
- [235](#)
- [236](#)
- [237](#)
- [238](#)
- [239](#)
- [240](#)
- [241](#)
- [242](#)
- [243](#)
- [244](#)
- [245](#)
- [246](#)
- [247](#)
- [248](#)

- [249](#)
- [250](#)
- [251](#)
- [252](#)
- [253](#)
- [254](#)
- [255](#)
- [256](#)
- [257](#)
- [258](#)
- [259](#)
- [260](#)
- [261](#)
- [262](#)
- [263](#)
- [264](#)
- [265](#)
- [266](#)
- [267](#)
- [268](#)
- [269](#)
- [270](#)
- [271](#)
- [272](#)
- [273](#)
- [274](#)
- [275](#)
- [276](#)
- [277](#)
- [278](#)
- [279](#)
- [280](#)
- [281](#)
- [282](#)
- [283](#)
- [284](#)
- [285](#)
- [286](#)
- [287](#)
- [288](#)
- [289](#)
- [290](#)
- [291](#)
- [292](#)
- [293](#)
- [294](#)
- [295](#)

- [296](#)
- [297](#)
- [298](#)
- [299](#)
- [300](#)
- [301](#)
- [302](#)
- [303](#)
- [304](#)
- [305](#)
- [306](#)
- [307](#)
- [308](#)
- [309](#)
- [310](#)
- [311](#)
- [312](#)
- [313](#)
- [314](#)
- [315](#)
- [316](#)
- [317](#)
- [318](#)
- [319](#)
- [320](#)
- [321](#)
- [322](#)
- [323](#)
- [324](#)
- [325](#)
- [326](#)
- [327](#)
- [328](#)
- [329](#)
- [330](#)
- [331](#)
- [332](#)
- [333](#)
- [334](#)
- [335](#)
- [336](#)
- [337](#)
- [338](#)
- [339](#)
- [340](#)
- [341](#)
- [342](#)

- [343](#)
- [344](#)
- [345](#)
- [346](#)
- [347](#)
- [348](#)
- [349](#)
- [350](#)
- [351](#)
- [352](#)
- [353](#)
- [354](#)
- [355](#)
- [356](#)
- [357](#)
- [358](#)
- [359](#)
- [360](#)
- [361](#)
- [362](#)
- [363](#)
- [364](#)
- [365](#)
- [366](#)
- [367](#)
- [368](#)
- [369](#)
- [370](#)
- [371](#)
- [372](#)
- [373](#)
- [374](#)
- [375](#)
- [376](#)
- [377](#)
- [378](#)
- [379](#)
- [380](#)
- [381](#)
- [382](#)
- [383](#)
- [384](#)
- [385](#)
- [386](#)
- [387](#)
- [388](#)
- [389](#)

- [390](#)
- [391](#)
- [392](#)
- [393](#)
- [394](#)
- [395](#)
- [396](#)
- [397](#)
- [398](#)
- [399](#)
- [400](#)
- [401](#)
- [402](#)
- [403](#)
- [404](#)
- [405](#)
- [406](#)
- [407](#)
- [408](#)
- [409](#)
- [410](#)
- [411](#)
- [412](#)
- [413](#)
- [414](#)
- [415](#)
- [416](#)
- [417](#)
- [418](#)
- [419](#)
- [420](#)
- [421](#)
- [422](#)
- [423](#)
- [424](#)
- [425](#)
- [426](#)
- [427](#)
- [428](#)
- [429](#)
- [430](#)
- [431](#)
- [432](#)
- [433](#)
- [434](#)
- [435](#)
- [436](#)

- [437](#)
- [438](#)
- [439](#)
- [440](#)
- [441](#)
- [442](#)
- [443](#)
- [444](#)
- [445](#)
- [446](#)
- [447](#)
- [448](#)
- [449](#)
- [450](#)
- [451](#)
- [452](#)
- [453](#)
- [454](#)
- [455](#)
- [456](#)
- [457](#)
- [458](#)
- [459](#)
- [460](#)
- [461](#)
- [462](#)
- [463](#)
- [464](#)
- [465](#)
- [466](#)
- [467](#)
- [468](#)
- [469](#)
- [470](#)
- [471](#)
- [472](#)
- [473](#)
- [474](#)
- [475](#)
- [476](#)
- [477](#)
- [478](#)
- [479](#)
- [480](#)
- [481](#)
- [482](#)
- [483](#)

- [484](#)
- [485](#)
- [486](#)
- [487](#)
- [488](#)
- [489](#)
- [490](#)
- [491](#)
- [492](#)
- [493](#)
- [494](#)
- [495](#)
- [496](#)
- [497](#)
- [498](#)
- [499](#)
- [500](#)
- [501](#)
- [502](#)
- [503](#)
- [504](#)
- [505](#)
- [506](#)
- [507](#)
- [508](#)
- [509](#)
- [510](#)
- [511](#)
- [512](#)
- [513](#)
- [514](#)
- [515](#)
- [516](#)
- [517](#)
- [518](#)
- [519](#)
- [520](#)
- [521](#)
- [522](#)
- [523](#)
- [524](#)
- [525](#)
- [526](#)
- [527](#)
- [528](#)
- [529](#)
- [530](#)

- [531](#)
- [532](#)
- [533](#)
- [534](#)
- [535](#)
- [536](#)
- [537](#)
- [538](#)
- [539](#)
- [540](#)
- [541](#)
- [542](#)
- [543](#)
- [544](#)
- [545](#)
- [546](#)
- [547](#)
- [548](#)
- [549](#)
- [550](#)
- [551](#)
- [552](#)
- [553](#)
- [554](#)
- [555](#)
- [556](#)
- [557](#)
- [558](#)
- [559](#)
- [560](#)
- [561](#)
- [562](#)
- [563](#)
- [564](#)
- [565](#)
- [566](#)
- [567](#)
- [568](#)
- [569](#)
- [570](#)
- [571](#)
- [572](#)
- [573](#)
- [574](#)
- [575](#)
- [576](#)
- [577](#)

- [578](#)
- [579](#)
- [580](#)
- [581](#)
- [582](#)
- [583](#)
- [584](#)
- [585](#)
- [586](#)
- [587](#)
- [588](#)
- [589](#)
- [590](#)
- [591](#)
- [592](#)
- [593](#)
- [594](#)
- [595](#)
- [596](#)
- [597](#)
- [598](#)
- [599](#)
- [600](#)
- [601](#)
- [602](#)
- [603](#)
- [604](#)
- [605](#)
- [606](#)
- [607](#)
- [608](#)
- [609](#)
- [610](#)
- [611](#)
- [612](#)
- [613](#)
- [614](#)
- [615](#)
- [616](#)
- [617](#)
- [618](#)
- [619](#)
- [620](#)
- [621](#)
- [622](#)
- [623](#)
- [624](#)

- [625](#)
- [626](#)
- [627](#)
- [628](#)
- [629](#)
- [630](#)
- [631](#)
- [632](#)
- [633](#)
- [634](#)
- [635](#)
- [636](#)
- [637](#)
- [638](#)
- [639](#)
- [640](#)
- [641](#)
- [642](#)
- [643](#)
- [644](#)
- [645](#)
- [646](#)
- [647](#)
- [648](#)
- [649](#)
- [650](#)
- [651](#)
- [652](#)
- [653](#)
- [654](#)
- [655](#)
- [656](#)
- [657](#)
- [658](#)
- [659](#)
- [660](#)
- [661](#)
- [662](#)
- [663](#)
- [664](#)
- [665](#)
- [666](#)
- [667](#)
- [668](#)
- [669](#)
- [670](#)
- [671](#)

- [672](#)
- [673](#)
- [674](#)
- [675](#)
- [676](#)
- [677](#)
- [678](#)
- [679](#)
- [680](#)
- [681](#)
- [682](#)
- [683](#)
- [684](#)
- [685](#)
- [686](#)
- [687](#)
- [688](#)
- [689](#)
- [690](#)
- [691](#)
- [692](#)
- [693](#)
- [694](#)
- [695](#)
- [696](#)
- [697](#)
- [698](#)
- [699](#)
- [700](#)
- [701](#)
- [702](#)
- [703](#)
- [704](#)
- [705](#)
- [706](#)
- [707](#)
- [708](#)
- [709](#)
- [710](#)
- [711](#)
- [712](#)
- [713](#)
- [714](#)
- [715](#)
- [716](#)
- [717](#)
- [718](#)

- [719](#)
- [720](#)
- [721](#)
- [722](#)
- [723](#)
- [724](#)
- [725](#)
- [726](#)
- [727](#)
- [728](#)
- [729](#)
- [730](#)
- [731](#)
- [732](#)
- [733](#)
- [734](#)
- [735](#)
- [736](#)
- [737](#)
- [738](#)
- [739](#)
- [740](#)
- [741](#)
- [742](#)
- [743](#)
- [744](#)
- [745](#)
- [746](#)
- [747](#)
- [748](#)
- [749](#)
- [750](#)
- [751](#)
- [752](#)
- [753](#)
- [754](#)
- [755](#)
- [756](#)
- [757](#)
- [758](#)
- [759](#)
- [760](#)
- [761](#)
- [762](#)
- [763](#)
- [764](#)
- [765](#)

- [766](#)
- [767](#)
- [768](#)
- [769](#)
- [770](#)
- [771](#)
- [772](#)
- [773](#)
- [774](#)
- [775](#)
- [776](#)
- [777](#)
- [778](#)
- [779](#)
- [780](#)
- [781](#)
- [782](#)
- [783](#)
- [784](#)
- [785](#)
- [786](#)
- [787](#)
- [788](#)
- [789](#)
- [790](#)
- [791](#)
- [792](#)
- [793](#)
- [794](#)
- [795](#)
- [796](#)
- [797](#)
- [798](#)
- [799](#)
- [800](#)
- [801](#)
- [802](#)
- [803](#)
- [804](#)
- [805](#)
- [806](#)
- [807](#)
- [808](#)
- [809](#)
- [810](#)
- [811](#)
- [812](#)

- [813](#)
- [814](#)
- [815](#)
- [816](#)
- [817](#)
- [818](#)
- [819](#)
- [820](#)
- [821](#)
- [822](#)
- [823](#)
- [824](#)
- [825](#)
- [826](#)
- [827](#)
- [828](#)
- [829](#)
- [830](#)
- [831](#)
- [832](#)
- [833](#)
- [834](#)
- [835](#)
- [836](#)
- [837](#)
- [838](#)
- [839](#)
- [840](#)
- [841](#)
- [842](#)
- [843](#)
- [844](#)
- [845](#)
- [846](#)
- [847](#)
- [848](#)
- [849](#)
- [850](#)
- [851](#)
- [852](#)
- [853](#)
- [854](#)
- [855](#)
- [856](#)
- [857](#)
- [858](#)
- [859](#)

- [860](#)
- [861](#)
- [862](#)
- [863](#)
- [864](#)
- [865](#)
- [866](#)
- [867](#)
- [868](#)
- [869](#)
- [870](#)
- [871](#)
- [872](#)
- [873](#)
- [874](#)
- [875](#)
- [876](#)
- [877](#)
- [878](#)
- [879](#)
- [880](#)
- [881](#)
- [882](#)
- [883](#)
- [884](#)
- [885](#)
- [886](#)
- [887](#)
- [888](#)
- [889](#)
- [890](#)
- [891](#)
- [892](#)
- [893](#)
- [894](#)
- [895](#)
- [896](#)
- [897](#)
- [898](#)
- [899](#)
- [900](#)
- [901](#)
- [902](#)
- [903](#)
- [904](#)
- [905](#)
- [906](#)

- [907](#)
- [908](#)
- [909](#)
- [910](#)
- [911](#)
- [912](#)
- [913](#)
- [914](#)
- [915](#)
- [916](#)
- [917](#)
- [918](#)
- [919](#)
- [920](#)
- [921](#)
- [922](#)
- [923](#)
- [924](#)
- [925](#)
- [926](#)
- [927](#)
- [928](#)
- [929](#)
- [930](#)
- [931](#)
- [932](#)
- [933](#)
- [934](#)
- [935](#)
- [936](#)
- [937](#)
- [938](#)
- [939](#)
- [940](#)
- [941](#)
- [942](#)
- [943](#)
- [944](#)
- [945](#)
- [946](#)
- [947](#)
- [948](#)
- [949](#)
- [950](#)
- [951](#)
- [952](#)
- [953](#)

- [954](#)
- [955](#)
- [956](#)
- [957](#)
- [958](#)
- [959](#)
- [960](#)
- [961](#)
- [962](#)
- [963](#)
- [964](#)
- [965](#)
- [966](#)
- [967](#)
- [968](#)
- [969](#)
- [970](#)
- [971](#)
- [972](#)
- [973](#)
- [974](#)
- [975](#)
- [976](#)
- [977](#)
- [978](#)
- [979](#)
- [980](#)
- [981](#)
- [982](#)
- [983](#)
- [984](#)
- [985](#)
- [986](#)
- [987](#)
- [988](#)
- [989](#)
- [990](#)
- [991](#)
- [992](#)
- [993](#)
- [994](#)
- [995](#)
- [996](#)
- [997](#)
- [998](#)
- [999](#)
- [1000](#)

- [1001](#)
- [1002](#)
- [1003](#)
- [1004](#)
- [1005](#)
- [1006](#)
- [1007](#)
- [1008](#)
- [1009](#)
- [1010](#)
- [1011](#)
- [1012](#)
- [1013](#)
- [1014](#)
- [1015](#)
- [1016](#)
- [1017](#)
- [1018](#)
- [1019](#)
- [1020](#)
- [1021](#)
- [1022](#)
- [1023](#)
- [1024](#)
- [1025](#)
- [1026](#)
- [1027](#)
- [1028](#)
- [1029](#)
- [1030](#)
- [1031](#)
- [1032](#)
- [1033](#)
- [1034](#)
- [1035](#)
- [1036](#)
- [1037](#)
- [1038](#)
- [1039](#)
- [1040](#)
- [1041](#)
- [1042](#)
- [1043](#)
- [1044](#)
- [1045](#)
- [1046](#)
- [1047](#)

- [1048](#)
- [1049](#)
- [1050](#)
- [1051](#)
- [1052](#)
- [1053](#)
- [1054](#)
- [1055](#)
- [1056](#)
- [1057](#)
- [1058](#)
- [1059](#)
- [1060](#)
- [1061](#)
- [1062](#)
- [1063](#)
- [1064](#)
- [1065](#)
- [1066](#)
- [1067](#)
- [1068](#)
- [1069](#)
- [1070](#)
- [1071](#)
- [1072](#)
- [1073](#)
- [1074](#)
- [1075](#)
- [1076](#)
- [1077](#)
- [1078](#)
- [1079](#)
- [1080](#)
- [1081](#)
- [1082](#)
- [1083](#)
- [1084](#)
- [1085](#)
- [1086](#)
- [1087](#)
- [1088](#)
- [1089](#)
- [1090](#)
- [1091](#)
- [1092](#)
- [1093](#)
- [1094](#)

- [1095](#)
 - [1096](#)
 - [1097](#)
 - [1098](#)
 - [1099](#)
 - [1100](#)
 - [1101](#)
 - [1102](#)
 - [1103](#)
 - [1104](#)
 - [1105](#)
 - [1106](#)
 - [1107](#)
 - [1108](#)
 - [1109](#)
 - [1110](#)
 - [1111](#)
 - [1112](#)
 - [1113](#)
 - [1114](#)
 - [1115](#)
 - [1116](#)
 - [1117](#)
 - [1118](#)
 - [1119](#)
 - [1120](#)
 - [1121](#)
-

Роберт Райт

**ЭВОЛЮЦИЯ БОГА: БОГ ГЛАЗАМИ БИБЛИИ,
КОРАНА И НАУКИ**

Вступление

Однажды меня осудили с кафедры церкви, которую посещала моя мать. Шел 1994 год. Моя книга «Нравственное животное» (*The Moral Animal*) только что вышла в свет, и мне настолько повезло, что отрывок из нее напечатали в журнале Time. В этом отрывке говорилось о разнообразных способах, которыми наша эволюционировавшая человеческая природа усложняет схему брака. Одна из этих сложностей — естественный для человека повсеместный соблазн свернуть с пути; именно в этом ракурсе редакторы Time решили вынести проблему на обложку журнала. С изображением поврежденного обручального кольца соседствовали слова «Неверность: возможно, в наших генах».

Пастор Первой баптистской церкви в Санта-Розе, Калифорния, усмотрел в этой статье нечестивое оправдание разврата, о чем и заявил однажды воскресным утром. После службы моя мать подошла к нему и сообщила, что автор той статьи — ее сын. Я готов поручиться — таковы чудеса материнской любви, — что эти слова она произнесла с гордостью.

Как низко я пал! Когда-то давно, в девятилетнем возрасте, в баптистской церкви Иммануила в Эль-Пасо, Техас, мне показалось, что я слышу призыв Господа, и я вышел вперед, когда заезжий приверженец евангельского учения Гомер Мартинес призвал грешников признать Иисуса своим спасителем. Через несколько недель меня окрестил священник той же церкви. Теперь же, почти три десятилетия спустя, другой баптистский священник поставил меня на одну доску с сатаной.

С одной стороны, если бы этот священник внимательно прочел мою статью в Time, то вряд ли обрушился бы на нее с таким гневом. (На самом деле я утверждал, что призыву к прелюбодеянию, каким бы естественным он ни был, можно и должно сопротивляться.) С другой стороны, находились люди, которые читали не только статью, но и книгу целиком, и все-таки приходили к выводу, что я безбожник или вроде того. Я утверждал, что большинство неземных, возвышенных аспектов человеческого существования (любовь, самопожертвование, самоощущение нравственной истины) — продукты естественного отбора. Книга воспринималась как сугубо материалистический трактат — научно-материалистический, в духе науки, «способной объяснить все с точки зрения материализма, так зачем нужен Бог? Особенно Бог, который якобы каким-то чудесным образом находится вне пределов материальной вселенной».

Полагаю, термин «материалист» в какой-то степени можно применить ко мне. В сущности, в данной книге я излагаю историю религии и рассуждаю о ее будущем с позиций материализма. Я считаю, что происхождение и развитие религии можно объяснить, опираясь на конкретное и зримое — человеческую натуру, политические и экономические факторы, техническое развитие и т. п.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ И РАЗВИТИЕ РЕЛИГИИ МОЖНО ОБЪЯСНИТЬ, ОПИРАЯСЬ НА КОНКРЕТНОЕ И ЗРИМОЕ

Но я не думаю, что «материалистический» отчет о корнях религии, ее истории и будущем — подобный тому, что я привожу здесь, — лишает смысла религиозное мировоззрение. В сущности, я утверждаю, что история религии, представленная в этой книге, несмотря на всю свою материалистическую основу, на самом деле подтверждает ценность религиозного мировоззрения, но не *традиционного*, а мировоззрения, религиозного в некоем значительном

смысле.

Звучит парадоксально. С одной стороны, я считаю, что боги возникли как иллюзии и что последующая история идеи бога в каком-то смысле — эволюция иллюзии. С другой стороны, 1) само повествование об этой эволюции указывает на существование того, что можно многозначительно именовать божественностью; 2) эволюционируя, эта «иллюзия» приобрела настолько обтекаемую форму, что приблизилась к правдоподобию. В обоих этих отношениях иллюзия становилась все менее и менее иллюзорной.

Виден ли здесь смысл? Вероятно, нет. Надеюсь, к концу книги он появится. А пока мне придется признать, что бог того рода, который остается правдоподобным даже после обретения обтекаемой формы, — не тот бог, которого подразумевает в настоящее время большинство верующих.

Есть еще два момента, которые, как я надеюсь, обретут новую грань смысла к концу книги, и оба они — аспекты нынешнего положения в мире.

Один из них — то, что иногда называют столкновением цивилизаций, напряжение между иудео-христианским Западом и миром ислама, так откровенно выплеснувшееся 11 сентября 2001 года. С того самого дня люди не перестают гадать, как мировые авраамические религии уживутся друг с другом, и уживутся ли, если силы глобализации принудят их к контакту, который постепенно будет становиться все более тесным.

Ну что ж, история изобилует столкновениями цивилизаций, но если уж на то пошло, это конфликт не цивилизации. Повествование о роли религиозных идей, раздувающих пламя или, напротив, пытающихся гасить его и зачастую меняющихся при этом, весьма поучительно. Думаю, оно объясняет нам, что мы можем предпринять, чтобы финал нынешнего «столкновения» с наибольшей вероятностью стал счастливым.

Второй аспект современного положения в мире я назвал бы столкновением иного рода, активно обсуждаемым «столкновением» науки и религии. Как и первое, второе столкновение имеет давнюю и поучительную историю. Ее можно проследить вплоть до Древнего Вавилона, где вдруг выяснилось, что затмения, которые издавна приписывали вмешательству беспокойных и злокозненных сверхъестественных существ, повторяются с предсказуемой периодичностью — настолько предсказуемой, что сам собой напрашивался вопрос, действительно ли в них повинны эти сверхъестественные существа.

С тех пор было сделано еще много подобных открытий, нарушающих привычный порядок (с точки зрения религии), но в конфликтах с наукой некие представления о божественном всегда выживали. Эти представления постоянно менялись, однако обвинение религии предъявлено так и не было. В конце концов, наука тоже непрестанно претерпевала изменения, пересматривала, если не отвергала полностью, старые теории, но никому из нас и в голову не приходило считать этот процесс основанием для предъявления науке обвинений. Наоборот, мы верили, что непрекращающаяся адаптация подводит науку ближе к истине. Вероятно, то же самое происходит и с религией. Возможно, в итоге безжалостный научный отчет о нашем положении — подобный отчету, в результате которого меня осудили с кафедры церкви, куда ходит моя мать, — в действительности совместим с истинно религиозным мировоззрением и составляет часть процесса, в ходе которого религиозное мировоззрение облагораживается, приближаясь к истине.

Два существенных вопроса о «столкновениях» можно выразить в одном: способны ли религии современного мира примириться друг с другом и с наукой? Думаю, их история дает нам надежду на утвердительный ответ.

Как будут выглядеть религии после подобной адаптации? На этот вопрос, как ни странно, легко дать ответ, по крайней мере в общих чертах. Во-первых, им в известном смысле предстоит

пройти испытание, которому современный мир подвергает психологическое самочувствие человека (в противном случае одобрены религии не будут). Во-вторых, религии должны сделать акцент на некой «высшей цели» — какой-либо широкой идее или образе, с помощью которых мы могли бы строить и направлять свою повседневную жизнь, различать добро и зло, придавать смысл как радости, так и страданию (иначе они перестанут быть религиями, по крайней мере в нынешнем смысле этого слова, который я в него вкладываю).

РЕЛИГИИ В СКОРОМ ВРЕМЕНИ ДОЛЖНЫ БУДУТ ПРОЙТИ СЕРЬЕЗНОЕ ИСПЫТАНИЕ. ЕСЛИ ОНИ ЕГО НЕ ПРОЙДУТ, ТО НЕШУТОЧНЫЕ БЕДЫ ГРОЗЯТ ВСЕМ: И ВЕРУЮЩИМ, И АТЕИСТАМ

А теперь — действительно непростой вопрос. Как религии выдержат эти испытания? (Предположим, что все-таки выдержат, а если нет, тогда всем нам — верующим равно как и агностикам и атеистам — грозят нешуточные беды.) Как религии адаптируются к науке и друг к другу? Какой должна быть религия, чтобы соответствовать эпохе развитой науки и стремительной глобализации? Какую цель она будет указывать, куда и как направлять? Существует ли объективное в интеллектуальном плане мировоззрение, удовлетворяющее критериям религиозного и способное среди хаоса современного мира обеспечить личное наставление и утешение, а может, даже сделать мир менее хаотичным? Я не претендую на знание ответов, но некоторые догадки возникают сами собой по ходу повествования о Боге. Итак, приступим.

ЧАСТЬ I

РОЖДЕНИЕ И РАЗВИТИЕ БОГОВ

«Следовательно, подводя итоги, можно сказать, что почти все великие социальные институты зародились в религии».

Эмиль Дюркгейм

Глава 1

Первобытная вера

• Дикарская логика • Боги охотников-собираателей • Когда плохое случается с хорошими людьми • Когда плохие люди остаются безнаказанными • Что такое религия

У чукчей был свой способ ладить с буйными ветрами. Чукотский мужчина взывал нараспев: «Западный ветер, смотри сюда! Гляди на мой зад. Сейчас мы тебе жира дадим. Перестань дуть!» Европейский путешественник XIX века, описавший этот ритуал, добавлял: «Во время этого заклинания мужчина давал штанам упасть и наклонялся, подставляя ветру обнаженные ягодницы. При каждом слове он хлопал в ладоши»^[1].

К концу XIX века путешественники-европейцы составили немало описаний обрядов, которые они наблюдали в далеких и почти не изученных землях. Некоторые из этих земель населяли люди, которых называли дикарями. Они зачастую не только не имели письменности, но даже не знали земледелия. Среди обрядов нередко встречались такие же странные, как описанный выше.

Можно ли назвать подобный обряд религиозным? Кое-кто в Европе возмутился бы только при одной мысли об этом и как оскорбление воспринял бы подразумеваемое сравнение собственных возвышенных форм поклонения с грубыми, примитивными попытками задобрить природу.

Возможно, поэтому сэр Джон Леббок, британский антрополог конца XIX века, предварил свое исследование «дикарских» религий предостережением: «Нельзя было обойтись без указания некоторых фактов, весьма неприятных для нашего цивилизованного чувства», — писал он в труде «Начало цивилизации и первобытное состояние человека». И дал читателям обещание: исследуя это «унылое зрелище чудовищных суеверий и жестоких форм поклонения», «избегать по мере возможности всего, что может вызвать законное негодование кого-либо из читателей»^[2].

Леббок намеревался избавить читателей в том числе и от тягостной мысли, что их мозг имеет хоть что-то общее с мозгом дикарей. «В целом ментальное состояние дикарей настолько отличается от нашего, что зачастую очень трудно понять, что происходит у них в голове, или понять мотивы, под влиянием которых они действуют». Хотя у дикарей «есть разум как таковой, чтобы действовать и верить, их соображения чаще всего совершенно абсурдны». Дикарь демонстрирует «крайнюю степень умственной неполноценности», его разум «подобен разуму ребенка и так же легко утомляется»^[3]. Поэтому естественно, что религиозные представления дикарей «отнюдь не являются плодом глубоких размышлений».

Леббок не скупится на заверения читателям: «Религия в понимании низших дикарских рас» не просто отличается от цивилизованной религии, «но и противостоит ей». И действительно, если мы наделим титулом «религия» вульгарные обряды и суеверные страхи, о которых сообщали исследователи дикарских сообществ, «мы больше не сможем считать религию присущей исключительно человеку». Ибо «лай собаки на луну — в той же мере акт поклонения, как и некоторые церемонии, описанные путешественниками»^[4].

Пожалуй, нам не следовало бы удивляться тому, что прекрасно образованный британский христианин так умаляет значение «примитивной религии». («Примитивной» названа религия не имеющих письменности народов, включающих как охотников-собираателей, так и земледельцев.)

В конце концов, примитивные религии пропитаны глубоким почтением к простейшим суевериям. Туманные предзнаменования зачастую побуждают принимать решения о войне и мире. Духи умерших способны вредить и досаждают или же, при посредничестве шамана, оказывать помощь. Словом, примитивная религия изобилует именно теми элементами, которые, как известно, были отвергнуты, когда монотеизм, выведенный из Египта Моисеем, вытеснил ханаанское язычество.

Но в действительности это вытеснение было не настолько радикальным, и доказательство тому содержится в самой Библии, правда, в тех ее книгах, которые не так часто читают современные верующие. Мы видим, как первый царь Израиля, Саул, тайком отправился к медиуму («женщине волшебнице») и просил ее поднять из могилы пророка Самуила, дабы он, Саул, мог спросить у него политического совета. (Самуил не проникся: «Для чего ты тревожишь меня, чтобы я вышел?») ^[5] Примитивное суеверие можно встретить и в другом фрагменте. Пророк Елисей, готовя царя Иоаса к битве против сириян, наставлял его бить стрелами в землю и был разочарован последовавшими тремя ударами: «Надобно было бы бить пять или шесть раз; тогда ты побил бы Сириян совершенно, а теперь только три раза поразишь Сириян» ^[6].

Даже краеугольный камень авраамического религиозного усовершенствования, сам монотеизм, оказывается элементом, который то появляется в Библии, то исчезает. Несмотря на то что на протяжении почти всего писания подразумевается существование только одного Бога, некоторые эпизоды поражают неожиданным изменением тона. Так, в Книге Бытия упоминается время, когда сыны Божии стали сходить на землю и брать себе в жены дочерей человеческих; сыны Божии «стали входить к дочерям человеческим, и они стали рождать им». (И не простых детей: «Это сильные, издревле славные люди». ^[7])

МОНОТЕИЗМ ТО ПОЯВЛЯЕТСЯ В БИБЛИИ, ТО ИСЧЕЗАЕТ

Во многих местах Еврейской Библии — древнейшем писании в авраамической традиции, являющемся в этом смысле отправной точкой для иудаизма, христианства и ислама, — содержатся красноречивые следы истории предков. По-видимому, авраамический монотеизм органически вырос из «примитивизма» в ходе скорее эволюционного, нежели революционного процесса.

Это не значит, что между «примитивными» религиями, известными по антропологическим трудам, и «современными» религиями проходит граница культурного спада. Не значит, что три-четыре тысячелетия назад люди, со спущенными штанами обращавшиеся к ветру, начали взывать к Богу, преклонив колени. Насколько нам известно, традиция разговоров с ветром не входит в культурное наследие иудаизма, христианства и ислама, и, разумеется, нет никаких оснований полагать, что религия чукчей является частью этого наследия — что давным-давно, в первом или втором тысячелетии до нашей эры, культура сибирских чукчей каким-то образом оказала влияние на ближневосточную.

Скорее, идея состоит в том, что «примитивная» религия в широком смысле слова, о которой нам известно благодаря антропологам и другим путешественникам, может дать некоторое представление о среде, унаследованной современными религиями. По воле случая очутившиеся в географической изоляции такие культуры, как чукотская, избежали влияния научно-технической революции — появления письменности, — которая поместила народы других частей света в контекст исторической документации и подтолкнула их к современности. Если эти «первобытные» культуры не продемонстрировали нам специфических доисторических религий, из которых возникли первые религии, существование которых подтверждено историческими документами, по крайней мере, они показали нам картину в целом.

Монотеистическая молитва развилась не из чукотских обрядов и верований, но, возможно, логика монотеистической молитвы выросла из *подобия* тех верований, которых придерживались чукчи, из представлений о том, что силы природы приводятся в движение душами или духами, на решения которых можно повлиять посредством переговоров.

Дикарская логика

Таким было ядро теории одного из современников Джона Леббока, Эдуарда Тайлора — чрезвычайно влиятельного мыслителя, которого иногда называют основателем социальной антропологии. Тайлор, знакомый Леббока, порой выступавший в роли его критика, считал, что исконной формой религии был «анимизм». Предложенная Тайлором теория анимизма занимала в ученых кругах тех времен господствующее положение в объяснении истоков религии. Она «одним ударом завоевала весь мир»^[8], как писал один антрополог начала XX века.

В основе теории Тайлора лежит парадигма, которая пронизывала антропологию конца XIX века, затем на долгие десятилетия впала в немилость и лишь недавно восстановила свои позиции: культурный эволюционизм. Его идея заключалась в том, что человеческая культура в широком смысле слова — искусство, политика, техника, религия и так далее — развивается во многом так же, как эволюционируют биологические виды: новые культурные черты возникают и могут укорениться или исчезнуть, в результате образуются и меняются целые институты и системы убеждений. Совершенно новый религиозный обряд может появиться и обрести поддержку — если, например, его сочтут эффективным средством усмирения ветра. Рождаются и развиваются новые боги. Могут сложиться новые представления о богах — например, идея существования только одного бога. Теория анимизма Тайлора была призвана объяснить, каким образом сама идея монотеизма развилась из примитивной религии.

Анимизм иногда определяют как приписывание неодушевленному свойств одушевленного, убежденность, что и реки, и облака, и звезды — живые. Отчасти именно это подразумевал Тайлор, выбирая термин, но только отчасти. Согласно Тайлору, приверженец примитивного анимизма воспринимал живое и неживое как в равной степени населенное (одушевленное) душой или духом; у рек и облаков, у птиц и зверей, да и у людей есть этот «дух-душа», этот «пар, воздух или тень», эта «причина жизни и мысли в том существе, которое она одушевляет»^[9].

Теория Тайлора опирается на более лестные представления о «примитивном» разуме, нежели те, которых придерживался Леббок. (Тайлору приписывают доктрину, которая стала оплотом социальной антропологии, — «духовное единство человечества», идею, согласно которой представители всех рас в сущности одинаковы, что существует всеобщая, единая для всех, человеческая природа.) Он рассматривал анимизм не как явление, абсолютно несовместимое с современным мышлением, а как естественный, только более ранний, продукт той же пытливости ума, которая и привела к современному мышлению. Анимизм был «зачаточной философией человечества», сформулированной «философствующими дикарями»^[10]. Он выполнял ту же задачу, для которой предназначены другие удачные теории: давал лаконичное объяснение фактам, которые в противном случае казались бы загадочными и непостижимыми.

АНИМИЗМ БЫЛ «ЗАЧАТОЧНОЙ ФИЛОСОФИЕЙ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА», СФОРМУЛИРОВАННОЙ «ФИЛОСОФСТВУЮЩИМИ ДИКАРЯМИ»

Начнем с того, что гипотеза, согласно которой у людей есть «дух-душа», отвечает на ряд

вопросов, которые, с точки зрения Тайлора, не могли не возникнуть у первобытных людей, например, что происходит, когда мы спим? В первобытных сообществах понятием человеческой души пользуются для того, чтобы разгадать эту загадку. В некоторых случаях предполагается, что «дух-душа» спящего блуждает во время сна, переживает приключения, о которых позднее вспоминает спящий; спустя десятилетия после появления трудов Тайлора антрополог А. Р. Радклифф-Браун отмечал, что жители Андаманских островов остерегаются будить спящих, считая, что те могут заболеть, если сон прервет раньше, чем душа вернется «домой»^[11]. В других случаях считалось, что спящего посещают чужие души. Тайлор отмечал, что на Фиджи бытовало поверье, будто бы человеческие души покидают тела, «чтобы мучить других во сне»^[12].

Представления о том, что души умерших посещают живых в сновидениях, широко распространены в первобытных сообществах^[13]. Таким образом, анимизм обращается еще к одной загадке, с которой сталкивались люди в древности: к самой смерти. Согласно этим представлениям, смерть наступает, когда душа покидает тело навсегда.

Тайлор писал, что как только идея души зародилась в сознании первобытного человека, единственным логичным продолжением было распространить ее за пределы нашего вида. Дикарь не мог не «признавать в животных те же характерные особенности, которые приписываются человеческой душе: жизнь и смерть, волю, суждение». И так как растения «разделяют с животными явления жизни и смерти, здоровья и болезни, то довольно естественно было приписать им также некоторый род души»^[14].

По сути дела, идея, согласно которой деревья и камни обладают душами, рациональна, если рассматривать ее с точки зрения «нецивилизованного племени». В конце концов, разве деревья и камни не появляются в сновидениях? Разве духи, которых мы видим, когда спим или бредим в лихорадке, не носят одежду и не пользуются оружием? «Как мы можем обвинить дикаря в надуманности и нелепости только потому, что его религия и философия содержат понятия, основанные непосредственно на его чувственном опыте?» Возможно, Тайлор имел в виду Леббока, когда писал о первобытных народах: «Утверждение, что их действия лишены мотивов, а взгляды — смысла, само по себе теория и, по моему убеждению, глубоко ошибочная, разработанная для вопросов, которые те, кто их не понимал, таким образом могли легко объяснить»^[15].

По мнению Тайлора, едва оформившись, широкое анимистическое мировоззрение начало развиваться. В некий момент представление, например, о том, что у каждого дерева есть свой дух, уступило место представлению одеревьях, совместно управляемых «божеством леса»^[16]. Этот зачаточный политеизм вызревал до тех пор, пока не вылился в монотеизм. В 1866 году, в статье, опубликованной в журнале *Fortnightly Review*, Тайлор подвел итог процессу в целом — возможно, став единственным, кто изложил историю религии в одном предложении, и автором самого длинного предложения из всех когда-либо опубликованных:

От простейшей теории, приписывающей жизнь и личные свойства в равной степени животному, овощу и минералу, и до теории, которая наделяет камень, растение и реку духами-хранителями, живущими среди них и заботящимися о сохранении, изменении и росте, до теории, которая рассматривает каждую сферу мира как объект защиты и опеки соответствующего божества, и наконец, до единственного верховного существа, которое отдает распоряжения подчиненной иерархии, до всех ступеней воззрений, которые мы видим победившими на том или ином этапе в давно ведущейся борьбе между теорией одушевления, в процессе рассмотрения наделяющей каждое явление природы жизнью под стать нашей собственной и медленно развивающейся

естественной наукой, в одной сфере за другой заменяющей независимую стихийность действием систематического закона^[17].

Вопросы есть?

На самом деле их было множество. Теория Тайлора не сохранила репутацию, какой некогда обладала. Некоторые сетовали, что она низводит эволюцию богов до уровня экзерсиса чистого разума, тогда как на самом деле религию формируют многочисленные факторы, от политики до экономики и человеческой эмоциональной инфраструктуры. (Одно различие между современным культурным эволюционизмом и его аналогом времен Тайлора — нынешний акцент на разные способы, которыми «мемы» — ритуалы, верования и другие базовые элементы культуры — распространяются, апеллируя к иррациональным сторонам человеческой природы.)

Тем не менее в широком смысле взгляды Тайлора вписываются в современность. Какими бы разнообразными ни были силы, формирующие религию, ее начальный импульс, по-видимому, действительно исходил в основном от людей, которые, подобно нам, пытались постичь мир. Однако им не досталось в наследство современной науки, которая обеспечила бы им фору, поэтому они обратились к ненаучным выводам. Затем, по мере того, как понимание мира росло — особенно благодаря науке, — в ответ развилась религия. Таким образом, писал Тайлор, «линии преемственной связи» соединяют «дикарское поклонение идолам и цивилизованное христианство»^[18].

КАКИМИ БЫ РАЗНООБРАЗНЫМИ НИ БЫЛИ СИЛЫ, ФОРМИРУЮЩИЕ РЕЛИГИЮ, ЕЕ НАЧАЛЬНЫЙ ИМПУЛЬС ИСХОДИЛ В ОСНОВНОМ ОТ ЛЮДЕЙ, КОТОРЫЕ, ПОДОБНО НАМ, ПЫТАЛИСЬ ПОСТИЧЬ МИР

На этом уровне универсальности мировоззрение Тайлора не только выдержало критическое отношение современной науки, но и черпало в ней силу. Эволюционная психология доказала, что какими бы причудливыми, ни выглядели некоторые «примитивные» верования — такими же причудливыми, какими некоторые «современные» религиозные убеждения могут казаться атеистам и агностикам, — они являются естественным порождением человечества, натуральным продуктом созданного естественным отбором мозга, предназначенными для понимания мира с помощью всевозможных инструментов, общий результат работы которых не всегда оказывается рациональным.

Подробное изложение современных представлений о том, как человеческий разум породил «первобытную» религию, можно найти в приложении к этой книге. Суть в том, что хотя предложенный Тайлором сценарий «от анимизма до монотеизма» выглядит несовершенным с нынешней точки зрения, тем не менее он многое объясняет. А именно: чтобы понять ранние этапы эволюции богов и Бога, мы должны представить себе, как выглядел мир в глазах людей, живших много тысячелетий назад, задолго не только до зарождения науки, но и письменности и даже земледелия; ничто не способствует этому умственному эксперименту так, как погружение в картину мира сообществ охотников-собирателей, за которыми наблюдали антропологи, — картину мира «дикарей», как сказали бы Леббок и Тайлор.

Разумеется, хорошо было бы понаблюдать в буквальном смысле доисторические сообщества, из верований которых развились древние религии, попавшие в исторические свидетельства. Но подробных описаний верований, существовавших еще до изобретения письменности, быть не может; все, что осталось от них, — находки археологов: орудия, украшения, в редких случаях — рисунки на стенах пещер. Если предстоит заполнить обширный пробел, оставленный дописьменным этапом развития человечества, то лишь благодаря обширной литературе,

описывающей наблюдения за сообществами охотников-собираателей.

Использованию сообществ охотников-собираателей в качестве «окон в прошлое» есть свои пределы. Например, в антропологических материалах не описаны действительно «девственные» культуры охотников-собираателей, культуры, совершенно не испорченные контактами с более развитыми в техническом отношении сообществами. В конце концов, процесс наблюдения за какой-либо культурой неизбежно сопровождается контактами с ней. И кроме того, со многими сообществами охотников-собираателей вступали в контакт миссионеры или путешественники еще задолго до того, как кто-либо оставил записи о религиях этих сообществ.

Вместе с тем если религиозные убеждения туземной культуры выглядят «странными» — мало чем напоминают верования контактирующей культуры, — тогда их вряд ли можно объяснить этим контактом. Например, едва ли христианский миссионер из викторианской Англии мог научить чукчей подставлять голые ягоды ветру.

Когда в сообществах охотников-собираателей на разных континентах обнаруживаются верования из категории «странных», еще менее вероятным выглядит элементарный импорт и более вероятным — то, что это подлинный продукт образа жизни охотников-собираателей. Как мы вскоре убедимся, не ощущается нехватки в представлениях охотников-собираателей, удовлетворяющих двум условиям: широкой распространенности и, на наш взгляд, — странности. Поэтому мы можем с достаточной степенью уверенности реконструировать духовный ландшафт доисторических времен, каким он был задолго до того, как религия попала в исторические материалы.

МЫ МОЖЕМ С ДОСТАТОЧНОЙ СТЕПЕНЬЮ УВЕРЕННОСТИ РЕКОНСТРУИРОВАТЬ ДУХОВНЫЙ ЛАНДШАФТ ДОИСТОРИЧЕСКИХ ВРЕМЕН

В отличие от некоторых антропологов XIX века, сейчас никто уже не верит, что предмет наблюдений, охотники-собираатели, — чистый образец религии в момент ее рождения десятки тысячелетий назад. Однако это лучший, на какой мы только можем рассчитывать, ключ к пониманию типичных религиозных верований давностью примерно 12000 лет до н. э., периода до зарождения земледелия. Пещерная живопись притягательна, но безмолвна.

Боги охотников-собираателей

Кламаты, охотники-собираатели на территории нынешнего Орегона, говорить умели. И, к счастью для нас, говорили с тем, кто понял их лучше, чем путешественники зачастую понимали туземные племена, — с Альбертом Самуэлем Гатшетом, одним из основоположников лингвистики, который в 70-х годах XIX века составил словарь и грамматику языка кламатов. Записи Гатшета о кламатах запечатлели то, что было обнаружено в каждой культуре охотников-собираателей — веру в сверхъестественные существа, которых всегда было больше одного; изначально монотеистическими сообщества охотников-собираателей не бывают.

В сущности, в антропологических материалах у охотников-собираателей упоминаются по меньшей мере пять разных видов сверхъестественных существ, некоторые из них обнаружены во всех сообществах охотников-собираателей, большинство — в основной массе подобных сообществ. Для культуры кламатов с их богатой теологией характерны все пять ^[19].

• *Сверхъестественные существа типа I у охотников-собираателей: элементали, или духи стихий.* Те части природы, которые современные ученые считают неодушевленными, могут быть живыми, обладать интеллектом, личностными

качествами и душой. Поэтому действие сил природы может превратиться в социальную драму. Когда кламаты видели, как тучи заволакивают луну, это могло означать, что южный ветер Муаш пытается убить луну и, в сущности, может даже преуспеть, но в конце концов луна всегда воскресает.

- *Сверхъестественные существа типа II у охотников-собираателей: «кукловоды».* Некоторыми элементами природы управляют существа, отличные от этих элементов природы. По утверждению кламатов, западный ветер испускает страдающая метеоризмом карлица ростом около 75 см, которая носит платье из оленьей замши и плетеную шляпу и принимает облик камня на ближайшей горе. Иногда кламаты просили ее прогнать комаров от Пеликан-Бей^[20].

Возможно также объединение в единой ситуации сверхъестественных существ первого и второго типов. Кламаты верили, что вихрями и ураганами управляет находящийся в них дух Шукаш. Соседи кламатов, охотники-собираатели модоки, соглашались с ними, но считали, что Шукаш в свою очередь подчиняется Чичаца-ашу, или «Большому Брюху», кости в желудке которого громыхают, издавая жуткие звуки, слышные во время ураганов^[21]. Подобные теологические различия обнаружены не только между разными сообществами охотников-собираателей, но и в пределах одного сообщества. Так, о духе грома кламатов, Леме-ише, иногда говорили как о единой сущности, а иногда — что он состоит из пяти братьев, которые, будучи изгнанными из приличного общества, теперь поднимают шум, запугивая людей. (Эти расхождения в толковании служат сырьем для культурной эволюции точно так же, как биологические мутации создают разнообразие черт, питающих генетическую эволюцию.)

- *Сверхъестественные существа типа III у охотников-собираателей: органические духи.* Природные феномены, которые даже мы считаем живыми, могут обладать сверхъестественными способностями. Например, в койота вселялись злые духи, и, как отмечал Гатшет, «его скорбный голос — предзнаменование войны, бедствий и смерти»^[22]. Птицы одного вида могли создавать снег, другого — туман. Духи некоторых животных помогали кламатам исцеляться от болезней, этому сотрудничеству способствовал дух Яяя-аш, который принимал облик одноногого человека и вел знахаря к дому духов животных за советом.

- *Сверхъестественные существа типа IV у охотников-собираателей: духи предков.* Для верований почти всех сообществ охотников-собираателей характерно присутствие духов умерших, и как правило, эти духи дарят столько же добра, сколько причиняют и зла. Духи предков, как писал Гатшет, «внушали ужас и отвращение, и эти чувства усиливала вера в их вездесущность и незримость»^[23].

- *Сверхъестественные существа типа V у охотников-собираателей: верховное божество.* В некоторых, но далеко не во всех, сообществах охотников-собираателей есть «верховное божество». Это вовсе не бог, которому подчиняются другие божества. (Один антрополог начала XX века писал о кламатах с оттенком осуждения: «Попыток расположить духов в виде упорядоченного пантеона не предпринималось»)^[24]. Скорее, верховным считалось божество, которое в каком-то неясном смысле было более важным, чем другие сверхъестественные существа, и зачастую в его роли выступал

бог-творец. У кламатов это был Кмукамч, населяющий солнце. Кмукамч сотворил мир, затем самих кламатов (из пурпурной ягоды) и продолжал опекать их, хотя известно, что в приступе гнева он наслал на сотворенный им мир дождь из пылающей смолы^[25].

Так для чего же служили все эти божества и духи? (Граница между «божествами» и «духами» в лучшем случае размыта. Я буду пользоваться словом «божества» в широком смысле, имея в виду и тех, и других.) Очевидно, кламатам эти божества были нужны для того, чтобы объяснить явления природы, которые в противном случае казались бы загадочными. Приведенный выше список сверхъестественных существ (лишь самая верхушка айсберга теологии кламатов) объясняет, почему идет снег, почему дует ветер, почему тучи закрывают луну, почему гремит гром, почему во сне можно увидеть умерших людей, и так далее. В каждом известном сообществе охотников-собираателей имелись подобные объяснения природной динамики языком сверхъестественного или, по крайней мере, языком, которому мы приписываем связь со сверхъестественным; для охотников-собираателей эти незримые существа идеально вписывались в наблюдаемый мир природы — точно так же, как в современной науке сила гравитации вписывается в мир, где есть наблюдаемая, движущаяся по орбите луна.

Это приводит к нас одному из более парадоксальных особенностей религии охотников-собираателей: ее не существует. Иначе говоря, если спросить охотников-собираателей о том, какой религии они придерживаются, они не поймут, о чем речь. Верования и обряды того рода, который мы именуем «религиозным», настолько тесно переплетены с их повседневным мышлением и поступками, что у этих людей просто нет отдельного слова для такого явления. Мы можем назвать некоторые их объяснения устройства мира «сверхъестественными», другие — «натуралистическими», но это будут наши, а не их категории. С точки зрения этих людей, уместно реагировать на болезнь, пытаясь понять, какое божество наслало ее так же, как с нашей, естественно искать возбудителя болезни^[26]. Столь тесное переплетение, пользуясь нашими терминами, религиозных и нерелигиозных элементов культуры находит отражение и в письменной истории. В древнееврейском языке, языке большей части книг Библии, нет слова «религия».

ЕСЛИ СПРОСИТЬ ОХОТНИКОВ-СОБИРАТЕЛЕЙ О ТОМ, КАКОЙ РЕЛИГИИ ОНИ ПРИДЕРЖИВАЮТСЯ, ОНИ НЕ ПОЙМУТ, О ЧЕМ РЕЧЬ

При всем моем уважении к обычаям охотников-собираателей (и древних евреев) я буду и впредь пользоваться такими словами, как «религия» и «сверхъестественный» — отчасти для того, чтобы упростить общение с читателями, которые тоже пользуются ими, а отчасти по более глубокой причине: я считаю, что те составляющие жизни охотников-собираателей, которые мы именуем «религиозными» — образцы человеческой культуры, в ходе культурной эволюции преобразившиеся в современную религию.

Когда плохое случается с хорошими людьми

Помимо общего интереса к устройству мира охотники-собираатели проявляли особый интерес к вопросу о том, почему случается *плохое*. Коренной североамериканский народ хайда, жители северного побережья Тихого океана, придерживались мнения, что землетрясения происходят, когда исполинский пес подводного божества (работа этого пса — удерживать острова, на которых живут хайда) решает встряхнуться^[27]. Если мбути, пигмеи африканского

Конго, обнаруживают, что в какой-либо части леса не стало дичи, это означает, что лесные духи *кету*, тоже страстные охотники, побывали в этих местах первыми^[28]. Когда бушмен кунг из пустыни Калахари заболевает, скорее всего, это козни *гауваси* — духов предков, возможно, действующих по велению какого-нибудь божества^[29].

Разумеется, не только охотников-собирателей интересует, почему в жизни случается плохое. Одна только христианская традиция породила целые библиотеки трактатов по этому вопросу. Но охотникам-собирателям удалось ответить на него успешнее, чем многим современным теологам; по крайней мере, ответы охотников-собирателей в меньшей степени искажены парадоксом. Теологи авраамического наследия — иудейского, христианского или мусульманского — изначально скованы жесткой предпосылкой: реальностью управляет всеведущий, всемогущий и добрый Бог. Но почему это божество, способное завтра же искоренить рак, вместо этого наблюдает за страданиями ни в чем не повинных людей, — уму непостижимо. Спросите Иова, на которого после долгих лет набожного поклонения обрушились катастрофы. В отличие от большинства невинных жертв, Иову было позволено расспросить об этой явной несправедливости самого Бога, однако в конце концов вопрошавшему пришлось довольствоваться ответом «ты все равно не поймешь». Многие богословы ломали голову над этим вопросом, посвятив ему целые трактаты, но были вынуждены просто смириться.

Во вселенной охотников-собирателей проблема зла не так озадачивает, поскольку сверхъестественное не принимает формы единственного всемогущего, а тем более совершенного в нравственном отношении существа. Скорее, сверхъестественный мир населен разными существами, которые, как правило, поразительно похожи на людей: у них далеко не всегда настроены по-доброму, а то, что портит им настроение, порой почти невозможно понять.

Например, Карей, бог грома у охотников-собирателей семангов Юго-Восточной Азии, способен разозлиться, увидев, как люди расчесывают волосы во время грозы и бури, или смотрят, как совокупляются собаки^[30]. На Андаманских островах бог бури Билику может прийти в ярость, если кто-нибудь топчет пчелиный воск или издает громкие звуки во время пения цикад. Британский антрополог А. Р. Радклифф-Браун, изучавший андаманских островитян столетие назад, заметил, что на самом деле они все же топчат воск, надеясь, что Билику ничего не заметит. Радклифф-Браун озадачило это «противоречие между их заповедями и поступками»^[31]. Однако остается неясным вопрос, подходит ли слово «заповедь» для правила, установленного божеством, которое изначально не являлось светочем нравственности. Радклифф-Браун относился к культуре, в которой слово «бог» означало благо, но едва ли это отождествление носит всеобщий характер, а среди охотников-собирателей оно и вовсе не известно.

Так, Кмукамч, бог солнца у кламатов, испытывал раздражение по отношению к своему красивому приемному сыну Айшишу и потому потратил немало времени и сил, крадя одежду Айшиша и примеряя ее. (Этим объясняется, почему солнце иногда окружают маленькие пушистые облачка — расшитая бисером одежда Айшиша.^[32]) Хуже того, Кмукамч постоянно пытался соблазнять жен Айшиша. Но его провинности не идут ни в какое сравнение с выходками Гаона, верховного божества африканских охотников-собирателей кунг, который изнасиловал жену собственного сына и пожрал двух зятьев^[33].

Когда плохие люди остаются безнаказанными

Божества охотников-собирателей не были образцами добродетели, что помогает объяснить наблюдение, сделанное многими антропологами: как правило, охотники-собиратели вовсе не «поклоняются» своим богам. Напротив, они часто обращаются со своими божествами так же,

как с простыми смертными — иногда по-доброму, в других случаях — как придется. Аборигены Японских островов, айны, порой пытаются умиловить божества приношением просяного пива, но если божества не дарят им в ответ удачу, айны грозятся не давать им больше пива до тех пор, пока положение не изменится к лучшему^[34]. Известно, что знахари кунг прерывали танец исцеления, упрекая бога Гаува за то, что наслал болезнь: «Неприкрытый пенис! Плохой ты»^[35]. Если Гаува, который вечно что-нибудь да путал, приносил не то лечебное средство, знахарь вопил: «Олух! Все ты делаешь не так! Только позоришь меня! Убирайся прочь!» Грубо, но эффективно: порой Гаува возвращался с нужным лекарством^[36].

Даже когда охотники-собиратели демонстрируют ритуализированное поклонение божествам, в этом поклонении страха больше, чем почтительности, а сам ритуал выглядит не самым строгим. Семанги, обнаружив, что им грозит сильная буря, и зная, что это результат их наблюдений за спаривающимися собаками или других сравнимых с этим нарушений, в отчаянии пытаются исправить положение: рассекают себе голени, смешивают кровь с водой, выплескивают ее в общем направлении соответствующего божества и кричат: «Стой! Стой!»^[37]

Тем не менее порой обряды охотников-собираателей достаточно торжественны, благодаря чему можно представить себе, как они эволюционировали и превращались в нечто подобное современным богослужениям. В начале XX века, когда путешественник Кнуд Расмуссен побывал у инуитов (в его времена их называли эскимосами), то заметил, с какой серьезностью они относились к карам Таканакапсалук, богини моря. Во времена путешествия Расмуссена тюлени и другая морская добыча попадались редко. Известно было, что морская богиня скупится на такие подарки, когда инуиты нарушают ее правила. (И неудивительно: все их провинности превращались в грязь, оседали на дно моря, пачкали богине волосы, окутывали ее и душили.) Инуиты собирались в каком-нибудь темном жилище и сидели, закрыв глаза, пока их шаман за занавеской спускался на морское дно к Таканакапсалук. Узнав, чем вызван ее гнев, шаман возвращался к инуитам и строго спрашивал, кто из них виновен в проступках, названных богиней. Чтобы впредь охота на тюленей была удачной, виновник раскаивался в содеянном, и у всех поднималось настроение.

В данном случае слово «заповедь», применение которого к повелениям андаманского бога бури казалось Радклифф-Брауну сомнительным, вполне уместно. Торжественная атмосфера обряда и слезное раскаяние виновных указывают на то, что воля богини моря представляла собой свод правил, нарушение которых никогда не считалось оправданным. Но даже в этом случае заповеди не признаются «нравственными» в современном смысле этого слова, потому что не касаются поступков, причиняющих вред другим людям; правила морской богини не препятствуют насилию, воровству, мошенничеству и так далее. Скорее, акцент в этих правилах сделан на нарушение обрядовой стороны. (В случае, который наблюдал Расмуссен, некая женщина не стала выбрасывать определенные предметы домашнего обихода после того, как у нее случился выкидыш.) Да, такие нарушения обрядового свода правил *считаются* причиняющими ущерб другим людям, но лишь потому, что якобы вызывают гнев сверхъестественных сил, способный пасть на соседей нарушителя. В отсутствие подобных воображаемых санкций со стороны сверхъестественных сил нарушение правил было бы безвредным и не столь явно «безнравственным» в современном смысле этого слова. Иначе говоря, в сообществах охотников-собираателей божества в целом не помогали разрешать нравственные проблемы, которые возникли бы в их отсутствие.

В XIX веке, когда европейские ученые приступили к целенаправленному изучению «первобытных» религий, они отметили это отсутствие четкого нравственного аспекта — нехватку упоминаний о воровстве, мошенничестве, прелюбодеянии и так далее. В 1874 году

Эдуард Тайлор отмечал, что религии «дикарских» сообществ «почти лишены той этической составляющей, которая для просвещенного современного разума является самой основой религиозной практики». Тайлор не говорил, что у дикарей отсутствуют основы морали. Он подчеркивал, что моральные устои дикарей обычно «четко определены и достойны похвал». Просто «эти законы этики опираются на собственный фундамент традиций и общественного мнения», «а не на религиозное основание»^[38]. Как писала в 1962 году этнограф Лорна Маршалл, понаблюдав за отношениями между народом кунг и верховным божеством Гаона, «проступок, совершенный одним человеком в ущерб другому, не навлекает кару Гаона и не считается предметом его внимания. Человек заглаживает подобную вину или мстит за нее в соответствии со своими социальными обстоятельствами. Гаона наказывает людей по своим причинам, порой весьма туманным»^[39].

Это не значит, что охотники-собиратели никогда не призывают на помощь религию, чтобы осудить чреватое бедами или деструктивное поведение. Австралийские аборигены говорили, что духов раздражают слишком легкомысленные и болтливые люди^[40]. Когда Чарльз Дарвин во время плавания на корабле «Бигль» побывал на Огненной Земле, то услышал от местных охотников-собираетелей рассказы о великане, который бродит по лесам и горам, знает все, что происходит в округе, и наказывает за такие злодеяния, как убийство, насылая непогоду. Капитан корабля Роберт Фицрой вспоминал объяснения одного из местных жителей: «Дождь идет, снег идет, град идет, ветер дует-дует, сильно дует. Очень плохо убить человека»^[41].

ВРЯД ЛИ РЕЛИГИЯ ИЗНАЧАЛЬНО ИМЕЛА ТАКОЕ ЖЕ ОТНОШЕНИЕ К НРАВСТВЕННОСТИ, КАК СЕЙЧАС

Но более типичны^[42] для сообществ охотников-собираетелей наблюдения, сделанные одним антропологом, изучавшим кламатов: «Взаимоотношения с духами не содержат этического подтекста»^[43]. Даже если в настоящее время религия имеет отношение главным образом к нравственности, вряд ли она была такой изначально. И конечно, в большинстве сообществ охотников-собираетелей не применяется решающий нравственный стимул, рай для хороших и ад для плохих и их близких. Отсутствует в них и аналог индуистской и буддийской идеи кармы, нравственного кондуита, от которого зависит участь в следующей жизни. В верованиях охотников-собираетелей всегда присутствует загробная жизнь, но кнут или пряник — почти никогда. Зачастую все духи в конце концов попадают в одно и то же вечное обиталище. А в тех сообществах, где страна мертвых разделена, как указывают некоторые антропологи, попадание в ту или иную ее область зачастую зависит скорее от того, как человек умер, чем от того, как он жил. Многие жители Андаманских островов верили, что утопленники становятся подводными духами моря, а дух умершего на суше бродит по джунглям^[44]. Утопленники народа хайда превращались в косаток^[45].

В ВЕРОВАНИЯХ ОХОТНИКОВ-СОБИРАТЕЛЕЙ ВСЕГДА ПРИСУТСТВУЕТ ЗАГРОБНАЯ ЖИЗНЬ, НО КНУТ ИЛИ ПРЯНИК — ПОЧТИ НИКОГДА

Общее отсутствие нравственных санкций в религии охотников-собираетелей — не такая уж неразрешимая загадка. Охотники-собиратели, как и все люди 12 тысяч лет назад, жили группами, скученно, у всех на виду. В деревне могло насчитываться тридцать, сорок, пятьдесят человек, поэтому многие проступки скрыть было трудно. Если украдешь чужую палку-копалку, где ее прятать? Какой смысл иметь вещь, если ею нельзя пользоваться? И потом, стоит ли идти

на воровство, рискуя попасться, навлечь на себя гнев хозяина вещи, его семьи, близких друзей, а также вызвать постоянные подозрения всех остальных? Тот факт, что всю жизнь предстоит провести среди одних и тех же людей, — сам по себе мощный стимул вести себя порядочно по отношению к ним. Если хочешь, чтобы они оказали тебе помощь в случае необходимости, лучше помогать им, когда в этом нуждаются они. Охотники-собиратели вовсе не были кристально честными и высоконравственными, но отступления от этих идеалов выявляли слишком часто, — в итоге они не стали насущной проблемой. Порядок в обществе можно поддерживать и без помощи религии.

Одна из причин заключается в том, что поселение охотников-собираетелей — обстановка, для которой мы предназначены, среда, к которой естественный отбор «приспособил» человеческий разум. Психологи — сторонники эволюции объясняют, что человеческая природа содержит по меньшей мере два врожденных механизма, побуждающих нас быть порядочными по отношению к людям. Один из них, продукт эволюционной динамики, известный как родственный отбор, вынуждает нас идти на жертвы ради близких родственников. Второй, реципрокный, альтруизм, — быть внимательными к друзьям, неродным людям, с которыми мы поддерживаем длительные отношения сотрудничества. Когда живешь в поселении охотников-собираетелей, почти все, с кем встречаешься, относятся к одной из этих двух категорий, следовательно, естественным образом входят в сферу твоей порядочности. Да, у тебя будут соперники, но если они станут заклятыми врагами, им или тебе придется уйти в соседнее поселение. Тип отношений, которых определенно не встретишь в поселении охотников-собираетелей, — отношения, характеризующиеся анонимностью. Возможностей для карманной кражи там просто нет. Никто не в состоянии взять деньги в долг, прыгнуть в автобус и навсегда уехать прочь.

Как заметил в 1966 году антрополог Элмен Сервис, такие ценности, как любовь, великодушие и честность, «не проповедуются и не укрепляются с помощью угрозы религиозного возмездия» в таких сообществах, «потому что в этом нет необходимости». Когда данные ценности проповедуются в современных сообществах, это делается из беспокойства «главным образом о нравственности широких кругов, вне сферы действия родственных и близких дружественных связей. Первобытные люди не знали подобных тревог потому, что не представляли себе — и не имели — более широкого общества, к которому надо подстраиваться. Этические принципы на чужаков не распространялись; они были просто врагами и даже не считались людьми»^[46].

Последнее предложение может показаться крайностью, оно определенно расходится с многочисленными лестными изображениями туземцев в книгах и фильмах. Но такой узкий охват нравственных соображений действительно характерен для сообществ охотников-собираетелей. Всеобщая любовь — идеал многих современных религий, несмотря на то, что ее чтят главным образом в случае нарушений, — не входила в число идеалов типичного сообщества охотников-собираетелей.

Эта книга отчасти рассказывает о том, как и почему расширилась нравственная сфера, как религии пришли к включению все более обширных групп людей в круг нравственных проблем. Разобравшись в этом вопросе, мы сможем оценить перспективы дальнейшего расширения данного круга, особенно для авраамических религий, когда стоит вопрос о примирении их друг с другом и соответствующем понимании братских отношений.

Что такое религия

Если вы обратились к религии сообществ охотников-собираетелей и, подобно Джону

Леббоку, пришли к выводу, что у нее слишком мало общего с религией, известной нам сейчас, это простительно. Именно такой была реакция далеко не единичных европейцев в XIX веке. А где же нравственный аспект религии? Где братская любовь? Где почтение к божественному, а не просто страх перед ним? Где торжественность ритуалов? Где стремление к душевному покою? Почему считается, что вся эта орава духов и божеств творит неизвестно что, якобы управляя компонентами мира, которые на самом деле подчиняются законам природы?

Тем не менее у религий охотников-собирателей есть по меньшей мере две черты, которые мы в том или ином виде обнаружим во всех великих мировых религиях: попытки объяснить, почему случается плохое, и предложить способ улучшить положение. Христианская молитва о здравии тяжелобольного ребенка может показаться более тонким инструментом, нежели конфликт знахаря народа кунг с местным божеством, но на некотором уровне логика одинакова: хороший и плохой исход находятся под контролем сверхъестественного существа, а на это существо можно повлиять. Христиане, которые в духе модернизма стараются не просить Бога о вмешательстве в земные дела, обычно надеются на милости в загробной жизни. Даже те буддисты, которые не верят ни в каких богов (а большинство буддистов в них верит), стремятся с помощью медитации или других дисциплин достичь духовного состояния, которое сделает их менее подверженными страданиям.

Стремление усматривать во всех религиях в первую очередь проявления своекорыстия может показаться циничным. И действительно, суть этой идеи была изложена известным циником. Г. Л. Менкен сказал о религии: «Ее единственное назначение — дать человеку доступ к силам, якобы управляющим его судьбой, а единственная цель — убедить эти силы быть благосклонными к нему... Все прочее несущественно»^[47]. Но и менее циничные люди ставили корыстный интерес в центр религии, хотя и выражались более возвышенным языком. Около ста лет назад психолог Уильямс Джеймс писал в работе «Многообразие религиозного опыта», что религия «заключается в убежденности, что существует некий незримый порядок и что наше высшее благо — возможность гармонично вписаться в него»^[48].

Разница между формулировками Менкена и Джеймса имеет значение. По версии Менкена, цель игры — изменить поведение сверхъестественных существ. Версия Джеймса не исключает такой возможности, но возлагает больше ответственности за изменения на нас: мы должны «гармонично вписаться» в «незримый порядок». По-видимому, Джеймс придерживался современного допущения, согласно которому этот незримый порядок — божественный, как сказали бы в наши дни, — по определению благо, и что расхождения между божественным замыслом и нашими целями отражают оплошности с нашей стороны.

Разумеется, религия всегда в том или ином смысле имеет отношение к личной выгоде. Религиозные учения не выживают, если не апеллируют к психологии людей, чей мозг их вмещает, а корыстный интерес — один из эффективных источников притягательности. Но такой интерес может приобретать разные формы, в итоге сочетаться или не сочетаться со многими другими интересами: семьи, общества, мира, нравственной и духовной истиной. Религия почти всегда образует связующее звено между корыстным интересом и некоторыми другими интересами, однако со временем меняются элементы, которые она связывает, и методы ее действия. Со временем — в итоге, при рассмотрении в перспективе, — в этих изменениях наметились закономерности. Религия заметнее сблизилась с нравственной и духовной истиной, поэтому стала более совместима с истиной научной. Религия не просто эволюционировала: она достигла зрелости. Одна из предпосылок этой книги в том, что история религии начиная с каменного века — в некоторой степени — движение от Менкена к Джеймсу.

Религии необходимо зреть и дальше, чтобы мир выжил и сохранил свои достоинства, и, если уж на то пошло, чтобы религия с уважением относилась к мыслящим и критически

настроенным людям. Но прежде чем поднять эти вопросы, мы обратимся к тому, как религия созревала до сих пор, каким образом от религий охотников-собирателей, распространенных 12 тысяч лет назад, мы пришли к монотеизму, лежащему в основании иудаизма, ислама и христианства. Только после этого мы сможем обдумать будущее религии и поговорить о том, насколько она истинна или может быть таковой.

РЕЛИГИИ НЕОБХОДИМО ЗРЕТЬ ДАЛЬШЕ, ЧТОБЫ РЕЛИГИОЗНЫЕ ЛЮДИ С УВАЖЕНИЕМ ОТНОСИЛИСЬ К МЫСЛЯЩИМ И КРИТИЧЕСКИ НАСТРОЕННЫМ ЛЮДЯМ

• Как стать шаманом • Вознаграждения в шаманизме • Измененные состояния сознания • Это реальность? • Первые политики • Подведение итогов

Сегодня в мире существует великая и таинственная сила, от которой зависят судьбы миллионов человек. Эта сила называется фондовым рынком. Есть люди, утверждающие, что они способны предвидеть действия этой силы. Их называют аналитиками фондового рынка. Большинство этих людей часто ошибается насчет будущего поведения рынка. В сущности, неясно, стоят ли вообще хоть чего-нибудь их прогнозы и консультации. Авторитетные экономисты утверждают, что лучше уж выбирать ценные бумаги наугад, чем следовать рекомендациям аналитиков; и в том, и в другом случае возникает ситуация «слепой ведет слепого», но в одном из них хотя бы не приходится платить комиссионные^[49].

Тем не менее работа в сфере анализа фондового рынка приносит прибыли даже тем, кто явно лишен способностей к нему. Почему? Потому что всякий раз, когда люди ощущают присутствие загадочной и значительной силы, им хочется верить, что существует некий способ постичь ее. И тот, кому удастся убедить их, что он и есть ключ к этому постижению, может занять весьма завидное положение.

Этот факт оказал заметное влияние на эволюцию религии, причем, видимо, оказывал его с самого начала. Как только появилась вера в сверхъестественное, возник и спрос на людей, утверждающих, что они его понимают. И судя по наблюдениям, сделанным в сообществах охотников-собирателей, на этот спрос находилось предложение. Хотя большинство сообществ охотников-собирателей почти не имеют структуры в современном смысле слова — почти или полностью отсутствует выраженное политическое руководство, слабо проявляется разделение труда — специалисты в области религии в них есть. Как и в сообществах, чуть более развитых в техническом отношении, — в сообществах, которые, не будучи земледельческими в полном смысле слова, дополняют охоту и собирательство выращиванием растений («растениеводческие» сообщества) или скотоводством.

КАК ТОЛЬКО ПОЯВИЛАСЬ ВЕРА В СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННОЕ, ВОЗНИК И СПРОС НА ЛЮДЕЙ, УТВЕРЖДАЮЩИХ, ЧТО ОНИ ЕГО ПОНИМАЮТ

Чаще всего таких экспертов в области религии называют словом «шаман»^[50]. (Это слово происходит из языка тунгусов, кочевого народа Сибири; иногда его переводят как «тот, кто знает».) Общий ярлык скрывает различия. Шаманы Евразии и севера Северной Америки часто впадают в эффектное состояние транса, когда духи вселяются в них, говорят их языком, а потом покидают тело. В других регионах, в том числе на большей части территории обеих Америк, шаман в меньшей степени поработен духами, более склонен просто общаться с ними посредством видений или снов, а потом пересказывать увиденное^[51].

Подобно этому, заметно варьируются и специфические способности, которыми, по их собственным утверждениям, обладают шаманы. Некоторые шаманы востока Северной Америки могли взять семечко, зажать большим и указательным пальцем, а потом пустить его по воздуху с достаточной силой, чтобы убить человека на расстоянии нескольких километров^[52]. В Австралии предпочтительным смертоносным оружием была кость, которой указывали на жертву

после соответствующих заклинаний^[53]. Одни эскимосские шаманы умели летать на луну, другие — превращаться в медведя^[54]. Среди шаманов Амазонки встречались те, кто превращался в ягуара с помощью некоего снадобья, от которого, по словам одного антрополога, шаман лежал в гамаке, «рычал, тяжело дышал и бил по воздуху скрюченными, словно когти, пальцами», убеждая свидетелей, что «его блуждающая душа превратилась в кровожадное животное семейства кошачьих»^[55]. На Андаманских островах шаман боролся с эпидемией, потрясая горящим поленом и веля злым духам держаться от него подальше^[56]. На юге Аляски шаман тлинкитов ради исцеления надевал особый передник и маску, бегал кругами вокруг пациента, потрясая трещоткой, и пел песню духам, для каждого нового духа надевая очередную маску, и время от времени падал в изнеможении^[57]. В Африке танец целителя народа кунг сан продолжается до десяти часов, пока целитель наконец не входит в состояние транса, в котором его или ее целительная энергия не превращается в полезный пар; ему позволено беседовать с богами и духами умерших^[58].

Что объединяет шаманов, так это стремление к контакту со скрытым миром, определяющим судьбу человека. Действие своих сил шаманы направляют на важные и непостоянные вещи — болезни, погоду, хищников, добычу. Один иезуитский священник, в XVIII веке познакомившийся с народом абипонов в Южной Америке, перечислил способности, которые приписывают себе шаманы этого народа: «Навлекать болезни и смерть, исцелять все недуги, знать события отдаленного будущего, вызывать дождь, град и бурю, призывать тени [души] умерших и советоваться с ними о тайных делах, принимать облик тигра, обращаться с любыми змеями, ничем не рискуя, и т. п.»^[59]. Основоположник теории шаманизма Мирча Элиаде (Mircea Eliade) писал: «Принципиальной и универсальной является борьба шамана с тем, что мы могли бы назвать „силами Зла“... Чрезвычайно утешительной и укрепляющей является убежденность, что один из членов общества может видеть то, что закрыто и невидимо для остальных, а также приносить непосредственно полученные и точные сообщения из сверхъестественных миров»^[60].

Появление шамана служит важным этапом в истории организованной религии. Он (а иногда и она) — связующее звено между древнейшей религией, изменчивым сочетанием верований об изменчивом сочетании духов, и тем, чем религии предстояло стать: определенным набором убеждений и действий, конкретную форму которых поддерживает авторитетное учреждение. Шаман — это первый шаг на пути к архиепископу и аятолле.

ШАМАН — ЭТО ПЕРВЫЙ ШАГ НА ПУТИ К АРХИЕПИСКОПУ И АЯТОЛЛЕ

С этим утверждением согласится не каждый. Сегодня шаманизм (иногда именуемый неошаманизмом) занимает обширную нишу в духовности нью-эйдж, и отчасти его притягательность объясняется воспринимаемым контрастом с современной религией. В этом отношении шаманизм позволяет вернуться в то время, когда индустриализация еще не нарушила единство с природой, а церковные иерархи не препятствовали непосредственному опыту постижения божественного, объявляя себя единственными официальными средствами передачи духовности. С этой точки зрения изначальный, шаманский, этап развития религии чем-то напоминал Едемский сад до того, как Адам и Ева все испортили.

Безусловно, в анналах шаманизма есть притягательные темы. Некоторые авторитетные исследователи видят в шамане каменного века истоки мистицизма, который в современной форме уже принес многим душевный покой. Элиаде писал, что эскимосский шаманизм и буддийскую мистику объединяет их цель — «освобождение от телесной иллюзии»^[61]. А шаманизм в целом, продолжал он, пронизан «желанием преодолеть состояние простого

смертного, индивида», чтобы достичь «отыскания самого источника духовной жизни, то есть одновременно и „правды“, и „жизни“»^[62].

Все к лучшему. Однако у шаманов неизбежно обнаруживается одна общая с религиозными лидерами современных сообществ злополучная черта: и те, и другие — люди. На шаманском этапе религиозной эволюции мы видим не только солнечную сторону религии, но и некоторые изъяны, которые с тех пор закрепились за ней. Будучи порождением человеческого мозга, религия неизбежно несет метки нашего вида, как к худу, так и к добру.

Как стать шаманом

Появление шамана среди религиозных лидеров было вполне естественным событием. Первобытная религия заключалась главным образом в том, что люди рассказывали друг другу истории, пытаясь объяснить, почему случается хорошее и плохое, предсказать и то, и другое, по возможности вмешаться и таким образом повысить долю хорошего по отношению к плохому. Всякий раз, когда люди — охотники-собиратели, аналитики фондового рынка, кто угодно — соперничают в сфере объяснений, предсказаний и вмешательства, некоторые приобретают репутацию преуспевающих. Они становятся лидерами в своей области. Предположительно в результате такого соперничества и возник, и сохранился шаманизм.

Судя по многим изученным сообществам охотников-собирателей, это соперничество носило неформальный и непрерывный характер, а обладание духовной властью было вопросом отношения. Во время продолжающихся всю ночь целительных танцев кунг сан любой мужчина или женщина могли войти в состояние транса и таким образом вызвать нум — духовную целительную энергию. Но лишь некоторые кунг получали известность как «повелители нум», и только в редчайших случаях кто-то из них оказывался достаточно одаренным, чтобы увидеть верховного бога Гаона^[63]. У кламатов, как писал один антрополог, «некоторые шаманы значительно сильнее прочих, и все, кто наделен такой силой, в некоторой степени способны пользоваться ею так же, как делает шаман»^[64]. Антрополог Роберт Лоуи (Robert Lowie) после изучения кроу, индейцев североамериканских прерий, писал, что «любой член племени мог стать шаманом» после «поиска откровений», узрев видение, означающее, что его принял конкретный дух^[65].

В таких сообществах, как писал Лоуи о кроу, «высота положения» честолюбивых шаманов зависела от «практического испытания их эффективности». Если после заклинаний шамана, направленных на исцеление, это исцеление наступало, если после обрядов призывания дождя начинался дождь, авторитет шамана рос. Так, индейцы племени кроу, получившие видение и «явно удачливые в бою, становились фаворитами какого-нибудь могущественного вождя». Но горе было тому кроу, которого, по словам Лоуи, принявший его дух побудил ввести новый элемент в Пляску Солнца. Поскольку «применение этого элемента сопровождалось смертью жены главного танцора», совет духа был разоблачен как «мнимое откровение»^[66].

Соперничество потенциальных шаманов редко бывало таким же равноправным, как среди индейцев кроу. В некоторых сообществах значительную фору имели потомки знаменитых шаманов, обстоятельства рождения тоже играли не последнюю роль: появление на свет во время сильной бури или с родимым пятном странной формы могло служить знаком. В отдельных районах Сибири немало шансов было у женоподобных юношей, и как только они становились шаманами, некоторые переодевались женщинами и выходили замуж^[67]. Ранние успехи в сфере сверхъестественного — дар мистических и пророческих сновидений, пережитый удар молнии или укус змеи — в некоторых сообществах указывали на способность быть шаманом.

Достигнув своего статуса, шаманы для поддержания авторитета на должном уровне были обязаны постоянно демонстрировать свои сверхъестественные способности. Но как они могли это делать, если их верования были ошибочны?

В некоторых областях высокий уровень достижений вероятен сам по себе. У центральноавстралийского народа аранда одной из задач шамана было обеспечение краткосрочности солнечных затмений — непыльная работа, если удастся ее заполучить^[68]. А поскольку большинство болезней, подобно затмениям, временны, в среднем медицинское вмешательство шамана тоже скорее всего оказывается оправданным. У семангов полуострова Малакка следующая процедура доказывала эффективность изгнания шаманом злого духа из тела больной женщины: шаман выдергивал с корнем два молодых деревца, брал землю из образовавшихся ям, втирал ее в тело больной, плевал на нее, а потом с силой метал деревца в чащу джунглей^[69].

Вероятность успеха была особенно высока в тех сообществах, где шаман имел право отказаться от вмешательства в особенно безнадежных случаях^[70]. В дальнейшем его репутацию и карьеру защищали философские лазейки. Коренные жители Гайаны винили в смерти больного не шамана, а судьбу^[71]. В Австралии и многих других местах неудачное вмешательство шамана могли приписать противодействующему влиянию колдовства некоего враждебного шамана^[72]. Шаман тлинкитов, не сумев вылечить больного, мог обвинить в этом другого человека, в котором якобы распознал колдуна, и тому оставалось или признать вину под пытками, или быть убитым^[73].

Несмотря на эти практические особенности, спасающие репутацию шамана, вера даже в авторитетных шаманов вовсе не была непоколебимой. В XIX веке Эдвард Хорас Мэн (Edward Horace Man) видел на Андаманских островах, что смерть ребенка шамана была воспринята как «знак, что сила шамана угасает», поэтому шаману пришлось в срочном порядке предъявлять «доказательства его могущества», чтобы и впредь внушать народу благоговейный трепет^[74].

Как ни странно, подобный упадок удачливости способствовал укреплению религиозной веры. Представления о том, что мастерство шамана может угасать и усиливаться, давали сообществу возможность наблюдать неоднократно фиаско, не ставя под сомнения идею шаманской власти как таковую. Здесь прослеживается мистическое сходство с современным фондовым рынком: когда известный аналитик рынка делает ряд неудачных прогнозов, мы говорим, что он утратил чутье, и обращаемся к аналитику, с которым этого пока не произошло, — вместо того, чтобы задуматься, не было ли его «чутье» хоть чем-то помимо череды случайных догадок. В современном «светском» обществе, как и в «первобытных» религиозных, вера в экспертизу поддерживается за счет своевременного списания экспертов. Один исследователь отмечал, что у народа оджибве (чиппева) религиозного лидера, которому не удавалось регулярно «демонстрировать связь» с миром сверхъестественного, просто заменяли. «Лидер не был незаменимым»^[75].

В СОВРЕМЕННОМ «СВЕТСКОМ» ОБЩЕСТВЕ, КАК И В «ПЕРВОБЫТНЫХ» РЕЛИГИОЗНЫХ, ВЕРА В ЭКСПЕРТИЗУ ПОДДЕРЖИВАЕТСЯ ЗА СЧЕТ СВОЕВРЕМЕННОГО СПИСАНИЯ ЭКСПЕРТОВ

Вознаграждения в шаманизме

Но до тех пор пока положение вещей сохранялось, оно давало немало преимуществ. Зачастую шаманы ловко превращали свои способности в материальные блага и делали это

независимо от того, добрыми силами управляли или злыми. Как пишет Мэн об андаманских шаманах: «Считалось, что они могут насылать беды, болезни и смерть на тех, кто не выказывал веры в них в некой существенной форме; таким образом шаманам обычно удавалось получать все самое лучшее, ибо отказывать шаману считалось безрассудством, а он, со своей стороны, не стеснялся требовать все, что ему нравилось»^[76].

В некоторых сообществах шаманы, подобно современным врачам, получали вознаграждение по факту оказания услуг. Вылечив больного, шаман мог получить ямс (в Микронезии), сани и упряжь (у восточных эскимосов), бусы и кокосы (у народа ментавау на Суматре), табак (у оджибве), оленью кожу (у индейцев уошо в Центральной Неваде), рабов (у хайда), а среди некоторых эскимосов — даже временного полового партнера, жену или дочь удовлетворенного клиента^[77].

Если шаман народа номлаки в Калифорнии говорил: «Эти бусы грубоваты», это означало, что в режим целительства он перейдет лишь в том случае, если ему дадут еще бус^[78]. В других культурах шамана избавлял от недостойной мелочной торговли дух, назначающий плату: шаману оставалось лишь в точности передать расценки, устанавливаемые в сверхъестественном мире. Вот как антрополог описывает визит шамана нутка к тяжелобольному:

Он несколько раз робко встряхнул своей трещоткой и завел песнь духу, звуки которой рождались в глубине его горла. Понадобилось некоторое время, чтобы песня зазвучала в голос. Гул становился громче и смелее, трещотка звучала резко и отрывисто. Такими способами шаман призывал духа на помощь. Наконец наступил момент, когда близкий родственник больного должен был встать и объявить, что он предлагает в уплату: одеяла, меха, каноэ... Принято считать, что от самого шамана никак не зависит, будет ли плата принята или отвергнута. Это забота духа... Если плата слишком мала, сверхъестественное существо исчезнет и унесет ауру силы. Горло шамана сковала усталость, пение вновь сменилось приглушенным гудением. Родственнику больного пришлось прибавить плату. Когда наконец дух остался доволен, он снова приблизился, и песнь шамана набрала силу^[79].

Освежающий контраст по сравнению с деятельностью современных медиков — гарантия, которую шаманы давали на свою работу. На западе Канады шаман гитсканов, получивший в уплату за услуги одеяла, возвращал их, если больной умирал^[80]. В племени шаста, живущем южнее гитсканов, возврату подлежала половина уплаченного^[81].

У кроу (возможно, не случайно поддерживавших широкие связи с культурой белых) развился один из самых основательных духовных рынков вкупе с понятием интеллектуальной собственности. Те кроу, которым видения приносили успех, могли продать часть своих способностей шамана менее удачливым, зачастую в виде действенных ритуалов и атрибутов, таких, как песни или стиль одежды. Известно, что один кроу купил у родной матери узор для церемониальной раскраски лица^[82].

Работа приносила выгоду даже тем шаманам, которые не получали платы или даров. В народе она (селькнамов) Огненной Земли редко платили за услуги, но, как указывал один антрополог, старались «воздерживаться от всего», что могло «не понравиться шаману или рассердить его»^[83]. Более того, в доземледельческих, как и в современных сообществах, высокий социальный статус, несмотря на свою неосязаемость, в конечном счете приносил осязаемые материальные преимущества. По словам антрополога, шаманы оджибве получали «минимальное вознаграждение», работая ради «престижа, а не платы. Одним из символов престижа

религиозного лидера была полигамия... Лидеры-мужчины имели более одной жены»^[84]. В своем классическом труде «Закон первобытного человека» Э. Адамсон Хебель отмечал, что в среде эскимосов «влиятельный шаман с прочной репутацией мог объявить любого члена своей группы виновным в поступке, внушающем отвращение животным или духам, и своей властью наложить наказание... По-видимому, в качестве искупления шаман нередко приказывал якобы виновной женщине вступить с ним в половую связь (его сверхъестественные способности устранили последствия прегрешения)»^[85].

Итак, прослеживается общая схема: в доземледельческих сообществах всего мира люди получали ту или иную выгоду, укрепляя свою репутацию как имеющих особый доступ к сверхъестественному^[86]. Этого достаточно, чтобы напрашивался вопрос: могли ли они, доказывая честность своих намерений, порой прибегать к хитростям? Был ли среднестатистический шаман мошенником — или, как выразился один антрополог, «набожным мошенником»?^[87]

В ДОЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКИХ СООБЩЕСТВАХ ВСЕГО МИРА ЛЮДИ ПОЛУЧАЛИ ТУ ИЛИ ИНУЮ ВЫГОДУ, УКРЕПЛЯЯ СВОЮ РЕПУТАЦИЮ КАК ИМЕЮЩИХ ОСОБЫЙ ДОСТУП К СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННОМУ

Разумеется, могло быть и такое. Антропологи обнаружили, что шаманы некоторых культур пользовались чревовещанием, чтобы помогать духам говорить; иногда это искусство осваивали, будучи в учениках у мастеров^[88]. Эскимосские шаманы, обильно истекающие кровью из раны, оставленной церемониальным гарпуном, потрясали зрителей, не подозревающих, что под одеждой у шаманов спрятан мочевой пузырь какого-нибудь животного, наполненный кровью^[89]. Один из наиболее известных шаманских фокусов — исцеление путем «высасывания» злополучного предмета из тела больного и последующая демонстрация этого предмета всем желающим: точки, соответствующие распространению этого ловкого приема, испещряют этнографическую карту от Тасмании до Северной Америки^[90].

По отзывам антропологов, шаманы оджибве, известные, помимо всего прочего, склонностью к трюкам с побегами в стиле Гудини^[91], смотрели «выступления коллег» из продуктивной комбинации побуждений — «чтобы перенять чужие трюки и, если удастся, поймать соперника на мошенничестве»^[92]. За неприкрытый обман высмеивали, даже подвергали остракизму, но верующие не считали бесчестность одного шамана пятном на репутации духовных лидеров в целом, точно так же, как сегодня разоблачение шарлатанов из числа целителей веры не может поколебать доверие к тем, кого пока не разоблачили. К слову, о хитростях нынешних целителей веры: шаманы народа квакиутль прибегали к помощи «соглядатаев», которые, подобно шпионам, нанимаемым некоторыми современными целителями веры, смешивались с толпой, подслушивали разговоры о чужих недугах и тайно передавали их целителю, отчего сеансы его диагностики выглядели особенно эффектно^[93].

Словом, основания для подозрений имеются. Однако даже этнографы, которым удавалось заметить обман, зачастую проявляли снисходительность к шаманам. Эдвард Хорас Мэн полагал, что андаманские шаманы «воображают, будто они наделены высшей мудростью»^[94], а Расмуссен сообщал, что шаманы коппер-инуитов «считают свои фокусы средством, которое помогает им вступать в контакт с духами»^[95].

Безусловно, у шаманов имелись причины искренне верить, что они вступают в контакт с миром сверхъестественного. Одна из таких причин, особенно характерная для обеих Америк, — наркотические вещества. Когда шаман народа тукано из северо-западной части бассейна Амазонки отправлялся на встречу с Хозяином животных и просил для тукано позволения поохотиться, галлюциногены, принятые им заранее, служили социальным лубрикантом^[96].

Катализатором галлюцинаций также становились длительные периоды без пищи или сна, подобные лишения иногда служили частью обряда инициации шамана. Когда стремление кроу к видениям приносило удачу, обычно это случалось после четырехдневного поста в одиночестве, в полуобнаженном виде, зачастую — на вершине горы^[97]. Тлинкит в южной части Аляски, жаждущий стать шаманом, неделями должен был есть только особую кору, вызывающую рвоту, пока его не «заполнил» его «дух-помощник» (и потенциальный шаман не находил божественным образом доставленную ему выдру, язык которой мог отрезать)^[98]. Тем временем на другом краю Америки кандидатов в шаманы народа яганов изолировали от остальных и «требовали, чтобы они постились, много пели, сохраняли определенную позу, обходились почти без сна и пили воду через полую птичью кость»^[99].

Возвышающие испытания инициации могут быть отягощены насилием. Кроу в стремлении к видениям часто калечили сами себя, отрезая треть одного пальца на левой руке. В Австралии желание стать шаманом могло вылиться в необходимость проделать в языке дыру — достаточно большую, чтобы просунуть в нее мизинец, а потом следить, чтобы она не зарастала, так как зарастание могло означать конец шаманства. Альтернативный подход заключался в том, чтобы язык потенциальному шаману резали шаманы, уже имеющие прочную репутацию, они же должны были загонять под ноготь кандидату в шаманы острую щепку и магическими кристаллами наносить царапины на кожу три дня подряд, выпуская кровь из ног, головы и живота. Эта процедура, по свидетельству этнографа XIX века Болдуина Спенсера, оказывалась «в самом деле изнурительной» для будущего шамана^[100].

Духовному опыту способствовали и естественные склонности людей того рода, которые чаще прочих становились шаманами. Антропологи поражались, обнаруживая у шаманов некоторых народов психотические расстройства: они и вправду слышали голоса, которых больше никто не слышал. Нарушения других носили глубоко невротический характер, или же, по крайней мере, этим людям были присущи переменчивость настроений и восприимчивость, которые ассоциируются с артистическим складом характера, в том числе самых несчастливых художников. Чукчи называли тех, кого влекла стезя шамана, «обреченными на вдохновение»^[101].

И действительно, минусы жизни шамана во многих сообществах были достаточно велики, чтобы отворотить явных шарлатанов от легкой поживы. Вдобавок к уже упомянутым лишениям и травмам зачастую обязательным условием было воздержание от секса. У южноамериканского народа хиваро платой за полноценное шаманство был год без секса^[102]. У тлинкитов для юноши, стремящегося стать высокоранговым шаманом, целибат мог продолжаться до четырех лет, вдобавок ему приходилось спать по соседству с трупом шамана, которого ему предстояло заменить^[103]. К слову о трупах: в некоторых сообществах шаманов убивали, когда умирал кто-то из их пациентов — этот риск останавливал претендентов, не чувствующих в себе подлинного дара целителя^[104].

МИНУСЫ ЖИЗНИ ШАМАНА ВО МНОГИХ СООБЩЕСТВАХ БЫЛИ ДОСТАТОЧНО ВЕЛИКИ, ЧТОБЫ ОТВРАТИТЬ ЯВНЫХ ШАРЛАТАНОВ ОТ ЛЕГКОЙ ПОЖИВЫ

Безусловно, во всем мире среди шаманов встречались представители всевозможных

составляющих спектра: от истинно верующих до расчетливых мошенников. Ясно и то, что многие истинные верования были сдобрены толикой сомнения. Но это относится и к другим духовным традициям. Находятся глубоко религиозные христианские священники, которые призывают собрание молиться за больных, хотя и сомневаются в том, что Бог пользуется результатами опросов общественного мнения, решая, кто выживет, а кто умрет. Есть священники, придерживающиеся более отвлеченных представлений о божественном, нежели образ Бога, о котором они взывают в церкви. Есть также священники, полностью утратившие веру, но сохраняющие ее видимость. Мотивами этих людей может быть как оказание поддержки верующим, так и сохранение собственного положения уважаемого общественного лидера со всеми привилегиями, которые оно дает. Как отмечал антрополог Спенсер Роджерс в своем труде «Шаман», «границы между духовной преданностью и стремлением к личным достижениям зачастую оказывались размытыми в истории религиозных конфессий западного мира»^[105]. Поскольку порой смутными бывают также границы между осознанной и неосознанной мотивацией, четкого различия нет даже в представлениях самих религиозных лидеров.

Это реальность?

Так или иначе, почти не вызывает сомнения то, что с годами многие шаманы приобретали опыт, который ощущали как действительно духовный. Даже в технически развитых сообществах люди во время голодания, после перенесенной травмы, целыми днями находящиеся в одиночестве или принимающие галлюциногены, сообщают о всевозможных феноменах — от видений и голосов до неопишуемых контактов с высшей реальностью. Порой результатом становится опыт обращения к Богу, меняющий всю жизнь.

Если допустить, что многие шаманы верили в реальность своего трансцендентного опыта, существовала ли эта реальность на самом деле? Вступали ли в древности посвященные в контакт с чем-то «нездешним»? Есть мнение, что сама эффективность таких шаманских приемов, как голодание, дает отрицательный ответ на этот вопрос: если опыт вызван простыми физиологическими манипуляциями с мозгом, значит, это галлюцинация.

Однако здесь, как бы дико это ни звучало, современная биология как наука приходит на выручку трансцендентному, хоть и ограниченному образом.

Эволюционной психологии, современным дарвиновским представлениям о человеческой природе свойственно в некоторых отношениях принижать значимость религии. В этой главе на заднем плане постоянно маячит акцент на присущем человеку от природы стремлении к статусу, помогая объяснить, почему во всех сообществах находились люди, претендующие на роль религиозных экспертов. В приложении к этой книге с позиций эволюционной психологии объясняются сами истоки религиозных верований как наследие «встроенных» искажений восприятия и познания; естественный отбор не создал нас способными верить только в истинное, поэтому мы восприимчивы к определенным видам обмана.

Однако из идеи врожденной ментальной предвзятости вытекает следующий вывод: нормальные для нас состояния сознания в некотором смысле произвольны; так получилось, что эти состояния послужили некоей конкретной цели в рамках приземленного естественного отбора. Иными словами, им посчастливилось помочь организмам (нашим предкам) распространить гены в конкретной экосистеме на конкретной планете.

Есть немало далеко не лестных замечаний, которые можно отнести к этим состояниям сознания — замечаний вроде «эффективны в дарвиновском смысле» и «ценны с точки зрения распространения генов». Но к свойствам, которые нельзя с уверенностью приписать этим состояниям сознания, относятся «способствование глубокому проникновению в суть высшей

природы реальности» и «способствование пониманию нравственной истины». Кроме того, можно по крайней мере приблизить мозг к одному или обоим этим свойствам путем физиологических манипуляций. Если предвзятые мнения и фильтры с самого начала материальны, значит, возможно их устранение.

Уильям Джеймс в «Многообразии религиозного опыта» исследовал всевозможные виды влияния на сознание — от медитации до веселящего газа, и пришел к выводу, что «нормальное для нас сознание в состоянии бодрствования» — «всего лишь один из типов сознания, в то время как наряду с ним, отделенные от него тончайшей завесой, существуют возможные формы сознания совершенно иного типа»^[106]. Позиция Джеймса, согласно которой эти альтернативные формы в некотором смысле более истинны, чем обычное сознание, свидетельствует о широте взглядов, если уж на то пошло, подкрепленных эволюционной психологией.

Это не значит, что кроу действительно покровительствовал дух грома или что «повелители нум» народа кунг сан в состоянии транса на самом деле видели образ божества. Опять-таки далеко не все, что они видели, носило сугубо теологический характер. Один «повелитель нум» так описывал свой опыт: «Глаза становятся прозрачными, а потом вдруг ясно видишь людей»^[107]. Другой говорил: «Мысли в твоей голове становятся ничем». И то, и другое можно было бы услышать от какого-нибудь буддийского мистика. Оба последовательны в далеко не абсурдном метафизическом предположении: такая штука, как созерцательное осознание в чистом виде, существует, но наши развитые ментальные механизмы в своем обычном рабочем режиме пользуются этим осознанием в конкретных целях и в ходе этого процесса искажают его.

Во всяком случае, возможная истинность некоторой доли опыта «повелителя нум» не нарушена средствами достижения этого опыта. Несомненно, состояние транса, которое достигается многочасовыми танцами, — результат, помимо всего прочего, ритмичных толчков, передающихся в основание мозга, а за один танцевальный сеанс, по оценкам антрополога Мелвина Коннера, количество таких толчков может достигать до 60 тысяч^[108]. Но это не лишает возможной истинности опыт, который сам Коннер приобрел, танцуя с кунг, — «это безбрежное, как океан, ощущение единения с миром»^[109]. Противоположность такому опыту, наше повседневное ощущение настороженной обособленности от всех, кроме немногочисленных родных и проверенных друзей, — наследие естественного отбора, не больше и не меньше. Оно было полезным для передачи генов следующему поколению, таким образом в некотором смысле верно отражало некоторые особенности социального ландшафта, но не обязательно — картину в целом. Следовательно, оно было в каком-то отношении стратегически «верным», но это не делало его верным в нравственном или метафизическом смысле.

Первые политики

Существуют свидетельства тому, что в шаманизме скрыты истоки официальной политики. Буряты Азии объясняли этнографам, что их первыми политическими лидерами были шаманы^[110]. В языке инуитов слова «шаман» и «лидер» почти идентичны: *ангакок* и *ангайкок*^[111]. Более того, сообщества, где были шаманы, но отсутствовали признанные политические лидеры, существовали, но сообщества, где имелся политический лидер, но не было религиозных экспертов, были крайне малочисленными, если существовали вообще. В некоторых сообществах один и тот же человек сочетал функции шамана и политического лидера^[112].

В ШАМАНИЗМЕ СКРЫТЫ ИСТОКИ ОФИЦИАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ

Значительным влиянием пользовались даже шаманы, не имеющие явной политической власти. Зачастую они были советниками по вопросам войны и мира. Если народ планировал вторжение на территорию соседей, а шаман видел неблагоприятные предзнаменования, он способствовал установлению дипломатических отношений, если же знаки были благоприятными, призывал к войне^[113].

Шаманы не только регулировали антагонизм, но и временами создавали его. Эта тенденция очевидна даже в пределах одного сообщества, в местном соперничестве за сверхъестественное господство. По словам одного антрополога, шаманы разных кланов хайда «яростно соперничали и демонстрировали ненависть», вплоть до того, что пытались убивать друг друга с помощью колдовства^[114]. Лоуи описывал оккультный поединок между двумя шаманами кроу — Большим Быком, призвавшим на помощь дух грома, и Белым Стволом, обладавшим силой священной скалы. Этот поединок кончился слепотой Белого Ствола и гибелью родных Большого Быка^[115].

Вероятно, чаще всего шаман возбуждал антагонизм, направленный за пределы сообщества, когда ему не удавалось исцелить больного или изменить к лучшему погоду, и он винил в этом шамана соседнего народа — точно так же, как современные политики отвлекают внимание от проблем внутренней политики, грозя оружием внешнему врагу. Так, шаман кламатов однажды объяснил, что недавний снегопад и болезни вызваны духом с вершины горы Шаста, которого послал туда шаман народа модок. Эту проблему удалось разрешить без рукопашной схватки. Шаман кламатов призвал на помощь духа, который победил духа с вершины горы, поработил его и дистанционно убил шамана модоков^[116]. Однако в Южной Америке, когда шаманы хиваро винили в смертельной болезни колдуна из соседней деревни, вооруженный набег был неизбежен. В конце концов, душа покойного продолжала бы мучить его близких, если бы он не был отомщен. Хорошо еще, что религия помогала хиваро в их миссии: их боевое снаряжение символизировало родство с Этсой, богом охоты и войны; шагая в бой, они распевали священные гимны. Затем черепа жертв бросали в реку в качестве приношения Анаконде. Избавившись от черепов, скальпы можно было сушить, заключая в них духи жертв, которые в противном случае стали бы мстить победителям^[117].

Роль шамана в культивировании антипатии и насилия как в сообществе, так и за его пределами, — еще одно свидетельство не в пользу романтических представлений о религии, которая поначалу была чиста и лишь позднее пала, подвергнувшись влиянию скверны. Повидимому, одна из самых печально известных современных ролей религии как поджигательницы конфликтов в сообществах, была присуща ей с момента возникновения.

Подведение итогов

Итак, теперь, после всего сказанного, чем же была религия в эпоху шаманов — скорее, силой зла или силой добра? По этому вопросу существует два основных мнения.

«Функционалисты» рассматривают религию как служащую интересам общества в целом. Так, один из основоположников социологии, французский ученый Эмиль Дюркгейм, находил в религии достоинства, даже когда обстоятельства никак не способствовали этому. Например, некоторым наблюдателям так и не удалось объяснить, какую пользу обществу могли приносить насильственные траурные обряды австралийских аборигенов, когда женщины рассекают себе головы палками-копалками, а мужчины так глубоко разрезают мышцы бедер каменными ножами, что падают наземь парализованные^[118]. Для Дюркгейма подобное объяснение не представляло затруднений. В труде «Элементарные формы религиозной жизни» он писал, что совместное оплакивание покойных не только помогало людям противостоять травме недавней

смерти, но и придавало им сил как коллективу. Ибо «любая общность мысли, какую бы форму она ни принимала, повышает социальную жизнеспособность. Исключительная насильственность проявлений, путем которых неизменно и обязательно выражается общая боль, даже подтверждает тот факт, что в данный момент общество более живо и активно, чем когда-либо»^[119].

Функционалистам противостоит группа, которую можно назвать «циниками» или, возможно, «марксистами» — не потому, что все они коммунисты, а потому, что вслед за Марксом считают, что социальным структурам, в том числе общим убеждениям, свойственно служить власть имущим. В 1937 году антрополог Пол Радин в книге «Первобытная религия» писал, что шаманизм эскимосов служил интересам только одной группы — эскимосских шаманов. Их «сложная религиозная теория» и «эффектные шаманские приемы» имели «два предназначения: давать возможность вступать в контакт со сверхъестественным только самому *angakok* [шаману], а также манипулировать чувством страха простого человека и эксплуатировать его»^[120].

Эти две позиции доминируют в дискуссии о достоинствах как современной, так и примитивной религии. Есть люди, которые считают, что религия служит обществу в целом, утешает и вселяет надежду, несмотря на боль и неуверенность, помогает нам преодолевать врожденный эгоизм с помощью сплоченности. А есть те, кто считает религию инструментом общественного контроля, которым власть имущие пользуются для возвеличивания самих себя — инструментом, внушающим людям безразличие к тому, что их эксплуатируют («опиум для народа»), если не пугающим их до смерти. С одной точки зрения боги — это хорошо, с другой — плохо.

А не может ли оказаться так, что обе стороны ошибаются, рассматривая вопрос так широко и обобщенно? Разве не могли социальная функция и политическая значимость религии измениться в ходе культурной эволюции?

В сущности, сам Маркс допускал такую возможность. В его представлениях о культурной эволюции фаза охоты и собирательства в человеческой истории была отмечена идиллическим равноправием; общество, а следовательно и религия, лишь позднее подверглись порче. (Вот почему я взял в кавычки слово «марксисты» применительно к циничной в целом позиции по вопросу религии: взгляды Маркса циничными в общем не были.)

Как теперь уже ясно, представления Маркса о жизни охотников-собирателей были излишне упрощенными. Да, небольшое сообщество, с трудом поддерживающее уровень, достаточный для выживания, более эгалитарно, нежели современное индустриальное общество, для которого характерна колоссальная пропасть между самыми богатыми и самыми бедными. Но трудно утверждать, что разницы во власти и эксплуатации нет в обществе, где шаманы собирают приношения, внушая беспричинный страх, или в обществе, в котором шаманы убеждают женщин, что снискать милость богов можно, занимаясь сексом с шаманами.

Тем не менее Маркс понимал: поскольку структура общества со временем меняется, а религия по меньшей мере отчасти является отражением этой структуры, свойства и достоинства религии могут меняться в соответствии с изменением этой структуры в ходе культурной эволюции. Преобразования в социальной структуре, уводящие религию за пределы эпохи шаманов, — предмет следующей главы. С появлением земледелия достоинства религии и характер богов начинают меняться.

Глава 3

Религия в эпоху вождей

• Боги Полинезии • Тапу и мана • Преступление и наказание • Темная сторона полинезийских богов • В защиту полинезийских богов • Достоинства вождей, преобладающие над недостатками • Наука и утешение

В 60-х — 70-х годах XVIII века капитан Джеймс Кук побывал в Полинезии, и некоторые аспекты местной культуры неприятно поразили его. Например, принесение в жертву людей — «отвратительное расточительство рода человеческого», как писал он в своем журнале. В храме на Таити он насчитал сорок девять черепов, и поскольку старым ни один из них не выглядел, Кук заключил, что «не так уж много времени прошло с тех пор, как это значительное, если не сказать большего, количество несчастных умертвили на кровавом алтаре»^[121]. После этого Кук увидел, как в жертву принесли пятидесятого несчастного, левый глаз которого извлекли и на банановом листе поднесли жрецу, который воспользовался случаем, чтобы попросить божественной помощи в войне с соседним островом^[122].

Позднее Кук пытался поколебать веру туземцев в этот ритуал, указывая, что бог, о котором шла речь, явно не питается плотью принесенных в жертву. «Но на все это они отвечали, что он приходит по ночам, оставаясь невидимым, и съедает только душу, или нематериальную часть, которая, согласно их учениям, остается на месте жертвоприношения до тех пор, пока тело жертвы не разложится полностью». Кук мог лишь надеяться, что когда-нибудь «эти обманутые люди» осознают «весь ужас убийства своих соплеменников ради устройства незримого пиршества для своего бога»^[123].

Жизни некоторых полинезийских островов была присуща одна черта, о которой Кук отзывался одобрительно: социальная сплоченность. Во время пребывания на островах Тонга он писал: «Право же, вряд ли какая-либо из наиболее цивилизованных стран превзошла этих людей в строгом соблюдении порядка во всех случаях, в готовности подчиняться повелениям их вождей, в гармонии, которая бытует во всех слоях и объединяет их, словно это один человек, осведомленный об одном законе и руководствующийся им»^[124].

Единственным законом, который в некотором роде создавал гармонию в полинезийском обществе, был закон, побуждавший полинезийцев извлекать глаза свежих трупов: почитание божества. По свидетельству одного француза, посетившего Полинезию в XVIII веке, боги настолько доминировали в тамошней жизни, что «не было ни единого поступка, предприятия, события, которое не приписывали бы им, не согласовывали бы с ними и не осуществляли бы под их покровительством»^[125]. Если это и преувеличение, то небольшое. Какой бы ни была реакция на жизнь полинезийских аборигенов, как бы мы ни восхищались ее порядком, ни сетовали на ее жестокость и ни отмечали бы и то, и другое, — любое такое суждение в конечном счете представляет собой оценку их религии.

Сообщества жителей полинезийских островов от Новой Зеландии на юге до Гавайев на севере, от Тонга на востоке и до острова Пасхи на западе представляли собой то, что антропологи называют вождествами^[126]. Вождества — это типичные земледельческие сообщества, они гораздо крупнее и сложнее среднестатистических сообществ охотников-собирателей, обычно состоят из многих деревень и тысяч человек. Власть сосредоточена в руках «вождя», возможно существование региональных вождей, подчиненных главному.

Вождества в действии наблюдали в Америках, Африке и Полинезии, следы былых вождеств археологи находят по всему миру, особенно вблизи крупных древних цивилизаций. Уровень социальной организации, характерный для вождеств, был, видимо, стандартным промежуточным этапом между сообществами охотников-собирателей и первыми древними государствами, такими, как Египет и Китай времен династии Шан — более крупными, имеющими города и письменность сообществами. Вождество, наиболее развитая форма социальной организации в мире 7000-летней давности, представляет собой завершающий доисторический этап эволюции организации общества и эволюции религии.

Изученные вождества существенно отличались одно от другого, но их объединяло то, что структурной опорой им служило сверхъестественное. Их политические и религиозные системы были тесно взаимосвязаны, их правители особым образом ассоциировались с божественным и пользовались этим статусом в политических целях. Как писал один западный исследователь, полинезийский вождь «предстает перед народом, как божество»^[127].

Итак, оказывается, шаманизм положил начало чему-то большему. Эта ранняя форма религиозной специализации, присутствующая в сообществах охотников-собирателей и растениеводов, представляла собой в большинстве случаев аморфное лидерство. Хотя сверхъестественные навыки, приписываемые шаманом самому себе, обеспечивали ему социальный статус и некоторую власть над жизнью людей, влияние шамана редко преобразовывалось в выраженную политическую власть. Но по мере появления земледелия и обретения вождествами формы политическое и религиозное лидерство становилось более зрелым, интегрировалось, и эта интеграция не давала распасться новым сложным сообществам.

Означает ли это, что боги стали хорошими? Неужели аморальные, а иногда и распутные, боги охотников-собирателей сменились другими, похвально целеустремленными? Неужели боги наконец обрели более возвышенное призвание? Эти вопросы возвращают нас к полемике предыдущей главы, спорам между функционалистами и «марксистами»: кому служит религия — народу или только власть имущим?

Трудно найти скопление вождеств, более подходящее для того, чтобы пролить свет на этот вопрос, нежели полинезийское. В силу окружения огромными водными массами они не испытывали культурного влияния более развитых в техническом отношении сообществ. (В отличие от полинезийцев, североамериканские вождества делили континент с ацтеками, обществом уровня государств.) А когда полинезийцы вступили в контакт с представителями чуждых культур, ими оказались преимущественно европейцы, записавшие свои первые впечатления для потомков. Эти наблюдатели отличались от современных подготовленных антропологов (которых учат воздерживаться от таких оценочных суждений, как «отвратительное расточительство рода человеческого», даже если речь идет о принесении в жертву людей). Однако они составили базу данных, которая, будучи выверенной антропологами последующих времен, дает нам представление о том, как выглядели боги непосредственно перед тем, как вошли в письменные исторические свидетельства.

Боги Полинезии

Начиная с времен более чем трехтысячелетней давности полинезийские острова населяли путем череды миграций выходцы из Юго-Восточной Азии^[128]. Общее культурное наследие отдельных островов распространялось в разных направлениях. Таким образом, Полинезия — наглядное свидетельство беспокойства и неутомности, общих для культурной и биологической эволюций, свидетельство упорного создания и избирательного сохранения новых характеристик.

Дарвин отмечал небольшие физиологические различия между вьюрками, обитающими на разных островах Галапагосского архипелага, внимание же антропологов привлекло культурное многообразие полинезийских островов.

Например, возьмем божество Тангароа — или Тангалoa, или Таалоa, в зависимости от того, на каком острове его почитают. Оно пользовалось широкой известностью и, как было принято считать, играло важную роль в сотворении, но какую именно? В одних местах его заслугой называли поднятие небес, в других — насыпание островов^[129]. В Самоа считали, что бог Тангалoa создал человечество, а может, и саму материю; он жил высоко в небе как верховное божество^[130]. На Маркизских островах Тангароа постыдно ютился под пятой Атануа, богини рассвета, потерпев поражение в бою с ее мужем Атеа, богом света^[131].

Но если у полинезийских народов и существовали разногласия насчет конкретных высших существ, в целом они придерживались единого мнения о богах. Например, все верили, что богов много. На островах Общества (Товарищества), архипелаге, к которому относится Таити, верили в богов моря (которые наказывают людей, насылая на них акул) и богов воздуха (которым подвластны ураганы и бури). Были здесь боги рыбаков, мореплавателей, изготовителей сетей и более дюжины богов земледелия. Был бог плотников (не путать с богом кровельщиков), несколько богов-врачевателей (некоторые специализировались на переломах и вывихах), боги актеров и певцов, а также бог «чесальщиков волос и парикмахеров»^[132].

Некоторые антропологи называют богов такого рода «ведомственными», или «внутрицеховыми», и одна из причин, по которым их так много в Полинезии, — многочисленность «ведомств» или «цехов». Если в сообществе охотников-собирателей каждый был охотником и/или собирателем, то эволюция вождеств означала настоящее разделение труда, и боги множились, занимая новые профессиональные ниши.

Полинезийские боги пристально следили за состоянием экономики, о чем помнили их подданные. Антрополог Е. С. Крэгхилл Хэнди писал в 1927 году в книге «Полинезийская религия»: «Полинезийцы считают все серьезные предприятия деятельностью, посвященной богам»^[133].

ЭВОЛЮЦИЯ ВОЖДЕСТВ ОЗНАЧАЛА НАСТОЯЩЕЕ РАЗДЕЛЕНИЕ ТРУДА, И БОГИ МНОЖИЛИСЬ, ЗАНИМАЯ НОВЫЕ ПРОФЕССИОНАЛЬНЫЕ НИШИ

Занятия серьезнее рыболовства у них не было. Лодка, иногда двухкорпусная, вмещающая двадцать мужчин, уходила прочь от берега, скрывалась из виду, а затем возвращалась с уловом тунца-бонито и другой крупной рыбы — или ни с чем, или даже вообще не возвращалась^[134]. Ставки были высоки, успех означал игру по правилам богов с самого начала.

И речь шла действительно о самом начале. «Постройка лодки была религиозным актом», — писал в XIX веке гаваец Дэвид Мало о культуре своей родины. Когда человек находил дерево, которое казалось ему внешне подходящим, он говорил об этом мастеру, делающему лодки-канoэ, и тот следовал поговорке «утро вечера мудренее», ложась спать перед святилищем. Если ему снился нагой мужчина или женщина, «прикрывающие срам рукой», это означало, что дерево не годится, как сообщал Мало^[135]. И наоборот, привлекательные, хорошо одетые люди во сне означали «зеленую улицу».

В ночь перед рубкой дерева ремесленники располагались возле него лагерем, молились, предлагали богам кокосы, рыбу и свинью. На следующее утро на очаге, сложенном у подножия дерева, эту свинью жарили и съедали, между тем боги довольствовались духовной составляющей пищи. Затем начинались молитвы шести богам и двум богиням, в том числе божествам леса,

лодки и топора^[136]. После этого дерево валили каменными топорами. Когда оно падало, старший мастер, делающий лодки, надевал церемониальный наряд, становился над деревом возле корня с топором в руках, выкрикивал: «Ударь топором и выдолби его! Даруй нам лодку!», а затем наносил по дереву удар. Потом повторял эти слова, делал еще один удар, повторял, ударял, и так далее, продвигаясь от комля к верхушке дерева. После этого он оплетал дерево цветущей лианой, произносил молитву об отрубании верхушки и отрубал ее. Завершение постройки лодки занимало много дней и сопровождалось неоднократными обращениями к богам, не говоря уже об очередных пиршествах со свининой, рыбой и кокосами. А плетение простой веревки для оснастки становилось вопросом «первостепенной важности», как писал Мало^[137].

Готовая лодка продвигалась дальше по божественному конвейеру и попадала под надзор новых богов. Богу-покровителю рыболовства Куула поклонялись в маленьких каменных святилищах, названных в его честь. Но существовали и другие боги рыбалки, «разнообразные и многочисленные», по словам Мало, и каждый рыбак признавал «выбранного бога». Каждый выбор имел свои последствия. Например, бог одного рыбака был известен принципиальным отношением к черному цвету, поэтому никто в семье не носил черное, а из дома были удалены все черные предметы^[138].

Особая церемония отмечала начало сезона ловли каждого вида рыбы. Когда приходило время ловить аку (бонито), высокопоставленный член сообщества съедал вместе с глазом принесенного в жертву человека глаз аку. (И это была хорошая новость для любителей аку: заканчивался период, в течение которого поедание этой рыбы каралось смертью.) Вечером накануне первого в сезоне выхода в море рыбаки собирались в святилище и проводили ночь вместе, воздерживаясь от соблазна заняться сексом с женами и тем самым навлечь на себя божественный гнев. Они приносили с собой жертвенную пищу, поклонялись богу рыболовства, а перед тем, как отойти ко сну, повторяли вслед за жрецом слова: «Спаси нас от ночных кошмаров, от сновидений, сулящих несчастье, от дурных предзнаменований»^[139].

С точки зрения современного кораблестроителя или матроса рыболовного судна, многое в перечисленном выше может показаться несущественными приготовлениями к работе. И действительно, трудно согласиться с тем, что вынос из дома всех черных предметов сам по себе может считаться временем, проведенным деятельным рыболовом с пользой. Тем не менее совокупная цель всех этих ритуалов — окружить строительство лодки и ловлю рыбы атмосферой торжественности, предположительно способствующей точной и добросовестной работе.

Так или иначе, мы возвращаемся к вопросу о пользе, которую религиозный аспект приносил полинезийской экономике. В настоящий момент нам известно лишь, что этот религиозный аспект играл значительную роль.

Тапу и мана

Экономическую жизнь островов подкрепляли два ключевых религиозных принципа, на которые опиралась и жизнь полинезийцев в целом. Одним из них был *тапу*, от которого произошло известное нам слово «табу». *Тапу* относился ко всему запретному или обособленному. Так, в категорию *тапу* входили все запрещенные поступки, упомянутые в предыдущих абзацах: поедание аку до начала сезона ловли аку, ношение черного, если это запрещено твоим богом, секс с женой перед важным выходом в море на рыбную ловлю. Все это не просто вызывало недовольство или каралось общественным порицанием, как в наши дни — черная одежда на регате. За нарушения из категории *тапу* карали сами боги: возвращением домой без рыбы, болезнью, даже смертью. *Тапу* выполнял роль крахмала для ритуальной ткани

Полинезии.

Второй ключевой концепцией была *мана*. Ученые расходятся во мнениях о значении этого слова — несомненно, отчасти потому, что его смысл в каждом вождестве почти неуловимо менялся. Одни говорили, что *мана* — это магическая и божественная сила, нечто вроде сверхъестественного электричества. Другие — что *мана* имеет более приземленную природу и что это, в сущности, эффективность, успех в достижении поставленной цели^[140]. Независимо от определения, *мана* относилась к религиозным аспектам, так как ею полинезийское сообщество снабжали боги. В системе полинезийских стимулов она играла роль пряника. Точно так же, как нарушения *тапу* приносили несчастья, соблюдение *тапу* даровало *мана*.

Мана, которой обладали вожди, поражала воображение. Они служили каналами, по которым *мана* поступала в сообщество, а затем тонкими струйками стекала вниз по социальной лестнице, к низшим членам сообщества. Эта роль божественного крана была естественным развитием логики шаманизма: чтобы повысить свою значимость, следовало претендовать на особый доступ к сверхъестественному. (Это не значило, что сами вожди не верили в *мана*. Неподдельное отчаяние ощущается в том, как новоиспеченный вождь на Соломоновых островах умолял душу умершего предшественника «доползти до богов за *мана* для меня». Простершись ниц перед усопшим вождем, он объявлял: «Я десять раз ем твои испражнения».^[141])

Если благодаря *мана* вождь становился особенным, то *тапу* закреплял официальный характер этой особенности. Один из наиболее последовательных запретов в Полинезии относился к случайным контактам с вождем. Капитан Кук отмечал, что во время прогулки вождя Тонга его подданные не только освобождали ему путь, но и не вставали, пока он не пройдет мимо. Единственной дозволенной формой контакта был поклон и осторожное прикосновение к ступне вождя^[142]. На некоторых островах простолюдины не имели права даже слышать, как говорит вождь: от его имени к народу обращался спикер — «говорящий вождь». Вероятность фамильярности, порождающей неуважение, практически отсутствовала.

Как будто всего этого не доставало, и вождей зачастую называли потомками богов, а после смерти сами становились богами, если не были признаны таковыми ранее. На некоторых островах вождь совмещал должность верховного жреца, а там, где был жрец, они с вождем действовали в тесном контакте. Это означало, что вождь помогал решать, что относится и не относится к категории *тапу* — отнюдь не пустячная власть в сообществе, где нарушений *тапу* всячески избегают.

Словом, полинезийские политические лидеры имели авторитет, равный божественному. Поэтому во время нечастых публичных речей вождя Тонга его подданные обращались в слух, как описывал капитан Кук: «В продолжение речи вокруг царили тишина и внимание, гораздо в большей мере, чем случается в нашей среде во время наиболее примечательных и серьезных дискуссий в наших самых респектабельных собраниях»^[143].

Этот авторитет и его источник — распространенные особенности вождеств. Натчезы в современном Миссисипи называли вождя «братом Солнца», этот эпитет был призван повысить его статус, так как божество Солнца не имело себе равных. Иезуитский миссионер Матюрен Лепти писал о натчезах в 1730 году: «Эти люди слепо повинуются малейшему желанию своего великого вождя. На него смотрят как на высшую власть не только над их имуществом, но и над жизнью»^[144].

Лепти сообщал, что после смерти вождя натчезов несколько его подданных наелись табака, потеряли сознание и подверглись ритуальному удушению, чтобы сопровождать вождя в загробной жизни. Захоронения, найденные на разных континентах, указывают на то, что такой посмертный эскорт был широко распространенной привилегией вождей. Одно из наблюдений

Лепти, касающихся вождя нагчезов, выглядит всеобщей истиной — «доверчивость народа обеспечила ему деспотическую власть, на которую он претендовал»^[145].

Преступление и наказание

В Полинезии вожди пользовались своей богоданной властью в деятельности, типичной для вождей: устраивали пиршества, собирали войска, прокладывали дороги и строили оросительные системы, а также накапливали необходимые ресурсы^[146]. Само собой, делать то же самое — тратить и собирать налоги — ухитряются и современные политики, хотя никому и в голову не приходит усматривать в них хотя бы частицу божественности. Однако у них есть преимущество перед вождями, а именно — законы в письменном виде, зачастую опирающиеся на чтимую конституцию и поддерживаемые судами, которые не только принуждают к выполнению этих законов, но и придают им законность. За неимением светской святости законов вожди полагались на святость в давнем смысле этого слова.

На Гавайях, когда приходило время собирать еду для ежегодного праздника макахики, вождь (или «король», как его иногда называли гости с Запада — настолько обширным и сложным было устройство гавайского государства) объявлял всю землю *тапу*, вынуждая подданных оставаться в пределах своих хозяйств. После этого жрецы, несущие изваяние бога Лоно, вместе со сборщиками налогов обходили всю территорию вождества и повсюду снимали запрет-*тапу*, «освобождая» людей в одном округе за другим. Если же вклад какого-либо округа их не устраивал, его жителей проклинали именем Лоно^[147].

Боги представляли собой не только принуждающую силу. Вооруженная свита вождей могла осуществлять телесные наказания и силой добиваться соблюдения запретов^[148]. Но как в случае с любым правителем, чем реже прибегаешь к этому средству, тем лучше. А когда силу все-таки приходится применять, чем менее обыденной она выглядит, тем лучше: вера в то, что нарушенные законы были велениями богов, а не просто прихотями вождей, помогает объяснить, почему порки, по некоторым сведениям, не вызывали протестов^[149].

Более того, в вождествах масштабы принуждения со стороны власти не беспредельны, и здесь для религии возникает возможность сыграть вторую роль в наведении порядка в обществе. Одно из различий между вождеством и государством заключается в том, что в государстве власти обычно принадлежит монополия на законное применение силы: что бы ни сделал сосед с тобой или с твоей семьей — ограбил, напал, даже убил, — ты не вправе отплатить ему тем же; наказаниями распоряжается власть. А в вождествах, как и в сообществах охотников-собирателей, дать волю гневу можно в процессе мщения. Но это не значит, что в таких сообществах нет закона; наказание за конкретное преступление может быть определено по общему согласию и одобрено вождем. Просто само исполнение назначенного наказания — дело жертв или их родственников.

Попустительское правоприменение такого рода — причина меньшей надежности порядка в вождествах, нежели в сообществах охотников-собирателей. В деревушке охотников-собирателей все друг друга знают, постоянно видятся и рано или поздно каждый нуждается в помощи. Поэтому плата за причиненный кому-либо вред слишком высока, а соблазн обидеть ближнего соразмерно мал. Но в вождестве, население которого исчисляется тысячами и даже десятками тысяч человек, среди ближних есть и более «дальние», потому заманчивые мишени для использования в корыстных целях возникают чаще.

Возможностей для такого использования становится больше. Если в сообществе охотников-собирателей частной собственности практически нет, то семьям, относящимся к вождеству,

принадлежат плодовые деревья и сады — постоянно действующее приглашение к краже. Чем более соблазнительным становится преступление, тем больше его взрывная сила. Пока наказание осуществляют жертвы, назревает перспектива межсемейной вражды. А поскольку в вождествах «семьи» могут представлять собой разветвленные кланы размером с небольшую деревню, «вражда» — слишком мягкий термин для происходящего.

На этом этапе культурной эволюции, когда охрана правопорядка силами каждого члена сообщества уже утратила свои преимущества, а правительство еще не успело восполнить пробел, востребованной оказывается дополнительная сила социального контроля. По-видимому, религия удовлетворяла этим требованиям. Если религия в сообществах охотников-собирателей была практически лишена нравственного аспекта, у религии полинезийских вождеств он имелся: эта религия систематически осуждала антиобщественное поведение.

ЕСЛИ РЕЛИГИЯ В СООБЩЕСТВАХ ОХОТНИКОВ-СОБИРАТЕЛЕЙ БЫЛА ПРАКТИЧЕСКИ ЛИШЕНА НРАВСТВЕННОГО АСПЕКТА, У РЕЛИГИИ ПОЛИНЕЗИЙСКИХ ВОЖДЕСТВ ОН ИМЕЛСЯ: ЭТА РЕЛИГИЯ СИСТЕМАТИЧЕСКИ ОСУЖДАЛА АНТИОБЩЕСТВЕННОЕ ПОВЕДЕНИЕ

При беглом знакомстве с полинезийскими божествами этого можно и не заметить. Во многих отношениях они напоминают богов охотников-собирателей, вплоть до отсутствия постоянных добродетелей^[150]. Роберт Уильямсон, который в начале XX века героически спрессовал многовековые отчеты о Центральной Полинезии в несколько томов классического труда о религии этого региона, писал, что боги островов Общества «ели и пили, вступали в брак и не отказывали себе в плотских удовольствиях, а также ссорились и сражались друг с другом». Иными словами, «люди представляли их такими же, как они сами, только наделенными большими возможностями»^[151]. Поэтому богам полагалось приносить пищу и оказывать почтение. Молитвы и жертвы, предназначенные богам воздуха, могли предотвращать бури — или вызывать их, если приближался вражеский флот^[152]. Но агрессор, противник которого укрылся в крепости, мог подкупить богов противника, разложив возле крепости приношения, чтобы спровоцировать дезертирство высших сил^[153].

Подобно этому, ожидание загробной жизни, которое сегодня служит нравственным кнудом или пряником для такого множества людей, сохранило в полинезийских вождествах тот же явно аморальный привкус, который имело и в сообществах охотников-собирателей: существование человека после смерти зависело отнюдь не от того, как он относился к окружающим при жизни. На островах Общества считалось, что духи людей, погибших в море, вселяются в акул, духи умерших во время сражения бродят в виде призраков по полю боя^[154]. В конце концов большинство душ полинезийцев переселялось в отдаленные места, которые в одних случаях описывали как мрачный подземный мир, в других — как далекий остров. Альтернатива небесам выглядела привлекательнее — «приют света и радости»^[155], как описывал один из путешественников с Запада вариант с островом, — но простых смертных вряд ли привела бы туда даже праведная жизнь: этот рай предназначался для правящего класса и, возможно, для некоторых избранных. (На островах Общества он был открыт для «людей искусства» — певцов, актеров, танцоров — хотя и не бесплатно: им полагалось убивать всех рожденных от них детей, в противном случае исключение из творческой гильдии закрывало для них путь в этот рай.^[156]) В целом, как отмечал Хэнди, «авторитет и репутация, обряды и обстоятельства смерти определяли судьбу в загробной жизни»^[157].

Но если полинезийской религии недоставало моральных стимулов, свойственных

современным религиям — бога как образца для подражания, который раздает посмертные награды в зависимости от балла за поведение, — в нее были встроены иные нравственные рекомендации.

Прежде всего, хотя полинезийцев не волновало наказание, возможно ждущее их в загробной жизни, существовал душеспасительный страх перед наказанием, способным *исходить* из иного мира посредством призраков, недовольных поведением живых. Согласно одной гавайской легенде, дух мертвеца преследует его убийцу до тех пор, пока тот не заглаживает вину, выстроив три дома: один — для родных своей жертвы, второй — для их слуг, третий — для костей убитого [158].

Вера в то, что обиженный тобой человек способен восстать из могилы и неотступно преследовать тебя, может многих превратить в образец добропорядочности. Этот стимул — боязнь призраков — обнаружен в некоторых религиях охотников-собирателей и растениеводов, но в полинезийских вождествах он приобрел дополнительную силу божественного надзора: те же боги, которые никого не карали в следующей жизни, раздавали наказания в текущей. Так, боги Тонга наказывали за воровство нападением акулы. («Вследствие этого, — отмечал антрополог Г. Иэн Хогбин, — воры остерегались купаться в сезон, когда свирепствовали акулы». [159]) Эти же боги Тонга раздавали не только кары, но и награды: мана доставалась не только за точность соблюдения обрядов, но и за нравственные качества — воздержание от воровства и других антиобщественных поступков [160]. Рост мана был не просто абстрактным понятием: он означал увеличение количества свиней и ямса здесь и сейчас.

ВЕРА В ТО, ЧТО ОБИЖЕННЫЙ ТОБОЙ ЧЕЛОВЕК СПОСОБЕН ВОССТАТЬ ИЗ МОГИЛЫ И НЕОТСТУПНО ПРЕСЛЕДОВАТЬ ТЕБЯ, МОЖЕТ МНОГИХ ПРЕВРАТИТЬ В ОБРАЗЕЦ ДОБРОПОРЯДОЧНОСТИ

Тем не менее обычной божественной санкцией в Полинезии оставался кнут, а не пряник. По свидетельству одного миссионера XIX века, в Самоа «причины бед прослеживали до прегрешений какого-либо человека, его родителей или других близких родственников». Например, воровство могло вызвать «изъязвления, водянку, воспаление в животе» [161].

Даже семейная жизнь регулировалась сверхъестественными санкциями. На островах Общества от рыбака, который накануне лова ссорился с женой, отворачивалась удача. Если женщина изменяла мужу, пока тот находился в море, следовало ждать бед страшнее — например, муж мог утонуть [162]. На многих полинезийских островах враждебность, проявленная по отношению к родственнику, каралась болезнью [163]. Там, где разветвленные семьи жили вместе, образуя основные единицы сообщества, одной этой веры хватало, чтобы творить чудеса социальной гармонии.

Если собрать воедино все незначительные меры, с помощью которых полинезийская религия способствовала самоограничению [164], выяснится, что стимулирование было существенным — пожалуй, достаточным, чтобы возместить отсутствие централизованной системы правосудия. Религия в вождествах не просто восполняла пробел на месте еще не изобретенных светских законов: она прокладывала путь светскому праву [165].

Так, для полинезийских вождеств была характерна земельная собственность, которая, как правило, отсутствовала в сообществах охотников-собирателей. В современном мире опознавательные знаки собственности не имеют отношения к религии; даже при уважительном отношении к оградкам и землемерной разметке мы им не поклоняемся. Но *если судить по вождествам Полинезии, на заре своего существования* знаки собственности гораздо чаще

внушали благоговейный трепет. На многих островах семья (иногда с помощью жреца) могла наложить запрет (табу) на свои плодовые деревья или огород, предоставив богам право посылать в наказание воров и непрошеным гостям болезни и смерть. О таком табу, наложенном на собственность, сообщали особые знаки из листьев, веток, другого подручного материала. В Самоа ради большего удобства эти знаки сообщали вора, какого рода бедствия их ожидают. Кокосовое волокно, свернутое в виде акулы, означало нападение акулы; воткнутое в землю копье — невралгию лицевого нерва. (Система была несовершенна: если жителям Тонга удавалось убедить заезжего гостя с Запада убрать знак, а вместе с ним и табу, плоды с ранее запретного дерева можно было преспокойно поесть.^[166])

В отличие от большинства полинезийских вождеств, в Самоа существовала зачаточная система суда присяжных. Если возмездие не устраняло претензии, свидетелей выслушивал орган, состоящий из местных жителей и называющийся *фоно*. В этом случае закон опять-таки был неразрывно связан со сверхъестественным. Иногда обвиняемому приходилось выпивать некое снадобье, и если оно вызывало болезнь или смерть, то этим подтверждалась виновность^[167]. И кроме того, обвиняемый в любом случае должен был поклясться в невинности перед богом. Разумеется, и сегодня подсудимый именем Бога клянется говорить только правду, но в Самоа эта клятва была не столь формальна: боязнь мести богов могла стать причиной неожиданных исповедей.

Темная сторона полинезийских богов

Если сравнить современную жизнь с жизнью сообщества охотников-собираателей, различия окажутся колоссальными. У нас есть развитая продуктивная экономика, для нашего общества характерны разделение труда, капиталовложения и высокие технологии. Есть и правительство со сложной структурой, авторитет которого опирается на законы, определяющие соблюдение правопорядка и законности. Все это дает возможность людям мирно и продуктивно взаимодействовать даже с теми, с кем они едва знакомы или не знакомы совсем. Система в целом рационализирована; хотя частично опорой ей служит нравственная интуиция, а основой — религиозные чувства («да поможет мне Бог»), мы оправдываем свою политическую, юридическую и экономическую системы с практической точки зрения, пересматривая их на предмет эффективности.

Но к этому рационализму мы пришли далеко не самым рациональным путем. Когда социальное устройство сделало первый значительный шаг по дороге к современному миру, когда сообщества охотников-собираателей развились до уровня земледельческих вождеств, они во многом полагались на богов. Не во всех известных науке вождествах религия была такой же вездесущей, как в полинезийских, но по сравнению с современным обществом вождества в целом были пропитаны ею насквозь. В вождествах боги были хранителями политической силы и надзирателями за экономической деятельностью, они поддерживали соблюдение социальных норм, благодаря которым удавалось сосуществовать небывало большому количеству людей. Эта скученность, высокая концентрация мозгов и самолюбий, внесли свой вклад в эффект творческой синергии, ускорили темпы технических и социальных изменений, с силой подтолкнули общество к его нынешней форме. Какого бы мнения вы ни были о мире, в котором оказались, благодарите за него божества вождеств.

Но насколько благодарными следовало быть полинезийцам? Была ли их социальная система справедливой? Была ли религия, поддерживающая ее, предназначена для общественного блага? Или боги оставались лишь орудием угнетения, навязанным правящим классом, который не

желал расставаться с привычным образом жизни?

В Полинезии найдены свидетельства в пользу последней точки зрения. Например, у вождей было много жен, как и подобало полубогам. В целом правящий класс не испытывал недостатка в пище. На Гавайях драгоценные источники протеина — свинина, курятина, рыба — попадали в основном на стол элиты, в то время как овощи были доступны гораздо более широким кругам^[168]. На островах Общества простолюдины не имели права входить на территорию храма, место обильных жертвоприношений богам, а жрецы могли и частично съедали пищу, принесенную богам, — точнее, съедали ее материальную составляющую. Прибыль полинезийским жрецам также приносили чтимые шаманские обряды и служения, приобщение к сверхъестественному за определенную мзду. Работой жрецов, в частности, было исцеление от болезней путем определения провинностей, которыми они вызваны^[169]. Один методистский миссионер XIX века описывал вхождение жреца на Самоа в «диагностический транс»: для этого жрец усердно зевал и кашлял, затем перешел к судорогам и конвульсиям, пока наконец бог не вселился в него и не прописал оздоровительное искупление, то есть «принесение даров жрецу»^[170].

Представители элиты не знали отказа в медицинском обслуживании. Когда на островах Тонга заболел простолюдин, жрецы могли прописать скромное исцеляющее жертвоприношение: отрезание фаланги пальца родственнику больного, стоящему на более низкой ступени иерархической лестницы. Но если хворал вождь, порой единственным лекарством признавалось удушение ребенка^[171].

Равенство перед законом не было краеугольным полинезийским принципом. В Тонга за убийство обычно карали тем или иным способом, но не в том случае, если это было убийство простолюдина вождем^[172]. В Самоа прелюбодеяние могло навлечь широкий спектр неофициальных наказаний, но если его совершала жена вождя, ее ждал небогатый выбор официальных казней: либо путем утопления, либо путем забивания до смерти^[173]. В вопросе человеческих жертвоприношений тоже, видимо, действовал фактор высших классов. Один антрополог отмечал, что на островах Общества кандидаты в жертвы относились к нескольким категориям: военнопленные, богохульники и «лица, вызывающие неприязнь вождя или жреца»^[174].

В защиту полинезийских богов

Что может функционалист сказать в защиту утверждения, будто бы религия идет на пользу обществу в целом, если ему представлены подобные факты? Больше, чем можно было бы предположить.

Возьмем, например, принесение в жертву людей и беспристрастно оценим его с точки зрения функционализма. Даже капитан Кук, считавший жертвоприношения «отвратительным расточительством рода человеческого», отмечал, что многие взрослые люди, принесенные в жертву, были преступниками. А среди остальных преобладало «отребье, которое бродило без цели, перебиралось с острова на остров, не имея ни постоянного жилья, ни сколько-нибудь очевидного способа получения честного заработка»^[175].

В наше время смертная казнь выглядит чересчур суровой карой за многие преступления, особенно за бродяжничество и нищету. Но и спустя годы после того как Кук написал эти строки, в его родной Англии бедняков сажали в долговые тюрьмы. Во всяком случае, изоляция от общества людей, которые получают от него больше, чем отдают, в строго экономическом смысле не является «расточительством». Напротив, она может способствовать укреплению и

эффективности вождества, таким образом сделал его более «функциональным» с социальной точки зрения, что бы вы там ни думали о его моральных принципах. (У веры в сверхъестественное есть другие способы искоренения недостойных. В разных сообществах, в том числе охотников-собирателей, люди, которых обвиняли в колдовстве или чародействе и карали либо изгнанием, либо смертью, чаще всего решительно отказывались сотрудничать или были антиобщественными лицами.^[176]) В более общем смысле полинезийская религия, по всей видимости, поддерживала работу этого механизма. Под неусыпным надзором богов строили лодки, ловили рыбу, выращивали свиней и ямс.

Но неужели не существовало более простого способа добиться добросовестной работы — например, дать возможность командам строителей лодок соревноваться между собой за право продавать лодки рыбакам, или же стимулировать развитие мастерства прибылью? А как же свобода предпринимательства?

Все эти вопросы задаются с перспектив современности, в обществе, в котором есть и деньги, и эффективный рынок. Но когда общество делало первые шаги к этому миру, совершало переход от мелких деревень охотников-собирателей к более крупным, включающим несколько деревень земледельческим сообществам, подобная логика была не столь очевидна. Да, в полинезийских вождествах существовал товарный обмен. Но всему тому, что теперь происходит благодаря магии рынка, ранее требовалась поддержка со стороны правительства и/или религии. На пиршествах, которые устраивали вожди — в основном за счет приношений, сделанных земледельцами и рыбаками под воздействием свыше, — простолюдины, угощавшиеся деликатесами с дальних островов, по сути дела, обменивали свой труд на вождественную пищу, чего мы теперь достигаем с помощью денег.

Полинезийская религия выполняла задачи, которые даже во многих современных обществах остаются в ведении правительства, а не рынка: руководила строительством дорог и оросительных систем, обеспечивала социальную защиту. На многих островах вожди пользовались своими привилегиями для заполнения продовольственных складов, запасы из которых в скудные времена распределяли между всеми членами общества, — подобным образом современные правительства собирают налоги для помощи пострадавшим от стихийных бедствий. У рыбаков Самоа имелся примитивный аналог страховки на случай безработицы: после ловли бонито каждая лодка отдавала часть улова *таутай* — старшему рыбаку, который с помощью собранного устраивал пир для всех рыбаков^[177]. Так как лодки, улов которых был скудным, освобождали от подобных сборов, но их экипажи получали свою долю угощения на пиру: можно сказать, что происходило перераспределение благ: то, что принадлежало имущим, частично переходило к неимущим. Религиозный контекст — тот факт, что *таутай* был своего рода религиозным лидером — сдерживал недовольство рыбаков, которым постоянно сопутствовала удача.

С точки зрения функционалиста, некоторые привилегии вождей следует рассматривать как плату за административную службу. В конце концов, в современном обществе титаны бизнеса и политики обладают богатством и/или властью, которые защищены (по крайней мере теми, кто их защищает) как компенсация за жизненно важные социальные функции. Да, вид компенсации, которую получали полинезийские вожди, может показаться нам странным. С праведной гордостью мы можем заявить, что не душим детей ради прихоти власть имущих. Тем не менее нам следовало бы умерить свое самодовольство. В вождествах влиятельные мужчины получали много жен, в то время как в современном обществе им достается (при желании) много любовниц. В вождествах власть имущие имели права на поступки, которые сочли бы тяжкими преступлениями, если бы их совершил кто-то другой. В современном обществе та же привилегия дается менее официальным образом: богатые и влиятельные нанимают дорогих

адвокатов и пользуются связями, чтобы надавить на судей, а провинившиеся бедные попадают в тюрьму.

Более того, если привилегии вождей кажутся нам странными, то и цена за них платится не менее удивительная. В Тонга вожди приносили в жертву собственных детей, хотя и рожденных от женщин низкого происхождения и таким образом не имеющих права наследовать вождю^[178]. Никого не удивляли и менее впечатляющие формы «ноблесс оближ». Как отмечал антрополог Маршалл Салинс, «даже самые высокопоставленные» полинезийские вожди знали, что «на них возложена нравственная обязанность быть щедрыми и великодушными»^[179].

Достоинства вождей, преобладающие над недостатками

В сущности, нам следовало бы удивляться не тому, что вождь эксплуатировал свою власть, а существованию пределов этой эксплуатации и в социальном обеспечении, которым он занимался, и в жертвах, которые приносил. Казалось бы, потомок богов в ореоле ритуальной святости мог бы не утруждаться ни тем, ни другим. Почему же этого не происходило?

Прежде всего, потому что люди не безмозглы. Наш мозг заточен естественным отбором для того, чтобы защищать нас от опасности, в том числе от эксплуатации. В силу причуд истории эволюции люди склонны к религиозным идеям и чувствам, но этими идеями и чувствами не так-то просто ослепить их. У таитян есть эпитет для вождей, которые «переели власти»^[180]. В интересах вождей было избегать подобных прозвищ; как отмечал в «Эволюции полинезийских вожеств» археолог Патрик Кирх, в Полинезии в целом «чрезмерно раздутая власть вождя могла создать угрозу мятежа»^[181]. Или призрак бескровного переворота. На Таити жрецы и другие представители элиты являлись к непомерно деспотичному вождю и советовали: «Ступай, съешь свиную ногу, приправленную навозом! У тебя больше нет власти, теперь твоя участь — месить ногами песок, ходить как простолюдины»^[182].

Кроме того, оставаться честными вождей побуждало соперничество с другими вожествами. Войны были обычным делом в Полинезии; как правило, вожества вели их между собой^[183]. Война показывает истинную цену социальной эффективности. Правящие классы, ведущие исключительно паразитический образ жизни, присваивающие себе плоды общего труда и никак не поощряющие его, оказываются проигравшими, их «вождецентрические» культурные шаблоны отправляются на свалку истории. В отличие от них религия, способствующая социальной сплоченности и производительности, не только выживает, но и преобладает, в ходе завоеваний распространяясь на более слабые сообщества. По этой причине она воспроизводится мирным путем. Как люди подражают преуспевающим сверстникам, так и сообщества подражают более сильным и действенным сообществам.

Эта динамика — сдвиг в сторону функциональности в ходе конкуренции сообществ — предлагает по меньшей мере гипотетические объяснения фактов, которые в противном случае вызвали бы недоумение. Почему вожди приносили в жертву богам родных детей? (Потому что религия, не призывающая элиту к демонстративным жертвоприношениям, с трудом добивалась поддержки простонародья, следовательно, не способствовала социальному рвению, необходимому для победы в межобщественной конкуренции?) Почему актерам на островах Общества, актерам, предназначенным для рая, о котором простолюдины могли только мечтать, позволялось высмеивать вождя во время представлений? (Потому что социальная сатира помогала обуздывать склонность вождя к самовозвеличиванию до того, как она нарушала равновесие в обществе и толкала его на путь, ведущий к саморазрушению?)

Закономерность, прослеживающаяся в полинезийских вожествах, простирается за их

пределы, охватывает другие вождества и даже сообщества других типов. С одной стороны, правящий класс, состоящий, разумеется, из людей, осознанно или бессознательно пытается приспособить культуру, в том числе религиозные верования, к своим корыстным целям. Но это стремление сталкивается с двумя противодействующими силами: одной — внутренней и одной — внешней. Внутренняя — это сопротивление народа эксплуатации; менее влиятельный, но более многочисленный простой люд будет сознательно или неосознанно защищать свои интересы. Это может означать мятеж, а может и сопротивление несостоятельным религиозным идеям. (В Тонга элита была убеждена, что у простонародья нет загробной жизни; некоторые простолюдины дерзали с этим не согласиться.^[184]) Внешняя сила, сдерживающая стремление правящего класса к власти, — соперничество с альтернативными социальными системами, то есть с соседними сообществами.

Отсюда постоянная диалектика: элита пользуется своей властью, чтобы сосредоточить в своих руках еще больше власти, но такое самовозвеличивание неизбежно вызывает непрекращающееся сопротивление низов и в отдельных случаях дает отрицательный эффект в виде революции, поражения в войне или упадка экономики. Сообщества, сформированные этими силами, в изобилии обеспечивают наглядными примерами из жизни как «марксистов», так и функционалистов, не являясь полным подтверждением ни тех, ни других взглядов.

В этом эволюционном процессе практически не уделяется внимания мифическим или космологическим деталям религии. Неважно, называется бог Тангалoa или Тангарoa — это не оказывает заметного влияния на эффективность общества, как и представления о том, как именно он способствовал сотворению — поднимал небеса или вылавливал острова. Но поступки, за которые боги наказывают и награждают, имеют значение. Производительность труда и социальное согласие — активы межобщественной конкуренции, поэтому нескончаемые веяния культурной эволюции благосклонны к ним. Неудивительно, что если биографии богов имели существенные различия в полинезийских вождествах, являясь продуктом, в сущности, произвольного сдвига, то в более практичных вопросах чаще проявлялись постоянство и стабильность. По всей Полинезии религия поощряла добросовестный труд и осуждала воровство, как и другие антиобщественные поступки.

Разумеется, по нашим меркам полинезийская религия может показаться далекой от оптимальной эффективности: сколько бессмысленных суеверий, какой упор на точное соблюдение исключительно ритуального аспекта! Разве более действенная религия не перераспределила бы время, чтобы большая его часть приходилась не на жертвоприношения, а на строительство лодок? Разве не стала бы она активнее поощрять честность, великодушие, другие качества, способствующие гармонии в обществе? Разве не были бы гораздо более убедительными ее кнуты и пряники? Конечно, угроза болезни и смерти достигает цели. Но если уж на то пошло, почему бы не применить тяжелую артиллерию — вроде рая и ада?

Ответ один: культурной эволюции требуется время. Не стоит рассчитывать, что действующий вслепую, методом частых ошибок, процесс за одну ночь совершит чудо, особенно в эпоху вождей. В то время культурные инновации еще не возникали и не распространялись в море миллионов умов, связанных воедино электроникой. Существовали только тысячи умов, образующих сообщество, а связь между ними обеспечивали технологии каменного века: ходьба пешком и разговоры. Контакты же за пределами одного сообщества были гораздо более сложным делом.

Несмотря на это, в процессе развития полинезийская религия приобрела ряд довольно изощренных особенностей. *Мана*, та самая идея, которая наделяла вождей таким могуществом и оправдывала их неприкосновенность, могла также стать причиной их падения. Если от природы обильная *мана* вождя способствовала эффективному управлению, то явно скверное управление

свидетельствовало об угасании *мана*. Следовательно, если вождь проигрывал несколько сражений, власть мог узурпировать какой-нибудь высокопоставленный воин, победы которого на поле боя считались признаком обилия *мана*^[185]. К этому механизму обратной связи, способу отделаться от бездарного вождя до того, как его оплошности приведут к катастрофическим последствиям, культурная эволюция явно благоволила, так как вождества, в которых подобный механизм отсутствовал, в конце концов захватывали обладавшие им.

Вместе с тем этот принцип подкреплен элементарной логикой. Если вожди, к которым боги благосклонны, преуспевают, значит, вождь, чьи фиаско следуют непрерывной чередой, впал в немилость богов. И действительно, неудача *должна* была это означать, чтобы религия выдержала жизненные взлеты и падения. Чтобы пройти элементарную проверку логикой, каждая религия должна иметь объясняющие ее лазейки. В случае с полинезийскими вождями, как и с шаманами из предыдущей главы, одна из таких лазеек — предпосылка, согласно которой угасание земной силы означает потерю связи с божественным. Эта лазейка устанавливает предел эксплуатации, который существует даже для наместника богов.

Согласно общему принципу, между божественным и земным действует двусторонняя связь. Людям, которые верят, что божественное управляет земным, порой приходится в результате перемен на земном уровне пересматривать свои представления о том, что происходит на уровне божественном. Это что-то вроде закона непреднамеренной симметрии, и как мы увидим в следующей главе, этот закон оказал значительное влияние на эволюцию богов со времен вождеств.

Наука и утешение

Религия сформирована межгрупповой напряженностью — элита против простонародья, одно сообщество против другого, — однако формирующее действие также происходит и на более сложном уровне. Если религиозный мем не приживается в отдельно взятых умах, он не может распространяться от одного к другому и в конце концов не может характеризовать группу в целом. Один из способов, которым мем может добиться теплого приема в чьем-либо уме, — вызвать приятные чувства.

Полинезийская религия может показаться суровой и аскетичной (и действительно, она налагает на полинезийцев множество нравственных и ритуальных обязательств, наряду со страхом перед возможной неудачей), но в то же время она справляется с задачей, которую часто брала на себя религия: утешает людей в минуты неуверенности или сомнений. В эпоху вождей сомнения не носили философского характера: как и во времена охотников-собирателей, людей заботило материальное благополучие, возможность оставаться живым и здоровым. На островах Общества молитва на ночь начинается словами^[186]:

Спаси меня! Спаси меня!
Сейчас вечер,
Это вечер богов.
Оберегай меня, о мой бог!

Затем в молитве просили защиты от «внезапной смерти» и других бед, в том числе от «свирепого воина», чьи «волосы всегда стоят дыбом». Молитва заканчивалась словами: «Дай мне и моему духу жить, принеси этой ночью мирный сон, о мой бог!»

Предоставление подобных утешений — освященный временем способ процветания

религиозных учений, но по мере культурной эволюции меняется и то, что может служить людям утешением. Дело в том, что меняется прежде всего то, что вызывает у людей потребность в утешении. Жители островов Общества просят в молитве защиты от «ссор из-за межевых знаков» — распрей того вида, которые просто не могли возникнуть в типичном сообществе охотников-собирателей. Религия — характерная особенность культурной эволюции, которая, помимо всего прочего, отзывается на тревоги, порожденные культурной эволюцией; она помогает оберегать социальные перемены от них самих.

ПРЕДОСТАВЛЕНИЕ УТЕШЕНИЙ — ОСВЯЩЕННЫЙ ВРЕМЕНЕМ СПОСОБ ПРОЦВЕТАНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ УЧЕНИЙ

Но сегодня культурная эволюция не только создает условия для новых тревог, но и представляет угрозу для возвышенного инструмента, предусмотренного для обращения с ними. Для многих людей появление современной науки подорвало саму идею существования богов и стало угрозой для перспектив религии в целом.

Парадоксальным при этом выглядит долг науки перед религией. Полинезийцы прилежно изучали ночное небо. Капитан Кук писал, что таитяне способны предсказывать сезонное появление и исчезновение звезд «с точностью, в которую вряд ли поверит европейский астроном»^[187]. Подобно многим особенностям полинезийской культуры, это искусство развивалось по практическим причинам (в основном в связи с потребностями навигации), однако в слова их облекла религия. Полинезийские «мореплаватели-жрецы-астрономы», как назвал их один исследователь, следили за движением небесных тел с наблюдательных постов на храмовых возвышениях^[188]. Звезда, играющая важную роль в навигации жителей островов Общества, Таи-Рио-айту, считалась олицетворением Рио, который, будучи богом ловцов длинноперого тунца и тунца-бонито, естественным образом обеспечил рыбаков этим ориентиром^[189].

Если вспомнить полинезийские верования о божественности звезд и о том, что боги управляют погодой, неудивительно, что полинезийцы пытались предсказывать погоду, разглядывая ночное небо^[190]. Гораздо больше удивляет то, что они в этом преуспели. Кук писал, что «они могут предсказывать погоду, по крайней мере ветер, с большей уверенностью, нежели мы»^[191]. Напрашивается объяснение, что и ночное небо, и преобладающие ветра менялись в зависимости от сезона. Значит, между звездами и погодой и вправду существовала корреляция, только полинезийцы дали ей неверное объяснение. Тем не менее именно так зачастую начинается научный прогресс — с поиска корреляции между двумя переменными и предложения правдоподобного, хоть и ложного объяснения. В этом отношении «наука» восходит к дописьменным временам.

Дальнейшее уже известно. Древние рассуждения и объяснения корреляции в конце концов привели к современному мировоззрению, считающему эти первые объяснения настолько примитивными. Современная наука, подобно современной экономике, праву и структурам власти, развилась из зачаточных форм, симбиотически связанных с религиозными убеждениями. В сущности, нет очевидных свидетельств тому, что у нас появился бы любой из этих современных институтов, если бы не было древней религии, внесшей значительный вклад в дело преодоления социальной организацией и культурой человека стадии охотников-собирателей.

СОВРЕМЕННАЯ НАУКА, ПОДОБНО СОВРЕМЕННЫМ ЭКОНОМИКЕ, ПРАВУ И

СТРУКТУРАМ ВЛАСТИ, РАЗВИЛАСЬ ИЗ ЗАЧАТОЧНЫХ ФОРМ, СИМБИОТИЧЕСКИ СВЯЗАННЫХ С РЕЛИГИОЗНЫМИ УБЕЖДЕНИЯМИ

После вождеств следующим значительным этапом в эволюции социальной организации стало сообщество уровня государства (или, как иногда говорят, «цивилизация»). Сообщества уровня государства крупнее вождеств, им свойственно наличие более сложного, даже бюрократического, правительства, их информационные технологии более совершенны — как правило, имеется в виду полноценная письменность. Но в одном отношении они очень похожи на вождества: жизнь в них проходит в религиозной атмосфере.

Как мы увидим в следующей главе, этот факт особенно полно задокументирован во времена двух великих цивилизаций, окружающих землю, где предстояло зародиться авраамическому богу: Месопотамии с севера и востока и Египта с юга и запада. Это обрамление носит не только географический характер. В Египте и Месопотамии появились теологические мотивы, которые, возможно, не просто по совпадению позднее вновь возникли в религии Древнего Израиля, — элементы божественной личности, обнаруженные в ДНК авраамического бога Яхве.

Кроме того, Египет и Месопотамия — места появления богов, которые сохранились и стали частью формирующей среды Яхве. Некоторые из этих богов мигрировали в Израиль и там собрали приверженцев, поклонение которых могло бы в противном случае достаться Яхве, чем и возбудили его ревность. Другие сопровождали и вдохновляли месопотамских захватчиков, которые вторглись на земли израильтян, и в ходе события, имеющего наиболее значительные последствия для истории религии, разрушили храм Яхве.

Все это способствовало определению характера Яхве как монотеистического, развившегося на земле израильтян и заронившего семя трех современных авраамических религий. В Древней Месопотамии и Египте мы начнем движение от эволюции религии вообще и эволюции богов в целом к эволюции западной религии и эволюции Бога.

Глава 4

Боги древних государств

• Боги в письменном виде • Порядок и хаос • Нравственные ориентиры • Боги как геополитический лубрикант • Древнее международное право • Саргон расширяет территорию • К монотеизму • Один-единственный Мардук • Истинный монотеизм • Истоки нравственного прогресса

В Древней Месопотамии, где божества впервые удостоились упоминаний в исторических документах, им зачастую недоставало божественности. Известный бог Энки однажды во хмелю передал тайные силы, управляющие цивилизацией, богине Инанне. Сама Инанна не была оплотом здравого смысла и ответственности; несмотря на ум и хитрость (ей удалось обманом опить Энки), она потакала своим прихотям и тратила уйму времени на секс. В одном песнопении начала II тысячелетия до н. э. (к тому времени Инанна получила имя Иштар) говорится, что «шестьдесят, затем еще шестьдесят в свой черед наслаждались ее наготой. Утомились юноши, Иштар не устанет»^[192]. Одно время Инанна/Иштар была покровительницей проституток, считалось также, что она помогает женам скрывать прелюбодеяния^[193]. (В одном месопотамском тексте описано, как женщина, забеременевшая не от мужа, молится Иштар, глядя на лицо своего мужа: «Хочу, чтобы мое дитя родилось похожим на него».^[194]) Великий бог Энлиль (сам порой патологически зависимый от секса) некогда устроил грандиозный потоп, подобный библейскому, в котором позднее выжил Ной; но если бог Ноя с помощью потопа покарал людей за грехи, то мотивы Энлиля были не столь возвышенными: человечество подняло шум, мешая ему уснуть, вот Энлиль и решил истребить его^[195].

Словом, божества древнемесопотамской цивилизации во многом напоминали своих предшественников, богов вождеств и сообществ охотников-собирателей: к худу или к добру, были в целом как люди, разве что обладали сверхъестественными способностями. Так и в Древнем Египте, Древнем Китае и других местах, где с появлением письменности социальная организация пересекла размытую границу между вождествами и государствами, граница между «примитивной» и «цивилизованной» религиями тоже оказалась нечеткой. Боги по-прежнему не были образцами добродетели и обращали на себя внимание не только любовью и состраданием, но и коварством и жестокостью. И несмотря на человеческую ментальность, по-прежнему принимали самые разные обличья вплоть до самых жутких и отвратительных. В Египте крокодильи мумии тысячелетней давности обнаружены в храме, посвященном Себеку, богу-крокодилу^[196].

Наиболее заметно разница между «примитивными» богами сообществ до образования государств и богами древних государств проявлялась в масштабе и величии. Полинезийским богам посвящали маленькие храмы-пирамиды («мараэ»), месопотамским — большие храмы-пирамиды («зиккураты»). Полинезийцы делали изображения богов из дерева или камня, египтяне выбирали для той же цели золото и предусматривали для своих идолов роскошное убранство и окружение.

Некоторые мыслители раннехристианской эпохи при виде отпечатков ранних религий древних государств приходили в ужас: сопутствующая пышность украшений лишь усиливала гротескность всех этих безнравственных богов в образе животных. «Бог египтян, — писал Климент Александрийский, — зверь, восседающий на пурпурном троне»^[197].

НЕКОТОРЫЕ МЫСЛИТЕЛИ РАННЕХРИСТИАНСКОЙ ЭПОХИ ПРИ ВИДЕ ОТПЕЧАТКОВ РАННИХ РЕЛИГИЙ ДРЕВНИХ ГОСУДАРСТВ ПРИХОДИЛИ В УЖАС

Климент жил в конце II века нашей эры. К тому времени западная религия приобрела черты, присущие ей сейчас: веру в единого бога, бога, который по сути своей благ, милосерден и стремится к нравственному совершенствованию людей, а не удовлетворению собственных прихотей, и опекает всех и повсюду. Иначе говоря, религия представляла собой монотеизм с морально-этической основой и являлась универсалистской.

Последние два из этих трех элементов способны к мощному взаимному воздействию. Сам по себе нравственный кодекс не однозначен; даже кровожадные расисты могут быть милыми и любезными с представителями своей расы и в этом смысле оставаться нравственными. Но если бог, повелевающий хорошо относиться к своим ближним, ставит представителей других рас и народов так же высоко, как этих ближних, тогда оправдать плохое обращение с «неблизкими» становится труднее (по крайней мере, теоретически). К наступлению времен Климента этот вывод был недвусмысленно сделан в церковном учении, сам Климент высказывался против расизма, который использовали для оправдания рабовладения.

Естественно, поэтому Климент и предъявлял к божеству высокие требования. Не стоит удивляться тому, что, с его точки зрения, существовало два мира: мир, которому положил начало бог евреев в I тысячелетии до н. э. и придал завершённую форму Иисус Христос в конце того же тысячелетия, и прежний мир, в котором очернению подверглись все былые религии.

Тем не менее такое разделение ошибочно. Действительно, когда религия в начале III тысячелетия до н. э. удостоилась упоминания в исторических документах, монотеизма не было и в помине, тем более монотеизма с акцентом на мораль и универсалистского по масштабам. Эти три элемента — монотеизм, нравственная основа и универсализм — образовали устойчивое сочетание только спустя тысячелетия. Но верно и то, что каждый из них присутствовал — по крайней мере в примитивной форме — в том или ином древнем государстве ещё в III–II тысячелетиях до н. э. И пожалуй, ещё более важный момент: синергетический результат двух последних элементов — распространение соображений нравственности на жителей других стран и представителей иных рас — начал укореняться. К моменту появления Бога, которому поклонялся Климент, его предвосхитили религии, которыми Климент гнушался.

Более того, нравственный прогресс, которому способствовали эти древние религии, оказался заложенным в саму логику религии, поскольку ей содействовало основное направление социальной эволюции. Культурная эволюция с самого начала направляла божества, а следовательно и человечество, к нравственному просвещению.

Боги в письменном виде

Древнейшие письменные упоминания о религии фрагментарны вплоть до буквального смысла этого слова: порой археологи на раскопках в Месопотамии находят только один обломок глиняной таблички или цилиндра, допустим, со списком богов. Но могло быть и хуже. В Египте писцы пользовались не глиной, а гораздо менее долговечным папирусом. Уцелевшие образцы письменности древнейших периодов истории Египта найдены на стенах гробниц и, очевидно, отражают египетскую религию в целом в той же мере, в какой современные памятники отражают всю культуру современности. В III тысячелетии до н. э. египетской богине неба Нут приписывали слова: «Царь — мой старший сын... которым я весьма довольна»^[198]. Но мы не знаем, как Нут относилась к простолюдинам или они — к ней.

Исторические документы Древнего Китая в той же мере обрывочны. Ранние образцы письменности времен династии Шан, II тысячелетия до н. э., сохранились на костях крупного скота и панцирях черепах, представляя собой вопросы, обращенные к богам. Резчик вырезал вопросы на панцире или лопатке, предсказатель нагревал носитель, пока тот не покрывался трещинами, а правитель, подданными которого были оба, толковал значение трещин. Например, когда правитель У Дин мучился зубной болью, при содействии его предсказателя пять черепаших панцирей покрылись семьюдесятью трещинами, отвечающими на вопрос, не было ли причиной недуга недовольство какого-либо умершего предка, и если было, то какого именно. Выяснилось, что виноват отец Гэн, дядя правителя, итогом этого открытия стала надпись: «[Мы] предлагаем собаку отцу Гэну [и] разрезаем овцу... Если мы возносим молитвы [этими приношениями], больной зуб непременно исцелится»^[199]. Отрадно за правителя, но неизвестно, как в Древнем Китае справлялся с зубной болью тот, кто правителем не был.

Даже в Месопотамии, где повседневные писчие принадлежности, глиняные таблички, были достаточно прочными, потому и дождалась археологов, исторические документы в лучшем случае необъективны. Грамоты не знал почти никто. Освоить письменность было сложно; вместо компактного фонетического алфавита пользовались множеством замысловатых символов, обозначавших целые слова или понятия. Обучением писцов ведал правящий класс. Так что даже там древнейшие письменные упоминания о религии в общем и целом представляют собой не всеобъемлющую, а официальную историю религии.

Преодолеть эту проблему помогает то, что древние государства возникали в разных местах в разное время. В обеих Америках, населенных гораздо позднее восточного полушария, земледелие тоже появилось позднее и образовались государства в более поздний период. Поэтому европейцы, «открывшие» Америку, на примере ацтеков и майя увидели повседневную жизнь народов, письменность которых находилась на ранней стадии эволюции. К сожалению и для коренных американцев, и для последующих поколений эти европейцы оказались более алчными, нежели путешественники из Европы, первыми побывавшие в Полинезии. Поэтому местная культура быстро подверглась порче, а в некоторых случаях была уничтожена. В XVI веке один испанский епископ, демонстрируя превосходство своей религии, сжигал бесценные жемчужины текстов майя, не говоря уже о самих майя^[200].

Тем не менее мы получили общее представление о повседневной культуре Центральной Америки. Оно указывает, что «незадокументированные» аспекты религии первых государств были приблизительно такими, какие и следовало ожидать, если предположить, что древние государства, возникшие из вождеств, сохранили многие черты последних. А именно: богам, которых обхаживали и умащивали правители в письменных источниках, поклонялись и на обывательском уровне. Разумеется, мезоамериканская религия не исчерпывалась наличием этих богов: она включала повседневные предзнаменования, магические исцеления, и тому подобное. Тем не менее массы принимали «официальную» религию государства.

Характер богов мог отличаться своеобразием в каждом древнем государстве. Хотя духи предков пользовались почтением повсюду, в Китае они играли особенно значимую роль. В некоторых цивилизациях боги были более мистическими или переменчивыми (хотя утверждения, будто бы боги некоторых цивилизаций представляли собой, скорее, обезличенные «силы», нежели антропоморфные «сущности», как правило, не выдерживают критики)^[201]. Однако повсюду божества объединяло одно: их значение. Вот некоторые замечания ученых, касающиеся различных древних цивилизаций. Египет: «Основные черты этой культуры и общества определяло существование и власть ее всепроникающих религиозных убеждений». Китай: «Судьба людей была неотделима от сверхчеловеческого мира». Майя: «Все в мире майя было в той или иной степени пропитано незримой силой или священными свойствами».

Ацтеки: «Вся жизнь вращалась вокруг религии. Ни в общественной, ни в частной жизни не нашлось бы ни единого акта, которому не придавали бы окраску религиозные чувства».

Месопотамия: «Боги постоянно присутствовали повсюду и участвовали во всем»^[202].

Вот чем объясняется их многочисленность! Во II тысячелетии до н. э., когда месопотамские писцы проводили перепись богов в разных городах Месопотамии, им удалось насчитать почти две тысячи имен^[203]. В пантеон типичного древнего государства входило множество богов природы (солнца, луны, бури, плодородия и т. п.), а также боги, которые курировали профессии, список которых постоянно пополнялся — в первую очередь это были боги земледельцев, писцов, торговцев и ремесленников. В Месопотамии чтили богов всевозможных занятий, от изготовления кирпичей до пивоварения, в обществе ацтеков даже у грабителей имелось свое божество-покровитель. Кроме того, ряд богов не поддавался классификации: майянский бог самоубийства, месопотамский «повелитель хлева», восемь египетских богов, присматривающих за легкими, печенью, желудком и кишечником (по два божества на каждый орган)^[204].

В отличие от доисторических, эти боги ждали от людей подношений и услуг, в соответствии с ними распределяя награды и наказания. Поэтому люди повсюду приносили богам жертвы, льстили — то есть поклонялись — им, обхаживали их разными способами. (Текст на месопотамской табличке с инструкциями к ритуалу начинается словами: «Когда омываешь рот богу...»^[205]) Повсюду результатом становилась симбиотическая связь между людьми и богами, отношения, в которых каждая сторона владела тем, в чем нуждалась другая. И повсюду, как и в вожествах, политические лидеры брали на себя роль посредников в этих отношениях и, по сути дела, определяли их; повсеместно власть имущие пользовались религией, чтобы оставаться властью имущими^[206].

ПОВСЕМЕСТНО ВЛАСТЬ ИМУЩИЕ ПОЛЬЗОВАЛИСЬ РЕЛИГИЕЙ, ЧТОБЫ ОСТАВАТЬСЯ ВЛАСТЬ ИМУЩИМИ

Отсюда и сходство в том, как исследователи описывали цивилизации, разделенные океаном. Правители майя были «каналами, по которым сверхъестественные силы направлялись в мир людей»^[207]. Египетский фараон был «единственным посредником, который мог служить богам и, следовательно, способствовать движению потока энергии» в мире^[208].

Порядок и хаос

А что получилось бы, если бы правителей не существовало и эту роль было бы некому играть? Хаос! Согласно месопотамской космологии, некогда Вселенная уже побывала на краю хаоса, но, к счастью, вмешались монархи, и это означало, что боги, предпочитающие порядок, объединились, чтобы одержать победу над старшим поколением богов, не разделяющих эти предпочтения^[209]. В Египте силы хаоса представляли угрозу в первую очередь после смерти правителя — несомненно, это учение играло на руку законным наследникам и создавало препятствие для честолюбивых узурпаторов^[210]. Мир ацтеков был, как выразился один исследователь, «слабым и непрочным... нестабильным по своей сути... в любой момент подверженным нарушениям порядка», способным ввергнуть его в «пустоту и мрак»^[211]. К счастью, этой участи можно было избежать, принося людей в жертву, которая питала солнце, помогая ему и дальше прокладывать путь по небу^[212]. Разумеется, ежемесячно и по всем правилам приносить в жертву сотни человек не под силу дилетантам, поэтому без религиозных и государственных лидеров в таком деле было никак не обойтись.

Их сотрудничество было более чем тесным. Сначала правитель посылал войска завоевывать соседние народы, в результате чего появлялось множество потенциальных жертв (законное предприятие, так как ацтеки были избранным народом Уицилопочтли, бога, который вывел их к свету)^[213]. Религиозные лидеры довершали дело — вели жертвы на вершину храма, вырывали из груди еще трепещущие сердца, спускали трупы с храмовых лестниц или же, если те предназначались богу огня, бросали их в костер, раздирали их корчащиеся тела крюками и только затем вырывали у них трепещущие сердца^[214]. Утешением для жертв должна была служить беззаботная загробная жизнь^[215].

Не везде и не всегда симбиоз церкви и государства действовал так гармонично. Как и все мы, жрецы честолюбивы, порой их влияние достигало точки, когда начиналась борьба с правителем за власть. Тем не менее определение ранних цивилизаций, данное в XIX веке Гербертом Спенсером — «поначалу церковь и государство неразличимы», — недалеко от истины^[216]. Политики и жрецы совместно распоряжались священным знанием, на фундаменте которого покоились их положение и влияние.

ПОЛИТИКИ И ЖРЕЦЫ СОВМЕСТНО РАСПОРЯЖАЛИСЬ СВЯЩЕННЫМ ЗНАНИЕМ, НА ФУНДАМЕНТЕ КОТОРОГО ПОКОИЛИСЬ ИХ ПОЛОЖЕНИЕ И ВЛИЯНИЕ

Функционалисты и «марксисты» могут выдвинуть свой привычный довод об эксплуататорском характере оси «церковь-государство». «Марксисты» — добавить, что в Египте, Месопотамии, Китае и Центральной Америке трупам правителей порой составляли компанию десятки и даже сотни менее высокопоставленных трупов; очевидно, слуги, супруги и другие необходимые помощники должны были сопровождать правителя в загробной жизни^[217]. Функционалисты могут ответить, что жертвы, пусть даже менее существенные, иногда приносила и элита — например, как жрецы ацтеков, которые постились, никогда не вступали в брак и периодически пронзали свою плоть иглами кактусов^[218]. Тем, кто убежден, что религия не налагала никаких обязательств на правящий класс, следует вспомнить о ритуале, который майя проводили перед началом войны: во время этого ритуала правитель пронзал собственный пенис осколком обсидиана, а затем продевал в получившееся отверстие шнурок^[219].

«Марксисты» могут также с подозрением указать на значительную экономическую роль, которую обычно играла церковь, владеющая обширными землями, занятая торговлей или финансами. В одном городе ацтеков с населением двести тысяч человек на долю одного только храма приходилось пять тысяч работников^[220]. А в некоторых городах Месопотамии «церкви» принадлежала четвертая часть всех земель. Вавилонский документ, где говорится, что некто взял в долг серебро у «жрицы Апат-Шамаш» и должен был «выплатить процент Богу-Солнце», вызывает резонный вопрос о том, была ли процентная ставка такой же, как на нерелигиозном рынке^[221].

В ответ функционалисты могут отметить, что месопотамские храмы заботились о сиротах, вдовах, бедных и слепых^[222]. И добавить, что хотя промышленный комплекс церкви-государства требовал больших накладных расходов, чрезмерно затратный промышленный комплекс лучше, чем полное отсутствие такового.

Но для тех, кто намерен встать на защиту древней религии, попытка отвергнуть «марксистскую» позицию вряд ли будет оптимальным решением. Пожалуй, лучше частично принять на вооружение «марксистское» мировоззрение и найти ему творческое применение: признать, что древняя религия в целом состояла на службе у политической и экономической

власти, а затем посмотреть, как изменения в структуре власти на протяжении тысячелетий формировали религиозное учение. В некотором отношении это была перемена к лучшему. В сущности, такое ограничение божественной логики приземленной логикой политики и экономики подталкивало религию к нравственному просвещению. Такова основная причина решающей синергии этики и универсализма — основная причина того, что круг нравственных соображений со временем расширился, вышел за пределы племен и рас. Это возвышенное стремление божественного можно понять, только приняв во внимание зависимость божественности от земных фактов.

Нравственные ориентиры

Разумеется, для того чтобы нравственный круг разрастался, он должен был прежде всего появиться; требовался кодекс, побуждающий людей быть внимательными к своим ближним. Однако в человеческом обществе нечто подобное существовало всегда. А в древних государствах — в большей степени, чем в вождествах, и в гораздо более значительной, чем в сообществах охотников-собирателей, — этот кодекс получил поддержку религии.

Месопотамские боги устанавливали четкие этические правила — от общих (старайся помогать людям, а не вредить им) до специфических (не мочись и не извергай рвоту в реки)^[223]. И хотя подчинение этим правилам не помогало попасть в рай, их нарушение могло сделать земную жизнь адом в миниатюре — с болезнями, смертью, другими бедами. Для этой цели боги применяли элитные полицейские силы — демонов, специализировавшихся в той или иной сфере. Существовали демонические сущности по имени «Лихорадка», «Желтуха», «Кашель», «Озноб». Один демон вызывал эпидемии, другой, женского пола, звался «Уничтожительницей» и убивал маленьких детей^[224]. В общей сложности их было достаточно, чтобы удержать человека от попыток помочиться в реку.

Египтяне и майя могли заболеть, если лгали, а также совершали другие грехи^[225]. У ацтеков кожная инфекция была следствием мочеиспускания на растение, приносящее какао-бобы, а распущенностью можно было навлечь на себя всевозможные кары — от кашля и худобы до загрязнения печени, не говоря уже о гибели ни в чем не повинных молодых индюшек, которые в присутствии прелюбодея падали назвничь^[226]. А если ацтекский юноша терял сознание, пронзая собственный пенис во славу богов, это означало, что он не сохранил невинность (хотя напрашивается совсем другое объяснение)^[227]. В индийских ведических текстах конца II тысячелетия до н. э. говорится о болезнях и других бедах в наказание за такие отступления от нравственных норм, как воровство^[228].

Даже в тех случаях, когда соблюдение древних нравственных правил не обеспечивалось надзором свыше, оно могло иметь религиозный аспект. Египетские «Поучения Птахотепа», сборник наставлений для юношей из высших классов, не подкрепляли предписания санкциями, но поскольку его авторитетный автор, Птахотеп, был посмертно причислен к богам, его поучения выглядели убедительнее, чем тексты книг по самосовершенствованию. Более того, они опирались на египетские метафизические и религиозные концепции, такие, как ка — дух или душа человека. Например: «Не делай никому зла, ни большого, ни малого, — оно ненавистно ка»^[229].

В этом не следует усматривать ничего неожиданного. Мы видели, что даже в полинезийских вождествах религия начала прибегать к нравственным санкциям в ответ на проблемы поддержания порядка в более широких и менее управляемых сообществах, нежели деревня охотников-собирателей. В древних городах, численность населения в которых иной раз

достигала сотен тысяч человек, подобные трудности только нарастали. Поэтому у религий, побуждающих людей быть внимательными к окружающим — в результате чего в городе становилось больше порядка, — появлялись конкурентные преимущества перед религиями, которые ничего подобного не делали^[230]. Изображение древних богов как защитников порядка от сил хаоса и вместе с тем удобных в политическом отношении для элиты в этом смысле было точным. Боги — или, по крайней мере, вера в них — оберегали древние цивилизации от сил беспорядка, на самом деле представлявшего угрозу для сложных социальных организаций.

Здесь, как и в полинезийских вождествах, залогом сохранения порядка в обществе было обуздание своекорыстия. Тот, кто хотел избежать болезней, преждевременной смерти и мелких бед, кто не желал навлекать на себя позор, предписанный повелением свыше, кто стремился поддерживать в нормальном состоянии свой ка, должен был вести себя так, чтобы способствовать социальной сплоченности, следовательно, быть внимательным и любезным к людям в ближайшем окружении.

А как же люди из других городов, других государств, других сообществ — люди с иными убеждениями и кожей иного цвета? Существовали ли хоть какие-нибудь причины не делать зла им, не отнимать у них землю и не убивать? Зачем религии понадобилось расширять сферу действия нравственных соображений? Откуда исходило это высшее вдохновение? Из фактов, имеющих место на земле.

Боги как геополитический лубрикант

Месопотамия на заре своей истории была совокупностью городов-государств. В большинстве таких городов находился центральный храм, посвященный единственному доминирующему божеству: Энлилю в Ниппуре, Энки в Эриду^[231]. У отдельных городов было два бога-покровителя, например, в Уруке, где Ан (Ану) делил пьедестал с Инанной, неизменно радующей его спутницей^[232]. В каждом храме также были малые боги — родня верховных богов, их советники и прочие помощники.

Эти города еще не были объединены и не имели единой региональной власти. Но к началу III тысячелетия они вступили во взаимоотношения, представляющие собой комбинацию торговли и войны. По мере повышения осведомленности перед ними встал вопрос, с которым часто сталкивались государства, вынужденные соседствовать в тесном мире: как относиться к богам друг друга? Как воспринимать конкурирующие претензии на религиозную истинность?

Как нам известно, ответ нашелся: благосклонно, отчасти потому, что эти претензии не воспринимались как конкурирующие. Эти люди были политеистами. Для политеиста не существует ограничений в количестве богов, следовательно, нет и естественного стремления при встрече с другими людьми оспаривать существование чужих богов. Более того, чтобы отношения с этими людьми были плодотворными — если с ними ведется торговля или заключен военный альянс, — выгодно выйти за рамки толерантности и подтвердить, что веришь в их богов. И, возможно, эти люди ответят тем же.

По-видимому, именно это и произошло в Древней Месопотамии: верховные боги разных городов образовали признанный во всем регионе пантеон. В сущности, это был даже не пантеон, а клан. Божества разных городов были связаны друг с другом кровными узами, за тысячелетие жители городов успели согласовать детали божественного генеалогического древа^[233].

Боги придерживались приблизительного разделения труда. Верховный бог одного города символизировал солнце, другой — силу, содержащуюся в зерне, третий (а именно Инанна) олицетворял любовь, и так далее. Поскольку всем в Месопотамии требовалось солнце, зерно и

любовь, это означало, как выразился археолог у. Г. Ламберт, что «жизнь каждой общины зависела от большинства, если не от всех богов страны»^[234].

Словом, по мере того как города Месопотамии оплетала паутина взаимных связей и обязанностей — они нуждались друг в друге как торговые партнеры, а иногда — военные союзники, — эта взаимозависимость в реальном мире находила точное отражение на высшем, божественном, уровне. В результате этого отражения боги сделали шаг к универсализму, расширению сферы их влияния от единственного города до Месопотамии в целом. Благословение некогда провинциального бога зерна теперь распространялось на все месопотамское зерно. Иногда религию воспринимают как помеху для согласия между народами в тесном мире, но ей вовсе не обязательно быть таковой.

Разумеется, все это можно изложить и более циничным образом. Допустим, вы — правитель некоего города, который желает торговать с правителем другого города. Вам известно, что его положение на местном уровне неразрывно связано с положением верховного бога его города; как правитель он следит за состоянием храма этого бога, который таким образом служит витриной и для самого правителя, и для бога. Более того, жрецы храма — крупные игроки на экономическом поле и скорее всего отчасти контролируют торговлю между городами, в которой вы не прочь участвовать. Следовательно, меньше всего вам надо проявлять непочтительность к чужому богу: от вас требуется в первую очередь признать его. Так широту теологических взглядов можно свести к экономической выгоде. Поскольку благодаря торговле выигрывают обе стороны — потому что экономическое взаимодействие относится к играм с ненулевой суммой, — два некогда чуждых божества могут найти точки соприкосновения. То же самое происходит и в случае военного альянса или любой другой игры с ненулевой суммой, в которую один правитель готов сыграть с другим: из корыстных интересов и осведомленности может возникнуть межрелигиозная гармония.

ШИРОТУ ТЕОЛОГИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ МОЖНО СВЕСТИ К ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ВЫГОДЕ. ПОСКОЛЬКУ БЛАГОДАРЯ ТОРГОВЛЕ ВЫИГРЫВАЮТ ОБЕ СТОРОНЫ, ДВА НЕКОГДА ЧУЖДЫХ БОЖЕСТВА РАЗНЫХ ГОРОДОВ МОГУТ НАЙТИ ТОЧКИ СОПРИКОСНОВЕНИЯ

Но это не значит, что подобная гармония есть результат сознательного расчета. Своекорыстие может незаметно вызывать сдвиг наших убеждений; есть свидетельства, что некоторые правители древности действительно верили в чужестранных богов, которых признали. Не означает это и элементарной «эпифеноменальности» религиозных чувств: того, что отражает политическую и экономическую действительность и никогда не влияет на нее. Древнюю Месопотамию, не имеющую общего управления, связало то, что Ламберт назвал «единством культуры»^[235], и немалая часть объединяющей силы этой культуры исходила, вероятно, от власти религиозных убеждений. В ту эпоху, когда люди боялись богов и старательно стремились снискать их милость, общий, межгородской пантеон богов, среди которых существовало разделение труда, должен был способствовать укреплению эмоциональных уз между городами. Независимо от наличия или отсутствия веры в то, что эмоциональная сила религии действительно исходит от божества, сама сила реальна.

Древнее международное право

Роль религии в ослаблении напряженности межгосударственных отношений проявлялась

не только в обществе на уровне государств. Полинезийцы иногда совершали путешествия за пределы своей территории ради церемоний в «международных» храмах^[236]. Однако именно когда социальная эволюция достигает уровня государств, боги начинают поддерживать то, что достойно называться «международным правом». Вот отрывок из мирного договора, заключенного между Египтом и хеттами во II тысячелетии до н. э.:

Если кто не соблюдает эти слова, начертанные на серебряной табличке в земле хеттов и в земле Египта, пусть тысяча хеттских богов и тысяча богов египетских уничтожат его дом, его страну и его слуг... а если кто соблюдает слова, начертанные на серебряной табличке, будь он хеттом или египтянином, и не пренебрегает ими, пусть тысяча хеттских богов и тысяча богов египетских даруют крепкое здоровье и долгую жизнь ему, а также его домам, его стране и его слугам.

Еще раньше, в III тысячелетии до н. э., божественность и международное право пересекались в месопотамских городах-государствах. На одном глиняном цилиндре описана закладка межевого знака между двумя месопотамскими городами, Лагашем и Уммой. «Энлиль, владыка всех земель и отец всех богов, своим повелением разметил границу для бога Лагаша и для бога Уммы. Правитель Киша произвел измерения в соответствии со словом бога о соглашении и воздвиг каменный межевой знак»^[237].

Божественного авторитета не всегда оказывалось достаточно. Упомянутое выше повеление нарушил правитель Уммы, которого за это покарало войско Лагаша (или, как утверждают исторические свидетельства, бог Лагаша посредством войска Лагаша). Но зачастую к таким соглашениям относились почтительно, поскольку особенно могущественные города-государства брали на себя роль арбитра, а при необходимости — и полицейского^[238]. В этом случае божество опять-таки эволюционирует, чтобы отражать и подкреплять геополитическую логику. Возвышение города-государства до господства в регионе означало возвышение его бога в региональном месопотамском пантеоне^[239]. Так и на более локальном уровне: божество большого города по рангу превосходило божества соседних городов в его сфере влияния. Как писали археологи К. К. Ламберг-Карловски и Джереми Заблофф, «теологически информированный идеал» поддерживал «санкционированную свыше гармонию» месопотамских сообществ^[240].

«Санкционированная свыше гармония» производила приятное впечатление, но имела и отвратительную изнанку. Региональное равновесие в Месопотамии покоилось на плечах господствующих городов-государств, которые зачастую утверждали свое господство стародавним способом: массовыми убийствами людей. Война была существенной составляющей жизни в Древнем мире, и мы проявили бы небрежность, если бы в поисках виновников этого обстоятельства не упомянули богов. Саггс отмечал, что «повсюду божественная воля становилась формальным оправданием войны»^[241]. А господство, будучи установленным, означало не бескорыстное взваливание на себя обузы поддержания гармонии в регионе, а зачастую сбор дани у подчиненных государств.

«ПОВСЮДУ БОЖЕСТВЕННАЯ ВОЛЯ СТАНОВИЛАСЬ ФОРМАЛЬНЫМ ОПРАВДАНИЕМ ВОЙНЫ»

Если что-нибудь и способно искупить бойни и вымогательства, которым содействовали древние боги, то это лишь масштабы распространения дальнейшего мирного существования. Состояние равновесия в Месопотамии, которое хоть и перемежалось насильственными

сдвигами в расстановке сил, «подмазыванием» в торговле и контактах другого рода, таким образом укрепляло мускулатуру практической взаимозависимости, которая зачастую оказывалась на переднем крае межкультурной толерантности и божественного универсализма.

Когда прошло III тысячелетие до н. э., такой подход к порядку в регионе — союз без выраженной структуры, образованный вокруг регионального гегемона, — уступил место более устойчивому образованию: региональному государству с централизованным управлением. Как и очень многие другие геополитические изменения, это осуществилось путем завоеваний. И подобно многим завоеваниям древности, в конце концов привело к расширению сферы потенциальной взаимозависимости.

Кроме того, социальное равновесие вновь продемонстрировало адаптивную податливость божественного. Подобно тому как боги эволюционировали, чтобы подкрепить бесструктурное единство городов-государств южной части Месопотамии в начале III тысячелетия до н. э., они продолжали эволюционировать, чтобы содействовать образованию более обширных месопотамских объединений в конце III тысячелетия до н. э. Это произошло в силу обстоятельства, способного вызвать удивление: в Древнем мире завоеватели — по крайней мере великие, — сокрушали идолов побежденных ими врагов с меньшей охотой, нежели поклонялись им.

Саргон расширяет территорию

Примерно в 2350 году до н. э. царь Аккада Саргон стал первым великим завоевателем Месопотамии. В попытке покорить юг Месопотамии и, располагая плацдармом на севере, он решился на серьезное испытание в сфере мультикультурализма. Южная Месопотамия в этническом и лингвистическом отношении была шумерской, в то время как Саргон говорил на иностранном, аккадском, языке из группы семитских. (Здесь «семитский» означает не «иудейский», а скорее, принадлежащий к семье языков, из которых развились древнееврейский и арабский.)

К счастью, Саргон обладал теологической маневренностью. Хотя аккадские боги помогли ему покорить шумеров, это еще не значило, что шумерских богов он считал врагами. В городе Ниппуре он убедил местных жрецов согласиться с ним в том, что победу он одержал по воле высшего шумерского бога Энлиля (суждение, которому наверняка способствовала казнь плененного правителя Ниппура)^[242]. Почитателей шумерского бога неба Ана ждала и еще одна утешительная новость: оказывается, Саргон приходился Ану шурином!^[243]

Продолжением стали запутанные отношения Саргона с шумерской богиней Инанной. Хотя она и не страдала глухотой к мольбам мужчин, Саргон решил не рисковать. Его красноречивая дочь Энхедуанна, которую он сделал верховной жрицей в Уре, религиозном центре Шумера, приступила к сочинению гимнов во славу Инанны. Энхедуанна расстаралась: «Великая царица цариц, вышедшая из священного лона... мудрая и всеведущая... надежда и опора множества... верховная повелительница небесных основ и зенита... Как возвеличена ты над великими богами»^[244].

Но не настолько велика, чтобы сохранить прежнее имя. Древнюю аккадскую богиню звали Иштар, и Саргон, в подкрепление санкционированного свыше единства шумеро-аккадской империи, объявил, что Иштар и Инанна на самом деле одно и то же божество^[245]. Зачем нужно использовать два имени? Инанна, сохранив свои основные качества, с той поры была известна как Иштар^[246].

Слияние религиозных убеждений или концепций — «синкретизм» — распространенный

способ создания культурного единства после завоеваний, и зачастую, как в нашем примере, слиянию подвергались сами боги. Разумеется, при срастании двух культур некоторым богам не находилось соответствий. Шумерские боги, у которых не было приблизительных аккадских аналогов, вошли в аккадскую культуру либо под своими, шумерскими, именами (как Энлил), либо под их аккадскими вариантами (Ан стал Ану)^[247]. Но так или иначе, большинство богов покоренных шумеров выжило, или оставшись целыми и невредимыми, или слившись с каким-нибудь аккадским богом. Живучесть богов была распространена во времена древних войн. (Ацтеки, поставившие завоевания на рациональную основу, возводили для привозных богов специальный храм.^[248]) Один исследователь сказал о вторжениях, волнами прокатившихся по Ближнему Востоку во II тысячелетии до н. э.: «Побежденных богов редко изгоняли, если изгоняли вообще»^[249].

То же самое наблюдалось и в I тысячелетии. Александр Македонский, благодаря которому во власти греков оказалась немалая часть известного в то время мира, восхвалял богов, земли которых захватывал. Боги родины Александра удостоились той же практичной любезности, когда завоеванной оказалась сама Греция. Вот почему греческий пантеон можно сопоставить с римским, изменив имена: Афродита станет Венерой, Зевс — Юпитером, и т. д. В политеистическом Древнем мире сообразительный завоеватель был теологически маневренным завоевателем. Война заканчивалась, появлялась империя, которой требовалось управлять, и не было никакого смысла заводить бессмысленные дразги.

Удобную приспособляемость политеизма можно рассматривать двояко. С одной стороны, он служил полезным инструментом для безжалостных империалистов — опиумом, как сказал бы Маркс, для свежепокоренных народов. С другой стороны, он был эликсиром мирных межкультурных отношений. Но безжалостные завоеватели, какими бы корыстными ни были их цели, в итоге вовлекали все больше людей на все более значительных территориях в экономический и культурный обмен.

Саргон подвел Месопотамию ближе, чем когда-либо прежде, к универсализму, распространил влияние шумерских богов за пределы их южной родины, по другую сторону культурного барьера. Еще и в помине не было простого, упорядоченного, монотеистического универсализма, который в конце концов возник в роду Авраамовом: один бог правит всем человечеством. Но еще в Месопотамии в III тысячелетии до н. э., когда политеизм демонстрировал свой геополитический потенциал, существовали силы, подводящие теологию ближе к монотеизму.

К монотеизму

С самого начала склонность божественного следовать за политическим наблюдалась не только в политических отношениях между месопотамскими городами-государствами, но и в их внутренней политике. А политическое устройство в этих городах было вертикальным. В отличие от сообществ охотников-собирателей, в городах-государствах установилось выраженное лидерство. Как и в вождествах, оно имело иерархическую структуру, только более сложную и бюрократическую.

Как на земле, так и на небе. В городах-государствах, а позднее и во всем регионе типичным было не только наличие одного верховного бога (иногда бога, называемого правителем); этого главного бога окружали подчиненные боги, что в целом напоминало устройство двора правителя. В одном месопотамском документе II тысячелетия до н. э. перечисляются боги с такими званиями, как личный слуга, старший повар, старший пастух, садовник, посланник,

визирь, старший визирь, адъютант, мажордом, писец, страж, привратник, управляющий и цирюльник^[250]. Известен месопотамский рассказ о том, как Энки, сам подчиняющийся великому Энлилю, назначает одного бога «смотрителем каналов», а другому поручает вершить правосудие^[251].

В Египте пантеон также приобрел некоторое сходство с иерархией общества^[252]. В Китае времен династии Шан верховная власть, по-видимому, принадлежала богу небес, которому подчинялись боги ветра, дождя, рек, гор и т. п.^[253]. Но нигде иерархические тенденции не прослеживались отчетливее, чем в Месопотамии, нигде они не были лучше задокументированы. Как пишет историк Жан Боттеро, там «беспорядочное сборище», которое представляли собой боги на заре цивилизации, в ходе «многовековой эволюции, мифологических соображений и расчетов стало настоящей организацией сверхъестественных сил... которая господствовала над людьми так, как земные правители господствовали над подданными»^[254].

Образовавшаяся в итоге «пирамида власти», как называет ее Боттеро, была своего рода шагом в направлении монотеизма. Во времена пребывания Энлиля на вершине этой пирамиды его называли «великим и могущественным властителем, который господствует в небе и на земле, все знает и все понимает»^[255]. Разумеется, подобные отрывки могут давать искаженное представление о всеобщем мнении тех времен: подобно авторам в некоторых других политеистических сообществах, месопотамцам было свойственно возвеличивать того бога, к которому они обращались в данный момент — так, как люди в своей лести ориентируются на человека, непосредственно с которым беседуют. Тем не менее это была теологическая тенденция в действии, движение в сторону сосредоточения величества, и преемник Энлиля на посту главы месопотамского пантеона вознес его на новую высоту, подводя Месопотамию еще ближе к религиозной мысли современного Запада.

Один-единственный Мардук

Этим преемником стал Мардук. Мардук был внушительной фигурой. Так, «его сердце — литавры», «его пенис — змея», изрыгающая золотое семя^[256]. Но все эти свидетельства появляются лишь после того, как Мардук достигает величия, и отнюдь не собственными силами. Его главным сторонником был вавилонский царь Хаммурапи, появившийся на исторической сцене в начале II тысячелетия, через столетия после возникновения и распада аккадской империи Саргона, в те времена, когда в политическом отношении Месопотамия вновь стала раздробленной.

Хаммурапи знаменит созданием одного из первых в Древнем мире сводов законов. Современные законы иногда воспринимают как альтернативу религии — нерелигиозные правила дорожного движения, за соблюдением которых следит полиция, не нуждающаяся в поддержке сверхъестественных сил. Но в древних городах внутригосударственное, как и международное, право черпало силу у богов.

Начнем с того, что свод законов Хаммурапи составил по велению свыше. В первых абзацах его свода Ану (Анум) и Энлиль (Эллиль), два верховных бога месопотамского пантеона, избрали Хаммурапи царем, чтобы «дать сиять справедливости в стране, чтобы уничтожить преступников и злодеев»^[257]. В своде упоминается около тридцати богов^[258], в некоторых случаях они играли роль вершителей правосудия — например, когда подозреваемого бросали в реку, чтобы посмотреть, схватит ли его бог реки, таким образом подтверждая вину (посмертно)^[259]. Но ни один из этих богов не удостоивается такого обращения, как Мардук в первых абзацах свода. В них Ану и Энлиль объявляют Мардука великим богом и наделяют «владычеством над всеми

людьми»^[260].

СОВРЕМЕННЫЕ ЗАКОНЫ ИНОГДА ВОСПРИНИМАЮТ КАК АЛЬТЕРНАТИВУ РЕЛИГИИ — НЕРЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАВИЛА ДОРОЖНОГО ДВИЖЕНИЯ, ЗА СОБЛЮДЕНИЕМ КОТОРЫХ СЛЕДИТ ПОЛИЦИЯ, НЕ НУЖДАЮЩАЯСЯ В ПОДДЕРЖКЕ СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННЫХ СИЛ. НО В ДРЕВНИХ ГОРОДАХ ПРАВО ЧЕРПАЛО СИЛУ У БОГОВ

Какая удача для самого Хаммурапи! Мардук был богом города Вавилона, столицы Хаммурапи, и Хаммурапи рассчитывал распространить власть Вавилона на всю Месопотамию^[261]. Величайшим богам Месопотамии не составило труда расстелить перед Мардуком красную ковровую дорожку и сделать его владениями не только один город. Тем не менее Хаммурапи не достиг заветной цели, он умер, так и не успев стать правителем всей Месопотамии. Но в последующие века Вавилон господствовал в ней, а Мардук не случайно в конце концов возглавил месопотамский пантеон, вытеснив Энлиля^[262].

Защитники Мардука не ограничились утверждением его господства. В ходе важного теологического события другие боги пантеона были разжалованы из подданных Мардука всего лишь в его воплощения. Так, Адад, некогда известный как бог дождя, стал «Мардуком дождя». Набу, бог писцов, стал «Мардуком писцов»^[263]. Или, с точки зрения Мардука, как написано в одном тексте, обращающемся к нему, «Набу, держащий палочки для письма, — твое искусство»^[264]. И так далее до самого конца: Мардук поглотил известных месопотамских богов одного за другим.

Исследователи расходятся во мнении о том, насколько значительным был этот шаг в направлении монотеизма, а также по поводу его основной причины^[265]. Часть объяснений выдержана в духе Эдуарда Тайлора, который считал, что сдвиг от политеизма к монотеизму был компонентом естественного смещения в сторону научного рационализма.

Так, списки месопотамских богов, в которых содержалась разрастающаяся иерархия пантеона, были не просто отражением иерархии человеческой властной структуры, а результатом стремления человека к интеллектуальному порядку и единству объяснений. Когда Мардук впитал функции других богов, он стал подобием большой единой теории природы.

В некоторых случаях такому интеллектуальному смещению способствовало научно-техническое развитие. Например, когда орошение, новые методы хранения и совершенные способы государственного планирования помогли оградить человечество от капризов природы, рассказы об ораве своевольных, непредсказуемых богов стали казаться менее правдоподобными^[266]. И хотя в Древнем мире научный поиск еще не переключился на высшую передачу, Вселенная уже утратила толику своей таинственности, в итоге интеллектуальная потребность в таких богах продолжала снижаться. Жители Месопотамии с глубокой древности приписывали лунные затмения вмешательству демонов и били в барабаны, чтобы разогнать их, но в I тысячелетии до н. э. вавилонские жрецы-астрономы обнаружили, что, несмотря на прихоти демонов, затмения можно предсказать со значительной точностью^[267]. Священный ритуал с барабанным боем уцелел — впрочем, как и многие религиозные обычаи, утратившие разумное объяснение. (Древняя скандинавская предшественница рождественской елки тоже предназначалась для отпугивания демонов.)

С этими «интеллектуалистскими» объяснениями сдвига в сторону монотеизма контрастируют объяснения сугубо политические: разве могли вавилоняне, стремящиеся вечно править Месопотамией, найти более эффективное теологическое оружие, чем низведение

потенциальных соперников Мардука до уровня его анатомических составляющих? Или, если выражаться не столь цинично, разве вавилоняне, желающие видеть повсюду в мультикультурной Месопотамии дружеские отношения и взаимопонимание, могли найти более удачное социальное связующее вещество, чем единственный бог, охватывающий всех богов?

Какими причинами не объяснялась бы месопотамская концепция неуклонного объединения божественного, эта тенденция не стала превалирующей. Мардуку в конце концов пришлось потесниться и уступить часть власти другому влиятельному богу. Тем не менее с Мардуком Месопотамия особенно близко подошла к универсалистскому монотеизму. В сущности, логика монотеизма и универсализма тесно сплетены. Если эволюция Мардука по направлению к монотеизму имела политический смысл — объединение этнически разнообразного региона, — тогда он должен был раскинуть сети достаточно широко, чтобы охватить эти этнические группы. Что он и сделал. Согласно месопотамскому классическому эпосу о сотворении, он «властвовал над всем миром». И это естественно, ведь «он нарек четыре четверти мира, человека он создал». Судя по некоторым намекам, он не только правил всем человечеством, но и был благосклонен к нему: «Просторно его сердце, велико сострадание». (Но не следует заблуждаться: он непременно «подчинит непокорных».^[268])

Истинный монотеизм

Тем временем в Египте один бог подошел к универсалистскому монотеизму еще ближе, чем Мардук. Его история свидетельствует о том, насколько разными могут быть пути к монотеизму.

Стремление Мардука стать единственным истинным богом осуществлялось с соблюдением дипломатичности, такта и приличий. Да, другим богам пантеона пришлось подчиниться ему и даже в конце концов пережить, как принято говорить в корпоративных кругах, слияние с ним на невыгодных условиях. Однако Мардук не отрицал их прежнего существования и достойной уважения легитимности; в сущности, их легитимностью он и воспользовался. В эпосе о сотворении эти боги собираются на пир и (предварительно сильно захмелев) провозглашают его своим новым лидером, поклявшись, что «никто из богов твоих границ не нарушит»^[269]. Египетский эксперимент с монотеизмом был более внезапным и менее добродушным. Его можно назвать божественным аналогом государственного переворота, и отнюдь не бескровного.

Этот переворот организовал в XIV веке до н. э. загадочный и эксцентричный фараон, известный под именем Аменхотеп IV. Ответ на вопрос, чем он был движим — религиозным рвением или политическими интригами, — зависит от того, к кому из исследователей мы обратимся с этим вопросом, но лишь немногие из них отрицают значение политической ситуации, которую он унаследовал при восшествии на престол, или теологии, с которой была тесно связана эта ситуация.

Данной теологии присущ характерный признак зарождающегося монотеизма: господство в высших сферах единственного бога, Амона. Власть Амона выросла после того, как он выступил в роли защитника в ряде египетских военных кампаний, и последующие победы были поставлены ему в заслугу. Поток несметных богатств и земельных владений хлынул в храмы Амона, а это с практической точки зрения означало, что жрецы Амона, предположительно поддерживавшие эти войны, стали могущественными надзирателями в коммерческой империи с добывающей промышленностью, производством и торговлей^[270].

Насколько серьезную угрозу этот конгломерат представлял для власти нового фараона, неизвестно, но молодому человеку, который унаследовал престол после преждевременной смерти отца, как произошло с Аменхотепом IV, безусловно можно простить чувство

неуверенности^[271]. Эпитеты, которыми наделяли Амона — верховный бог, царь царей — он едва ли считал утешением. Как и периодические намеки, что Амон мог бы не просто превосходить других богов, а вобрать их в себя в духе Мардука^[272].

Подчиняя себе Амона, молодой фараон косвенным образом обратился к наследию почтенного бога Ра. Ра иногда ассоциировался с простым символом — солнечным диском с двумя руками, который называли Атоном, что и означает «диск»^[273]. Этот солнечный диск, который изначально символизировал энергию света, присущую Ра, в дальнейшем удостоился роли независимого божества и, в сущности, благоволения отца молодого фараона, Аменхотепа III^[274]. Теперь же Атон получил от Аменхотепа IV повышение, из заурядного божества превратился в «того, кто дарует жизнь», того, «кто сотворил землю», кто «создал сам себя», того, чьи «лучи видят все, кого он сотворил»^[275].

Значит ли это, что Атон был еще более велик, чем Амон? Можно сказать и так. Фараон повелел уничтожать имя Амона повсюду, где оно появлялось. Людям, названным в честь Амона, приходилось менять имя. А последнее, что известно о судьбе некогда могущественного верховного жреца Амона при правлении Аменхотепа IV, — что этого жреца отправили возить камень из каменоломни^[276].

Мишенью, подлежащей истреблению, был выбран не только Амон. Из некоторых текстов вымарывали слово «боги», само слово выходило из употребления, так как истинный бог теперь был всего один^[277]. Прежние боги не удостоились даже чести, которую Мардук предложил вытесненным месопотамским божествам — слияния с новой высшей сущностью; их просто «упразднили», а их жрецов распустили^[278]. Фараон выстроил большой город, посвященный Атону, назвал его Ахетатон («Горизонт Атона») и перенес туда столицу. Себя он переименовал в Эхнатона («Помощника Атона»), назначил верховным жрецом Атона, объявил себя его сыном, в соответствии с чем его восхваляли как «прекрасное дитя солнечного диска» — диска, который, как отмечали приближенные фараона, «не возносит имен никаких других царей»^[279].

АТОН НЕДВУСМЫСЛЕННО ПРЕДВОСХИЩАЛ БОГА ЕВРЕЕВ ЯХВЕ

Если Мардук после присоединения верховных богов Месопотамии оставил при себе некоторые божества в качестве супруги и слуг, Атон в зените славы ни с кем не делил небесную твердь, недвусмысленно предвосхищая бога евреев Яхве. К слову об известном универсализме Яхве: Атон сотворил людей и взял их под свою опеку — всех до единого. Как гласил великий гимн Атону,

Ты поставил каждого человека на его место,
Ты позаботился о нуждах людей...
Различны языки, на которых они говорят,
Как и характеры;
Различается их кожа,
Ибо ты разделил народы^[280].

Истоки нравственного прогресса

Однако этот межрасовый универсализм не был совершенно новым, и львиную долю этой заслуги не следует приписывать Атону. Как ни странно, скорее на нее имеет право претендовать

его свергнутый соперник Амон. Войны, которым содействовал Амон, не только обогатили его жрецов и таким образом поставили под угрозу власть фараона, но также, как часто случается с завоевательными войнами, раздвинули экономические и культурные горизонты. С завоеванных территорий доставляли рабов-чужеземцев и представителей чужеземной элиты, которые получали образование в Египте и возвращались на родину помогать в управлении колониями. В египетском языке появлялись иностранные слова, в экономике — привозные товары, в пантеоне — чужеземные боги, точно так же, как и египетские боги распространялись на завоеванные земли^[281].

Этот новый космополитизм не искоренил чудесным образом расизм и ксенофобию, свойственные Египту в прошлом, когда он был изолирован от влияния извне, но оказал серьезное влияние. Некоторые чужеземцы-боги становились сыновьями или дочерьми египетских, некоторые чужеземцы-люди, в том числе рабы, вступали с египтянами в брак, повышая свой социально-экономический статус. Египетская литература, некогда изображавшая другие земли чуждыми, а иноземцев — презренными, теперь повествовала о египетских героях, которые отправлялись в дальние края, вступали с чужеземцами в брак, осваивались на новом месте^[282].

Следовательно, Эхнатон, провозгласив Атона единственным истинным богом не только египтян, но и человечества в целом, действовал в соответствии с духом того времени. В тогдашней египетской империи, как отмечал египтолог Дональд Редфорд, идея космополитизма витала в воздухе. «Эхнатон унаследовал этот дух универсализма и развил его в монотеистическом контексте»^[283]. И действительно, выясняется, что предшественник Атона Амон также создал все человечество и разделил на расы^[284]. В одном гимне говорится о его озабоченности судьбами «азиатов» (то есть месопотамцев и жителей других земель к востоку от Египта)^[285]. В тексте, написанном, вероятно, еще до времен Эхнатона, сказано, что египетский бог «оберегает души» четырех известных «племен» человечества: азиатов, египтян, ливийцев и чернокожих (нубийцев, живущих на юге)^[286]. Все четыре изображены в земле умерших, «потустороннем мире», где им обещано блаженство в загробной жизни^[287].

Египетская империя была не вечной, космополитизм то нарастал, то шел на убыль. Но сдвиг в сторону межкультурных связей продолжался, хоть и периодически, так как был в итоге движим научно-технической эволюцией. Прогресс в развитии средств транспорта и коммуникации, благодаря которому стало возможным существование обширных империй, сопровождался достижениями в производстве, при этом все больше людей вступало в контакт друг с другом. Разумеется, зачастую они были настроены враждебно, и эта враждебность отражалась и в религиозных учениях, и в нравственных позициях. Уже в следующем столетии после правления Эхнатона один египетский поэт вложил в уста воюющего царя, который обращается к Амону, тому самому богу, которого некогда заботило благополучие азиатов, такие слова: «Что тебе эти азиаты, Амон? Грешники, не ведающие Бога?»^[288]

Однако к тому времени в истории древнего Ближнего Востока наметилось два принципиальных момента.

Во-первых, основная идея научно-технической эволюции способствовала тому, что игнорировать существование других народов становилось все труднее. Эта долгосрочная закономерность оказала влияние на развитие египетского языка, анализ которого провел египтолог Зигфрид Моренц. Слово, которое в середине III тысячелетия до н. э. означало «египтянин» и применялось для того, чтобы отличить египтян от подозрительных и, возможно, недостойных называться людьми жителей ближайших земель, к середине II тысячелетия приобрело значение «человеческое существо» и применялось даже к военнопленным,

обреченным на рабство^[289].

Во-вторых, отношения между богами одного народа и богами других народов зачастую зависят от экономических и политических связей. Торговые и другие отношения, в которых могут выиграть обе стороны — отношения с ненулевой суммой — приводят к тому, что бог одной стороны начинает заботиться о благополучии другой, а первая сторона признает богов второй; в любом случае отношения с ненулевой суммой с большей вероятностью будут предусматривать признание человеческих качеств у представителей другой стороны и распространение на них хотя бы некоторых нравственных установок. Конечно, войны и другие формы антагонизма могут способствовать теологии нетерпимости, нравственной индифферентности или чему-нибудь похуже. Если войну и можно хоть чем-нибудь искупить, то лишь тем, что следует за ней, когда завоеватель превращает разные земли в экономическое и политическое целое, а теология и нравственность распространяются соответствующим образом. В итоге в ритме торговли и войны растут масштабы действия фактора ненулевой суммы. Это отрадное обещание для расширения круга нравственных критериев.

Что же стало с Атоном, который в XIV веке до н. э. был самым наглядным на тот момент примером универсалистского монотеизма? Через несколько десятилетий после получения им статуса единственного бога он впал в немилость. По-видимому, отчуждение самых влиятельных жрецов Египта не входило в рецепт вечной жизни. Даже богу не обойтись без продуманно размещенных союзников на земле, чтобы предотвратить социальную революцию. Со смертью Эхнатона Атон лишился самого верного из своих друзей.

Кое-кто утверждает, что Атон тем не менее изменил мир навсегда. Зигмунд Фрейд в своей книге «Моисей и монотеизм» предполагает, что Моисей находился в Египте во времена правления Атона и вынес идею монотеизма в Ханаан, где она положила начало иудео-христианской цивилизации.

Как мы убедимся далее, это далеко не самое правдоподобное объяснение предложенное возникновения монотеизма в Древнем Израиле. И действительно, как выяснилось, Мардук имел к этому событию более непосредственное отношение, чем Атон. Через много лет после того как Мардуку не удалось перевести ближневосточную цивилизацию через порог к монотеизму, Атон помог подтолкнуть ближневосточную цивилизацию одолеть тот же порог. Он противостоял богу Древнего Израиля, побеждал и даже унижал его, в результате израильтяне отреагировали на это, создав собственный монотеизм.

ЧАСТЬ II

ПОЯВЛЕНИЕ АВРААМИЧЕСКОГО МОНОТЕИЗМА

«Ибо кто на небесах сравнится с Господом? кто между сынами Божиими уподобится Господу? Страшен Бог в великом сонме святых, страшен Он для всех окружающих его».

Пс 88:7-8

«Нет иного Бога кроме Меня, — Бога праведного и спасающего нет кроме Меня. Ко Мне обратитесь, и будете спасены, все концы земли; ибо Я Бог, и нет иного. Мною клянусь: из уст Моих исходит правда, слово неизменное, что предо Мною преклонится всякое колено, Мною будет клясться всякий язык».

Ис 45:21-23

Глава 5

Политеизм, религия Древнего Израиля

• Бог во плоти • «Открытые» библейские предания • Кем был Яхве до того, как стал Яхве? • Утрачено при переводе • Сексуальная жизнь Яхве (и другие мифы) • Перекрестное опыление

В Еврейской Библии — той, которую христиане называют Ветхим Заветом, — сохранилось упоминание о знаменательном событии, случившемся с пророком Илией на горе Синай. Бог повелел ему встать там и ждать встречи с божественным. Затем поднялся «большой и сильный ветер, раздирающий горы и сокрушающий скалы перед Господом; но не в ветре Господь. После ветра землетрясение, но не в землетрясении Господь. После землетрясения огонь; но не в огне Господь. После огня веяние тихого ветра»^[290]. Последние несколько слов — «веяние тихого ветра» — иногда переводят как «негромкий голос». Так или иначе, суть ясна: еврейский бог Яхве при всех атмосферных явлениях, окружающих его, неуловим.

На этот эпизод из Третьей книги Царств часто ссылаются как на важную веху в истории религии. В «первобытном» политеизме силы природы подчинены богам или условно отождествляются с ними. Но в монотеизме, который формировался на Ближнем Востоке, дистанция между природой и божественным увеличилась. «В отличие от языческих богов, Яхве присутствовал не только в любой из сил природы, но и во всем остальном», — писала Карен Армстронг в своей книге «История Бога» о кульминации впечатлений Илии^[291].

Самый известный из языческих богов Библии — Ваал (Баал), которому поклонялись нещадно осмеянные жители земли Ханаанской, а порой и впавшие в заблуждение израильтяне, сбившиеся с пути поклонения Яхве. Как бога плодородия Ваала иногда называли повелителем дождя и росы^[292]. В отличие от него, Яхве не повелевал ничем конкретным, но при этом властвовал над всем; он был единственным источником сил природы, но не опускался до мелочной опеки, действуя как председатель правления и в то же время как исполнительный директор.

Богов такого рода часто называют более современными, нежели языческие, подобные Ваалу, более совместимыми с научным мировоззрением. В конце концов, поиски механистических законов природы не имели смысла, если, как верили язычники во времена Илии, природу одушевляли разнообразные боги, настроения которых постоянно менялись. Для научных принципов оставалось больше места, если бог был всего один, восседающий где-то над схваткой, способный в отдельных случаях вмешаться, но, как правило, находящийся выше Вселенной, в которой действуют постоянные законы.

«Трансцендентный» — вот термин, которым одни специалисты пользуются при описании этого бога, в то время как другие предпочитают выражения «отчужденный» и «сокрытый»^[293]. Во всяком случае, этот бог, менее очевидный, чем языческие, был более могущественным. Как писал библеист Йехезкель Кауфман в своем фундаментальном восьмитомном труде «История израильской веры», «Яхве не живет в процессах природы; он ими управляет»^[294].

Кауфман, работавший в середине XX века, воспринимал эту и другие характерные черты Яхве как свидетельство того, что характер иудейского бога был скорее революционным, чем эволюционным. Ученый отвергал идею, согласно которой израильская религия была «естественным продуктом религиозной атмосферы» на Ближнем Востоке. Скорее, религия Яхве

являлась «подлинным творением израильского народа. Она радикально отличалась от любой веры, когда-либо известной языческому миру»^[295].

Мы еще вернемся к вопросу о том, действительно ли Яхве обрел форму в столь поразительной изоляции и действительно ли это произошло так давно, как утверждают Кауфман и другие традиционалисты. А пока важно подчеркнуть: каким бы «современным» ни был этот «трансцендентный» бог, Яхве времен Илии еще не обладал свойством, которое многие называли бы нынешней *нравственной* восприимчивостью. Например, он не отличался терпимостью к альтернативной теологии. В эпизоде из 3 Цар Бог голосом, подобным «веянию тихого ветра», разъясняет Илии, как умертвить всех приверженцев Ваала в округе. Затем, в следующей главе, после того, как сирияне усомнились во власти иудейского бога, Яхве противопоставляет их сомнениям 127 тысяч пораженных сириян^[296]. Даже если этот бог говорит негромко, палка у него увесистая.

ДАЖЕ ЕСЛИ ЯХВЕ ГОВОРIT НЕГРОМКО, ПАЛКА У НЕГО УВЕСИСТАЯ

Безусловно, это распространенная претензия к монотеизму, возникшему на Ближнем Востоке, заключается в том, что его теология породила воинствующую нетерпимость. Кое-кто даже считает ее неотъемлемым свойством монотеизма; в то время как политеизм оставляет простор для признания богов других народов, у ревностных монотеистов, согласно этим обвинениям, аллергия на мирное сосуществование.

Если это верно, то чрезвычайно плачевно. Христиане и мусульмане, подобно иудеям, прослеживают происхождение своего бога до того самого бога, который, согласно Библии, явился Аврааму во II тысячелетии до н. э. У всех трех авраамических религий насчитывается более трех миллиардов приверженцев — чуть больше половины населения планеты. И хотя все три группы претендуют на одно и то же родословие своего бога, представители каждой из них не всегда считают представителей остальных *поклоняющимися* тому же самому богу. Эти представления, по-видимому, способствовали известной доле конфликтов «Яхве против Яхве» (крестовые походы, джихады и т. п.), которые лишь подкрепили репутацию авраамического монотеизма как воинствующего и нетерпимого.

Но так ли это? Действительно ли склонность к насилию присуща авраамическому богу? Есть ли в этом боге — или в монотеизме в целом — что-то такое, что веками благоприятствовало кровопролитию? Чтобы ответить на этот вопрос, прежде всего надо выяснить, как формировался характер авраамического бога.

Можно возразить, что эта задача невыполнима. Если вы, как и я, выросли, приобретая представления о священном писании в воскресной школе, значит, привыкли думать, что Бог вообще не «формировался». Он изначально был полностью сформирован и придал форму всему остальному. По крайней мере, так гласит Библия. Более того, авторитетные специалисты, в том числе Йехезкель Кауфман и те, на кого он оказал влияние, изучили Библию и пришли к столь же поразительному выводу о рождении Яхве^[297].

Однако на самом деле библейская история выглядит иначе, по крайней мере, если рассматривать ее целиком. Тем, кто внимательно читает Еврейскую Библию, она повествует о боге в состоянии эволюции, о боге, характер которого кардинально меняется с начала до конца изложения.

Если же вы хотите выяснить, как разворачивается сюжет этой истории, то столкнетесь с проблемой. Нельзя просто начать чтение с первой главы Бытия и мало-помалу продвигаться дальше, в ожидании, что Бог будет эволюционировать. Первая глава Книги Бытия почти

наверняка написана позднее второй главы, причем другим автором^[298]. Еврейская Библия обретала форму постепенно, в течение долгих веков, и порядок, в котором были написаны ее тексты, не соответствует порядку, в котором они расставлены ныне. К счастью, библеистика в некоторых случаях дает нам достаточно полное представление о том, как следуют друг за другом тексты. Эти сведения о порядке появления — своего рода «ключ к шифру», который дает нам возможность увидеть в противном случае скрытый процесс развития Бога.

Между тем археология дополнила этот ключ эффективными интерпретационными инструментами. В начале XX века один сирийский крестьянин во время пахоты обнаружил руины древнего ханаанского города Угарит. Поставив перед собой задачу изучить угаритский язык, ученые приступили к раскопкам в поисках угаритских текстов. Эти тексты наряду с другими следами ханаанской культуры были обнаружены сравнительно недавно; они позволили составить представление о том, отсутствие чего бросается в глаза в древнееврейских писаниях: как выглядело происходящее с точки зрения жителей Ханаана, поклоняющихся Ваалу^[299]. А в последние несколько десятилетий археологи получили возможность проверить историю в том виде, в каком она изложена в Библии. Раскопки на территории Израиля пролили свет на его историю, иногда в ущерб библейскому изложению.

Если обобщить все это — прочтение ханаанских текстов, выборочную «расшифровку» библейских, новые сведения археологов об истории Израиля — нам предстанет совершенно новый образ авраамического бога. Этот образ, с одной стороны, снимает с авраамического монотеизма самые тяжкие обвинения, а с другой, оспаривает стандартную основу монотеистической веры. Авраамический бог представлен здесь зачастую в нелестном виде, вместе с тем мы видим, как он достигал зрелости, и находим все основания надеяться на дальнейшее развитие. И конечно, этот образ радикально отличается от того, который принято рисовать в среднестатистической синагоге, церкви или мечети.

ОБРАЩЕНИЕ К ИСТОЧНИКАМ И НАУЧНЫЕ ОТКРЫТИЯ СОЗДАЮТ ОБРАЗ АВРААМИЧЕСКОГО БОГА, КОТОРЫЙ РАДИКАЛЬНО ОТЛИЧАЕТСЯ ОТ ТОГО, КОТОРЫЙ ПРИНЯТО РИСОВАТЬ В СРЕДНЕСТАТИСТИЧЕСКОЙ СИНАГОГЕ, ЦЕРКВИ ИЛИ МЕЧЕТИ

Бог во плоти

Прежде всего, хотя Яхве очутился «в отдалении» — далекий, даже трансцендентный Бог, чье присутствие почти незаметно — он вовсе не тот бог, который фигурирует в древнейших писаниях, фрагментах Библии, восходящих к последним векам II тысячелетия до н. э. В сущности, еще в I тысячелетии до н. э., когда форму обрела почти вся, если не вся, Книга Бытия, Бог принимал деятельное участие в происходящем. Он лично «насадил» рай в Едеме, он «сделал одежды кожаные», чтобы одеть Адама и Еву. А если бы он, бесплотный, находился где-то над планетой, все перечисленное ему не понадобилось бы. Вкусив запретного плода, Адам и Ева, согласно Бытию, «услышали голос Господа Бога, ходящего в раю во время прохлады дня; и скрылся Адам и жена его от лица Господа Бога между деревьями рая». Выбранная стратегия, игра в прятки, выглядит наивно, будучи примененной против всеведущего Бога, известного нам сегодня, но в то время он, скорее всего, еще не был всеведущим. Ибо «воззвал Господь Бог к Адаму и сказал ему: где ты?»^[300]

Словом, в этот момент Яхве поразительно похож на «примитивных» богов из сообществ охотников-собираателей и вождеств: поразительно человеческий, не лишенный, конечно,

сверхъестественных, но не безграничных возможностей.

Может показаться странным, что Бог, создавший всю Вселенную, ограничен в своих возможностях. Однако неясно, действительно ли Вселенную сотворил именно Бог, «ходящий в раю». Да, он создал небо и землю, создал людей (из праха). Но фрагмент с сотворением звезд, луны, солнца и самого света, фрагмент из первой главы Бытия, по-видимому, был добавлен позднее. А в начале, насколько мы можем судить, Яхве еще не являлся *космическим* творцом.

Обратившись к стихам, которые большинство исследователей считает древнейшими фрагментами Библии, мы не встретим в них упоминания о сотворении Богом *чего-либо*. Видимо, ему интереснее разрушать, он прежде всего бог-воин^[301]. А в эпизоде, который кое-кто считает самым древним из всех, Исх 15, Яхве восхваляют за то, что он ввергнул египетское войско в Чермное море. Этот фрагмент начинается словами: «Пою Господу, ибо Он высоко превознесся; коня и всадника его ввергнул в море... Господь муж брани»^[302].

Если в начале своего существования Яхве был богом-воином, а не исполнительным директором и тем более не председателем правления, то кто же управлял вселенной? Видимо, в ответе должны упоминаться другие боги. В то время еще преобладал политеизм. Речь здесь не о том, что некоторые израильтяне поклонялись другим богам, отличным от Яхве; это давным-давно стало ясно даже тем, кто читает Библию лишь изредка. (Во многих случаях линию библейских сюжетов можно изложить следующим образом: израильтяне попались на крючок к другим богам, Яхве покарал их, израильтяне исправились, но лишь для того, чтобы снова изменить Яхве, быть наказанными, и так далее.) Скорее, речь о том, что даже израильтяне, которые *не* поклонялись другим богам, кроме Яхве, тем не менее верили в их существование. Древние заверения в преданности Яхве не называют его единственным богом — только лучшим для израильтян, тем, кому следует поклоняться. В древнем гимне Яхве, «мужу брани», ставится вопрос: «Кто, как Ты, Господи, между богами?»^[303] И действительно, в Библии иногда как ни в чем не бывало упоминаются другие боги. Например, в Книге Чисел, где говорится о победе над моавитянами, упоминается, что по вине их бога Хамоса «разбежались сыновья его, и дочери его сделались пленницами»^[304].

А когда в Библии не упоминается о существовании других богов, это существование может просто подразумеваться. Священное писание предупреждает израильтян, чтобы они «не служили другим богам и не поклонялись им», не то «возгорится на вас гнев Господень»^[305]. Разве стали бы авторы Библии и здесь, и в других отрывках отговаривать от «служения» другим богам, если бы этих богов даже не существовало? Разве называл бы себя Яхве «Богом ревнителем», если бы ему было не к кому ревновать? По-видимому, сам Бог в начале своего существования не был монотеистом. Даже самое известное из требований Бога — «да не будет у тебя других богов перед лицом Моим», как он выражается в Исходе, — едва ли исключает существование прочих богов^[306].

Иначе говоря, до того, как израильская религия стала отрицать существование любых других богов, кроме Яхве, она прошла этап признания их существования, но осуждала поклонение им (по крайней мере, со стороны израильтян, а если Хамосу хотели поклоняться моавитяне, это их дело)^[307]. Строго говоря, израильская религия достигла монотеизма только после периода «монолатрии» — исключительного поклонения одному богу, при котором не отрицается существование других.

ДО ТОГО, КАК ИЗРАИЛЬСКАЯ РЕЛИГИЯ СТАЛА ОТРИЦАТЬ СУЩЕСТВОВАНИЕ ЛЮБЫХ ДРУГИХ БОГОВ, КРОМЕ ЯХВЕ, ОНА ПРОШЛА ЭТАП ПРИЗНАНИЯ ИХ СУЩЕСТВОВАНИЯ, НО ОСУЖДАЛА ПОКЛОНЕНИЕ ИМ

С этим соглашается большинство библеистов, в том числе верующие иудеи и христиане. Но ситуация становится менее однозначной, если предположить, что в течение длительного периода даже «монолатрия» была слишком сильным словом для господствующего израильского учения — в то время далеко не все боги, отличающиеся от Яхве, считались чуждым олицетворением зла, а Яхве занимал уютное место в израильском пантеоне, действуя наряду с другими богами.

Внимательно читая писание, вы наверняка заметите отсылки к этому времени. Общеизвестны библейские слова, что Бог «сотворил человека по образу Своему», но это не слова Яхве. Когда же в предыдущем стихе цитируют самого Яхве, он говорит: «Сотворим человека по образу Нашему, по подобию»^[308]. А потом, когда Адам вкусил запретного плода, Яхве объявляет: «Вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло». Когда люди начинают строить Вавилонскую башню высотой до неба, а Яхве выбирает упреждающее вмешательство, он говорит: «Сойдем же, и смешаем там язык их так, чтобы один не понимал речи другого»^[309].

Один из нас? Кто такие эти «мы»? Если обратиться с этим вопросом к какому-нибудь иудейскому или христианскому священнику, можно услышать в ответ «ангелы» или «небесное воинство, армия Бога». Иными словами, Яхве могли сопровождать другие существа — сверхъестественные, но не причисленные к богам^[310]. Библия утверждает обратное. В ней содержится несколько упоминаний о «совете богов», над которым на престоле восседает Бог, а остальные места, по-видимому, заняты вовсе не ангелами. В Пс 81 сказано: «Бог стал в сонме богов; среди богов произнес суд». И сам Бог, несколькими стихами далее обращаясь к остальным, составляющим этот сонм, говорит: «Вы — боги»^[311].

Многие библейские упоминания о существовании разных богов в том или ином смысле поразительны. Ибо хотя Библия составлялась на протяжении многих веков, ее древнейшие фрагменты прошли через руки редакторов последующих времен, решавших, какие книги и стихи сохранить, а какие изъять, и явно были предубеждены против политеизма. Так что намеки на израильский политеизм, сохранившиеся в Библии, являются, вероятно, как предположил исследователь Марк Смит в книге «Истоки библейского монотеизма», «лишь верхушкой айсберга»^[312].

Как же выглядел этот айсберг, полномасштабный политеизм Древнего Израиля? Как именно он истаял, уступив место монотеизму, оказавшему столь заметное влияние на мир? Пришло время обратиться к археологии. В минувшем веке артефакты, найденные в Святой Земле, внесли ясность в библейскую историю. По сути дела, «внесли ясность» — это эвфемизм. История в библейском изложении в некоторых случаях была перечеркнута фактами, почерпнутыми из земли.

«Открытые» библейские предания

Стандартная библейская версия древней истории Израиля проста: израильтяне спаслись из египетского плена и рабства, скитались по пустыне и наконец прибыли в землю обетованную, Ханаан. Местные жители, хананеи, — нечестивый, обреченный народ, не имеющий отношения к правильной теологии и, следовательно, к истории. Израильтяне, нагрянув, завоевывают с помощью Яхве город Иерихон, а затем поступают таким же образом с другими хананейскими городами. Для хананеев это уже слишком: как сказано в книге Иисуса Навина, «и поразили Иисус всю землю нагорную и полуденную, и низменные места, и землю, лежащую у гор, и всех царей их; никого не оставил, кто уцелел бы, и все дышащее предал заклятию, как повелел Господь, Бог

Израилев»^[313]. Такой сценарий в точности соответствует взглядам Йехезкеля Кауфмана и других ученых, отказывающих израильской религии в органическом процессе развития в соответствии с местными условиями. Чем непреклоннее и стремительнее завоевание Израилем Ханаана, тем меньше шансов сохранить местную культуру.

Поначалу современная археология была вроде бы на стороне Кауфмана. Его современник Уильям Фоксуэлл Олбрайт, которого иногда называют основателем библейской археологии, именно так и полагал. В своей книге «От каменного века до христианства», опубликованной в 1940 году, он писал, что артефакты, найденные при раскопках в Святой Земле, отчетливо свидетельствуют: израильтяне пришли в Ханаан из Египта и «не теряя времени продолжали разрушать и захватывать хананейские города по всей стране», быстро заменяя местное язычество принципиально иным яхвизмом^[314].

С точки зрения Олбрайта, это было хорошо, потому что в противном случае хананейское язычество «почти неизбежно подавило бы яхвистские нормы до состояния, в котором восстановление невозможно». Вместо этого «хананеи с их разнузданным поклонением природе, культом плодородия в виде змеевидных символов и чувственной наготы, с их чудовищной мифологией, сменились Израилем с его пасторальной простотой и чистотой жизни, с возвышенным монотеизмом и строгим нравственным кодексом»^[315].

Наличие местного эволюционного влияния Олбрайт допускал в большей мере, чем Кауфман^[316]. Тем не менее он подчеркивал, что «раскопки подтверждают гипотезу внезапного перехода» от хананейской культуры в том виде, в каком ее впервые увидели израильтяне, к культуре, созданной ими в Палестине ближе к концу II тысячелетия до н. э.^[317]

Олбрайт был набожным христианином, Кауфман — набожным иудеем: возможно, эти факты связаны с их взглядами на израильскую историю. Так или иначе теперь этим взглядам недостает обоснованности. Последние десятилетия археологических исследований, в том числе мучительно медленных раскопок различных городов, предположительно завоеванных израильтянами, так и не выявили признаков насильственного захвата. Не нашлось даже существенных свидетельств более медленного и мирного притока пустынных странников и постепенного вытеснения хананеев израильтянами. По сути дела, создается все более отчетливое впечатление, что израильтяне *и были* хананеями. Археологи-библеисты яростно оспаривают это, но как заметил один из них, Уильям Девер, по одному вопросу они уже пришли к согласию: израильтяне, первыми обосновавшиеся в нагорьях Ханаана, «были не захватчиками-чужестранцами, а преимущественно выходцами откуда-то из ханаанского сообщества... Остается ответить лишь на один вопрос — откуда именно из Ханаана»^[318].

Вероятно, самая интригующая теория превращения хананеев в израильтян исходит от археолога-иконоборца Израиля Финкельштейна, участвовавшего в раскопках многих мест Святой Земли^[319]. В его теории сохраняются библейские представления о том, что из кочевников-скотоводов израильтяне превратились в оседлых земледельцев, но от остальных библейских подробностей не остается ровным счетом ничего.

Финкельштейн указывает, что в XII веке до н. э., при смене бронзового века железным, по всему Ближнему Востоку наблюдался политический и экономический упадок и даже крах. Это не предвещало ничего хорошего для любых ханаанских кочевников-скотоводов, существующих в тесном симбиозе с привыкшими выменивать мясо на зерно земледельцами ханаанских деревень и городов. Лишившись своих рынков сбыта, скотоводы, возможно, были вынуждены отказаться от кочевого образа жизни, осесть и самостоятельно выращивать сельскохозяйственные культуры, и в то же время по-прежнему держать скот.

В хаосе переходного периода, отмечает Финкельштейн, в прежде безлюдной холмистой

местности Центрального Ханаана наблюдался волнообразный рост новых поселений. Эти поселения в плане имели овальную форму, — ту самую, в которой ближневосточные овцеводы испокон веков располагали свои шатры, а между ними, в подобие загона, на ночь сгоняли скот. Только в поселениях вместо шатров ставили простые дома, обнесенные стенами, и, в отличие от кочевников-скотоводов, поселенцы располагали примитивными орудиями для обработки земли. Видимо, они быстро перешли от кочевой к оседлой жизни и начали выращивать не только скот, но и сельскохозяйственные культуры.

В переходный период от бронзового к железному веку новые поселения возникали далеко за пределами земли, которая в конце концов стала Израилем, — на территориях, которые в Библии называются Моав, Аммон и Едом. Но, как отмечает Филькенштейн, есть одно отличие: в израильских поселениях не обнаружено признаков разведения свиней. По крайней мере, в одной подробности Библия точна: древним израильтянам было запрещено есть свинину. Эта полоса деревень, где не разводили свиней, — древнейшее археологическое свидетельство существования в Ханаане группы людей, которых можно назвать израильтянами.

ПОЛОСА ДЕРЕВЕНЬ, ГДЕ НЕ РАЗВОДИЛИ СВИНЕЙ, — ДРЕВНЕЙШЕЕ АРХЕОЛОГИЧЕСКОЕ СВИДЕТЕЛЬСТВО СУЩЕСТВОВАНИЯ В ХАНААНЕ ГРУППЫ ЛЮДЕЙ, КОТОРЫХ МОЖНО НАЗВАТЬ ИЗРАИЛЬТЯНАМИ

Значит, согласно теории Финкельштейна, ситуация была прямо противоположна описанной в Библии. Ближе к концу II тысячелетия до н. э. в Ханаане действительно отмечался социальный упадок, однако он был *причиной* появления израильтян, а не его результатом. А что касается Моисея, который вызволил евреев из рабства — «массового исхода из Египта не наблюдалось», пишет Финкельштейн^[320].

Теория Финкельштейна не получила всеобщего одобрения^[321]. Так, некоторые исследователи считали, что древние израильтяне мигрировали в гористую местность из ханаанских деревень и городов, а не просто осели на земле, по которой долгое время кочевали. И даже если большинство древних израильтян вело свой род от хананеев, они могли принять к себе изгнанников из Египта (базовая модель Финкельштейна не исключает такой возможности). Тем не менее теперь уже ясно, что история, изложенная в Книге Иисуса Навина — о мгновенной замене ханаанской культуры израильской — неверна^[322]. Спустя долгое время после появления первых весомых свидетельств существования явных израильтян контакты с культурой хананеев по-прежнему были повсеместными. Различные сведения, в том числе об отсутствии укреплений и вооружения в древних деревнях, говорят о том, что эти контакты зачастую были мирными^[323]. Собственно, одно из таких древних израильских поселений свидетельствует о культурной преемственности между Ханааном и Израилем, которую Кауфман и Олбрайт свели до минимума. В этом поселении найден бронзовый бык, точно такой же, как идол хананеев, внушавший отвращение библейским приверженцам Яхве^[324].

Разумеется, ни для Кауфмана, ни для Олбрайта не стало бы новостью то, что израильтяне иногда поклонялись хананейским идолам. В Библии неоднократно упоминается о том, что именно так они и поступали, и расплачивались за это. Но согласно распространенному толкованию библейских историй, эти эпизоды — временное отступление от истинной древней веры, отклонение от монотеизма, который предшествовал появлению древнейших израильских деревень, так как его принес в Ханаан Моисей. И действительно, и Кауфман, и Олбрайт прослеживают историю монотеизма до времен Моисея, конца II тысячелетия до н. э.^[325] Но некоторые историки-библеисты в настоящее время сомневаются даже в существовании Моисея,

и практически никто уже не верит в достоверность библейских преданий о нем. Они записаны по прошествии тысячелетий после того, как произошли изложенные в них события, а отредактированы еще позднее, в некоторых случаях — монотеистами, предпочтительно готовыми скрыть их теологию, пользуясь высокими полномочиями.

Кем был Яхве до того, как стал Яхве?

Следовательно, если рассуждать объективно, нет причин полагать, что пришествие израильского монотеизма произошло где-либо помимо Ханаана после столетий погружения в культуру хананеев; нет причин сомневаться, что израильская религия — не что иное, как естественный продукт местной культуры, несмотря на утверждение обратного Кауфманом и Олбрайтом. Возможно даже, что Яхве, который в Библии тратит столько времени, сражаясь с ненавистными хананейскими богами за преданность израильтян, в начале своего существования был хананейским, а не привозным богом.

Проверка этой эволюционной гипотезы или, по крайней мере, первая из проверок — выяснение, проливает ли она свет на что-нибудь. Помогает ли она понять туманные эпизоды истории Яхве? Если в этом свете изучить рассеянные и загадочные библейские намеки на происхождение Яхве, покажутся ли они менее беспорядочными и более связными? Ответ утвердительный.

Обратимся к «сонму богов», который не соответствует основной линии библейского учения, тем не менее не один раз появляется в Библии^[326]. Как мы уже видели, такие разные древние государства, как Египет и Китай, моделировали свои пантеоны, по крайней мере, отчасти по образцу правительственных структур. А в Месопотамии имелось даже совещательное собрание богов — «совет». Учитывая близость Месопотамии к Ханаану, наличие подобного собрания было бы неудивительным и в древних ханаанских традициях.

И действительно, именно его мы находим в Угарите, древнем городе на севере Ханаана, переведенные тексты из которого многое прояснили в израильской религии. Там в конце бронзового века и накануне рождения Израиля имеется совет богов. Бог, который чаще всего выступает в роли главы этого совета — бог по имени Эль (Илу), — отмечен примечательным сходством с Яхве^[327]. Оба бога могучи, но чувствительны. Бога Эль воспринимали как «быка» и вместе с тем называли «добрым и милосердным»^[328]. Подобно ему, Яхве, даже в раннем облики бога-воина, был движим состраданием к израильтянам: его «милость» снискал «народ сей, который Ты избавил»^[329]. Оба бога являются в сновидениях, становятся покровителями тех, кто видит эти сны, часто говорят устами пророков^[330]. Оба — боги-творцы и отцы: Эль был «творцом всего живого» и «отцом людей»^[331]. Как указывает Смит, Эль был «божественным отцом *par excellence*»^[332].

Логично, что буквальное значение угаритского выражения, которым обозначался ханаанский «божественный совет» — «совет Эль». Несколько более удивительно другое: если вместо современных переводов Библии обратиться к оригинальному тексту, к Пс 81, где Бог стал «в сонме богов», то мы увидим фразу «*адат Эль*», что тоже можно перевести как «совет Эль»^[333]. М-да.

И это лишь начало. Задав целью выяснить, что скрывается под словом «бог» в некоторых текстах Библии, мы обнаружим не «Яхве», а слово на древнееврейском «Эль». Поскольку ханаанский Эль появляется в исторических материалах раньше израильского бога Яхве, напрашивается вывод, что Яхве тем или иным образом возник из Эль, а может, даже в начале своего существования представлял собой переименованную версию Эль.

Существует причина противиться этому искушению по крайней мере поначалу: древнееврейское слово «Эль» подобно нашему «бог», оно может относиться как к божествам в целом («Гермес, древнегреческий бог»), так и к конкретному божеству (Богу с большой буквы). Разница в том, что древние иудеи не пользовались для пущей ясности верхним и нижним регистрами. Следовательно, нельзя сделать вывод, что всякий раз, когда мы видим, как на древнееврейском бога называют Эль, его имя *действительно* Эль.

Тем не менее в Библии есть несколько отрывков, где слово «Эль» применительно к иудейскому богу на самом деле выглядит уместно. Согласно Книге Бытия, Иаков «поставил там жертвенник; и призвал имя Господа Бога Израилева» (Эль-Элохе-Израэль). Эти слова можно было бы перевести как «бог, бог Израиля», но если первое слово «бог» не написано с большой буквы, выражение практически не имеет смысла: с таким успехом жертвенник мог быть посвящен «божеству, божеству Израиля»^[334]. Иначе говоря, первый «бог» должен быть *конкретным* богом, а конкретный бог по имени Эль, известный нам в этой части мира, возглавлял пантеон севера Ханаана. (В некоторых переводах Быт на английский слова «Эль-Элохе-Израэль» без лишних колебаний переведены как «Эль, Бог Израиля».^[335]) Если и эта связь между религией израильтян и Эль недостаточно тесна, обратитесь к самому слову «Израилев»^[336]. В древние времена имена часто давали под вдохновением свыше, а имена, заканчивающиеся на «эль» (как Israel), обычно имели отношение к богу Эль.

Особенно интригующе выглядит появление слова «Эль» в выражении «Эль Шаддай», переданном на английский как «Бог всемогущий». Оказывается, «Всемогущий» — ошибка перевода; хотя точное значение слова «Шаддай» остается туманным, по всей видимости, оно относится к горам, а не к могуществу — но это уже другой разговор^[337]. А в нашем случае примечательно употребление этого имени в главе 6 Книги Исхода, во время одной из бесед Моисея с Богом. Бог говорит: «Я Господь [Яхве]. Являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову с именем: „Бог всемогущий“ [Эль Шаддай]; а с именем Моим: „Господь“ [Яхве] не открылся им». Сам Яхве объявляет, что в начале существования его звали Эль!^[338]

Разумеется, Яхве не уточняет, что начал жизнь как ханаанский бог Эль. В то время когда он говорил, израильтяне (в библейском изложении истории) еще не добрались до Ханаана. Однако это предание могло войти в историческое повествование Израиля гораздо позднее описанных событий. А если современная библеистика и преподносит нам единственный урок, то он заключается в следующем: библейские предания зачастую говорят о времени их создания больше, чем о времени, которое они якобы описывают.

БИБЛЕЙСКИЕ ПРЕДАНИЯ ЗАЧАСТУЮ ГОВОРЯТ О ВРЕМЕНИ ИХ СОЗДАНИЯ БОЛЬШЕ, ЧЕМ О ВРЕМЕНИ, КОТОРОЕ ОНИ ЯКОБЫ ОПИСЫВАЮТ

Так что же говорит Исх 6 о времени создания этого текста? Если уж творить историю своего бога, зачем пользоваться таким странным приемом, упоминая, что раньше он был известен под другим именем? Гипотез хоть отбавляй. Например: когда предпринимается попытка слить воедино две религиозные традиции; когда необходимо убедить две группы людей, одна из которых поклоняется богу по имени Яхве, а другая — богу по имени Эль, что на самом деле они чтят одного и того же бога^[339].

Сторонники этой гипотезы иногда ссылаются на библейскую закономерность, известный акцент на которой был сделан исследователем XIX века Юлием Вельгаузенем. Согласно «документальной гипотезе» Вельгаузена, ранние этапы библейского повествования — от сотворения до времен Моисея — представлены в изложении преимущественно двух авторов

(или двух групп авторов-единомышленников), тексты одной известны как Яхвист (или источник J), другой — как Элохист (или источник E). В Элохисте иудейского бога называют Эль, или Элохим, отсюда и название, в Яхвисте он назван Яхве, а обозначение буквой J идет от написания «Яхве» на немецком, языке многих первопроходцев библеистики, в том числе и Вельгаузена.

«Документальная гипотеза» предполагает, что в некий момент израильской истории действительно существовали две географически обособленные традиции, которые требовалось примирить; для одной было характерно поклонение богу по имени Эль, для другой — поклонение богу по имени Яхве^[340]. Приверженцы этого сценария считают, что автор(ы) Яхвиста жили на юге, в той части Израиля, которая называлась Иуда, а автор(ы) Элохиста — на севере, то есть неподалеку от земель, где процветало поклонение Эль^[341].

Гипотеза Вельгаузена уже не пользуется почти всеобщим признанием, как в середине XX века^[342], но общеизвестно, что в Библии есть ряд слов, обозначающих бога Израиля. И если иудейский бог действительно был результатом слияния — возможно, между одной группой, главным божеством которой был бог-творец по имени Эль, и другой, которая поклонялась богу-воину Яхве^[343], — в этом обстоятельстве нет ничего нового. Как мы уже убедились, в Древнем мире происходило немало политически целесообразных теологических слияний. Чаще всего катализатором становились взаимовыгодные отношения двух сторон. А именно: обе стороны считали, что сотрудничество и даже объединение принесет им больше пользы, чем конфликт.

Безусловно, в Библии присутствуют указания на объединение ранее разобщенных групп. Израиль в конце II тысячелетия до н. э., до того, как он превратился в сообщество уровня государства, дополненное правителем, описан в ней как конфедерация двенадцати колен. Но в самом раннем списке колен, представленном в Библии, некоторых из этих двенадцати нет. Отсутствующие колена относятся к южным; по-видимому, колена, составлявшие Израиль в этот ранний период, были северными ханаанскими, где наиболее вероятно поклонение Эль^[344]. Отсюда, вероятно, и название «Израиль».

Возможно, объединение колен Израилевых нашло неясное отражение в повествовании о патриархах — Аврааме, родившем Исаака, который родил Иакова. Лишь немногие исследователи считают это родословие точным, но почти все придают ему большое значение. Многие поддерживают тот или иной вариант теории, выдвинутой в 1930 году немецким ученым Мартином Нотом: патриархи некогда были сакральными подлинными или мифологическими предками разных колен; одно колено или группа колен считала своим отцом-основателем Авраама, другое — Исаака, третье — Иакова. Политическое объединение этих народов означало сплетение мифов об их основании в единый миф, и в этом процессе их предки образовали единую семью^[345]. Это могло бы объяснить, почему некоторые предположительно ранние упоминания о родословии патриархов выглядят неполными. В одном стихе Второзакония Авраам, который отождествляется с такими южными городами, как Хеврон, не упоминается, в отличие от Иакова с севера^[346].

Основу этой идеи — что Израиль каким-то образом объединился вокруг земель, где поклонялись Эль, а Яхве принял позднее, когда к нему присоединились южные колена — отчасти подкрепляют древнеегипетские надписи. Название «Израиль» появляется в исторических свидетельствах в 1219 году до н. э., на каменной плите, названной Стелой Мернептаха. Это слово относится к людям, а не к месту^[347]. Но видимо, эти люди находились где-то в Ханаане, вероятно, в нагорьях Ефрема (Эфраима), северная часть которых в конце концов стала Израилем^[348].

На стеле нет упоминаний о Яхве. Единственное упоминание о каком бы то ни было боге — слог «эль» в «Израиле». Пройдут века, прежде чем в текстах появятся и Израиль, и YHWH

(древнее написание имени «Яхве», или Yahweh, появившееся еще до записи гласных в западносемитских языках). Однако интригует существование отдельных египетских упоминаний о Yhw еще до первого упоминания об Израиле^[349]. Но в этом случае Yhw, по-видимому, не бог, а место. В древние времена места и боги порой носили одинаковые имена^[350]. Более того, это место находилось где-то неподалеку от Едома, на юге Ханаана, словно указывая, что поклоняющиеся Яхве жители юга и вправду в конце концов объединились с поклоняющимися Эль жителями севера.

Этот фрагмент укладывается в общую головоломку и еще по одной причине. Полный текст надписи звучит как «Yhw [в] земле шасу»^[351]. Словом «шасу» называли кочевников, имевших давнюю историю противоборства с Египтом, чего и следовало ожидать, поскольку этот антагонизм занимал центральное место в биографии их верховного бога. На одном древнеегипетском рельефе даже показано, как египетские воины ведут шасу, точно пленников^[352].

В этом древнейшем упоминании об Израиле на Стеле Мернептаха Египет похвастается истреблением израильтян. (Израилева «семени нет»)^[353]. Это свидетельствовало о существенной недооценке регенеративной способности Израиля, а если вернуться к теме разговора — подчеркивало политическую целесообразность объединения шасу и израильтян. Наличие общего врага — прекрасное начало дружеских отношений. (Или, пользуясь более техническими терминами, благодаря общему врагу дружеские отношения становятся более соответствующими игре с ненулевой суммой, так как внешняя угроза увеличивает взаимные преимущества внутреннего сотрудничества и обоюдные затраты на внутренние разногласия.) И этот конкретный общий враг, разумеется, способствовал созданию общего повествования о божественном избавлении от египетских мучений^[354].

Утрачено при переводе

Этот момент в Исх 6 поражает внезапностью: Бог вдруг объявляет, что меняет имя и теперь зовется не «Бог всемогущий» («Эль Шаддай»), а «Господь» («Яхве»). Свершиться так стремительно теологическое слияние в принципе могло: в Древней Месопотамии (глава 4) Саргон своей властью переименовал Инанну в Иштар. Но в том случае силы не были равны даже приблизительно, Саргон только что одержал победу над приверженцами Инанны. Между тем археологические свидетельства сравнимого господства севера Израиля над югом к концу II тысячелетия до н. э. или в начале I тысячелетия отсутствуют. Если подобные свидетельства и есть, то они обычно указывают в другом направлении, позволяя предположить, что библейские тексты преувеличивают силы древних южан — и действительно, южные территории Израиля были, вероятно, наиболее слабыми в первые два века первого тысячелетия^[355].

Так что если в начале I тысячелетия до н. э. и наблюдалось некое смещение северной и южной религий, можно полагать, что оно было постепенным, а не внезапной заменой Эль на Яхве. Следует ожидать чего-то более похожего на взаимодействие шумерских городов-государств еще до Саргона, в III тысячелетии до н. э. Взаимодействие государств становилось все более тесным, их боги образовывали общий пантеон, верховный бог наиболее влиятельного города-государства занимал соизмеримо возвышенное место в этом пантеоне. В случае Древнего Израиля эти обстоятельства предполагали ранний период сосуществования Эль и Яхве. Если и вправду странствующие племена юга присоединились к изначально более сильной северной конфедерации, условия сосуществования были неравными: Яхве могли принять в пантеон Северного Ханаана, но не на высший уровень, не наравне с великим богом-творцом Эль.

В Библии действительно содержатся крупные свидетельства того времени, но найти их непросто, так как на протяжении веков редакторы и переводчики Библии не прилагали особых стараний, чтобы сделать на них акцент. Скорее, наоборот. Возьмем, например, ничем особым не примечательный на первый взгляд стих из главы 32 Второзакония в том виде, в каком он приведен в Библии короля Якова, изданной в 1611 году:

Когда Всевышний давая уделы народам и расселял сынов человеческих, тогда поставил пределы народов по числу сынов Израилевых. Ибо часть Господа народ Его; Иаков наследственный удел Его^[356].

Несмотря на некоторую туманность этого стиха, в нем, видимо, говорится, что Бог — названный Всевышним (*Most High*) в одной фразе и Господом (*the Lord*) в другой — каким-то образом разделил людей мира на группы, а затем наделил преимущественным правом собственности одну из групп, Иакова. Однако это толкование опирается на предположение, что и «Всевышний», и «Господь» имеют отношение к Яхве. Но имеют ли?

Второй термин, «Господь», — определенно имеет: это стандартный для Библии перевод исходного древнееврейского YHWH. Но может ли «Всевышний», *Элион*, относиться к Эль? Вполне; эти два слова появляются в Библии рядом — Эль Элион — более двух десятков раз. Такое предположение из возможного делает вероятным странная история, связанная с другим фрагментом того же стиха — выражением «сыны Израилевы».

В Библию короля Якова эта фраза попала из Масоретского текста — редакции Библии на древнееврейском, которая обрела форму в начале Средневековья, спустя более чем тысячелетие после написания Второзакония. Откуда она взялась в Масоретском тексте, самом древнем из сохранившихся тексте Еврейской Библии, — загадка. Этой фразы нет ни в одной из двух более ранних версий этого стиха, ныне имеющих в нашем распоряжении: ни в написанных на древнееврейском Свитках Мертвого моря, ни в греческом варианте Септуагинты, дохристианского перевода Еврейской Библии.

Зачем кому-то из редакторов понадобилось выдумывать эту фразу? Неужели таким способом что-то скрыли?

Ряд ученых, с помощью Свитков Мертвого моря и Септуагинты реконструирующих аутентичную версию этого стиха, утверждает, что «сыны Израилевы» послужили заменой «сынов Эль»^[357]. При таком восстановлении утраченного загадочный стих вдруг обретает смысл: Эль — самый верховный бог, Элион, — разделил народы мира на этнические группы и отдал по одной каждому из своих сынов. И Яхве, одному из этих сынов, достался народ Иакова. По-видимому, в тот момент истории Израиля (на давность этих событий ничто не указывает) Яхве был не Богом, а просто божеством — как и сыном Бога, одним из многих^[358].

Так как же произошло повышение статуса Яхве? Как бог, поначалу предназначенный для низкой ступени пантеона, в конце концов слился с верховным богом Эль и даже в каком-то смысле потеснил его? Судя по другим примерам продвижения вверх по божественной иерархической лестнице в Древнем мире, одним из вероятных объяснений могло бы стать изменение в соотношении власти севера и власти юга Израиля, очага поклонения Эль и очага поклонения Яхве. Такой рост силы Южного Израиля вполне мог произойти в VIII веке до н. э. — и безусловно, приобрел более яркую форму ближе к концу века, когда, как мы увидим в следующей главе, север пал под натиском ассирийских завоевателей. Именно после сосредоточения сил на юге была написана большая часть текстов Еврейской Библии, поэтому у писцов с юга, приверженцев Яхве, появился шанс повысить его статус и принизить значимость северных, «Эль-центрических» взглядов^[359].

Такой сценарий выглядит правдоподобно: Эль, могущественный бог севера, принимает Яхве на нижнюю ступень своего пантеона, позволяя странствующему народу Яхве вступить в политическую конфедерацию — Израиль — на правах младшего партнера народа Эль, и в конце концов с Израилем начинает ассоциироваться имя Яхве, а не Эль: по превратности судьбы народ Яхве становится более могущественным, а народ Эль — менее, и последний, в сущности, ждет катастрофа.

Но как бы правдоподобно ни выглядел этот сценарий, в нем есть недочеты. Например, если Иаков ассоциируется с севером, а значит, предположительно — с Эль еще до слияния Эль и Яхве, почему же тогда в этом стихе Второзакония Яхве является богом народа Иакова, хотя Эль, по-видимому, остается обособленным от Яхве на вершине пантеона? Разве Иаков вошел в круг Яхве не только после слияния Яхве и Эль? Возможно, никакая реконструкция древней истории Израиля не поможет дать убедительное объяснение всем противоречивым свидетельствам, в том числе описанию Яхве как сына *Элиона* в подлинной версии Втор 32 и слиянию Яхве и Эль Шаддай в Исх 6^[360]. Как мы увидим в главе 8, решение может подсказать более поздняя история Израиля, события, произошедшие спустя долгое время после объединения колен и развития полноценного государства с правителем.

Но какой бы ни была на самом деле древняя история Яхве, одно мы можем сказать с уверенностью: редакторы и переводчики Библии иногда вносили в нее путаницу — видимо умышленно, в попытке скрыть свидетельства господствовавшего в древности политеизма^[361].

РЕДАКТОРЫ И ПЕРЕВОДЧИКИ БИБЛИИ ИНОГДА ВНОСИЛИ В НЕЕ ПУТАНИЦУ — ВИДИМО УМЫШЛЕННО, В ПОПЫТКЕ СКРЫТЬ СВИДЕТЕЛЬСТВА ГОСПОДСТВОВАВШЕГО В ДРЕВНОСТИ ПОЛИТЕИЗМА

Сексуальная жизнь Яхве (и другие мифы)

Тем не менее зримых свидетельств осталось достаточно, чтобы осложнить задачу тем, кто якобы видит значительную и выраженную разницу между авраамическим богом и божествами, обретающимися по соседству. Например, довольно часто ссылаются на такое различие: если языческие боги ведут сексуальную жизнь, то Яхве — нет. «Бог Израиля, — как высказывался Кауфман, — не имеет сексуальных свойств и желаний»^[362]. Действительно, в Библии нет восхвалений Яхве, сравнимых по характеру с угаритской похвалой Ваала, совокупившегося с телкой 77 и даже 88 раз, или же с упоминанием о пенисе Эль, «протяженном как море»^[363]. Это обстоятельство озадачивает: если Яхве в конце концов слился с Эль, а у Эль была сексуальная жизнь, почему же у Яхве после слияния она отсутствовала? И почему, если ставить вопрос конкретнее, Яхве не унаследовал супругу Эль, богиню Асират?

Может, и унаследовал. В Библии упоминается некая богиня по имени Ашера, имя которой, согласно давнему предположению исследователей, просто Асират в записи на древнееврейском^[364]. Разумеется, библейские авторы не называют Ашеру женой Бога — к подобным теологическим мотивам они вообще стараются не обращаться — зато обливают презрением и ее, и израильтян, которые ей поклоняются. Но в конце XX века археологи обнаружили загадочные надписи, датированные примерно 800 годом до н. э. и относящиеся к двум разным местам раскопок на Ближнем Востоке. Эти надписи представляли собой благословение именем не только Яхве, но и «его Ашеры»^[365]. Это уточнение «его» показывает в другом свете отрывок из 4 Цар, в котором сообщается, что ближе к концу VII века Ашера (Астарта) находилась в храме Яхве. Один жрец, неприязненно относившийся к политеизму,

«вынес Астарту из дома Господня за Иерусалим, к потоку Кедрону, и сжег ее у потока Кедрона, и истер ее в прах, и бросил прах ее на кладбище общенародное»^[366]. В следующей главе мы узнаем, насколько важную роль сыграл этот момент в эволюции монотеизма.

Вопрос о сексуальной жизни Яхве — компонент более обширного вопроса с высокими ставками: насколько мифологическим был Яхве? Не «мифическим», то есть не существовавшим, а относящимся к мифологии в той же мере, что и древнегреческие боги: существовали ли предания о впечатляющем общении Яхве с другими удивительными существами? Сражался ли он с другими богами или полубогами, водил ли дружбу с кем-нибудь в своем окружении? Был ли он героем сверхъестественной мьльной оперы?

Многие специалисты дают отрицательный ответ. И действительно, по мнению Кауфмана, «немифологический» характер Яхве составляет «сущность израильской религии» и ставит эту религию «особняком от всех форм язычества», в том числе, разумеется, и религии аборигенов Ханаана^[367].

Есть и вдвойне прискорбная новость для тех, кто, подобно Кауфману, восхваляет Яхве как свидетельство решительного отступления от языческих мифов. Во-первых, по всем признакам отступление было не столь решительным: как и многие другие в истории религии, оно носило скорее эволюционный, нежели революционный характер. Во-вторых, если попытаться проследить эту эволюцию, мы увидим, что на генеалогическом древе Яхве растут еще более скандальные ветви, чем раннее слияние с ханаанским божеством Эль. Возможно, Яхве, даже унаследовав гены Эль, каким-то образом приобрел гены наиболее осуждаемого из всех ханаанских богов — Ваала.

Мифологичность Ваала не вызывает сомнений. Он воевал с богом моря Ямом (Йамму) и богом смерти Мотом (Муту). В одном угаритском тексте даже говорится, что он «сразил Лотана», семиглавого «дракона» или «змея»^[368]. Все это к вопросу о мифологии!

Опять-таки Библия воздает должное подобным подвигам Яхве: «Ты сокрушил головы змиев в воде. Ты сокрушил голову левиафана»^[369]. А древнееврейское слово «левиафан» — «левиатон» — это, насколько мы можем судить, форма Лотана; видимо, Яхве убил не просто многоглавых драконов, а того самого многоглавого дракона, с которым разделался Ваал. В той же главе Псалтири Яхве расторгает море^[370]. А может, и Море: некоторые переводчики пишут это слово с большой буквы, подразумевая под ним «ям», древнееврейское имя бога моря, которого сокрушил Ваал^[371]. Библия также обещает в Книге пророка Исайи, что благодаря Яхве «погложена будет смерть навеки», а под «смертью» подразумевается еврейское имя Мота, бога смерти, с которым вел столь ожесточенную борьбу Ваал^[372].

Так почему же в англоязычных переводах Библии значится не «Ям», а «море», и не «Мот», а «смерть»? В древнееврейском не было заглавных букв. Увидев слово «мавет» вне контекста, невозможно определить, то ли это имя собственное «Мот», то ли нарицательное существительное «смерть». Поэтому переводчикам Библии приходилось делать выбор, и, как правило, они выбирали нарицательные существительные. А нам остается только гадать о причинах этого выбора. Например, когда принималось решение о том, что «поглощал» Яхве — Мота или просто смерть: вряд ли можно считать простым совпадением то, что в ханаанской мифологии Мот был известен тем, что «глотал» людей в конце их жизни и таким образом отправлял в Шеол — загробный мир, или что Мот некогда поглотил соперника Яхве, Ваала^[373].

УВИДЕВ ДРЕВНЕЕВРЕЙСКОЕ СЛОВО «МАВЕТ» ВНЕ КОНТЕКСТА, НЕВОЗМОЖНО ОПРЕДЕЛИТЬ, ТО ЛИ ЭТО ИМЯ СОБСТВЕННОЕ «МОТ», ТО ЛИ НАРИЦАТЕЛЬНОЕ СУЩЕСТВИТЕЛЬНОЕ «СМЕРТЬ». ПОЭТОМУ ПЕРЕВОДЧИКАМ

БИБЛИИ ПРИХОДИЛОСЬ ДЕЛАТЬ ВЫБОР

Или возьмем озадачивающее библейское упоминание о гневе, которым Яхве воспылал на реки и его ярость на море^[374]. Чем реки и море расстроили его? Как можно обвинять воду в том, что она течет? Разве не стали бы эти отрывки более вразумительными, если бы древнееврейские слова «реки» и «море» («нахар» и «ям») были переданы как Нахар и Ям — сверхъестественные существа, с которыми Ваал сражался столь типичным для мифологии образом?^[375] (Вероятно, поддавшись укорам совести, переводчики NRSV нехотя признали такую возможность, сделав примечания мелким шрифтом: «или *против Реки*» и «или *против Моря*».) Аргументов в пользу мифологического перевода становится еще больше, если посмотреть, как сам Яхве появляется в этих отрывках. Он покоряет силы природы, мчась на колеснице («Ты с конями Твоими проложил путь по морю»). Он потрясает луком, внушает робость луне и солнцу «светом летающих стрел» своих и «сиянием сверкающих копьев»^[376].

Два последних образа обычно воспринимают как описание молний^[377], и здесь фигурирует еще один пример размывания границы между мифами язычников-хананеев и религией Древнего Израиля: Яхве не только сражается с теми же силами природы, что и Ваал, и приобретает в описании антропоморфные характеристики, как часто случалось с мифологическими богами: его описывают как мифологического бога того же самого *типа*, как и Ваал: бога грозы и бури. В Пс 28 Яхве — глас грома и молний: «Глас Господень над водами; Бог славы возгремел... Глас Господа высекает пламень огня»^[378].

В 1936 году Г. Л. Гинзберг, преподаватель иудейской богословской семинарии, предположил, что эти стихи изначально представляли собой гимн Ваалу. Поначалу эксцентричная, теория Гинзберга распространялась в массах по мере того, как появлялись ее новые подтверждения. Так, один исследователь заменил в этом стихе все имена «Яхве» на «Ваал», и обнаружил, что количество аллитераций резко возросло^[379].

Видный библеист Фрэнк Мур Кросс утверждал, что одно из ключевых событий Библии — переход Чермного моря — уходит корнями в мифологию Ваала^[380]. Он отмечает, что в этом эпизоде, по сути дела, говорится о том, как море подчиняется воле Божьей — слабый отголосок победы Ваала в бою над Морем (Ям). Безусловно, мифический оттенок ощущается и в рассказе о событиях Исх 15. В этой главе (вероятно, написанной позднее) нет ничего подобного Исх 14, о которой идет речь в «Десяти заповедях» Сесила Б. Демилла; воды не просто величественно расступились по требованию Моисея, а затем вновь сомкнулись и потопили египтян. Скорее, тут явно и антропоморфно участвовал Бог, его господство над морем выглядит соразмерно ярким: «От дуновения Твоего расступились воды, влага стала, как стена»^[381].

Но независимо от параллелей между эпизодом с Чермным морем и мифами о Ваале, между ними есть одно существенное отличие. Если действие мифов о Ваале происходит в сверхъестественном мире, то библейское повествование посвящено сугубо *человеческой* истории. Да, критическую роль в формировании этого повествования сыграло вмешательство свыше, но само действие происходило на земле. Как выражается Кросс, битвы Яхве, в отличие от типичных битв Ваала, «конкретизированы по времени и месту». «Мифический рисунок» заменен «эпическим»^[382]. Отсюда и название этой авторитетной книги 1973 года — «Хананейский миф и иудейский эпос» (*Canaanite Myth and Hebrew Epic*).

Даже когда Яхве действует явно в мифологической манере — допустим, убивает многоглавого змея, — библейские упоминания мимолетны: единая сюжетная линия отсутствует. «Библия изобилует мифическими образами», — отмечает Марк С. Смит, однако «миф как нарратив» практически отсутствует^[383]. Дефицит нарративного мифа Смит объясняет, помимо

всего прочего, изъятием^[384]. Он утверждает, что ближе к середине I тысячелетия до н. э. мифологические мотивы устарели; иудейские писания, созданные в то время, представляют Бога менее антропоморфным, чем ранее, а иногда как не имеющим формы^[385]. Смит считает, что в этот период, когда к мифам относились неодобрительно, ранние тексты редактировали и корректировали; возможно, жрецы сочли свои представления о Яхве не согласующимися с ранними рассказами о его подвигах и решили «не сохранять их, тем самым, по сути дела, подвергая их цензуре»^[386].

Но зачем было трудиться? Даже если миф вышел из моды, зачем понадобилось стирать память о его былой популярности? Вероятно, все дело в высоких теологических ставках. В конце концов, мифологические боги имели дело с другими могущественными богами, порой их воле перечили, а кто посмеет перечить Богу, если он один и всемогущ? Иными словами, мифология означала политеизм. Значит, вычеркивание из писаний ранних мифологических повествований могло быть частью более масштабного проекта: переписывания писаний, чтобы они подразумевали, что еще на заре существования израильской религии Яхве был всемогущим и достойным исключительного поклонения. (Марьо Кристина Аннета Корпель сравнила угаритские и библейские описания богов и обнаружила «поразительно» схожий язык с акцентом на «силу, честь, божественность и милосердие», в то время как «все, подразумевающее слабость, смирение или желание, исключено из Ветхого Завета».^[387])

Эти мотивы могли бы объяснить, почему мифологические моменты определенного рода *пережили* редактирование. Не один раз сюжетная линия продолжается ровно настолько, чтобы указывать: если основа для политеизма и существовала когда-то, то теперь ее больше нет. В Пс 81 упомянутая выше сцена с «сонмом богов», среди которых Бог произносит суд, заканчивается тем, что Бог предсказывает смерть слушателей; или, согласно одной распространенной интерпретации, *приговаривает* их к смерти за провинности^[388].

Подобно этому, встречи Яхве с богами Море и Река продолжают лишь до тех пор, пока он не успевает мимоходом разделаться с этими докучливыми пережитками бывшего политеизма. Оставить в тексте *эту* часть наследия Ваала и приписать ее Яхве было безопасно с теологической точки зрения. А как же неудачи Ваала, например, то, что он «поглощен» Мотом, богом смерти? Подобное унижение не к лицу богу, достойному исключительного поклонения, и писания в отредактированном виде действительно не говорят о том, что Яхве унаследовал эту часть личности Ваала. Зато мы видим в Книге пророка Исаии обещание, что Яхве в конце концов «поглотит» Мота «навечно», — это явное утверждение превосходства Яхве не только над Мотом, но и над Ваалом^[389].

Значит, редакторы середины I тысячелетия, по мнению Смита, способствовавшие демифологизации Библии, не были настроены на искоренение мифа как такового. И действительно, лишь позднее *переводчики* переделали «Море» в «море», «Реку» в «реку» и «Смерть» в «смерть». Скорее, врагом был миф, в котором значительные роли доставались богам помимо звезды спектакля. И поскольку нарратив вызывает интерес, только когда его результат неоднозначен — то есть когда могущественный персонаж в нем не один, — смерть подобных мотивов означала смерть истинного мифического повествования.

Переход от политеизма и мифического нарратива можно мельком увидеть отраженным в осколках мифов, уцелевших в Библии. В распространенном переводе один из стихов Книги пророка Аввакума гласит: «Бог грядет... от горы Фаран» и «пред лицом Его идет язва, а по стопам Его — жгучий ветер»^[390] [в английском тексте вместо «жгучего ветра» — «мор» или «чума». — *Прим. пер.*]. Но древнееврейскими словами «язва» и «чума» называли богов язвы и чумы, Дебера и Решефа^[391]. В ханаанском пантеоне оба были яростными разрушителями^[392], но

как отмечал Смит, этот компонент их индивидуальности не вписывался в Библию. Скорее, они появились в ней как малозаметные члены свиты Яхве. И переводчики последующих времен, сделав из имен богов нарицательные существительные, превратили Язву и Чуму из малых богов всего лишь в проявления власти Яхве, причем абстрактные проявления. По-видимому, здесь Яхве повторяет стратегию, которую мы рассмотрели на примере Мардука в предыдущей главе, — отходит от монотеизма путем незаметных завоеваний, ассимилируя других богов и превращая их в самого себя.

Отрывок из Книги пророка Аввакума иллюстрирует рассуждения Смита о том, каким образом ханаанский политеизм вылился в израильский монотеизм. Боги, занимавшие в пантеоне места ниже Эль, такие, как Дебер и Решеф, постепенно утрачивали статус, пока не исчезли совсем. Когда с этой реорганизацией на среднем уровне было покончено, от сокращенного пантеона осталось лишь божество, занимавшее самую верхнюю ступень — теперь его звали Яхве — и сверхъестественные существа на самой низшей ступени — божественные вестники, или ангелы^[393].

Перекрестное опыление

Теолог Роберт Карл Гнас прозорливо заметил в 1997 году, что «сдвиг парадигмы» происходит по мере того, как все больше исследователей признают «постепенную эволюцию сложной яхвистской религии из политеистического прошлого». Все чаще и чаще «представления о постепенном возникновении монотеизма сочетаются с пониманием *интеллектуальной преемственности Израиля и Древнего мира в целом*»^[394].

«Интеллектуальная преемственность» — органическая связь между религией *Израиля и предшествующими ей религиями* — определенно укладывается в рамки, которые мы видели в нескольких последних главах. Боги меняют характер, сливаются с другими богами и получают новые имена, при этом радикально меняются верования, тем не менее совершенно новые религии не возникают ниоткуда. Даже египетский фараон Эхнатон, не чуждый теологических новшеств, сотворил свой монотеизм из подручных средств: Атон, его единственный истинный бог, ранее существовал в политеистическом контексте и впервые обрел форму как потомок бога солнца Ра.

БОГИ МЕНЯЮТ ХАРАКТЕР, СЛИВАЮТСЯ С ДРУГИМИ БОГАМИ И ПОЛУЧАЮТ НОВЫЕ ИМЕНА, ПРИ ЭТОМ РАДИКАЛЬНО МЕНЯЮТСЯ ВЕРОВАНИЯ, ТЕМ НЕ МЕНЕЕ СОВЕРШЕННО НОВЫЕ РЕЛИГИИ НЕ ВОЗНИКАЮТ НИОТКУДА

Однако интеллектуальная преемственность способна выйти запутанной, как в случае с Древним Израилем. Главой ханаанского пантеона был Эль, и в начале этой главы мы видели, что существуют причины полагать: Яхве унаследовал немало характерных особенностей Эль^[395]. Но теперь мы видим также причины поместить Яхве в родословие Ваала. Яхве описан языком, которым ранее описывали Ваала, он сражается с теми же мифическими существами, с которыми сражался и Ваал. (В одном библейском стихе даже, по-видимому, отождествляется его дом, гора Сион, с домом Ваала, горой Сапан.^[396]) Так как же обстояло дело? Каким образом Яхве стал отчасти Эль и отчасти Ваалом? Как примирить два его наследия?

Прежде всего следует вспомнить, что боги — продукты культурной, а не биологической эволюции. В биологической эволюции линии родства ясны. Можно получить все свои особенности либо от одного родителя, либо от обоих, — в зависимости от того, клональным или

сексуальным способом воспроизводится конкретный вид. Так или иначе, с началом развития яйцеклетки наследие определено: дальнейшего воздействия на ДНК уже не будет. В отличие от этого, при культурной эволюции возможно непрерывное «перекрестное опыление». Вот почему английский язык, несмотря на то, что его называют «германским», имеет сходство с романскими языками. Спустя долгое время после того как германские племена осели в Англии, язык, на котором говорили их потомки, пополнялся за счет обмена словами с французским языком жителей противоположных берегов Ла-Манша. И если уж на то пошло, сам «германский» источник пополнялся из нескольких других, в том числе благодаря англам и саксам, а также другим племенам.

Иными словами: культурная эволюция — нечто неопределенное. Даже на простые вопросы — например, от кого Яхве взял *больше*, от Эль или Ваала, — ответа может и не найтись, тем более различного сквозь дымку древности. Но один вопрос стоит все-таки прояснить: как Эль, мозговой центр и председатель правления, вообще мог слиться с Ваалом — страшным богом бури, которого один исследователь характеризовал как «маскулинного туповатого зануду»?^[397] И каким образом их индивидуальности наконец примирились в одном Боге? Как бы ни ускользали ответы, их поиск — первый шаг к оценке огромного вклада, сделанного израильской религией в эволюцию Бога.

Поначалу озадачивает то обстоятельство, что Ваал на протяжении всей Библии является соперником Яхве. Ожесточенная вражда не выглядит надежной основой для слияния. Но на самом деле в культурной эволюции соперничество способно подстегнуть сближение. Во всяком случае, для *современной* культурной эволюции это справедливо. Причина, по которой операционные системы компаний *Microsoft* и *Apple* настолько похожи, состоит в том, что эти компании заимствовали (выразимся вежливо) впервые введенные другими функции, когда те доказывали свою популярность.

Так и с религиями. Операционная система Ваала имела одну встроенную функцию, которой в древнем земледельческом обществе позавидовал бы любой конкурент, не обладающий ею: как бог бури Ваал вызывал дождь^[398]. Отсюда, вероятно, все атмосферные явления в некоторых описаниях Яхве — его голос, подобный грому, его копьё-молния; все, что умел Ваал, Яхве мог делать еще лучше^[399]. Отсюда и описания Яхве как бога «летающего на облаках»^[400] [русский Синодальный перевод — «шествующего на небесах». — Прим. пер.]; один из ханаанских эпитетов Ваала — «всадник облаков».

Но как бы долго Яхве ни впитывал личностные качества Ваала, в конце концов от последнего пришлось отречься, чтобы стать богом, созданием которого прославился Древний Израиль: всемогущим, но не напоказ; властителем природы, но трансцендентным. И мы возвращаемся к библейской сцене, упомянутой в начале этой главы — к встрече Илии на вершине горы со странно ускользающим Яхве (3 Цар 19).

Я назвал его «странно» ускользающим потому, что всего одной главой ранее Библия рисует совсем другого Яхве. Илия устроил прилюдное противостояние Яхве и Ваала. Приверженцы Яхве и приверженцы Ваала приготовили для жертвоприношения по быку и призвали своих богов возжечь этих быков с небес. Какому из богов это удастся, тот и настоящий. Казалось бы, Ваалу, грозному богу бури, не составит труда полыхнуть молнией, особенно на виду у 450 его пророков. Но молнии Ваала они так и не дождались. А Яхве сумел сжечь приготовленную ему жертву даже после того, как Илия велел хорошенько облить ее водой! «И ниспал огонь Господень и пожрал всеожжение, и дрова, и камни, и прах, и поглотил воду, которая во рве»^[401]. Дело закрыто: народ уверовал, 450 пророков Ваала с позором закололи, Яхве восторжествовал. Он отделил Ваала от Ваала, а чтобы ни у кого не осталось никаких сомнений, завершил представление

дождем, коронным номером Ваала^[402].

Теперь, когда Ваал был сражен, Яхве мог больше не выкаблучиваться, или, по крайней мере, не так усердствовать. Как отмечает библеист Ричард Фридман, это последний момент в Еврейской Библии, когда Бог совершает эффектное чудо на глазах у многочисленной публики^[403]. И следующая глава 3 Цар являет нам нового, утонченного Яхве, бога, который «не в ветре», «не в огне», а если он и говорит, то голосом, подобным «веянию тихого ветра». Так, говорит Фрэнк Мур Кросс, начинается «новая эра» в «способах саморазоблачения» Яхве. «Громовой глас Ваала» превращается в «неразличимый шепот» Яхве^[404]. Яхве, который весьма правдоподобно подражал Ваалу, чтобы затмить его, вводит в свою игру элемент возвышенности. Эль в нем — бог-председатель правления, говорящий устами пророков — пережил Ваала в нем, но лишь в возвышенной форме: впредь Яхве станет более далеким, нежели Эль, и в итоге — трансцендентным.

По крайней мере, это одно из возможных толкований. Открытым остается вопрос, в состоянии ли этот фрагмент Библии вынести столь серьезную символическую нагрузку, какую взваливают на нее современные интерпретаторы, а также входило ли в планы автора или авторов (и поздних редакторов) изобразить кардинальный переход от старомодного, укоренившегося, разжигающего пламя бога к едва уловимому, даже безмолвному, трансцендентному богу. (Даже после этого перехода к «новой эре» Яхве, обращающийся к Илии тихим голосом или не обращающийся вовсе, приносит огонь, землетрясения и раздирающий горы ветер, а не свидетельства божественной сдержанности.)

Тем не менее, что бы ни значила эта сцена, направление, в котором она указывает, — действительно дальнейшее направление развития Библии. Как отмечал Фридман в книге «Сокрытое лицо Бога», библейские описания яркого, эффектного, всегда готового вмешаться Яхве встречаются все реже по мере того, как разворачивается библейское повествование. В его начале Яхве с большей вероятностью является людям, говорит с ними, творит чудеса в присутствии многочисленных свидетелей. Ближе к концу он не так привлекает внимание; в последней книге Еврейской Библии, Книге Есфирь, нет ни одного упоминания Яхве^[405].

Разумеется, порядок, в котором книги (а также главы и стихи) представлены в Библии — не тот порядок, в котором они были написаны. Но даже если мы обратимся к текстам, расставив их в порядке авторства, мы заметим тенденцию (по крайней мере, если будем придерживаться преобладающих, хотя и не бесспорных, представлений о датировке этих текстов)^[406]. В ранних писаниях представлен практичный антропоморфный бог, который гуляет по саду, призывает людей, делает им одежду, любезно закрывает вход в ковчег, прежде чем дать волю смертоносному потоку, топит египтян в море (дунув духом своим). От этого бога исходит «приятный запах» сожженных жертв^[407]. В более поздних писаниях мы все реже видим Бога во плоти и даже начинаем видеть его совершенно бесплотным. В главе 4 Второзакония, по-видимому, созданной в середине I тысячелетия, подчеркивается: даже когда Бог обращался к своему народу, люди «образа не видели» (и по этой причине ошибочным было бы поклоняться идолам, изготовленным «по какому бы то ни было» образу.^[408])

Эволюция практичного антропоморфного божества, результатом которой стало менее навязчивое и более абстрактное божество, вряд ли протекала гладко^[409]. Последняя половина I тысячелетия ознаменовалась всплеском апокалиптических текстов, насыщенных мифологическими образами; в Книге пророка Даниила Бог представлен во вполне плотском виде. («Одеяние на Нем было бело, как снег, и волосы главы Его — как чистая волна».^[410]) И все же, если вдуматься, это тенденция: в I тысячелетии до н. э. наблюдался отход от антропоморфного политеизма к более абстрактному монотеизму.

При оценке этой тенденции, этого неупорядоченного и в то же время направленного смещения от одной концепции бога к другой, трудно не прийти к выводу, что традиционное повествование об авраамическом боге попросту ошибочно. Полномасштабный монотеизм не возник, по утверждению Кауфмана, на заре израильской истории «как озарение, изначальное наитие»^[411]. Ранняя израильская религия выросла из еще более ранних «языческих», как и они сами. А из нее в конце концов получил развитие более современный бог поздней израильской религии: единый, трансцендентный, всеильный и всеведущий — бог иудеев, христиан и мусульман. Ему предстояло стать богом, обладающим беспрецедентным влиянием, богом, господствующим над людьми, в свою очередь господствующими в мире.

РАННЯЯ ИЗРАИЛЬСКАЯ РЕЛИГИЯ ВЫРОСЛА ИЗ ЕЩЕ БОЛЕЕ РАННИХ «ЯЗЫЧЕСКИХ», КАК И ОНИ САМИ. А ИЗ НЕЕ В КОНЦЕ КОНЦОВ РАЗВИЛСЯ БОЛЕЕ СОВРЕМЕННЫЙ БОГ ПОЗДНЕЙ ИЗРАИЛЬСКОЙ РЕЛИГИИ: ЕДИНЫЙ, ТРАНСЦЕНДЕНТНЫЙ, ВСЕИЛЬНЫЙ И ВСЕВЕДУЩИЙ — БОГ ИУДЕЕВ, ХРИСТИАН И МУСУЛЬМАН

Остается еще один вопрос: *почему?* Какие силы подталкивали Израиль к монотеизму? Только ответив на этот вопрос, мы можем ответить и на другой, поставленный в начале данной главы: какова связь между монотеизмом и нетерпимостью, между монотеизмом и насилием? К этим вопросам мы обратимся в следующей главе. Но по крайней мере одно о монотеизме и насилии мы можем сказать уже сейчас. Исходное условие, общее для всех, кто совершает насилие именем авраамического бога, заключается в том, что этот бог особенный — единственный истинный бог. Большинство этих людей согласились бы, что свидетельством его уникальности стал способ появления: более трех тысячелетий назад он вдруг явился, возвестил о своем присутствии и отверг языческий политеизм тех времен. Если спросить у этих людей, откуда им это известно, скорее всего, мы услышим в ответ, что так говорится в писании.

В начале XX века археология, казалось, подкрепила веру такого рода. Уильям Олбрайт, «отец библейской археологии», писал в 1940 году, что теперь мы видим «археологическое подтверждение общего содержания израильской традиции»^[412]. Но во второй половине XX века это утверждение стало внушать сомнения, археологи начали задаваться вопросом, не опиралось ли оно скорее на христианскую веру Олбрайта, нежели на научные знания. Факты, обнаруженные в земле, причиняли все больше ущерба библейскому повествованию. И сегодня, когда верующие ссылаются на писание как на доказательство того, что их Бог отличается от всех прочих древних богов, что он единственный истинный бог, любой сведущий в археологии скептик может возразить: но зачем слепо полагаться на книгу, явно не соответствующую исторической действительности?

Воспользовавшись опытом нескольких прошлых десятилетий библеистики, скептики могут зайти еще дальше. Еврейская Библия — прочитанная внимательно, с учетом древних ханаанских писаний — по сути дела, не рассказывает верующим то, что они имеют в виду; или, по крайней мере, излагает историю отнюдь не в правдоподобном виде. С монотеистической сюжетной линией соседствуют различные свидетельства, бросающие на эту сюжетную линию тень сомнения. Веру в нее подрывают не только обнаруженные факты, но и сам текст.

ЕВРЕЙСКАЯ БИБЛИЯ НЕ РАССКАЗЫВАЕТ ВЕРУЮЩИМ ТО, ЧТО ОНИ ИМЕЮТ В ВИДУ; ИЛИ, ПО КРАЙНЕЙ МЕРЕ, ИЗЛАГАЕТ ИСТОРИЮ ОТНЮДЬ НЕ В ПРАВДОПОДОБНОМ ВИДЕ

Разумеется, верующий может либо пренебречь этими свидетельствами, либо попытаться найти им объяснение по примеру астрономов древности, объяснявших закономерности движения планет все более причудливыми теориями, лишь бы не признавать, что Земля вращается вокруг Солнца. Но жаждущие духовности, настроенные серьезно в интеллектуальном плане иудеи, христиане и мусульмане попытаются решить проблему этих свидетельств и каким-то образом примирить с ними свои убеждения. Следующий шаг на этом пути — выяснить, когда, как, а главное, почему возник авраамический монотеизм.

Глава 6

От политеизма к монолатрии

• *Партия «только Яхве»* • *Первый явный монолатрист* • *Не без причины предубежденный* • *Бог маленького народа* • *Две теории* • *Как цари становятся набожными* • *Крестный отец* • *Отчуждение нечужих* • *И еще раз об Илии* • *Применение нетерпимости*

Вряд ли у вас найдется много знакомых, которые носят имя Иезавель. Оно вышло из моды много тысячелетий назад и обратного пути так и не проделало. По сути дела, оно настолько перегружено негативными коннотациями, что теперь имеет общее пейоративное значение. Согласно одному словарю, «иезавель» — «порочная, бесстыжая женщина»^[413]. Все эти значения восходят к библейской Иезавели. Она была женой Ахава, царя Израиля в IX веке до н. э., усердно поклонялась ханаанскому богу Ваалу и убеждала чтить его царя Ахава. Тем самым она лишила себя шанса на благоприятное изображение в Библии.

Иезавель была ключевым закулисным персонажем библейского предания, упоминавшегося в предыдущей главе: Яхве побеждает Ваала в открытом противоборстве, устроенном Илией, а позднее «является» Илии — незримым и неопишуемым образом — на горе Синай. Именно потому, что Иезавель так разожгла энтузиазм в приверженцах Ваала, Илиа назначил этот решающий поединок двух богов. Дальнейшее известно: самый могущественный соперник Яхве побежден, личность самого Яхве постепенно стремится к трансцендентности, израильская религия вступила на путь, ведущий к современному монотеизму.

По крайней мере, нам так объяснили. Вопросы о том, действительно ли Яхве превзошел Ваала, и, если уж на то пошло, состоялась ли на вершине горы встреча, устроенная Илией, не относятся к числу решенных единодушно. Скорее всего, история Илии в письменном виде появилась лишь спустя несколько веков, после того как (якобы) произошли описанные в ней события, и в итоге была подвергнута правке людьми, признававшими исключительно поклонение Яхве и, предположительно, развивавшими сюжет именно в таком направлении^[414]. Тем не менее положенный в основу повествования конфликт — сопротивление Илии «про-Вааловской» политике Иезавели и Ахава — многие библеисты считают опирающимся на факты. Этот бунт против санкционированного правителем политеизма принято рассматривать как важную веху в эволюции монотеизма, эволюции, которой понадобилось еще несколько веков, чтобы достичь кульминационной точки.

В более узком смысле упомянутый инцидент воспринимается как веха в эволюции *монолатрии*, промежуточной станции дороги к полноценному монотеизму. Илии не обязательно было утверждать, что Ваала не *существует* (монотеистическая позиция) — достаточно и того, что он не заслуживает поклонения израильтян. Примерно через два века после периода Илии монолатрия стала официальной политикой израильских правителей, и поклонению другим богам, кроме Яхве, препятствовали с жестокостью и усердием. В этой главе рассматривается вопрос о том, каким образом монолатрия сместилась с периферии в центр израильской политики, как была подготовлена почва для полномасштабного монотеизма.

Удобно было бы знать наверняка, правдива ли история Илии. Если да, по крайней мере в своих политических составляющих, тогда можно приступить к поискам истоков монолатрии, задавшись вопросом, что побудило Илию противостоять сопернику Яхве Ваалу. Если нет, поиски можно начать, спросив себя, что подвигло более поздних библейских авторов создать эту

историю, зачем они сами противостояли поклонению всем богам, кроме Яхве, после того, как вернулись в прошлое своей теологии.

Но оказывается, эти два пути ведут приблизительно в одно и то же место, позволяют сделать схожие выводы о силах, обеспечивших Яхве титул единственного бога израильтян. Лучший способ убедиться в этом — просто выбрать путь и следовать ему. Начнем с предположения, хотя бы в порядке умственного эксперимента, что библейское предание — правда, затем продвинемся вперед по библейскому повествованию о развивающейся теологии Израиля, пока не доберемся до эпизодов, более явно опирающихся на факты. В конце концов мы вернемся обратно по тому же пути, так как более поздние эпизоды проливают свет на авторство истории Илии. После этого мы сможем с некоторой степенью уверенности объяснить эволюцию израильской монолатрии.

Однако сначала давайте проясним — если это до сих пор не ясно, — какая философская тенденция будет формирующей для данного предприятия. Попытки объяснить изменения в религиозных учениях обычно относятся к двум основным категориям: те, которые подчеркивают силу идей, и те, которые подчеркивают силу материальных обстоятельств. Что в большей степени подтолкнуло Израиль к монолатрии и в конечном счете к монотеизму — теологическое вдохновение и мысль, или, скорее, политика, экономика и другие конкретные социальные факторы? Возьмем пример, который у нас уже под рукой: что побудило Илию и его последователей пренебрегать Иезавелью и Ваалом? Почему Иезавель вызывала отвращение — тем, что была связана с Ваалом (и, следовательно, с политеизмом), или же это Ваал возбуждал отвращение своей связью с Иезавелью (и, следовательно, с экономическими и политическими интересами, которые она представляла)?

Разумеется, Библия делает выбор в пользу первого толкования: Илия и его последователи под влиянием высшей истины выступили против поклонения Ваалу и в результате стали врагами всех, кто предпочитал поклоняться именно ему. Опять-таки, для Библии характерно высказываться в защиту силы религиозных убеждений, способности идей формировать факты. В книге, которую вы читаете, наоборот, подчеркивается сила фактов; она стремится объяснить, как менялась концепция Бога в ответ на события, происходящие на земле. Поэтому в ней серьезно рассматривается возможность того, что Илия, при всем своем религиозном рвении, вел борьбу против Ваала по приземленным соображениям. Теологический конфликт с Иезавелью и ее мужем Ахавом мог в равной мере иметь отношение как к самим Иезавели и Ахаву, так и к теологии.

Разумеется, нам известны примеры приземленных соображений, формирующих теологические принципы. Мы уже видели, как эскимосские шаманы объясняли грешным женщинам, что верный путь к получению прощения свыше — половая связь с эскимосским шаманом. Видели полинезийских вождей, заявлявших, что люди, которые их раздражают, должны быть принесены в жертву богам. Видели, как Саргон из Аккада объединил Иштар и Инанну в одно божество, соответствующее его имперским амбициям. Видели, как Эхнатон, творец египетского монотеизма, избавлялся от богов, в жрецах которых угадывал политическую угрозу. Вновь и вновь мы видели, как божественное, или, по крайней мере представления о божественном, формировались под действием мирского. Приземленные факты — факты, касающиеся власти, денег и других сугубо материальных вещей, — зачастую оказывались на переднем крае перемен, а за ними следовали религиозные убеждения.

ЭСКИМОСКИЕ ШАМАНЫ ОБЪЯСНЯЛИ ГРЕШНЫМ ЖЕНЩИНАМ, ЧТО ВЕРНЫЙ ПУТЬ К ПОЛУЧЕНИЮ ПРОЩЕНИЯ СВЫШЕ — ПОЛОВАЯ СВЯЗЬ С ЭСКИМОСКИМ ШАМАНОМ

Конечно, иногда это влияние имело противоположное направление. Религиозные убеждения, особенно в короткие промежутки времени, способны формировать политический и экономический ландшафт. Вполне возможно, что Илия глубоко верил в Яхве, и эта вера воспламенила политическое движение против Ахава и Иезавели. Ведь влияние может быть оказано в обоих направлениях сразу: мотивация Илии могла всецело опираться на веру, а у кого-то из его сторонников имелись политические или экономические причины восстать против Иезавели и царя Ахава.

Словом, это настолько запутанный вопрос, что сосредоточивать внимание только на одной «движущей силе» — значит идти по пути чрезмерных упрощений. Тем не менее я считаю, что в конечном счете лучший способ объяснить многовековую эволюцию от политеизма до монолатрии и монотеизма — посредством конкретных общественных сил. Рискую дойти до излишних упрощений, скажем: политика и экономика дали нам единственного истинного бога авраамической веры.

Религиозных людей это утверждение зачастую удручает, поскольку им кажется, что оно низводит веру в высшую цель до уровня миража, иллюзорного отражения мирского. К концу этой книги я докажу, что на самом деле верно обратное, что, рассматривая приземленные факторы как основные движущие силы, мы в конце концов обретем нового рода свидетельства высшей цели. Во всяком случае, сейчас я утверждаю: чтобы понять, почему в Древнем Израиле возник и развился монотеизм, нам необходимо разобраться в образующих основу этого явления политике и экономике Древнего Израиля. Только тогда мы поймем, каким образом в авраамический монотеизм «встроены» (и «встроены» ли вообще) нетерпимость и воинственность и насколько обязательным компонентом характера авраамического бога они являются — или не являются.

Партия «только Яхве»

Итак, какие же общественные силы могли способствовать активности оппозиции, выступающей против политики Ахава и Иезавели, и следовательно, Ваала? Для начала полезно вспомнить, что в древние времена, когда мужчины царских кровей женились на иностранках, причиной, как правило, были отнюдь не романтические прихоти. Такие браки являлись неотъемлемой частью внешней политики, способом скрепить узы с другими странами. Иезавель была дочерью царя Ефваала, правителя городов Тир и Сидон в Финикии (современный Ливан). Ее брак с Ахавом устроил его отец, царь Амврий, несомненно понимавший, что альянс с Финикией обеспечит Израилю удобный доступ к средиземноморским портовым городам. Как было принято в Древнем мире, альянс со страной означал почтительное отношение к ее богам. Поэтому изложенное в Библии решение Ахава поставить жертвенник Ваалу^[415] в столице Израиля, Самарии, вовсе не было уступкой сумасбродной жене. Жертвенник стал логичным продолжением женитьбы на Иезавели, теологическим проявлением политического обоснования этой женитьбы^[416].

Так повелось с давних времен. С недовольством обращаясь к теологии царя Соломона (X век до н. э.), Библия сетует на то, что сотни его жен «склонили сердце его к иным богам», что привело к официальному почитанию «Астарты, божества Сидонского», «Милхома, мерзости Аммонитской», «Хамоса, мерзости Моавитской». Но все это «неудное пред очами Господа»^[417] было, вероятно, выгодной внешней политикой с точки зрения Соломона. «Интернационалистская» внешняя политика, с акцентом на альянс в разных областях, а также на

торговлю, неизбежно влечет за собой почтительное отношение к чужеземным богам.

Точно так же противники интернационалистской политики могли выступить против межрелигиозных мирных отношений — почтения и даже признания чужеземных богов, которым эта политика способствовала. Возможно, именно так начался путь Израиля к монолатрии — через негативную ответную реакцию на интернационализм. Но кому и зачем могло понадобиться противостоять интернационалистской внешней политике? В случае с интернационализмом Ахава можно выдвинуть различные теории.

Например, могло случиться так, что местные купцы пострадали, когда Ахав разрешил финикийским торговцам прибыть в Израиль и заняться коммерцией. Безусловно, структура экономики тех времен способствовала тому, что неприязнь к финикийским купцам вылилась в неприязнь к финикийским богам. Как отмечал библеист Бернард Ланг, места поклонения порой выполняли «немало функций современного банка», и у нас есть основания полагать, что финикийские купцы сделали своей штаб-квартирой храм Ваала^[418].

При таком развитии событий напряжение между сторонниками Ахава и сторонниками Илии сводится к защите личной политической и экономической выгоды. С точки зрения Ахава, союз с Финикией был оправдан. Он не только открывал для Израиля средиземноморские рынки через финикийские порты, но и направлял торговые потоки, движущиеся с востока на запад и обратно, через территорию Израиля, создавал торговые пути, которые Ахав мог контролировать с выгодой для себя. Более того, благодаря альянсу у Израиля появлялся сильный союзник на случай вооруженного конфликта с одной из могущественных держав региона. Если ценой за все это должна была стать терпимость к Ваалу и данное финикийским купцам разрешение получать прибыль, — пусть так. Отношения с Финикией сулили выгоду для обеих сторон, в соответствии с ними развивалась теология Ахава. Но для израильтян, которые расценивали финикийских купцов как угрозу для возможности добывать средства к существованию, отношения с Финикией оставались односторонними: финикийцы выигрывали, израильтяне оказывались в проигрыше. Теология последних соответствующим образом сокращалась.

Эта «теория недовольных купцов» весьма спекулятивна. Но общий принцип имеет смысл, и мы уже видели его в действии не только в Древней Месопотамии, но и повсюду: отношение к чужеземному богу определяется отношением к чужеземцам. Если местным жителям кажется, что они могут выиграть от взаимодействия и сотрудничества с этими чужеземцами, тогда они могут принять их бога, или, по крайней мере, не станут протестовать, если это сделают их соотечественники. Но если местные сочтут, что это игра с нулевой суммой, если придут к убеждению, что их богатство связано с богатством чужеземцев обратной зависимостью и что чужеземцы должны проиграть, чтобы они, местные, выиграли, тогда их теология будет менее инклюзивной. Назовем это законом религиозной терпимости: люди с большей вероятностью готовы принять чужеземных богов, если считают, что ведут с чужеземцами игру с ненулевой суммой, убеждены, что их богатство позитивно коррелирует с богатством чужеземцев, в некоторой степени видят себя и этих чужеземцев в одной и той же лодке.

ОТНОШЕНИЕ К ЧУЖЕЗЕМНОМУ БОГУ ОПРЕДЕЛЯЕТСЯ ОТНОШЕНИЕМ К ЧУЖЕЗЕМЦАМ. ЕСЛИ МЕСТНЫМ ЖИТЕЛЯМ КАЖЕТСЯ, ЧТО ОНИ МОГУТ ВЫИГРАТЬ ОТ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ И СОТРУДНИЧЕСТВА С ЭТИМИ ЧУЖЕЗЕМЦАМИ, ТОГДА ОНИ МОГУТ ПРИНЯТЬ ИХ БОГА

В Древнем мире ввиду тесной связи внешней политики и теологии этот принцип проявляется особенно наглядно, но в том или ином виде он действует и в современности. Людям, которым выгодно вести бизнес с другими людьми, не свойственно ставить под сомнение

религиозные убеждения последних: они руководствуются правилом «живи и не мешай жить другим».

Таким образом, наблюдается смещение основных движущих сил от вопроса о религиозной терпимости к вопросу о терпимости в целом. Люди естественным образом, толком не задумываясь об этом, критически оценивают по разным параметрам врагов и соперников. Если спросить двух мужчин, ухаживающих за одной и той же женщиной, какого они мнения о вкусах друг друга — в политике, одежде, литературе, в чем угодно, — скорее всего отзывы будут негативными и, вероятно, искренними. И наоборот, к своим потенциальным сотрудникам, а также их убеждениям люди машинально проявляют снисходительность. Значит, связи между личной выгодой и терпимостью незачем быть вопросом *осознанного* расчета — этот факт мы обсудим далее. Закон религиозной терпимости органически вытекает из особенностей человеческой натуры.

Существует и другая теория о том, чем вызвана оппозиция Ахаву и Иезавели, и, следовательно, Ваалу. Заключив союз с Финикией, Израиль отвернулся от еще одного могущественного северо-восточного соседа — Ассирии. В сущности, союз с финикийцами предназначался, по-видимому, для нейтрализации угрозы с ассирийской стороны. Как отмечает Ланг, некая группа израильтян склонялась скорее к союзу с Ассирией, чем с Финикией. Несомненно, эта группа превалировала в течение некоторых лет после смерти Ахава: царь Ииуй, взошедший на престол в результате переворота, был готов добиваться расположения Ассирии и тем самым сменить курс внешней политики Израиля. Видимо, не случайно Ииуй, по Библии, также истребил всех приверженцев Ваала в Израиле и разрушил храм Ваала, превратив в «место нечистот»^[419].

Так что Илия мог воспользоваться поддержкой проассирийски настроенных израильтян. В этом случае ненависть врагов Ахава к Ваалу могла сочетаться в них с доброжелательным отношением к ассирийскому богу Ашшуру, но насколько нам известно, этот факт библейские редакторы-монотеисты предпочли оставить в «монтажной» вместе с другими обрезками купюр. Иными словами, вполне возможно, что сторонники Илии были такими же политеистами, как Ахав и Иезавель, и просто не сумели договориться с ними о том, какие боги достойны почитания. Так или иначе, мораль остается прежней: люди терпимо относятся к теологии чужеземцев, даже приобщаются к ней в той степени, в какой видят возможным получение взаимной выгоды в итоге сотрудничества.

ЛЮДИ ТЕРПИМО ОТНОСЯТСЯ К ТЕОЛОГИИ ЧУЖЕЗЕМЦЕВ, ДАЖЕ ПРИОБЩАЮТСЯ К НЕЙ В ТОЙ СТЕПЕНИ, В КАКОЙ ВИДЯТ ВОЗМОЖНЫМ ПОЛУЧЕНИЕ ВЗАИМНОЙ ВЫГОДЫ В ИТОГЕ СОТРУДНИЧЕСТВА

Разумеется, если верным является традиционное толкование и если союз Илии был монологическим, признающим исключительно поклонение Яхве, тогда проассирийская фракция с ее симпатией к ассирийским богам в этот союз не вписывалась. И в определенный момент израильской истории форму должно было обрести движение «только Яхве» (как назвал его историк Мортон Смит)^[420]. Это движение по определению отвергало почитание всех богов чужеземного происхождения. Поэтому, если предпочтение одного союзника Израиля перед другим сопровождалось активным принятием богов союзника, тогда это предпочтение не имело смысла как один из пунктов мотивации движения «только Яхве». Более уместным выглядело скептическое отношение к интернациональному альянсу в целом.

Помня обо всем вышесказанном, перенесемся в то время, когда появилось больше свидетельств того, что идея «только Яхве» обрела голос. В VIII веке до н. э., спустя долгое время после смерти Иезавели, появился пророк Осия, мысли которого были изложены в письменном виде либо при его жизни, либо вскоре после нее^[421]. Хотя его текст подвергался дальнейшей правке, многие исследователи считают, что его ключевая идея сформировалась сразу после смерти самого Осии, поэтому справедливо будет говорить о «теологии Осии», отражающей направление израильской мысли, каким оно было примерно в конце VIII века до н. э.^[422] Несомненно, больше специалистов разделяет эти взгляды, нежели считает, что события истории Илии происходили в точности так, как были изложены. Так или иначе, как и в случае с историей Илии, далее мы будем рассуждать, исходя из допущения, что библейские материалы примерно точны: мы увидим в книге Осии человека по имени Осия, мысли которого способны поведать нам кое-что о времени, когда он жил.

Осию иногда называют монотеистом, однако нет причин полагать, что его вера хоть чем-нибудь отличалась от монолатризма. Он никогда не отрицает существования богов помимо Яхве, не утверждает, что чужеземцам не следует им поклоняться^[423]. Заявляя, что израильтяне не должны «знать» никакого бога, кроме Яхве, он не имеет в виду «признавать». Исходное слово на древнееврейском означает скорее «быть верными». В соглашениях это слово выражало преданность народа-вассала^[424].

Это «знать» характеризует Осию как полноценного монолатриста. Повторяя слова Яхве «ты не должен знать другого бога, кроме Меня, и нет Спасителя, кроме меня»^[425], он выражает идею «только Яхве». Кроме того, он, возможно, творит интеллектуальную историю, закладывает шаблон для одной из самых известных строк Библии. Первая из десяти заповедей — «да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» (еще один монолатрический стих, часто воспринимаемый как монотеистический) — вероятно, проистекает из времен после смерти Осии^[426].

Действительно ли Осия выказывает с помощью такой логики чувства, которые мог бы выказывать монолатрист — определенный скептицизм по отношению к альянсу в целом? Можно сказать и так. Он неоднократно упоминает две великие державы, Ассирию и Египет, но в выгодном свете — ни разу. Он подчеркивает тщетность союза между этими державами с «Ефремом» — северным царством Израиля, где жил он сам. (В тот момент Израиль был разделен на два государства, северное называлось Ефремом или Израилем, южное — Иудой.) «Ассирия не спасет нас», — утверждает он, а что касается переговоров с лидерами Египта, то это лишь «посмеяние в земле Египетской». Правители Ефрема «как глупый голубь, без сердца: зовут Египтян, идут в Ассирию»^[427].

Отчасти то, что Осия противился союзам, объясняется их нередко унижительными условиями. Так как Израиль был маленьким государством, втиснутым между двумя большими, «союзы» обычно представляли собой вассальную зависимость. Там, где в Книге пророка Осии говорится, что лидеры Ефрема «заключают союз с Ассуром, и в Египет отвозится елей»^[428], имеется в виду не продажа елей Египту, а передача его в качестве дани.

Но проблему представляли не только могущественные государства^[429]. Осия, как писал библеист Марвин Суини, демонстрирует «враждебность к любому соучастию чужеземцев»^[430]. И действительно, подозрительность к другим народам настолько сильна, что доходит до грани ксенофобии. Осия пишет: «Ефрем смешался с народами... чужие пожирали силу его, — и он не замечал». И «поглощен Израиль; теперь они будут среди народов как негодный сосуд»^[431].

Вероятно, Ахав, Соломон и другие цари руководствовались логикой, согласно которой интернационалистская внешняя политика представляла собой погружение в большой мир, способное обогатить Израиль. Осия придерживается прямо противоположных взглядов. Он видит быстро беднеющий Израиль, нищету которого лишь усугубляют внешние силы. «Хлеба на корню не будет у него, зерно не даст муки, а если и даст, то чужие проглотят ее»^[432]. Если никакой другой народ не принесет Израилю ничего хорошего, значит, не стоит не только поклоняться чужим богам, но и даже чтить их.

Осия облакает свой религиозный и политический изоляционизм в один и тот же метафорический язык. «Ты блудодействуешь, удалившись от Бога твоего», — втолковывает он народу Израиля. Поклоняясь ханаанским богам, якобы приносящим дождь и процветание, Израиль говорил: «Пойду за любовниками моими, которые дают мне хлеб и воду, шерсть и лен, елей и напитки». Этот образ измены распространяется на внешнюю политику Израиля. Власти Ефрема «пошли к Ассуру, как дикий осел, одиноко бродящий; Ефрем приобретал подарками расположение к себе. Хотя они [израильтяне] и посылали дары к народам, но скоро... они начнут страдать от бремени [чужеземного] царя князей»^[433]. В Книге пророка Осии, как во всем Древнем мире, теология и геополитика служат отражением друг друга.

Не без причины предубежденный

То, что для сторонников движения «только Яхве» была характерна предубежденность в представлениях о союзе с чужаками, — отнюдь не сенсация. Исследователи давно заметили антиинтернационалистский оттенок пророческих книг, в которых порицается неверность по отношению к Яхве. (Это явление назвали «пророческим национализмом»)^[434]. Но это не значит, что все специалисты, отметившие это, пришли к выводу, что теология сложилась под влиянием политических и экономических сил. Корреляция между политическими и религиозными убеждениями сама по себе еще не дает ответа на вопрос, что было причиной и что следствием. Вполне возможно, что к монолатрии Осию привело его пренебрежение интернационализмом. В конце концов, интернационализму свойственно обеспечивать контакты с чужеземными богами. Возможно, у монолатристов имелись другие причины для неприязненного отношения к альянсу. Некоторые пророки утверждали, что обращение за помощью к могущественным державам выказывает недостаток веры в способность Яхве в одиночку защитить Израиль.

Так почему бы нам не принять на веру слова пророков и не допустить, что их теология сформировала их представления о внешних отношениях, а не наоборот? В некотором смысле нам, вероятно, так и следовало бы поступить. Осия и другие пророки его времен имели отличительные особенности истинно верующих. Согласно Библии, Осия выбрал себе супругу, подчинившись повелению Бога «возьми себе жену блудницу» — очевидно, чтобы его брак стал метафорой неверности Израиля Яхве. Словно не удовлетворившись таким фанатизмом, он назвал одного из сыновей «Не Мой народ» (Лоамми), символизируя реакцию Яхве на эту измену^[435]. Но прежде, чем сочувствовать сыну Осии, следует вспомнить, что сын Исаяи шел по жизни под именем «Спешит грабеж, ускоряет добыча» — как ходячая реклама одного из пророчеств Исаяи^[436]. Все это указывает, что мотивация пророков более сильна и менее рационально-приземленна, чем можно было ожидать, если бы источником вдохновения для нее служил только геополитический анализ.

Однако для наших нынешних целей вопрос заключается не в том, что побудило Осию и других пророков высказывать монолатрические идеи. Вопрос в следующем: почему их высказывания получили резонанс, почему они прижились. Здесь уместна аналогия с

биологической эволюцией. Дарвиновская теория гласит, что в популяции распространяются черты, способствующие выживанию и воспроизведению. Но это не значит, что все *появляющиеся* черты (в результате, допустим, генетической мутации), будут соответствовать этой тенденции, и прогнозы о том, какие черты распространятся, не имеют отношения к вопросу об изначальных причинах их появления. Можно сказать, что идея Осии представляла собой культурную «мутацию» — и, несомненно, другие пророки становились авторами альтернативных «мутаций». Вопрос, обусловлена ли теология внешними отношениями, — это вопрос не столько о причинах возникновения этих мутаций, сколько о причинах, по которым одни мутации распространяются, а другие — нет. А именно: действительно ли идеи Осии распространялись потому, что люди все тверже верили, что отношения Израиля с остальным миром — игра с нулевой суммой, что Израилю едва ли принесет пользу интернационализм, сотрудничество и взаимодействие с другими странами?

Безусловно, израильтяне могли прийти к такому выводу. Деятельность Осии началась в последние годы правления Иеровоама II и продолжалась несколько десятилетий после завершения этого правления. Как оказалось, эти последние годы пребывания Иеровоама во власти стали концом века стабильности и процветания для северного царства Израиль^[437]. Вскоре после смерти царя в 747 году до н. э. международные отношения Израиля вошли в крутое пике продолжительностью почти четверть века, питая представления об игре с нулевой суммой.

Ассирия возродила былую воинственность, направила войска на запад и обложила непомерной данью более слабые государства, в том числе Израиль^[438]. Израиль искал спасения в альянсах, его царь объединился с Дамаском, а также некоторыми финикийскими и филистимлянскими городами, рассчитывая поднять мятеж против ассирийцев^[439]. В ответ Ассирия захватила немалую часть территории Израиля и стерла с лица земли многие из его крупных городов, так что под контролем израильтян осталась лишь столица Самария и холмистая местность вблизи нее. Значительно сократившийся Израиль некоторое время платил Ассирии дань, но не исчез полностью. А потом, напрасно рассчитывая на поддержку Египта, Израиль прекратил выплаты. Ассирийцы осадили Самарию и после захвата города в 722 году до н. э. лишили его большей части населения — «десяти потерянных колен Израиля»^[440]. Так завершилось существование северного израильского царства. Теперь единственным хранилищем израильского наследия осталось южное царство Иуда. Неудивительно, что к моменту падения северного царства изоляционистская внешняя политика Осии и ее теологический коррелят — антипатия к богам чужеземного происхождения — нашли настолько широкую аудиторию, что его идеи выжили и достигли Иуды, вероятно, вместе с последователями Осии, бежавшими под натиском ассирийцев^[441].

После падения северного царства внешнеполитическая ситуация не внушала оптимизма и на юге. Теперь Иуде также предстояло столкнуться с яростью Ассирии. В течение двух следующих десятилетий попытки Иуды создать оборонительный союз провалились, подобно ранним попыткам Ефрема. Царство Иуда безуспешно восставало против Ассирии, а через два десятилетия после гибели Ефрема царь Иуды попался в ловушку в осажденном Иерусалиме, словно «птица в клетке», как горделиво сказано об этом в ассирийских анналах. Иерусалиму пришлось расстаться с золотом, имевшимся в храме и в сокровищнице, и смириться с вассальной зависимостью от Ассирии^[442].

В последующей истории Иуды есть немало светлых моментов, его отношения с соседями не всегда были игрой с нулевой суммой, бывали случаи, когда заключение союзов оказывалось оправданным. Тем не менее в течение более чем целого века это царство оставалось в проблематичном положении маленького и слабого в регионе, где господствовали агрессивные

месопотамские сверхдержавы (сначала Ассирия, затем Халдейская, или Нововавилонская империя, сменившая Ассирию). Поэтому царство Иуда потратило немало времени либо на безуспешное сопротивление сверхдержаве, либо на исполнение унижительных обязанностей вассала таковой^[443]. В итоге тех, кто внес основной вклад в дело почитания чужеземных богов, свидетельство плодотворных отношений с другими странами, найти непросто.

Бог маленького народа

Какую бы значительную роль ни сыграли международные отношения в возникновении монолатрии, движение «только Яхве» вполне могло получить поддержку и благодаря внутренней политике. Со времен Осии, когда пророки первыми наотрез отказались почитать богов кроме Яхве, в воздухе запахло классовой враждой. Пророк Амос, современник Осии в северном царстве^[444], бичует тех, кто «жаждет, чтобы прах земной был на голове бедных, и путь кротких извращают», «угнетающих нищих, говорящих господам своим: „подавай, и мы будем пить!“»^[445]. Тем временем в Иуде Исайя сетует на тех, кто «пишут жестокие решения, чтобы устранить бедных от правосудия и похитить права у малосильных из народа Моего, чтобы вдов сделать добычею своею и ограбить сирот»^[446].

Почему обличительные речи пророков, направленные против богатых, совпадали с обличительными речами против поклонения богам, кроме Яхве? Возможно, из-за естественной связи между недовольством высшими классами Израиля и противостоянием интернационализму, — как мы уже видели, связанному с чуждыми богами. Археологические раскопки показали, что эпоха Осии была временем вопиющего экономического неравенства между израильянами. Кроме того, в этот же период развивалась международная торговля^[447], и от внимания бедных не могла ускользнуть неразрывная связь богачей с этой торговлей — не только потому, что они контролировали ее и наживались на ней, но и потому, что немало дорогостоящих привозных товаров оседало в богатых домах^[448].

ОБЛИЧИТЕЛЬНЫЕ РЕЧИ ПРОРОКОВ, НАПРАВЛЕННЫЕ ПРОТИВ БОГАТЫХ, СОВПАДАЛИ С ОБЛИЧИТЕЛЬНЫМИ РЕЧАМИ ПРОТИВ ПОКЛОНЕНИЯ БОГАМ, КРОМЕ ЯХВЕ

Амос не указывает на связь богатых с внешней торговлей, а осуждает несомненное потребление с явно чужеземными элементами. Его мишень — те, кто лежат «на ложах из слоновой кости» (изделия из слоновой кости VIII века, найденные археологами на севере Израиля, имели характерные финикийские особенности и были украшены египетскими мотивами)^[449]. Тем временем на юге Исайя обрушивается на иудеев, которые «с сынами чужих в общении» или «обмениваются рукопожатиями» — явное указание на торговые сделки, а также на тех, чья земля «наполнилась серебром и золотом»^[450].

Даже сегодня состоятельные люди любят хвалиться экзотическими импортными товарами, даже сегодня этим они вызывают раздражение. А в древние времена связь между богатством и внешней торговлей была еще крепче, так как в такой торговле преобладали предметы роскоши. Перевозка по-прежнему была непростым и дорогостоящим делом, поэтому везти из дальних краев стоило только товары, имеющие большую ценность по сравнению с весом. Международная торговля ассоциировалась главным образом с драгоценностями, тканями, пряностями, а все перечисленное, в свою очередь, — с ненавистными богачами. Поэтому антиинтернационалистский импульс движения «только Яхве» естественным образом черпал

силы в недовольстве космополитичной элитой.

Так, Софония, страстный пророк и сторонник монолатрии, живший примерно веком позже Осии, Амоса и Исаяи, писал, что когда настанет судный день, Яхве покарает правящий класс и «всех, одевающихся в одежду иноплеменников»^[451]. А в деловой части города будут слышны рыдания, «ибо исчезнет весь торговый народ, и истреблены будут обремененные серебром»^[452].

Софония — малоизвестная фигура, вероятно, потому, что Книга пророка Софонии — одна из самых коротких в Библии. Однако он заслуживает внимания. Предположительно он жил в последние десятилетия VII века до н. э., когда движение «только Яхве», как мы увидим, сделало значительный рывок к известности и власти. И даже если не учитывать время, в которое он жил, и период, в который Книга пророка Софонии была написана и подверглась правке (при всей каверзости датировки библейских текстов), эта книга ценна как наглядный образец монолатрического трактата, согласующегося со сценарием, описанным на предыдущих страницах: по нему сила движения «только Яхве» заключалась в настороженном отношении к внешним связям и в недовольстве элитой, которой эти связи приносили прибыль.

Разумеется, боги, поклонение которым Софония подвергал яростным нападкам, были чужеземными. Софония предупреждает, что Яхве скоро покарает тех, «которые клянутся Господом и клянутся царем [Милком] своим», то есть богом аммонитян, населявших современную Иорданию. Яхве также накажет тех, кто «на кровлях поклоняются воинству небесному», что в данном случае означает обожествленные небесные тела, вероятно, вроде тех, которым поклонялись жители Ассирии, а также наместники ассирийцев в землях израильтян^[453]. И конечно, Яхве уничтожит по всему царству Иуда «остатки Ваала»^[454].

Как и в случае с Осией, представления Софонии о чужеземных богах неразрывно связаны с его представлениями о чужих странах и народах. С явным удовольствием он сообщает о намерении Яхве «уничтожить Ассира». Не забыты и аммонитяне с моавитянами: их земли станут «пустынею на веки», а «остаток народа Моего возьмет их в добычу, и уцелевшие из людей Моих получат их в наследие»^[455]. Конечно, как и в случае с Осией, не сразу ясно, исходит ли влияние от геополитики и направлено на теологию, или наоборот. Корреляция между враждебностью по отношению к странам и народам и враждебностью к чужеземным богам не означает, что первая вызывает вторую. В конце концов, надежду и даже ожидание страстного монолатриста или монотеиста увидеть крах народов, признающих других богов, можно понять.

Однако как выясняется, по крайней мере в некоторых случаях, эти народы обречены не только по теологическим причинам. Гнев Яхве и пророков иногда может иметь только приземленную основу. Аммонитяне и моавитяне, утверждает Софония, обречены потому, что «они издевались над Моим народом и величались на пределах его»^[456]. Ассирийцы, по мнению Софонии, также чересчур самонадеянны. Нарисовав обширную панораму разрушений, которым Яхве подвергнет Ниневию, столицу Ассирии, Софония заключает: «Вот чем будет город торжествующий, живущий беспечно, говорящий в сердце своем: „я — и нет иного, кроме меня“»^[457]. Это ощущение презрительного или высокомерного отношения со стороны высокопоставленных и могущественных типично для пророческих текстов, в которых подчеркивается преданность Яхве. Исаяя сообщает, что Яхве «положит конец высокоумию гордых и уничтожит надменность притеснителей»^[458].

Реакция такого рода показывает, в какой значительной степени оценка внешних связей — а вместе с ними и чужеземных богов, — может быть обусловлена такими эмоциями, как раздражение и унижение. В этом смысле рассуждения о том, что древние израильтяне рассматривали международные перспективы и считали альянсы плодотворными или никчемными, играми с нулевой или с ненулевой суммой, способны ввести в заблуждение. Ибо в

некоторых случаях реакция оказывается эмоциональной, а расчет происходит на подсознательном уровне^[459].

Это древнее социально-политическое окружение во многом напоминает современное, обусловленное глобализацией. Как тогда, так и теперь международная торговля и сопутствующие экономические достижения приносят кардинальные социальные изменения и столь же кардинальный раскол в обществе, отделяя влиятельных космополитов от бедного и более изолированного народа. Тогда, как и теперь, люди, принадлежавшие к последней категории, придерживались в лучшем случае двойственного отношения к иностранному влиянию, как экономическому, так и культурному, и, соответственно, досадовали на космополитичную элиту, которой было на руку это влияние. И так же, как и теперь, представители последней категории переносили свою неприязнь к чуждому на теологию, все более прохладно относились к религиозным традициям, которые ассоциировались с чужаками. Эта динамика в различной степени способствовала появлению фундаменталистов христианских, иудейских и мусульманских. И, видимо, благодаря ей появился бог, которому они поклоняются.

Две теории

По крайней мере, у нас уже есть один сценарий, объясняющий движение Израиля к монолатрии, а от нее — к монотеизму. Назовем его ВП-сценарий, так как он неразрывно связан с внешней политикой этого государства. Первых монолатристов Израиля он рассматривает как яростных националистов, противников интернационалистской внешней политики. А конкретнее, он видит в них националистов-популистов, опирающихся на поддержку простого люда, недовольного космополитичной элитой, наживающейся на интернационалистской внешней политике.

У ВП-сценария есть свои достоинства. Прежде всего, он объясняет, почему библейские призывы к поклонению исключительно Яхве так часто пронизаны духом национализма и неприятием всего чужеземного. Этот дух распространяется далеко за пределы процитированных выше пророческих текстов. Основное библейское повествование об истории Древнего Израиля — так называемая Второзаконническая история, охватывающая Второзаконие, Книгу Иисуса Навина, Книгу Судей и все четыре Книги Царств. Во Второзаконнической истории отход от поклонения Яхве неизменно приписывают пагубному чужеземному влиянию — подражанию израильтянами «мерзостям народов»^[460]. Зачастую националистический, иногда даже ксенофобский, тон библейских монолатрических отрывков требует объяснения, и ВП-сценарий предоставляет его.

Однако у ВП-сценария есть и недостатки, особенно если рассматривать его как всеобъемлющее, самостоятельное объяснение эволюции монолатрии в Израиле. Да, монолатрия в чистом виде, то есть отрицание поклонения *всем* богам, кроме Яхве, по ВП-сценарию — это результат истинного национализма в чистом виде: отрицания союзов со *всеми* народами и странами. Но в действительности не бывает *сугубо* националистических правителей, царей, которые не видят возможностей для совместной деятельности с кем-либо из соседей. Поскольку цари-интернационалисты более открыты чужеземным богам, чем цари-националисты, то и националистической внешней политике присущи монолатрические тенденции; тем не менее для того, чтобы ВП-сценарий провел нас по всему пути вплоть до монолатрии, царь должен быть националистом в неправдоподобной степени.

Кроме того, даже в этом случае ВП-сценарий вряд ли всецело объяснит эволюцию монолатрии. Ведь монолатрия предположительно призывает к отрицанию не только

чужеземных богов. Напомним, что один из вопросов, поднятых в предыдущей главе, — развитие израильского монотеизма из израильского же политеизма; есть намеки на существование местного пантеона, и сдвиг в сторону монолатрии, а затем и монотеизма сопровождался истреблением всех богов этого пантеона, кроме одного.

Разумеется, некоторые представители израильского пантеона могли быть импортированными, но, безусловно, далеко не все — вновь прибывшими. Помните Ашеру, предполагаемую супругу Яхве? Она сопутствовала Эль, давнему жителю этого региона и явному источнику части ДНК Яхве, с древних времен, поэтому укоренилась в израильской традиции так глубоко, как только может укорениться божество. Но в какой-то момент, если монолатрии было суждено выйти на лидирующие позиции, Ашере и Яхве потребовалось развестись, и другим богам с действительно израильской родословной тоже указали на дверь; в доме понадобилась генеральная уборка. Чтобы она прошла успешно, требовалась поддержка израильского царя, а националистическая внешняя политика сама по себе — как в ВП-сценарии — не объясняет, почему царь оказал эту поддержку.

Опять-таки внешняя политика — не единственная политическая сфера, в которой действует правитель. Есть еще внутренняя политика. Здесь начинается второе большое объяснение, каким образом движение к монолатрии набрало критическую массу. Назовем этот сценарий ВВ — внутренней властью, или внутренней политикой. Нынешним людям свойственно считать древних царей самодержцами, правившими железной рукой, но на самом деле им обычно противостояла соперничающая сила в виде либо других аристократов, либо вождей племен, лидеров кланов, жрецов-бунтарей. Израильская политика середины I тысячелетия до н. э. давала царям возможность побороться с этой центробежной силой, сосредоточить внутреннюю власть в едином центре. Воспользоваться такой возможностью означало присоединиться к движению «только Яхве». По ВВ-сценарию оказывается, что истребление всех богов, кроме Яхве, выглядит логичным и убедительным в сфере силовой политики.

Как цари становятся набожными

Начало этой логике положено тем фактом, что израильские цари всегда питали особое пристрастие в Яхве. В конце концов, он был национальным богом — богом, который представлял Израиль на международной арене и, главное — придавал легитимность царю. И действительно, царь, согласно одному из Псалмов, приходился сыном Яхве^[461]. Поэтому даже самые рьяные сторонники политеизма из числа царей были заинтересованы в прославлении Яхве. Ахав, якобы поклонявшийся Ваалу Иезавели, назвал своих сыновей в честь Яхве^[462].

Так же поступало и множество других влиятельных людей. Начиная с VIII века, по мере того, как распространялась грамотность, израильтяне оставляли все больше свидетельств личных имен — печати из камня или кости, заменяющие подписи^[463]. Проводя одно из первых в своем роде исследований примерно тысячи двухсот печатей VIII, VII и начала VI века, исследователь Джеффри Тигай пришел к выводу, что примерно на половине этих печатей значатся имена богов, а из них более чем в 80 % случаев упоминается Яхве^[464]. По различным причинам это не значит, что Израиль был по меньшей мере на 80 % близок к монолатрии. (Например: израильтяне, по-видимому, не давали людям имена в честь богинь, однако археологи нашли множество женских статуэток, указывающих на поклонение богиням.^[465]) Однако это означает по меньшей мере, как отмечает исследователь Дайана В. Эдельман, что «человек, который желал своему сыну успехов на поприще правительственного чиновника, называл его в честь главы пантеона, Яхве»^[466]. Еще до того как восторжествовали сторонники движения

«только Яхве», сам Яхве был в центре внимания царя и придворных и активно участвовал во внутренних делах. Если в пантеоне и был бог, с которым мог бы связать свою участь царь, то не кто иной, как Яхве.

И не только потому, что Яхве как национальный бог бросал на царей отсвет божественной легитимности. Между сильным Яхве и могущественным правителем существовала более конкретная и тонкая связь.

ЯХВЕ НЕ ТОЛЬКО КАК НАЦИОНАЛЬНЫЙ БОГ БРОСАЛ НА ЦАРЕЙ ОТСВЕТ БОЖЕСТВЕННОЙ ЛЕГИТИМНОСТИ. МЕЖДУ СИЛЬНЫМ ЯХВЕ И МОГУЩЕСТВЕННЫМ ПРАВИТЕЛЕМ СУЩЕСТВОВАЛА БОЛЕЕ КОНКРЕТНАЯ И ТОНКАЯ СВЯЗЬ

В Древнем Израиле самыми влиятельными советниками царя были пророки^[467]. Их советы исходили свыше. Если они советовали ввязаться в войну или отговаривали от нее, то вели речь не об уровне вооружения противника; они говорили о воле Яхве, замыслы которого знали не понаслышке — возможно, наблюдая сонм богов в действии. (Как один пророк, последователь Кассандры, говорит Ахаву, убеждая в честности своих намерений: «Я видел Господа, сидящего на престоле своем...»)^[468] Итак, царь мог крепко держать в кулаке политику, решив, кому из пророков Яхве дать больше «эфирного времени», чем остальным. А царям несомненно было что сказать по этому вопросу, поскольку Яхве в большей или меньшей степени оставался официальным богом государства^[469].

К несчастью для царей, Яхве, хотя и был бесспорным авторитетом по вопросам войны, не являлся единственным возможным источником наставлений свыше во всех вопросах политики. У других богов было свое мнение, что не преминули отметить их пророки. [В один момент в северном царстве Израиля насчитывалось «четыреста пророков Ашеры» (в Синодальном переводе — «четыреста пророков дубравных». — *Прим. пер.*), как мрачно отчитывается Библия.^[470]] И цари, вероятно, имели на этих пророков меньше влияния, чем на пророков Яхве^[471].

Если уж на то пошло, незачем даже быть пророком, то есть тем, кто имеет особый доступ к конкретному богу, чтобы направлять советы в русло политического дискурса. В древности пользовались обычным набором псевдомагических методов предсказания. Можно было даже советоваться с умершими посредством медиума. Колдовство такого рода могло соперничать за влияние с пророками Яхве; в Библии духи умерших названы древнееврейским словом, которым обозначался бог («элохим»), также применимым к Яхве^[472].

Словом, сверхъестественный плюрализм был врагом царской власти. Если бы каждый пророк каждого бога провозглашал божественные повеления и каждый клан Израиля советовался с духом наиболее почитаемого предка по политическим вопросам, царю было бы трудно прислушиваться ко всем сразу. Для укрепления политической власти ему требовалось укрепить власть сверхъестественную; в списке целей сторонников движения «только Яхве» значилось «контролировать пути доступа к божественной воле», как отмечает историк и теолог Патрик Д. Миллер в своей книге «Религия Древнего Израиля»^[473].

Так вышло, что то же самое враждебное к чужеземцам окружение, разжигающее нетерпимость к чужеземным богам, выступало и против соперников Яхве во внутреннем, домашнем, пантеоне. Один из самых безотказных законов политической науки — эффект «сбора под знаменем». Когда стране грозит кризис в результате вспыхнувшей войны или ошеломляющей атаки террористов, поддержка национального лидера усиливается. В древние времена, до отделения церкви от государства, когда еще высшим политическим и военным лидером страны

был бог, это правило, вероятно, действовало на уровне приверженности ему. И поскольку кризисы, начавшиеся в конце VIII века, в основном касались внешних связей, они в особенности пошли на пользу Яхве^[474]. С древнейших времен истории Израиля Яхве был богом иностранных дел, богом, который мог своей властью начать войну и вывести из нее свой народ (или же посоветовать воздержаться); он был богом-главнокомандующим. Поэтому народная преданность Яхве естественным образом подпитывалась за счет беспокойной международной обстановки^[475]. А поскольку преданность богам — исчерпаемый ресурс, часть этого внимания естественным образом досталась Яхве за счет других богов, в том числе богов местного происхождения.

Некоторые исследователи считают, что одной этой динамики хватило, чтобы помочь Израилю значительно продвинуться вперед по пути к монотеизму. Как сказал теолог Герд Тайссен, «Израиль жил в состоянии перманентного кризиса», и «состояние хронического кризиса привело к хронической монолатрии»^[476]. Но, скорее всего, подействовало не только это. Причина подобного поклонения называется эффектом «сбора под знаменем», и нам следует запомнить, что он действует как на земном, так и на высшем уровне. В периоды национального кризиса популярность политического руководства растет, люди охотнее уступают ему власть. Для лидеров, желающих сосредоточить в своих руках побольше власти, то есть практически для всех правителей, когда-либо существовавших на свете, это удачная возможность, звездный час, который никак нельзя упустить.

ДЛЯ ЛИДЕРОВ, ЖЕЛАЮЩИХ СОСРЕДОТОЧИТЬ В СВОИХ РУКАХ ПОБОЛЬШЕ ВЛАСТИ, ТО ЕСТЬ ПРАКТИЧЕСКИ ДЛЯ ВСЕХ ПРАВИТЕЛЕЙ, КОГДА-ЛИБО СУЩЕСТВОВАВШИХ НА СВЕТЕ, НАЦИОНАЛЬНЫЙ КРИЗИС — ЭТО УДАЧНАЯ ВОЗМОЖНОСТЬ, ЗВЕЗДНЫЙ ЧАС, КОТОРЫЙ НИКАК НЕЛЬЗЯ УПУСТИТЬ

Но как им воспользоваться? Современные политики добиваются этого, переписывая законы: дают федеральному правительству больше полномочий в вопросах политики, налогообложения, больше превосходства над местным правительством или гражданскими свободами. Подобный сугубо правовой захват власти был возможен и для древних политиков, но гораздо более заманчивые перспективы открывались на совсем ином уровне. Путем чистки домашнего пантеона царь мог сделать возвеличивание Яхве вечным и таким образом навсегда продлить свою собственную власть. Таков был древний аналог введения постоянного военного положения.

Ближе к концу VII века до н. э. подобной возможностью воспользовался царь, сыгравший наиболее видную роль в теологической истории Израиля. Заметить его в тексте несложно. В историческом повествовании Библии, где говорится, как цари один за другим «делали неудобное в очах Господних»^[477], этого царя удостаивают редкой похвалы — «делал он удобное в очах Господних»^[478]. Его звали Иосия, он взошел на престол примерно в 640 году до н. э., почти через полвека после смерти предыдущего царя, «не делающего неудобного» — Езекии.

Иосию еще ребенком посадила на трон фракция «антиассирийских националистов», как выразился один исследователь^[479]. Иосия активно вел военную внешнюю политику — именно так, как и предписывает монолатристу ВП-сценарий. Эти факторы согласуются и с ВВ-сценарием. Поскольку внешние враги способствуют централизации власти лидером, можно ожидать, что царь будет стремиться к централизации власти, чтобы раздуть эту вражду — именно так действовал Иосия, сопротивляясь ассирийскому господству. И даже если его воинственность не была осознанным расчетом с целью консолидации внутренней власти, он

мог просто поплыть по течению: почувствовав, что внешние раздоры укрепляют его позиции, он мог принять решение способствовать этой тенденции и, воспользовавшись случаем, урезать внутренний пантеон.

С ВП- и ВВ-сценариями также согласуется корреляция между идеологией и теологией, которую мы рассмотрим на примере трех израильских царей VII века: националиста и молатриста Езекии, интернационалиста и политеиста Манассии и националиста и молатриста Иосии^[480]. И поскольку ВП- и ВВ-сценарии не являются взаимно исключаящими, тем лучше для них обоих.

Крестный отец

Каждый из этих трех царей символизировал поворотный момент в столетних колебаниях Израиля между политеизмом и молатрией, однако важнейшим из них в итоге явился момент Иосии. По прошествии времени становится понятно, что он был своего рода крестным отцом монотеизма, хотя сам являлся всего лишь молатристом^[481]. Он подготовил почву для прибытия единственного истинного бога.

ИОСИЯ БЫЛ КРЕСТНЫМ ОТЦОМ МОНОТЕИЗМА. ОН ПОДГОТОВИЛ ПОЧВУ ДЛЯ ПРИБЫТИЯ ЕДИНСТВЕННОГО ИСТИННОГО БОГА

В данном случае выражение «крестный отец» употреблено в самом безобидном, а не «мафиозном» смысле, но когда дело доходило до тактических уловок, Иосия не брезговал бандитизмом. (По крайней мере, на это указывает текст 4 Цар, который библеисты считают более достоверным, чем написанные ранее библейские истории, например эпизод с Илией.^[482]) Прежде всего Иосия велел священникам вынести из храма Господня (Яхве) и сжечь «все вещи, сделанные для Ваала и для Астарты» и для «всего воинства небесного» (которое в данном контексте означает обожествленные небесные тела). Он отменил коней, которых ставили для поклонения солнцу перед входом в храм и «колесницы солнца сжег огнем». Он уничтожил святилища, построенные «Астарте, мерзости Сидонской, и Хамосу, мерзости Моавитской, и Милхому, мерзости Аммонитской», и как бы добавляя восклицательный знак, покрыл эти места костями человеческими. Кроме того, Иосия истребил «вызывателей мертвых, и волшебников, и терафимов, и идолов, и все мерзости, которые появились в земле Иудейской и в Иерусалиме»^[483].

Как Езекия, царь Иосия разрушил «высоты» — алтари по всему царству Иуда, где поклонялись разным богам^[484]. Но алтари не были его единственной мишенью. Согласно Библии, Иосия «отставил» жрецов, имеющих отношение к ним, подчеркнуто причислив к ним жрецов, которые «кадили Ваалу, солнцу, и луне, и созвездиям». А за пределами Иуды, в бывшем северном царстве, Иосия зашел еще дальше: он «заколол всех жрецов высот, которые там были, на жертвенниках, и сжег кости человеческие на них, — и возвратился в Иерусалим»^[485].

По-видимому, это был более могущественный Иерусалим, нежели оставленный им, ибо все источники божественной власти за его пределами теперь пребывали в беспорядке. Иосия «централизовал культ», как назвали этот процесс исследователи, и при этом действовал в двух направлениях.

Первое и самое очевидное — он добился переноса приверженности с разных богов на Яхве, того самого бога, который наделил Иосию властью. Второе направление просматривалось не так отчетливо и заключалось в централизации поклонения *самому* Яхве. В конце концов, Яхве

поклонялись наряду с другими богами на тех самых «высотах», которые сровнял с землей Иосия. Пока этими жертвенниками пользовались местные жрецы и пророки, не подчиняющиеся Иерусалиму, толкования воли Яхве могли быть сколь угодно и опасно растяжимыми. В сущности, местные культы Яхве были настолько далеки от его же иерусалимского культа и друг от друга, что Яхве порой дробился на несколько вариантов самого себя. Археологи обнаружили датированные VIII веком до н. э. письменные упоминания не только о «Яхве», но и «Яхве Самарии» и «Яхве Фемана»^[486]. В теократическом государстве подобная фрагментация божества угрожает национальному единству. Иосия, ограничив законное поклонение Яхве Иерусалимским храмом, утвердил контроль над индивидуальными особенностями Яхве и таким образом — над Иудой.

Возможно, в этом и заключается истинный смысл одного из самых известных стихов Библии. Евреи называют его «Шма». Иисус называл его первой из заповедей Еврейской Библии^[487], и Иосия скорее всего согласился бы с ним; эта идея отчасти сформировала основополагающие тексты его религиозных реформ. Шма часто переводят как утверждение монотеизма, или, по крайней мере, молатрии, как в NRSV: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть». Но как признают редакторы этой версии в примечании, эти слова можно истолковать иначе: «Наш Господь Бог — один Господь». И поскольку слово «Господь» служит заменой «Яхве» древнееврейского оригинала (как и состоящее из одних больших букв слово «Lord» в большинстве англоязычных версий Библии), можно предложить следующий перевод: «Слушай, Израиль: наш бог Яхве — один Яхве»^[488].

Иными словами, суть не столько в том, что израильтяне должны поклоняться Яхве, а не другим богам (хотя Иосия, несомненно, поощрял такое поклонение). А в том, что какому бы местному Яхве они ни привыкли поклоняться, он становился просто продолжением иерусалимского Яхве. Единственными надежными вестниками его воли становились иерусалимские пророки, удобно существующие при дворе царя. Эпоха местных независимых толкований завершилась.

СУТЬ НЕ СТОЛЬКО В ТОМ, ЧТО ИЗРАИЛЬТЯНЕ ДОЛЖНЫ ПОКЛОНЯТЬСЯ ЯХВЕ, А НЕ ДРУГИМ БОГАМ, НО В ТОМ, ЧТО КАКОМУ БЫ МЕСТНОМУ ЯХВЕ ОНИ НИ ПРИВЫКЛИ ПОКЛОНЯТЬСЯ, ОН СТАНОВИЛСЯ ПРОСТО ПРОДОЛЖЕНИЕМ ИЕРУСАЛИМСКОГО ЯХВЕ

Эта централизация божественной, а вместе с ней и политической власти выкристаллизовалась в библейском отрывке, который считается программой действий Иосии. В нем Яхве объявляет, что лично привлечет к ответственности любого, кто не слушает слов пророков, говорящих от его имени. Но пророк, заговоривший от имени других богов, умрет. Более того, если кто-нибудь — пророк или мирянин — скажет «пойдем и будем служить богам иным», его следует убить, даже если это «брат твой, сын отца твоего, сын матери твоей, сын твой, или дочь твоя, или жена на лоне твоём, или друг твой, который для тебя, как душа твоя». А если станет известно, что целый город израильтян чтит других богов, то жителей этого города следует поразить «острием меча, предать заклятию его и все, что в нем, и скот его поразить острием меча»^[489].

Несмотря на всю эту огневую мощь, особых успехов Иосия не добился. Археологи обнаружили женские статуэтки, почти наверняка изображающие богиню и вполне возможно — Ашеру, в домах достаточно позднего периода VII века, чтобы предположить: тайных политеистов в то время насчитывался легион^[490]. Тем не менее правление Иосии стало водоразделом в

движении к монотеизму. Яхве и только Яхве — а точнее, иерусалимский Яхве — стал официальным богом израильтян.

Здесь вырисовывается далеко не лестный образ Иосии — образ безжалостного деспота, ради собственных политических целей лишая людей их любимых богов. Но были у него и черты, искупающие недостатки. Он не *просто* отнял у народа пантеон: он отнял его и дал народу, особенно низшим классам, кое-что взамен. Реформы Иосии простирались за пределы религии, они обеспечили земледельцам облегчение долгового бремени, защиту от захвата их собственности и то, что один исследователь назвал «зачаточной системой социального обеспечения»^[491].

Так что отнесем все это на счет ВП-сценария, согласно которому движение «только Яхве» черпало энергию из антиинтернационализма и классового недовольства еще со времен Осии, Амоса и Исаяи. Но опять-таки эти доводы в пользу ВП-сценария едва ли исключают ВВ-сценарий. Возможно, в действии были обе движущие силы: националистический отказ от чуждых богов и урезание внутреннего пантеона с целью консолидации политической власти. И обе они вполне могли питаться энергией неблагоприятного геополитического климата Израиля. Следовательно, нам не обязательно выбирать одну стратегию из двух. Тем не менее было бы неплохо выяснить, *действительно* ли обе движущие силы сыграли значительную роль, и если да, прояснить взаимоотношения между ними.

Отчуждение нечужих

В ВП-сценарии сделан акцент на отказе от чуждых богов как пути к монолатрии. И действительно, многие боги, поклонение которым подавил Иосия, либо прямым, либо косвенным образом названы в Библии чужеземными. Но стоит ли нам принимать на веру слово Библии, если речь идет о чуждых богах? Вспомним из предыдущей главы, что некоторым библейским авторам было, по-видимому, свойственно преувеличивать чуждость того, что им не нравилось. Возможно, пророки-монолатристы и политики поступали так же. Библия в своей нелестной характеристике других богов, кроме Яхве, может отражать не просто теологию Иосии, а его риторический прием: заклеить местных богов как чуждых, чтобы облегчить их изгнание из пантеона.

Именно так утверждал библеист Барух Холперн. Он считал, что различные божества, получившие «клеймо чуждых» в период религиозных реформ в Израиле, на самом деле были подчиненными Яхве в израильском пантеоне^[492]. Таким образом, мы видим «систематическое обращение традиционной ксенофобской риторики... против традиционной религии Израиля», в результате чего израильская религия была «отчуждена от самой себя»^[493]. Согласно этим взглядам, библейские авторы, перечисляя поклонение, скажем, небесным телам в числе прочих «мерзостей народов»^[494], просто использовали страх перед всем чуждым, чтобы избавиться от местного.

РАЗЛИЧНЫЕ БОЖЕСТВА, ПОЛУЧИВШИЕ «КЛЕЙМО ЧУЖДЫХ» В ПЕРИОД РЕЛИГИОЗНЫХ РЕФОРМ В ИЗРАИЛЕ, НА САМОМ ДЕЛЕ БЫЛИ ПОДЧИНЕННЫМИ ЯХВЕ В ИЗРАИЛЬСКОМ ПАНТЕОНЕ

Так могло быть, но убедиться в правильности предположения мешают трудности с определением, какие именно боги *были* местными. Ученые на протяжении десятилетий пытаются дойти до сути этого вопроса, одни акцентируют внимание на чужеземном

генеалогическом древе соперников Яхве, другие — на родословиях местных богов. Обе стороны приложили столько стараний, что перечень доказательств способен повергнуть слушателя в состояние высокочастотных колебаний. Впрочем, пробыть некоторое время в таком состоянии даже полезно: в конце концов эта нерешительность дает нам понять кое-что важное, касающееся эволюции богов.

В пользу доводов Холперна говорит то, что Иосия, решив сжечь атрибуты поклонения небесным божествам, находит их в храме самого Яхве^[495]. По-видимому, основная масса израильтян, в том числе и иерусалимские священники, считали этих богов неотъемлемой частью семейства Яхве, а не чужаками, вторгшимися в пределы Иуды. Вместе с тем это не значит, что боги не могли быть привезены в Израиль сравнительно незадолго до того момента. Ассирийская культура, ставшая господствующей в северном царстве после его падения в конце VIII века, а затем уже медленнее распространившаяся по вассальному царству Иуды, была пропитана «астральной религией», следовательно, могла быть источником некоторых богов, с которыми в Библии расправляется Иосия, а именно «луны, созвездий, всего воинства небесного»^[496]. И возможно, к периоду правления Иосии эти чужаки успели полюбиться приверженцам Яхве, потому и стали его семьей. И действительно, археологи нашли палестинскую печать-подпись середины VII века с изображением богини-луны в ассирийском стиле, однако эта печать принадлежала человеку, названному в честь Яхве, некоему «Натаньяху»^[497].

Опять же, как указывал исследователь Лоуэлл Хэнди, есть причины полагать, что поклонение луне опережало по времени ассирийскую культурную гегемонию VII века. В библейской истории, возможно довольно древней^[498], Иисус Навин приказывает луне остановиться на полпути, и Яхве пользуется своим влиянием, чтобы заставить луну подчиниться^[499]. Поскольку неодушевленная каменная глыба, движущаяся по орбите, не входит в список тех, с кем принято вести беседы, библеисты давно уже задумались: не означает ли слово «луна» на древнееврейском («*ярэах*») в этом тексте *бога* луны. Это подозрение усилилось, когда благодаря угаритским текстам стало известно о существовании в конце II тысячелетия ханаанского лунного божества Ярих. Есть также свидетельства тому, что Ярих был любимым божеством Эль^[500], неразрывно связанного, как мы уже видели, с Яхве. Следовательно, Яхве и Ярэах вполне могли быть знакомы с давних времен^[501]. (Возможно, именно этот фрагмент их общего прошлого пережил процесс правки Библии потому, что иллюстрировал власть Яхве над Ярэахом и стал подобием моментального снимка, запечатлевшего сдвиг от политеизма к монотеизму.)

Множество богов из списка подлежащих ликвидации, которого придерживался Иосия, имели столь же туманное прошлое, как и божество луны, и могли оказаться как чужеземными, так и местными. Возьмем, например, богиню Астарту (или «Ашгорет», или «богиню неба» — эти два библейских имени явно относятся к Астарте). Да, ей действительно поклонялись в финикийском городе Сидоне (территория Иезавели!), потому она уместно названа в Библии «мерзостью Сидонской»^[502]. Однако верно и то, что Астарта принадлежала к угаритскому пантеону во главе с Эль; подобно Ярэаху, она могла входить в свиту Яхве с древних времен^[503]. В сущности, оказывается, что «Астарта» — просто ханаанское имя Иштар, очень древней, разнузданно-похотливой месопотамской богини (глава 4). (Не стоит и упоминать о том, что какое-то время Астарта занимала положение супруги известного мужскими достоинствами Ваала.^[504])

И здесь мы подходим к еще одному важному аспекту вопроса о том, были ли на самом деле местными боги, которых заклеили как чуждых. Генеалогические древа богов способны разрастаться настолько, что даже самое явное сходство местных богов с чужеземными может

объясняться общими предками, а не чуждой заразой. Да, Иезавель могла привезти Ваала из Тира. Но это не значит, что Ваал, извлеченный из финикийской среды, был тем же Ваалом, который, как выразился Марк Смит, «доподлинно принадлежал к ханаанскому наследию Израиля»^[505]. Это означает лишь, что противникам местного Ваала было легче заклеить его.

Таким противникам, как Илия? И мы вернулись в исходную точку этой главы — к вопросу о том, что же все-таки произошло между Илией, Ахавом и Иезавелью, и почему. Но теперь мы лучше подготовлены к поискам ответа.

И еще раз об Или

История Или содержится в 3 Цар, а значит, в семикнижии, получившем название Второзаконнической (Девтерономической) истории, так как она излагает историю Израиля таким образом, что подкрепляет теологические, нравственные и правовые принципы из Книги Второзакония. И что же это за принципы? Двумя словами: принципы Иосии. Это не значит, что вся Второзаконническая история была написана во времена Иосии его же писцами. (Во многом — да, но большинство исследователей сходятся во мнении, что часть этой истории была написана до Иосии, а часть — после.) Как минимум, это означает, что история изложена с позиций идеологии Иосии; что если бы перед писцами Иосии стояла задача написать пропагандистский шедевр — историю, которая бы оправдывала и сакрализовала действия Иосии, — у них в конце концов получилось бы нечто подобное Второзаконнической истории.

Представим себя на их месте. Предположим, что наш царь пытается сделать объектом поклонения исключительно Яхве, а докучливые скопления приверженцев Ваала упорствуют. И еще предположим, что мы пишем в трудные для государства времена, когда ксенофобия создает резонанс, — или, по крайней мере, что пытаемся заручиться политической поддержкой тех кругов общества, в которых ксенофобия особенно сильна. В этом случае может оказаться полезным (а) изобразить Ваала чуждым; (б) увязать Ваала с коварной женой-чужестранкой какого-нибудь из предыдущих царей; и (в) выбрать царя с изначально скверной репутацией. Исследователь Уильям Шнидевинд считает, что в ранних преданиях, рассказанных задолго до времен Иосии, Ахав пользовался дурной славой, но только потому, что захватил виноградник подданного. А потом, спустя долгое время после смерти Ахава, некие сторонники «только Яхве» усилили эффект; и теперь в 3 Цар говорится о том, что Ахав поставил идола для поклонения израильской богине Ашере. Еще позднее, по мнению Шнидевинда, Ахава стали изображать «ревностным почитателем финикийского Ваала» — как компонент новой библейской полемики, в которой «любой идол считался чужеземным божеством»^[506].

Иными словами, немислимое количество чернил, потраченных на догадки о том, что побудило Илию противостоять поклонению Ахава Ваалу, скорее всего было потрачено зря. Вся эта история может оказаться выдуманной. Примерно в начале этой главы, прежде чем я потратил свою долю упомянутых чернил, я указывал на такую возможность и добавлял, что в каком-то смысле это неважно: у предположения, что история Или истинна, и предположения, что это образец пропаганды, есть общие следствия.

А именно: так или иначе, сдвиг в сторону монотеизма связан с реакцией на нечто чуждое. Если история Или — правда, тогда по меньшей мере частично Илия в своей войне против финикийского Ваала пользовался поддержкой антифиникийских элементов. Если эта история — ложь, которая обрела форму во время более поздней молатрической кампании, скорее всего, этой формой она обязана тому, что антифиникийская, и, вероятно, ксенофобская в широком смысле слова риторика нашла восприимчивую аудиторию. То же самое относится и к вопросу о

том, насколько точно можно датировать различные отрывки пророческих книг, высказывающиеся в поддержку движения «только Яхве»^[507]. Если в Книге пророка Осии две тесно переплетенные темы — монолатрия и ненависть к внешним связям — были усилены и даже созданы по прошествии длительного времени после периода Осии, этот риторический симбиоз наверняка был чем-то подсказан. Так и тирады Софонии против чуждых народов и чуждых богов должны были сосуществовать по какой-то причине, независимо от времени написания этих текстов. Как бы мы ни датировали эти библейские тексты, какую бы степень достоверности им ни приписывали, невозможно отрицать, что атмосфера национализма и даже ксенофобии окружала продвижение Яхве к статусу единственного истинного бога.

ПРОДВИЖЕНИЕ ЯХВЕ К СТАТУСУ ЕДИНСТВЕННОГО ИСТИННОГО БОГА ОКРУЖАЛА АТМОСФЕРА НАЦИОНАЛИЗМА И КСЕНОФОБИИ

Другими словами, даже если ВП-сценарий ошибочен на теологическом уровне — если он безосновательно утверждает, что монолатрия черпала энергию из отрицания истинно чужеземных богов — анализ политической психологии Израиля верен. Как маленькой стране, отбивающейся от могущественных держав, Израилю часто приходилось выбирать между войной с сильным противником, и миром, который многие израильтяне считали унижительным. Получаемая в результате враждебность по отношению к чужеземным силам только усиливалась среди простолюдинов, недовольных тем, что космополитичная элита наживается, водя дружбу с угнетателями Израиля. Вот этой психологической составляющей ВП-сценария и воспользовалось движение «только Яхве» даже при наличии ВВ-сценария, и это движение было главным образом нацелено на истребление местных, израильских, богов ради консолидации власти царя. Независимо от того, насколько точно в Библии перечислены все эти «чужеземные» боги, ВП- и ВВ-сценарии вместе отражают психологические и политические движущие силы, которые привели Израиль от политеизма к монолатрии.

Так закон религиозной терпимости, — или, строго говоря, его оборотная сторона, — получает подтверждение: когда люди видят, что отношения с чужаками превращаются в игру с нулевой суммой, они в гораздо меньшей степени готовы принять и даже терпеть чужеземных богов и религиозные обычаи. И этот закон подтверждается независимо от того, являются ли «чужеземные» боги в Библии действительно чуждыми.

И все-таки было бы неплохо узнать, насколько точна Библия в описании этих богов. Действительно ли Второзаконническая история, рассказанная с позиций царя Иосии и других участников движения «только Яхве», была прямолинейной, националистической критикой в адрес всего, что приходило в Израиль из-за границ? Или это было хитроумное использование ксенофобии, стигматизация того, что в действительности возникало в пределах самого Израиля?

Несомненно, в ней есть элементы и того, и другого. С одной стороны, израильтяне должны были позаимствовать некоторые действительно чуждые религиозные компоненты в не слишком отдаленном прошлом. Шансы на то, что в маленькой стране, в ассирийской провинции VIII–VII веков до н. э., не нашлось бы ни единого святилища ассирийского бога, примерно такие же, как шансы на то, что в небольшой современной стране, расположенной в американской сфере влияния, нет ни единого «Макдональдса» или «Старбакса»^[508]. (А вероятность того, что среди израильтян не было недовольных этим обстоятельством, приблизительно равна вероятности отсутствия недовольных культурным вторжением и глобальной гегемонией Америки.) С другой стороны, нет никаких сомнений в том, что второзаконнические авторы пользовались риторическими приемами, чтобы придать другим, отличным от Яхве богам, ауру чуждости. Даже Ашере, имеющей слишком богатую израильскую родословную, чтобы прямо назвать ее

чужеземкой, приписали чуждый оттенок: в Библии упоминаются «пророки Ашеры, питающиеся от стола Иезавели» (в Синодальном переводе — «пророки дубравные». — Прим. пер.)^[509].

С момента своего появления Второзаконническая история предельно усиливает легкость, с которой местное можно заклеить как чуждое. Вспомним по предыдущей главе один из основополагающих мифов Израиля из второзаконнической книги Иисуса Навина: израильтяне пришли в Землю Обетованную из пустыни и сразу же покорили местных жителей. И вспомним, что археология в настоящее время опровергает эти представления. А теперь обратим внимание на ключевое следствие из этой ложной истории: практически все местное в земле ханаанской — на самом деле чуждое, остатки «чужеземной» культуры, уничтоженной (увы, не до конца)^[510] с благословения Божьего^[511].

В Библии это следствие зачастую оказывается недвусмысленным. Обличение упомянутых выше небесных богов, осуждение «мерзостей народов» — это на самом деле сокращение. Версия без сокращений звучит как «мерзости народов, которых прогнал Господь от лица сынов Израилевых»^[512]. Эта формулировка неоднократно приводится во второзаконнических текстах с целью нейтрализации соперников Яхве. В отрывке, с помощью которого Иосия наверняка оправдывал свои реформы, сказано о том, как Моисей наставлял израильтян перед входом в Ханаан: «Не должен находиться у тебя... прорицатель, гадатель, ворожея, чародей, обаятель, вызывающий духов, волшебник и вопрошающий мертвых». Почему? Потому что все это — «мерзости» «народов, которых ты изгоняешь». На самом же деле — «ибо за такие мерзости Господь Бог твой изгоняет их перед тобой». И все для того, чтобы «когда ты войдешь в землю, которую дает тебе Господь, Бог твой, тогда не научись делать мерзости, какие делали народы сии»^[513]. По-видимому, некоторые израильтяне и вправду совершили ошибку, сохранив местную религию; иначе этот текст, написанный спустя долгое время после смерти Моисея, вполне возможно — во времена Иосии, вовсе не появился бы на свет.

Отметить удивительное теологическое и политическое удобство Второзаконнической истории — не значит заявить, что она является продуктом сознательного обмана. Вероятно, у нее было много авторов, разделенных веками и опиравшихся на устную историю, которая тоже обретала форму постепенно. А любой антрополог подтвердит, что изустная история культуры, несмотря на то что зачастую она опирается на некие основополагающие истины, касающиеся прошлого, естественным образом может сместиться к определенным предвзятым мнениям, даже если никто не пытается осознанно подвинуть ее в этом направлении. Одна из таких естественных предвзятостей называется этнической маркировкой: стремясь сохранить или, поначалу, создать целостную идентичность, этническая группа подчеркивает различия между собой и соседними народами^[514]. По мере развития и внедрения в исторический миф эти различия могут привести к существенным искажениям. Но это не значит, что какой-то отдельно взятый человек сознательно создал эти искажения.

В этом смысле миф об основании Израиля — израильтяне явились из Египта и вытеснили местных жителей — является естественным продуктом основополагающей израильской истины: народ Израиля возник в пределах Ханаана, где и обрел определенную форму. Местные ханаанские традиции, согласно новой классификации — чуждые, были частью этого процесса обретения формы, в ходе которого самобытность Израиля вырисовывалась на фоне ближневосточной культуры. Как оказалось, этот естественным путем рождающийся миф действовал совместно с зарождающимися и взаимосвязанными реалиями — в том числе и политическими, подобно опасному внешнему окружению израильтян вместе с настоящей потребностью царей в централизации власти, и теологическими, подобно монолатрии. Дальнейшее нам известно.

А как же быть с более широким вопросом, охватывающим это исследование? Действительно ли эволюция монотеизма, как утверждают его критики, повлекла за собой воинствующую нетерпимость? Безусловно, до сих пор наш предмет, эволюция монолатрии, ничем не опроверг это утверждение. Нетерпимость — неотъемлемая часть политики, которую проводил Иосия. Его устремления были двоякими: он хотел превратить Иуду в сильное централизованное государство, а затем агрессивным образом воспользоваться этой мышцей — для начала в ходе завоевания северного Израиля (того самого Израиля, который был отнят ассирийцами веком ранее), и в итоге — для завоеваний более далеких земель^[515]. Явно националистические наклонности движения «только Яхве» прекрасно служили этой цели, достойной поклонника экспансии. Ибо если соседние политеистические народы всегда угрожали извратить религию Израиля, израильтянам следовало без угрызений совести уничтожить их. Как сказано во Второзаконии,

а в городах сих народов, которых Господь, Бог твой, дает тебе во владение, не оставляй в живых ни одной души; но предай их заклятию: Хеттеев, и Аморреев, и Хананеев, и Ферезеев, и Евеев, и Иевусеев, как повелел тебе Господь, Бог твой, дабы они не научили вас делать такие же мерзости, какие они делали для богов своих, и дабы вы не грешили пред Господом, Богом вашим^[516].

К более далеким и, следовательно, с меньшей вероятностью способным исказить местную культуру народам можно было относиться более терпимо. Если такой далекий город сдавался без боя, его жители могли быть взяты в рабство, а в случае сопротивления требовалось «поразить в нем весь мужеский пол острием меча», но сохранить жизнь остальным, взяв «только жен и детей и скот и все, что в городе, всю добычу»^[517].

И здесь вопрос о том, сколько богов из числа тех, которым противостояла фракция «только Яхве», были чужеземными, а сколько — местными, на самом деле не играет роли. Так или иначе, горючим материалом для страстей, которые разжигал Иосия, был национализм. После возвышения монолатрии ее националистическая энергия могла быть направлена против чужеземцев или против израильтян, не соответствующих конкретным требованиям. И конечно, на стадии кульминации движение «только Яхве» не сделало ничего, чтобы развеять представления о том, что стремление Израиля к монотеизму было стремлением к нетерпимости. Истребление всего населения какого-нибудь израильского города, истребление всего населения чужеземного города с одинаковой небрежностью были разрешены кодексом Второзакония на основании теологических заблуждений, обнаруженных у жертв^[518]. Подход Иосии к религиозной терпимости был прост: чужеземные представления о божественном ни на что не годятся, как и люди, которые придерживаются этих представлений. И эта фатальная нетерпимость — естественное проявление политической логики движения «только Яхве».

ИСТРЕБЛЕНИЕ ВСЕГО НАСЕЛЕНИЯ КАКОГО-НИБУДЬ ИЗРАИЛЬСКОГО ГОРОДА, ИСТРЕБЛЕНИЕ ВСЕГО НАСЕЛЕНИЯ ЧУЖЕЗЕМНОГО ГОРОДА С ОДИНАКОВОЙ НЕБРЕЖНОСТЬЮ БЫЛИ РАЗРЕШЕНЫ КОДЕКСОМ ВТОРОЗАКОНИЯ НА ОСНОВАНИИ ТЕОЛОГИЧЕСКИХ ЗАБЛУЖДЕНИЙ, ОБНАРУЖЕННЫХ У ЖЕРТВ

Словом, чтобы поклонение исключительно Яхве стало тем, что сегодня мы можем назвать

похвальным в нравственном отношении, израильской религии требовалось дальнейшее развитие. В сущности, если оставить в стороне вопросы нравственности, она была обязана развиваться в *теологическом отношении*, чтобы занять место в истории. В конце концов, монотеизмом она не была. Ничто во второзаконнических текстах, ничто в текстах пророков вплоть до времени Иосии не выражало четкой убежденности в существовании *одного только* Яхве и в том, что боги других народов — всего лишь плоды их воображения. Чтобы Израиль перешел от монолатрии к принятию монотеизма, требовалось нечто большее.

Переход оказался болезненным. Иосия был не только наделен воинственным духом страстного националиста, не только преданным Яхве и убежденным, что эта преданность взаимна, но и чрезмерно самоуверенным человеком. Он потерпел сокрушительное поражение на поле боя и помог положить начало катастрофе, которая запомнится как одна из величайших в истории Израиля. На фоне полученной травмы монотеистический импульс стал почти осязаемым. Благодаря цепочке парадоксов, приобретающих смысл только в ретроспективе, явное фиаско безраздельной преданности Яхве усиливало эту преданность до тех пор, пока та не вышла на совершенно новый уровень, переступив границу между монолатрией и монотеизмом.

Глава 7

От молатрии к монотеизму

• Осмысление катастрофы • Два порядка возрастания масштаба • Второе пришествие Исаяи • Предельное отщепенение • Предельное спасение • Но монотеизм ли это? • Монотеизм как философия

Возможно, царь Иуды Иосия — человек, добившийся самого парадоксального успеха в мировой истории.

С одной стороны, трудно оспорить вердикт, вынесенный исследователем Марвином Суини: «Реформа Иосии полностью провалилась»^[519]. Иосия стремился объединить юг и север Израиля, чтобы возродить легендарное величие империи Давида, и сделал это именем Яхве, покрыв израильского бога еще большей славой. Но дело приняло скверный оборот. Иосию убили египтяне. Обстоятельства его смерти туманны^[520], однако за ней последовали два десятилетия унижительного подчинения Израиля сначала Египту, затем Вавилону, а потом разразилась катастрофа. Когда царь Иуды Седекия взбунтовался против вавилонян, его схватили, на глазах у него закололи его сыновей, ослепили Седекию и дотла сожгли храм Яхве. Затем был завершён процесс, начавшийся несколькими годами ранее, — переселение высших классов Израиля в Вавилон^[521]. Итак, к 586 году до н. э. Вавилонское пленение (изгнание), самое известное бедствие в истории Древнего Израиля, было в разгаре. Несомненно, вавилоняне, следуя теологическим условностям того времени, проделали все это, чтобы продемонстрировать унижение, которое Яхве претерпел от рук их собственного бога Мардука. Когда несколькими десятилетиями ранее Иосия принял решение возвеличить Яхве, на такой исход он явно не рассчитывал.

Однако, как выяснилось, эти события были лучшими из всех, что когда-либо происходили с Яхве. Теология Иосии, поклонение Яхве и лишь Яхве, не только выжила и восторжествовала, но и восторжествовала в более величественной, усиленной форме. Евреи — а затем христиане и мусульмане, — уверовали, что авраамический бог не просто единственный бог, достойный поклонения, но и единственный существующий бог; венцом эволюции молатрии стал монотеизм. Как отмечал богослов Ральф У. Кляйн, «богословы израильского пленения извлекли из этого бедствия все, что только смогли»^[522].

Организация сейсмичной теологической революции — не та задача, с которой справляются за одну ночь. Но если изгнание и дало что-то израильским интеллектуалам, то это было время обдумать ситуацию. Почти полвека они провели в Вавилоне, прежде чем персы, покорившие вавилонян и таким образом получившие в наследство от них израильцев, не начали отправлять изгнанников обратно в Иерусалим, где все это время оставалось немало израильцев. В Иерусалиме идеи, оформившиеся в очищающем огне пленения, наконец одержали победу.

Осмысление катастрофы

Порой можно услышать, что монотеистический тезис возник как способ «осмыслить» катастрофу, которая обрушилась на Иерусалим. Метко, да не вполне. Да, религия всегда занималась вопросом о том, почему случается плохое, и вдали от родины израильским интеллектуалам с избытком хватило времени, чтобы обдумать его, и эти раздумия в конце

концов привели к монотеизму. Значит, в некотором смысле так называемая теология пленения была решением и «проблемы зла», и «проблемы страданий». Однако этот смысл был довольно-таки обманчив. Ведь «проблема зла» не встает в острой форме до тех пор, пока не уверуешь в единого всемогущего и доброго Бога. Лишь в том случае, если Бог всемогущ, все людские страдания становятся чем-то таким, к чему он предпочитает относиться терпимо, и только если он всецело милосерден, этот выбор воспринимается как своего рода головоломка. Такое божество с его бесконечной властью и добротой — божество именно того рода, который, насколько мы можем судить, до пленения не существовал; появление именно такого божества во время пленения мы и пытаемся *объяснить*. Монотеизм не может быть предпосылкой теологической мысли, создавшей его.

«ПРОБЛЕМА ЗЛА» НЕ ВСТАЕТ В ОСТРОЙ ФОРМЕ ДО ТЕХ ПОР, ПОКА НЕ УВЕРУЕШЬ В ЕДИНОГО ВСЕСИЛЬНОГО И ДОБРОГО БОГА

И кроме того, подобное описание теологической революции Израиля — как «осмысление» страданий, как «обдумывание» проблемы зла — придает этому действию более абстрактный и философский и менее насыщенный характер, нежели тот, каким оно обладало в те времена. Почти наверняка «теологический дискурс», породивший монотеизм, возник в виде всплеска политических обвинений: разные фракции, каждая со своей теологией, обвиняли друг друга во всех неудачах.

Библия излагает один связанный с пленением эпизод поиска виновных. После вавилонского завоевания группа израильтян, в том числе и пророк Иеремия, отправляются не в Вавилон, а в Египет. В споре о причинах бед мнения расходятся. Иеремия утверждает, что Яхве покарал израильтян потому, что слишком многие среди них поклонялись другим богам. И если они будут продолжать в том же духе, если и впредь станут «кадить богине неба», тогда Яхве перебьет их всех — либо мечом, либо голодом^[523]. Приверженцы богини неба придерживались иных взглядов. Они, по-видимому, считали корнем бед Израиля иеремий, сторонников «только Яхве». И они в один голос заявляли: «Тогда мы были сыты и счастливы, и беды не видели, а с того времени, как перестали мы кадить богине неба и возливать ей возлияния, терпим во всем недостаток и гибнем от меча и голода»^[524].

И этих людей можно было понять! Если Иеремия прав и если поклонение одному Яхве — путь к величию страны, как вышло, что страна начала разваливаться вскоре после монолатрических реформ Иосии? Обратим внимание: смерть самого Иосии, верховного приверженца «только Яхве», стала вступлением к этому крушению государства. Поневоле задумаешься о предпосылках «только Яхве» в целом — о том, что Яхве как божество мог заботиться и заботился о своих подопечных лишь до тех пор, пока безраздельно пользовался их преданностью.

Как Яхве удалось выдержать этот мощный риторический натиск? С небольшой помощью своих друзей. За два десятилетия, разделявшие смерть Иосии и сожжение храма, движение «только Яхве», по всей видимости, сохранило активность, хотя и утратило политическую силу, которым обладало во времена правления Иосии^[525]. Так что Иеремия был не одинок: в Вавилоне находились и другие израильские мыслители, в основе репутации которых лежала идея сильного, опекающего Яхве. Выдающиеся умы страны искали теологию, способную примирить израильскую катастрофу с величием израильского бога.

ВЫДАЮЩИЕСЯ УМЫ СТРАНЫ ИСКАЛИ ТЕОЛОГИЮ, СПОСОБНУЮ ПРИМИРИТЬ ИЗРАИЛЬСКУЮ КАТАСТРОФУ С ВЕЛИЧИЕМ ИЗРАИЛЬСКОГО БОГА

Отчасти решение было простым. Иосия действительно проделал большую работу по реформированию официальной религии Израиля, но как теперь, так и в Древнем мире, между официальной религией и реальными верованиями простого народа была существенная разница. Хотя в Библии говорится, что Иосия истребил «богов домашнего очага»^[526], изобилие статуэток богинь, найденных археологами в израильских домах, свидетельствует о том, что в этом деле он не слишком преуспел. Поэтому Иеремия и другие монолатристы могли утверждать, что упрямое бытовое неверие и было грехом, за который Яхве покарал Израиль.

Известно также, что преемники Иосии, несколько царей, правивших в период между его смертью и изгнанием, по-видимому, не разделяли его преданности Яхве. Если неверие назревало и на высшем, и на низшем уровнях, неудивительно, что Яхве не спешил встать на защиту Израиля!

Разумеется, ни одно из этих проявлений отступничества в период после правления Иосии не объясняет преждевременную смерть самого Иосии. Но в этом случае полезной оказывается идея отсроченного правосудия. Иосии предшествовали цари-политеисты, среди которых примечателен нечестивый и могущественный Манассия. Полвека теологического промискуитета Манассии завершились лишь за два года до начала правления Иосии и оставили слишком глубокий отпечаток зла, стереть который было не под силу даже Иосии. 4 Цар объясняет нам, что Иосия «обратился к Господу всем сердцем своим, и всею душою своею, и всеми силами своими», но «Господь не отложил великой ярости гнева Своего, какую воспытал гнев Его на Иуду за все оскорбления, какими прогневал его Манассия»^[527].

Пока что все логично. Эти грехи, эпическое неверие до Иосии плюс продолжающееся неверие после Иосии теоретически могли объяснить, почему Яхве допустил покорение своего народа. И действительно, таким было официальное объяснение во Второзаконнической истории, которая заканчивается рассказом о вавилонском пленении (изгнании) в 4 Цар.

Два порядка возрастания масштаба

В приписывании геополитических бедствий гневу национального божества не было ничего нового ни для Израиля, ни, если уж на то пошло, для всего Ближнего Востока^[528]. Именно так моавитяне в IX веке до н. э. объясняли причины, по которым их местный бог Хамос (Кемош) оставался в стороне, пока израильтяне поработали их. Как оправдывался моавитский царь Меса (Меша) в надписи на Моавитском камне, Израиль «угнетал Моав много дней, ибо Хамос гневался на свою землю»^[529]. Однако моавитяне не дошли до заключения, что Хамос — единственное существующее божество. Израильтяне также не дошли до такой крайности в предшествующих попытках объяснить неудачи божественным гневом. Что заставило их иначе воспринять вавилонское бедствие? Его масштабы, по крайней мере, в двух смыслах этого слова.

Во-первых, вавилонское завоевание было отнюдь не мелкой и проходящей сварой с каким-нибудь крошечным государством. Все происходило не так, как в те времена, когда, согласно Библии, Яхве разгневался на израильтян и «предал их в руки Хусарсафема, царя Месопотамского, и служили сыны Израилевы Хусарсафему восемь лет». И не так, как в те времена, когда Яхве «укрепил Еглона, царя Моавитского, против Израильтян», обрекая Израиль на восемнадцатилетнее служение^[530]. На этот раз речь шла не о вассальной зависимости, а о пленении, и не от рук какого-нибудь ханаанского племени, а по вине величайшей из империй, существовавших в мире, известном Израилю.

Эти масштабы не привели плененных мыслителей Израиля к неизбежной идее

единственного всемогущего божества, но легко представить себе, как некоторых из них подталкивают в этом направлении. Ведь любой бог, который пользуется целой империей как орудием наказания, должен быть весьма могущественным. Эта парадоксальная логика — чем страшнее угроза твоему народу, тем могущественнее должен быть твой бог, — вновь всплыла в VIII веке, когда великая Ассирийская империя изводила весь Израиль и опустошала его часть. Когда Исайя мимоходом ссылается на слова Яхве «о, Ассур, жезл гнева Моего», он изображает вовсе не заурядное божество^[531]. Этот бог предположительно держал в кулаке самого Ассура, грозного бога ассирийской империи.

Книга Исаяи была написана в сравнительно комфортных условиях юга, в Иуде — царстве, которому ассирийцы досаждали, но не разоряли его, подобно северному Ефрему. И напротив, основополагающая теологическая реакция на подчинение вавилонянам исходила от людей, выдержавших основную тяжесть удара при завоевании, а затем в роли пленников в чужой земле, обдумывавших последствия этого завоевания. Вот еще в каком отношении израильский монотеизм стал следствием «масштабности» вавилонского завоевания: монотеистическую теологию сформировали люди, которые прочувствовали на себе всю серьезность последовавшей травмы. Они не просто увидели, как завоевали их землю: у них на глазах их земля исчезла, вдобавок после того, как они стали свидетелями разрушения самого материального из символов их государственности — храма официального бога их народа. После этого им пришлось жить среди людей, говорящих на ином языке, и поклоняться другим богам. Это был кризис не просто национальной безопасности, но и национального самосознания.

Эти два показателя масштабности — значительность геополитического поражения Израйля и глубина психологической травмы — предоставили на выбор два базовых варианта теологии и сделали один из них неприемлемым. Во-первых, израильтяне могли просто прийти к выводу, что их бог проиграл бой; Яхве приложил все старания, но был вынужден подчиниться могущественному Мардуку, государственному богу вавилонян. Однако идея поражения национального бога никогда не прельщала ни израильтян, ни моавитян, ни народы в целом, а в данном случае была почти невыносима. Ибо если Яхве проиграл эту битву, то самым унижительным образом. Его храм, его дом, был разрушен, его народ похищен. Представлять своего бога после столь унижительного проигрыша — почти что считать этого бога мертвым. А в те времена и в той части мира отношение к национальному божеству как к мертвецу означало, что мертва и его нация. Божественная, национальная и этническая принадлежность были, в сущности, неразделимы.

В итоге остался второй вариант: сделать вывод, что такой исход — воля самого Яхве. Но если так, значит, Яхве еще могущественнее, чем было очевидно ранее. Ведь вавилоняне покорили грозных ассирийцев. Если управление Ассирией как «жезлом гнева Моего» свидетельствовало о силе Яхве, какого же смысла был исполнен тот же его поступок по отношению к покорителям Ассирии? Яхве сам обращает на это внимание израильтян в то время, как ширится вавилонское наступление: «Посмотрите между народами и внимательно взгляните, и вы сильно изумитесь; ибо Я сделаю во дни ваши такое дело, которому вы не поверили бы, если бы вам рассказывали. Ибо вот, Я подниму Халдеев [вавилонян], народ жестокий и необузданный, который ходит по широтам земли, чтобы завладеть не принадлежащими ему селениями... И над царями он издевается, и князья служат ему посмешищем»^[532]. Вообразите, каким могущественным надо быть, чтобы выставить на посмешище их — сделать так, чтобы они неосознанно наказали себя сами! Тогда их бог Мардук — марионетка!

В этом и заключается ирония возникновения монотеизма в Израиле. Как отмечал Марк Смит, «по своей политической силе Израиль стоит на нижней ступени, а свое божество,

наоборот, возводит в ранг повелителя всей вселенной»^[533]. Такая логика может показаться извращенной, тем не менее это логика. Бог, который управляет действиями величайшей империи из всех известных, — это бог, способный управлять самой историей.

ИЗРАИЛЬ СТОИТ НА НИЖНЕЙ СТУПЕНИ СРЕДИ ПРОЧИХ ГОСУДАРСТВ, А СВОЕ БОЖЕСТВО ВОЗВОДИТ В РАНГ ПОВЕЛИТЕЛЯ ВСЕЙ ВСЕЛЕННОЙ. В ЭТОМ ЗАКЛЮЧАЕТСЯ ИРОНИЯ ВОЗНИКНОВЕНИЯ МОНОТЕИЗМА В ИЗРАИЛЕ

Однако нейтральный характер слова «логика» вводит в заблуждение. Религия всегда представляла собой взаимосвязь мысли и чувства. Исследуя эмоциональную текстуру теологии пленения, ее логике можно придать утонченность. И кроме того, мы наконец можем ответить на вопрос, какого рода божеством был авраамический бог в тот момент, когда он стал единственным истинным богом — Богом с большой буквы.

Второе пришествие Исаяи

Ни один библейский автор не обращается к этим вопросам более непосредственно, чем пророк Исаяя. Это не тот же самый Исаяя, который писал о направленной против Израиля агрессии Ассирии VIII века, сидя на своем шестке в Иуде. Тот Исаяя, с чем в настоящее время соглашаются исследователи, ограничен первыми тридцатью девятью главами Книги пророка Исаяи. Следующие пятнадцать (если не больше) глав написаны преимущественно во время пленения, более чем столетие спустя, вероятно, в Вавилоне. Этот другой Исаяя — «Второисаяя», или «Девтероисаяя», — наглядный пример тому, как пленение повлияло на теологию израильтян. Второисаяя называет пленение «горнилом страдания» и не имеет себе равных среди библейских авторов по описанию результатов работы этого горнила^[534].

В главах Второисайи нередко встречается прямая речь Яхве. Скромностью он не отличается. «Я Господь, и нет иного; нет Бога кроме Меня». «Я, Я Господь, и нет Спасителя кроме Меня». «Я первый и Я последний». «Прежде Меня не было Бога, и после Меня не будет». «Я Господь, Который сотворил все, один распростер небеса и Своею силою разостлал землю». «Я образую свет и творю тьму»^[535]. И так далее. Неудивительно, что библеисты ссылаются на Второисайю как на ориентир. После векового господства пророков «только Яхве», не смевших выходить за пределы монолатрии, монотеистические декларации наконец обрели ясность и силу.

Однако в этом тексте прослеживается и второй мотив, который привлекает по меньшей мере такое же внимание исследователей, как и монотеизм. Если Яхве действительно, как утверждает Второисаяя, «Бог всей земли», тогда возникает вопрос о том, какую позицию по отношению ко всей земле он занимает. И какими же будут отношения Израиля с остальным миром после того, как страдания Израиля прекратятся? Ответ, как обычно, вдохновляет. Бог обещает «возвестить народам суд». Всеобщий он не потому, что силен, а из-за своей обеспокоенности, и это распространение сочувствия наделяет Израиль важной миссией. В часто цитируемом стихе Яхве говорит: «Я сделаю Тебя светом народов, чтобы спасение Мое простерлось до концов земли»^[536].

Это возвышающее толкование Второисайи популярно среди христианских и иудейских мыслителей, признающих, что с темной стороной Яхве, как мы уже убедились, можно столкнуться повсюду в Библии. Да, говорят они, Яхве выказывает некий национал-шовинизм и нетерпимость на заре своей истории, что подтверждают Книга Иисуса Навина и Второзаконие, но в конце концов он обретает зрелость, а мы — бога, озабоченного благоденствием всех людей.

После многовековых конфликтов с другими народами Израиль задается целью спасти их; свыше на него возложена задача глобального просвещения. Можно сказать, что его мировоззрение совершает поворот от игры с нулевой к игре с ненулевой суммой, а народы мира переходят из категории «заклятых врагов» в категорию «потенциальных новообращенных».

В свете пленения (изгнания) такая интерпретация Второисаии имеет некий смысл. Травма способна вызвать изменения, зачастую соразмерные с травмой. Если ваша машина не подлежит ремонту потому, что вы сели за руль нетрезвым, возможно, вы поклянетесь больше в рот не брать спиртного. Но если вы сели за руль в нетрезвом виде и по этой причине погиб ваш сын, случившееся требует совсем иного уровня переориентации — возможно, вы организуете кампанию по борьбе против вождения в нетрезвом виде или даже решите, что эта кампания — ваша миссия, ваше призвание. Мыслители времен Вавилонского пленения перенесли травму, более сравнимую с потерей сына, нежели с потерей автомобиля. Им требовалась парадигма, которая и объяснила бы их страдания, и преобразила их в благо, парадигма, способная создать новую веру, наделенную в итоге искупительной силой.

И они нашли ее — по крайней мере, согласно принятому толкованию Второисаии: израильтянам, пострадавшим за свою неверность Яхве, предстояла попытка удержать другие народы мира от повторения той же ошибки. Таким образом, нравственно-универсалистский характер присущ монотеизму с самого рождения, а любая воинственность, которую он проявлял с тех пор, — отклонение, отход от нормы и отступление от замысла.

Но беспристрастное чтение текстов периода пленения приводит к менее отрадному выводу: универсализм, имевший место при рождении монотеизма, возможно, не заслуживает уточняющего определения «нравственный». Да, различные тексты времен пленения рисуют день, когда благодаря Израилю все народы вступят в контакт с богом Израиля. И опять-таки, история Ближнего Востока знает немало народов, жаждущих привести другие народы к контакту со своими богами и зачастую подразумевающих исключительно такую форму контакта, как подчинение. Признать величие национального бога — значит признать величие, то есть превосходство, народа, который ему поклоняется. Так и во Второисаии: Бог обещает, что народы, уязвлявшие Израиль и содержавшие его в рабстве веками, в конце концов получают по заслугам — будут вынуждены признать и политическое, и теологическое превосходство Израиля.

ПРИЗНАТЬ ВЕЛИЧИЕ НАЦИОНАЛЬНОГО БОГА — ЗНАЧИТ ПРИЗНАТЬ ВЕЛИЧИЕ, ТО ЕСТЬ ПРЕВОСХОДСТВО, НАРОДА, КОТОРЫЙ ЕМУ ПОКЛОНЯЕТСЯ

Например, вот что Бог Второисаии говорит израильтянам о Египтянах, Ефиоплянах и Савейцах: они «к тебе перейдут, и будут твоими; они последуют за тобою, в цепях придут, и повергнутся пред тобою, и будут умолять тебя, говоря: у тебя только Бог, и нет иного Бога»^[537].

А несколькими главами далее Яхве объясняет израильтянам: «Я подниму руку Мою к народам, и выставлю знамя Мое племенам». Многообещающее в нравственном отношении начало — но оказывается, это знамя подаст народам сигнал служить израильтянам. Что касается правителей этих народов, «лицем до земли будут кланяться тебе и лизать прах ног твоих, и узнаешь, что Я Господь». И вдобавок: «Притеснителей твоих накормлю собственной плотью, и они будут упоены кровию своею, как молодым вином; и всякая плоть узнает, что Я — Господь, Спаситель твой и Искупитель Твой, Сильный Иаковлев»^[538].

В этом свете монотеизм изгнаннической теологии выглядит в меньшей степени радикальным отходом от идеи нулевой суммы, помогавшей наполнять энергией монолатрию, и в большей степени — ее апофеозом. Видения грядущего господства Израиля во Второисаии соответствуют традиции «оракулов против народов», появляющейся в доизгнаннических

пророческих текстах монолатрического толка. Имеющие отношение к нулевой сумме корни этих видений могут простираться гораздо дальше. Библиист Райнер Альбертц в своей книге «Израиль в изгнании» утверждает, что этот жанр в целом происходит от предсказаний оракулов, которые за несколько веков до того служили прелюдиями к войне^[539].

Тем не менее Альбертц, как и многие другие толкователи теологии пленения, пытается представить явление, о котором идет речь, в наилучшем свете из возможных. Он дает оценку ряду мстительных суждений в явно изгнанническом тексте Книги пророка Иезекииля и говорит, что они «завершаются на редкость примирительной нотой: суд Яхве приведет всех соседей Израиля, кроме Едома, к познанию Яхве»^[540].

Что ж, можно назвать это и «познанием Яхве», тем более что глагол «знать» действительно фигурирует в этих строках. Например, он появляется в конце «слова» в Книге пророка Иезекииля, которое Бог адресует «сынам Аммоновым»:

За то, что ты рукоплескал и топал ногою, и со всем презрением к земле Израилевой душевно радовался, — за то вот, Я простру руку Мою на тебя и отдам тебя на расхищение народам, и истреблю тебя из числа народов и изглажу тебя из числа земель; сокрушу тебя, и узнаешь, что Я — Господь^[541].

Иными словами, поймешь, кто тут главный. Так же обстоит дело и с другими «на редкость примирительными нотами» в Книге пророка Иезекииля. Моав «узнает, что Я — Господь» после того, как по воле Господа будет покорен соседом в наказание за то, что не считал Израиль особенным, а говорил, что «дом Иудин, как все народы!» Здесь же участь Филистимлян и Критян: «Совершу над ними великое мщение наказаниями яростными; и узнают, что Я — Господь, когда совершу над ними Мое мщение»^[542].

Согласно Книге пророка Иезекииля, подобные знания будут дарованы и Сидону, территории Иезавели:

Узнают, что Я — Господь, когда произведу суд над ним и явлю в нем святость Мою; и пошлю на него моровую язву и кровопролитие на улицы его, и падут среди него убитые мечем, пожирающим его отовсюду; и узнают, что Я — Господь^[543].

«Святость», которую Яхве здесь обещает «явить», вызывает в памяти опубликованный в 1917 году труд Рудольфа Отто «Священное» (*The Idea of the Holy*). Отто доказывал, что в древности концепция «священного», в отличие от современной, не подразумевала нравственных свойств. (Зачастую в Библии обнаруживается, что словом «святой» или «священный» переведено с древнееврейского слово, означающее всего лишь ритуальную чистоту.) И действительно, продолжал Отто, в своей исконной форме «святость» обозначала то, что он назвал «сверхъестественным» — высшую силу, внушающую страх и трепет; «величие, пред которым благоговеют»^[544].

В ДРЕВНОСТИ КОНЦЕПЦИЯ «СВЯЩЕННОГО», В ОТЛИЧИЕ ОТ СОВРЕМЕННОЙ, НЕ ПОДРАЗУМЕВАЛА НРАВСТВЕННЫХ СВОЙСТВ

Предельное отмщение

Как именно предполагалось явить силу святости? Может быть, монотеисты времен пленения представляли себе, как израильские армии когда-нибудь завоюют весь мир? В Книге

пророка Иезекииля Яхве объясняет израильтянам, что «узнают народы, что Я — Господь... когда явлю на вас святость Мою пред глазами их»^[545]. Милитаристское прочтение этого стиха могло иметь смысл в древности на Ближнем Востоке: бог продемонстрировал свое величие, наделив свой народ силой.

Безусловно, израильтяне долгое время были объектом этой логики. Давняя гонительница Израиля, Ассирия, праздновала победу, захватывая или уничтожая чужеземных идолов и подчеркивая теологическую истину, стоящую за воинским триумфом: несовершенство чужеземных богов по сравнению с великим Ассуром. Ассирийская надпись, в которой говорится о падении некоего израильского города в VIII веке, похвалается: «...и боги, на которых они уповали, сосчитаны были как боевые трофеи».^[546]

Мало того, существовал прецедент планирования и осуществления триумфального возвращения униженных жертв имперских завоеваний, наблюдавшийся и на теологическом, и на геополитическом уровне — тех самых вавилонян, в дальнейшем покоривших Израиль. В начале VII века ассирийцы опустошили Вавилон и вывезли статую Мардука из его храма. Подобно израильтянам, веком позже вавилоняне приписали эту катастрофу недовольству бога их поступками. И, как израильтяне, они пророчествовали, что в дальнейшем бог вновь проявит к ним благосклонность^[547]. И действительно, теперь он поставил перед собой цель отомстить Ассирии, и его сверхъестественной ярости и могуществу предстояло проявиться на геополитическом уровне. «Великий бог Мардук обратил на меня милостивый взор, — заявляет царь Набопаласар в одном вавилонском документе. — И в отместку Аккаду... выбрал меня владеть землями и все народы в этих землях предал в мои руки»^[548]. Значит, возможное завоевание вавилонянами Израиля — элемент большого плана мести, который осуществляет их бог.

Теперь же очередь мстить наступала для израильтян. На геополитическом уровне их достижения никогда не были, да и не могли быть, сравнимыми с вавилонскими^[549]. Им предстояло отомстить на теологическом уровне, где их месть должна была приобрести историческое величие. Райнер Альбертц называет некоторые антивавилонские фрагменты времен пленения «теологией возмездия» или «карательной теологией»^[550], однако то же выражение применимо к теологии пленения в более широком смысле, в том числе к теологии, породившей монотеизм.

Мстительность — универсальное свойство человечества, почти наверняка заложенное в генах нашего вида^[551]. Для нее характерны глубина и зачастую — страстность. Но несмотря на эмоциональную нагрузку, в ней есть неотъемлемая логика, и с точки зрения этой логики монотеизм Израиля имеет смысл. Суть этой логики, как сказано в Библии, око за око и зуб за зуб; кара пропорциональна изначальному преступлению. Насколько же тяжким было преступление, в результате которого пострадали уведенные в плен израильтяне? Вавилоняне не просто захватили их земли и унизили их бога. Они увели народ с его земли и тем самым якобы *убили* его бога. Если ассирийцы вывезли из Иерусалимского храма его сокровища, то вавилоняне разрушили сам храм. А храм бога в древности на Ближнем Востоке считался в буквальном смысле слова домом бога^[552].

Предельно тяжкое преступление требует предельно сурового наказания. Уместная реакция на убийство чужим народом твоего бога — убийство их бога, действия, направленные на то, чтобы стереть его с лица земли. А если боги других народов уже не существуют, если уже (во времена Иосии) решено, что Яхве — единственный бог *твоего* народа, тогда это означает просто переход от монолатрии к монотеизму.

Это не значит, что монотеизм вытекает из карательной логики так же неизбежно, как два

плюс два дают четыре. В конце концов Вавилон единственный нанес непростительное оскорбление, разрушив дом Яхве, и очевидно, что существовало множество невавилонских богов, которым пришлось исчезнуть, прежде чем смог появиться монотеизм. К тому же, направленные против чужих народов предсказания времен пленения указывают: несмотря на то что вавилонское завоевание было самым наглядным примером оскорблений, исходящих из чужих земель, подобных примеров было так много, что они начинали сливаться. Возникшее чувство унижения было настолько острым и глубоким, что нейтрализовать его удалось бы только путем возведения Яхве на немыслимые высоты, а значит, низведения других богов мира беспрецедентно низко, рискованно приблизившись к границе существования. Помимо всего прочего, монотеизм стал предельным отмщением.

Предельное спасение

Но отмщение было не единственной движущей силой теологии пленения. Как же данное во Второисае обещание Яхве принести спасение во все края земли? Это наверняка *что-нибудь* да значит, так?

Вроде. Называть бога времен пленения «универсалистским» уместно лишь в строго определенном смысле этого слова. Да, Второисае называет Яхве богом всех народов. Но это не значит, что Бог считается в равной мере *преданным* всем народам. Библиист Гарри Орлински, одним из первых поставивший под сомнение принятое жизнерадостно-интернационалистское толкование Второисае и других текстов Библии, выразил эту мысль так: «*Национальный Бог библейского Израиля — универсалистский Бог, но не интернациональный Бог*», так как только Израиль пользуется привилегиями единственного в своем роде завета с ним^[553]. С точки зрения Орлински, Израилю предстоит быть «светом народов» преимущественно в смысле оповещения об этом. «Израиль ослепит и поразит народы, — пишет Орлински, — своим богоданным триумфом и возрождением; весь мир увидит этот единственный светоч, единственный народ, связанный заветом с Богом. Израиль будет служить миру в целом примером преданности и всемогущества Бога»^[554].

Это не значит, что у Яхве нет обязательств по отношению к другим народам мира. Как отмечает Орлински, убийства и зверства где бы то ни было на земле «противоречили упорядоченной вселенной Бога». Тогда в итоге исполнение его воли должно стать доброй вестью для миролюбивых людей во всем мире. Как сказано в известном фрагменте Первоисае, Бог

будет судить народы, и обличит многие племена; и перекуют мечи свои на орала, и копыя свои — на серпы; не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать^[555].

Следовательно, хотя народы не могут рассчитывать на ту же божественную преданность, какую обретет Израиль, Яхве тем не менее чистосердечно заявляет во Второисае, что пока он готовится вершить над народами суд, «острова будут уповать на Меня и надеяться на мышцу Мою»^[556].

Однако первым пунктом плана по приведению мира в порядок оставалось наказание для тех, кто угрожал этому порядку, то есть для всех врагов Израиля на тот момент. Бог пленения был подобен скорее прокурору, конечная цель которого — поддержание правосудия в обществе, неразрывно связана с краткосрочной целью предать преступников в руки правосудия. Только в данном случае к числу преступников относилась большая часть известного мира.

Если краткосрочная цель этого прокурора, карательное правосудие, — ключ к пониманию

эволюции монотеизма, то долгосрочная цель, установление мирового порядка, освещает еще один важный аспект теологии пленения — спасение нации. Люди по-разному справляются с продолжительным стрессом, и один из таких способов — предвкушение лучших времен. В этом случае, как и в случае возмездия, зачастую прослеживается своего рода симметрия: чем сильнее стресс, чем безнадежнее ситуация, тем баснословнее грядущие, предвкушаемые времена. Крайним проявлением становится апокалиптика — откровения о дне спасения, зачастую в связи с последними временами, когда наконец свершится надолго отсроченное правосудие.

Особенно широко известна связь апокалиптического мышления с ранним христианством, однако разновидности такого мышления при схожих обстоятельствах всплывали в разное время и во многих местах. Таков меланезийский «культ карго» начала XX века. В ответ на завоевание европейцами местные пророки предсказывали день спасения, когда символы колониальной власти, порты и аэродромы с хранящимися там грузами товаров для торговли, поменяют свое значение: карго, то есть грузы, будут прибывать от богов и почитаемых предков, возвещая благословенные времена, в политике изменится расстановка сил, белые окажутся на нижней ступени иерархии, а меланезийцы заживут легко и привольно.

Так и древних израильтян последний суд Яхве должен был не только порадовать отмщением, но и утешить спасением — «спасением» в приземленном смысле слова, избавлением от бед. После того как Бог утвердит свой закон во всем мире, Израилю больше не понадобится опасаться завоевателей. В судный день, когда «со стыдом пойдут и все, делающие идолов», Израиль будет «спасен спасением вечным в Господе; вы не будете постыжены и посрамлены во веки веков». Наконец-то израильтяне «придут на Сион с пением, и радость вечная над головою их; они найдут радость и веселие; печаль и вздохи удалятся»^[557].

Несомненно, эта теология — теология монотеистического спасения — получила поддержку, когда ближе к концу VI века пленники действительно вернулись к Сиону. Да, это случилось не в результате завоевания, которое наверняка представлялось некоторым из них. Тем не менее случившееся подкрепило логику, на которую опирался монотеизм. Персия завоевала Вавилонию, и Кир, персидский царь, отослал израильтян на родину. Задумаемся о подтексте: Яхве не только управлял империей, покорившей Ассирию, — ему подчинялось и государство, завоевавшее империю, которая захватила Ассирию.

ЯХВЕ НЕ ТОЛЬКО УПРАВЛЯЛ ИМПЕРИЕЙ, ПОКОРИВШЕЙ АССИРИЮ, — ЕМУ ПОДЧИНЯЛОСЬ И ГОСУДАРСТВО, ЗАВОЕВАВШЕЕ ИМПЕРИЮ, КОТОРАЯ ЗАХВАТИЛА АССИРИЮ

Как говорит в Библии сам Яхве, обращаясь к Киру, «Я держу тебя за правую руку, чтобы покорить тебе народы». Яхве объясняет Киру, что обеспечит ему удачу на поле брани, «дабы ты познал, что Я Господь, называющий тебя по имени, Бог Израилев. Ради Иакова, раба Моего, и Израиля, избранного Моего, Я назвал тебя по имени»^[558]. (Воспоминания самого Кира, по крайней мере официальные, были иными. На глиняном цилиндре, найденном в 1879 году, он утверждает, что завоевать Вавилон и земли за ним его призвал вавилонский бог Мардук, «повелитель», которому он с тех пор ревностно поклонялся.^[559]) Следовательно, в итоге логика, лежащая в основе монотеизма, была весьма проста, если учесть образ мышления, естественный для плененных умов Израиля. Спасением чести Яхве и гордости Израиля могли быть лишь интеллектуальные крайности. Если завоевание вавилонянами не означало посрамления Яхве, если Яхве не был наименее могущественным из богов, тогда он сам должен был организовать бедствие Израиля, причем бедствие таких масштабов, что оно подразумевало управление самой историей и практически не оставляло шансов на независимость других богов. Кроме того, если

Яхве в ходе этих действий явно вернул себе достоинство, то боги угнетателей Израиля должны были заметить, что их достоинство, а значит, и сила, снизились почти до полного исчезновения. Более того, если Яхве мог принести то, на что возлагали столько надежд израильтяне — грядущий день спасения, вечный и неизменный мир, — тогда его господству над миром полагалось быть всемерным и вечным. Ибо в отсутствие такого интернационального контроля, как показали два последних века израильской истории, мир продолжал бы доставлять Израилю неприятности.

ЕСЛИ ЗАВОЕВАНИЕ ВАВИЛОНЯНАМИ НЕ ОЗНАЧАЛО ПОСРАМЛЕНИЯ ЯХВЕ, ЕСЛИ ЯХВЕ НЕ БЫЛ НАИМЕНЕЕ МОГУЩЕСТВЕННЫМ ИЗ БОГОВ, ТОГДА ОН САМ ДОЛЖЕН БЫЛ ОРГАНИЗОВАТЬ БЕДСТВИЕ ИЗРАИЛЯ, ПРИЧЕМ БЕДСТВИЕ ТАКИХ МАСШТАБОВ, ЧТО ОНО ПОДРАЗУМЕВАЛО УПРАВЛЕНИЕ САМОЙ ИСТОРИЕЙ И ПРАКТИЧЕСКИ НЕ ОСТАВЛЯЛО ШАНСОВ НА НЕЗАВИСИМОСТЬ ДРУГИХ БОГОВ

Этот подтекст — что в конечном счете все боги, кроме Яхве, должны быть практически беспомощными, — сам по себе еще не говорит о монотеизме. Можно представить себе, как израильские мыслители старательно холостили чужих богов, не убивая их. Тем не менее теологическая логика израильского пленения, логика, которая в тех обстоятельствах оставалась единственно возможной и естественной, делает неудивительным появление монотеистического побуждения во Второисае и в других текстах времен пленения.

Но монотеизм ли это?

Я говорю о появлении «монотеистического побуждения», а не собственно монотеизма не без причины^[560]. В текстах времен пленения среди монотеистических возгласов порой попадаются отнюдь не столь монотеистические. Например, Второисаия описывает падение Вавилона от рук Кира, упоминая Вила (еще одно имя Мардука) и его сына Нево: «Пал Вил, низвергся Нево», и оба «сами пошли в плен»^[561] (чего, разумеется, на самом деле не произошло ввиду мудрой политики Кира, который принимал чужих богов или, по крайней мере, терпимо относился к богам завоеванных земель). Раз уж на то пошло, если перечитать отдельные монотеистические декларации из Второисаии, процитированные выше, везде упоминая «Господа», а не «Яхве», как в исходных текстах, тогда некоторые из них слегка утратят монотеистический лоск.

Далее, мы почти ничего не знаем о действительной религиозной практике во время пленения, а отчетливые свидетельства монотеистической практики отсутствовали на протяжении еще нескольких веков *после* пленения. Так, в Книге пророка Малахии, написанной спустя долгое время после пленения, Бог обращается к слушателям-иудеям, по-видимому скептически воспринимающим идею его вселенской юрисдикции. Подождите, советует он, пока он не накажет жителей Едома, «народ, на который Господь прогневался навсегда». И тогда «увидят это глаза ваши, и вы скажете: возвеличился Господь над пределами Израиля!»^[562]

Если вспомнить, как мало известно о религии иудеев, относящейся к векам после первого проблеска монотеистической мысли в изгнании, трудно определить, что помогло заключить сделку: почему видение Второисаии среди всех видений, явно соперничающих за «эфирное время» во время пленения, стало преобладающим и в итоге сохранилось. Каким образом Израиль несколько веков прожил среди политеистического народа и остался верен своему монотеистическому кредо?

Прежде всего, политическая психология, благоприятная для монотеизма, возникала в разное время известных веков. Сравнительная независимость, которой Израиль, видимо, пользовался при персидском правлении, не могла существовать вечно. После того как Александр Македонский в 332 году до н. э. завоевал Палестину, преемники, грекоязычные правители, осуществляли управление и в конце концов создали такой гнет, что спровоцировали бунт. Борьба за независимость укрепила освященный временем политический импульс, скрывающийся за «толькояхвизмом»: недовольство националистов богами с иностранной родословной (и заодно — иудейской элитой, панибратствующей с высокопоставленными чужеземцами). Кульминационным моментом в провокации иудейского бунта стала попытка установить статую Зевса в Иерусалимском храме. Предположительно успех бунта, который привел к периоду независимости (142-63 годы до н. э.), укрепил теологию, стоящую за этим бунтом.

Монотеизм как философия

Греки также могли подкармливать израильский монотеизм на менее политическом и более умозрительном уровне. Задолго до того как Александр Македонский завоевал Палестину, у греческих мыслителей возникали монотеистические гипотезы^[563]. И хотя реакция Израиля на греческое правление в итоге стала отвергающей, за время, прошедшее до этого момента, иудейская и греческая культуры в значительной мере смешались.

Греческий монотеизм вырос из великого культурного стремления Греции — рационально совершенствовать религиозные идеи. Некоторые приписывают грекам честь создания теологии в строгом смысле слова (хотя религия всегда подвергалась воздействию рациональных указаний определенного рода, как в том случае, когда израильские мыслители приспособили теологию для своих пророчеств в период пленения). Религиозный ригоризм греков предвосхитил современные попытки примирить религиозные убеждения с научными взглядами, и в этом смысле тяготение греческих мыслителей к монотеизму естественно. Чем больше природа воспринималась как устроенная логично, чем чаще ее поверхностные отклонения терялись в постоянстве закона, тем больший смысл приобретало сосредоточение божественного в единой движущей силе, скрывающейся где-то за всем сущим. В VI веке до н. э. Ксенофан (возможно, первый греческий монотеист)^[564] писал о Боге: «Он всегда остается в одном и том же месте, совершенно неподвижный; ему не пристало появляться в разных местах в разное время, однако он без труда потрясает все сущее силой своего разума. Все в нем видит, все мыслит и все слышит»^[565].

Греки были не первыми повелителями Израиля, указывающими на подчиненность природы законам. К периоду пленения вавилонские астрономы уже умели предсказывать лунные и солнечные затмения. Как отмечал Барух Холперн, это «понятие о предсказуемости неба» могло спровоцировать «глубокую теологическую путаницу, так как независимость богов внезапно оказалась под сомнением»^[566]. И кроме того, полагает Холперн, израильские мыслители могли усвоить азы науки о небесах задолго до пленения; вавилонских астрономов нанимали ассирийцы, которым израильтяне подчинялись большую часть VIII века до н. э.

Согласно этим взглядам, ярость Библии, обращенная на тех, кто поклоняется божествам с неба как «небесному воинству», могла иметь как интеллектуальную, так и политическую основу. В конце концов, с какой стати приписывать независимость, а тем более божественность тем, кто демонстрирует столь механическое поведение? Зачем изучать это поведение в поисках предзнаменований? («Так говорит Господь: не учитесь путям язычников и не страшитесь знамений небесных, которых язычники страшатся»)^[567]. Гораздо проще было поверить в то, что

за движениями ночного неба, подобными работе часов, стоит единственный истинный и независимый бог («Господь сил»). Как говорит Второисайя, «поднимите глаза ваши на высоту небес, и посмотрите, кто сотворил их? Кто выводит воинство их счетом? Он всех их называет по имени»^[568].

Вероятно, самый примечательный кандидат на роль оказавшего имперское влияние на израильскую теологию — Персия, владычица Израиля в период между господством вавилонян и греков. Персидскую религию, зороастризм, обычно называют «дуалистической», так как в ней фигурирует не просто один милосердный бог, оберегающий бог-творец, а два божества, ведущих битву, — доброе и злое. Опять-таки и в христианстве, и в иудаизме есть сатана, злобное и вряд ли слабое сверхъестественное существо, тем не менее мы называем эти религии монотеистическими. Во всяком случае, зороастрийский «дуализм» Персии находился ближе к монотеизму, чем любая среднестатистическая древняя религия^[569].

Более того, в отношениях Израиля с Персией присутствует замечательный лубрикант межрелигиозного обмена: логика ненулевой суммы. Еще со времен завоевания персидским царем Киrom Вавилона, если не раньше, пленники видели в нем союзника. И он оправдал их веру, вернул их в Иерусалим и правил новым Израилем, держа его на длинном поводке. Но не подумайте, что в результате израильтяне не стали охотнее воспринимать теологический вклад Кира: он единственный неизраильтянин во всей Библии, названный древнееврейским словом «мессия»^[570]. А через несколько стихов после этого мессианского описания Кира, как однажды заметил исследователь Мортон Смит, появляется Яхве, по описанию напоминающий «хорошего» зороастрийского бога Персии, Ахура Мазда^[571]. Все это побудило Смита задуматься: неужели персидское влияние на израильскую теологию было тщательно продуманным элементом политической стратегии Персии с древних времен?^[572]

Возможно. Но израильская теология пленения или изгнания так органично вырастает из доизгнаннической, иосианской, теологии и так хорошо отвечает психологическим потребностям изгнанников, что вряд ли она была новинкой, привезенной из Персии. Гораздо проще поверить в сближение давних течений израильской мысли со стратегическими потребностями Кира^[573]. Разумеется, Кир имел возможность отдавать одним течениям предпочтение перед другими. Он следил за тем, какие израильтяне, и, вероятно, какие израильские тексты вернулись в Иерусалим, чтобы подготовить почву для управления страной. Возможно, монотеизм показался Киру более благоприятным для гармонии в империи, чем альтернативные теологии тех времен^[574]. И действительно, в следующей главе мы увидим подтверждение того, что постизгнаннические теологи Израиля действовали в соответствии с замыслом Кира.

И наконец, ряд возможных факторов консолидации авраамического монотеизма приблизительно соответствует недостатку свидетельств о них^[575]. Смирение — уместная позиция для каждого, кто рискнет высказать мнение о том, как и почему монотеизм возник и утвердился в Древнем Израиле. Тем не менее если библейские тексты, которые принято считать «изгнанническими» (относящимися к периоду пленения), действительно таковы, мы можем получить представление о том, какие силы приводили в движение первые явно монотеистические порывы Израиля, и также мельком увидеть характер единственного истинного бога при его рождении.

Какого рода богом он был? Беспристрастное изучение этих текстов едва ли позволяет сделать вывод, что он был таким, каким хотели бы считать его многие современные приверженцы авраамических религий: высоконравственным в нынешнем понимании богом вселенского сострадания. Если бы понадобилось дать односложный ответ на простой вопрос, встающий при виде этой картины — был ли авраамический бог богом мира и терпимости в тот

момент, когда он стал правителем вселенной? — Ответ был бы отрицательным.

БЫЛ ЛИ АВРААМИЧЕСКИЙ БОГ БОГОМ МИРА И ТЕРПИМОСТИ В ТОТ МОМЕНТ, КОГДА ОН СТАЛ ПРАВИТЕЛЕМ ВСЕЛЕННОЙ? — НЕТ

Разумеется, таких кратких и простых ответов никто от нас *не* требует. Характер бога в тот момент истории был замысловатым — несомненно, разногласия по этому поводу возникали даже в среде изгнанников-монотеистов, — и большей частью утратил эту замысловатость в тумане истории. Но если обратиться к древнейшим библейским текстам, недвусмысленно объявляющим о пришествии монотеизма, и задаться вопросом о том, какими чувствами наиболее непосредственно обусловлено это объявление, ответом, скорее, окажется ненависть, нежели любовь, скорее возмездие, чем милосердие. В той степени, в которой мы можем судить, единственный истинный Бог — Бог иудеев, затем христиан, затем мусульман — изначально был богом мщения.

К счастью, в предыдущей фразе скрыта сноска: «*Но это неважно*». Спасение мира в XXI веке вполне может зависеть от миролюбия и толерантности авраамического монотеизма, но не зависит от того, были ли эти свойства присущи монотеизму при рождении. Все потому, что монотеизм в нравственном отношении оказался на редкость податливым, способным при благоприятных обстоятельствах стать кладезем терпимости и милосердия. Как мы увидим в дальнейших главах, этот факт проявился в последующей истории иудеев, христиан и мусульман.

Конечно, наиболее известный пример связан с христианами. Новый Завет содержит недвусмысленную декларацию всеобщего милосердия и напрямую противопоставляет его ветхозаветной морали. Иисус говорит: «Вы слышали, что сказано: „люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего“. А Я говорю вам: любите врагов ваших... молитесь за обижающих вас»^[576].

Если тезис данной книги верен, тогда вполне вероятно, что иудейские писания могли бы пополниться таким высказыванием, если бы их авторы оказались в обстоятельствах, сравнимых с обстоятельствами христианских авторов приведенного отрывка. И действительно: как мы увидим через несколько глав, это высказывание почти идентично найденному в Еврейской Библии. Возможно, оно и послужило источником вдохновения для слов, позднее приписанных Иисусу.

Оборотная сторона этого тезиса заключается в том, что это проявление великодушия не запечатлелось накрепко в христианских душах, как мщение не наложило отпечатка на души иудеев. Если бы христиане очутились в положении плененных евреев, теологические реакции тех и других вполне могли оказаться сопоставимыми.

Это не просто домыслы. Последняя книга Нового Завета — Откровение. Подобно некоторым изгнанническим текстам Еврейской Библии, это апокалиптическое ожидание и предвкушение грядущего дня спасения. В этот день антихрист будет повержен, а многострадальные христиане вознаграждены. И кто же этот антихрист, который получит по заслугам? Его число — 666, которое оказывается записанным нумерологической тайнописью именем Нерона — римского императора, известного гонителя христиан. Столкнувшись с угнетением в Римской империи, христиане поступили так же, как иудеи, когда столкнулись с угнетением в Вавилонской империи: мечтали о возмездии, изливая мечты в теологии.

Словно для пущей убедительности исторической параллели, Откровение ассоциирует антихриста с персонажем, названным «Вавилоном великим, матерью блудницам». Далее в той же книге отражена нескрываемая радость, вызванная падением этого персонажа: «Аллилуйя! спасение и слава, и честь и сила Господу нашему... Он осудил ту великую любодейцу, которая

растлила землю любодейством своим, и взыскал кровь рабов Своих». Ликование продолжается всего несколькими стихами ниже. Появляется белый конь, всадника которого, названного «Словом Божиим» принято считать Иисусом: «Праведно судит и воинствует». И действительно, он «облечен в одежду, обогренную кровию», и «из уст же Его исходит острый меч, чтобы им поражать народы. Он пасет их жезлом железным; Он топчет точило вина ярости и гнева Бога Вседержителя»^[577]. Лучше не смог бы сказать и Второисайя.

Что же стало с другим христианским Богом, с тем самым, который хотел, чтобы мы любили своих врагов? Обстоятельства меняются, и Бог меняется вместе с ними. Этой динамике, которая прослеживается в иудаизме, христианстве и исламе, посвящен почти весь остаток книги.

ОБСТОЯТЕЛЬСТВА МЕНЯЮТСЯ, И БОГ МЕНЯЕТСЯ ВМЕСТЕ С НИМИ

Глава 8

История Филона

• Интерпретационный дрейф • Жизнь Филона • Мир, братство и власть • Теория игр и Библия • Руфь и Иона • Добродетели империи • Бог с большой буквы • А что касается египтян... • Бог ли это?

В Книге Исход Бог через Моисея дает израильтянам наставление: «Бога не поноси»^[578]. По крайней мере, в таком виде оно присутствует в большинстве современных текстов Библии — как еще одно требование хранить верность Яхве. Но в Септуагинте, греческом переводе Библии, сделанном в III–II веках до н. э., этот стих имеет иной оттенок: в нем говорится, что не следует поносить «богов».

В древние времена один иудей воспользовался этим вариантом данного стиха, как окном в душу Бога. Филон Александрийский, родившийся ближе к концу I века до н. э., увидел в Яхве глубоко заложенную терпимость. По мнению Филона, божественный закон, даже утверждающий существование одного-единственного истинного Бога, обещает «поддержку тем, кто считает иначе, принимая и почитая тех, кого они изначально считали богами»^[579].

Филон не верил в *существование* богов других народов. Он был религиозным иудеем и ревностным монотеистом^[580]. Тем не менее он считал, что закон Божий «обуздывает и сдерживает его приверженцев, не позволяя им злословить их [богов] всуе, ибо выше ценит добрую похвалу»^[581].

Что побудило Филона именно так истолковать Исх 22:28? Кто-то ответит: «Тот, кто перевел Исх 22:28 на греческий». Иными словами: Филон, свободно владеющий греческим, прочитал в Септуагинте наставление, запрещающее поносить «богов», истолковал его напрямую, а остальное известно. Несомненно, так подтасовали бы факты истории Филона «библейские детерминисты», считающие, что Священное Писание оказывает колоссальное влияние на религиозное мышление верующих, а социальные и политические обстоятельства либо играют незначительную роль, либо не играют ее вообще.

Выражение «библейский детерминизм» («детерминизм Священного Писания») звучит как заумная научная парадигма, однако им с важным видом пользуются не только ученые. После терактов 11 сентября 2001 года, когда американцы пытались понять, какими силами были вызваны эти события, выросли продажи нескольких видов книг. Одни люди покупали книги об исламе, другие — о новейшей истории Ближнего Востока, третьи — переводы Корана. И конечно, некоторые одновременно приобретали книги разного рода. Но те, кто ограничивался покупкой *только* переводов Корана, выказывали признаки детерминизма Священного Писания. По-видимому, они считали, что можно понять мотивацию террористов, просто прочитав их древние священные писания — достаточно поискать в Коране отрывки, пропагандирующие насилие над неверными, и если они будут найдены, закончить анализ с мыслью, что первопричина событий одиннадцатого сентября выявлена.

Некоторым людям, склонным к детерминизму Священного Писания, свойственно придерживаться чрезвычайно мрачных взглядов на будущее. Они отмечают, что в писаниях всех трех монотеистических религий приемлемым считается убийство неверных. Если эти писания будут признаны истиной в последней инстанции, какая только есть в мире ядерного и биологического оружия, мы увидим бойню, по сравнению с которой крестовые походы покажутся образцом кротости.

ЕСЛИ ПИСАНИЯ ИУДЕЕВ, ХРИСТИАН ИЛИ МУСУЛЬМАН БУДУТ ПРИЗНАНЫ ИСТИНОЙ В ПОСЛЕДНЕЙ ИНСТАНЦИИ, КАКАЯ ТОЛЬКО ЕСТЬ В МИРЕ ЯДЕРНОГО И БИОЛОГИЧЕСКОГО ОРУЖИЯ, МЫ УВИДИМ БОЙНЮ, ПО СРАВНЕНИЮ С КОТОРОЙ КРЕСТОВЫЕ ПОХОДЫ ПОКАЖУТСЯ ОБРАЗЦОМ КРОТОСТИ

К счастью, есть и другое толкование истории Филона, в котором перевод Исхода, содержащийся в Септуагинте, не играет определяющей роли. Ведь Филону *не требовалось* останавливаться и задумываться над смыслом этого стиха. Ему не требовалось усматривать в этом стихе повод для маленькой проповеди о том, что для сохранения «мира» и «достоинства» обязательно проявлять уважение к мнению окружающих^[582]. Возможно, какие-либо обстоятельства побуждали его обращать особое внимание на подобные вопросы. И, может быть, он все равно нашел бы их — если не в Исходе, тогда в какой-нибудь другой книге Библии.

Что же это были за обстоятельства? В чем заключалась притягательность толерантности для Филона, несмотря на то, что некоторые другие иудеи были менее склонны к ней? И если уж на то пошло, в чем притягательность толерантности для некоторых современных иудеев, христиан и мусульман, несмотря на то, что их братья по вере осуждают или убивают неверных? Оказывается, ответы на оба эти вопроса практически одинаковы. История Филона содержит типичные обстоятельства, приводящие людей к мирному сосуществованию; она поможет нам выйти на новый уровень детализации «закона религиозной терпимости», в общих чертах изложенного в главе 6.

При этом история Филона демонстрирует ингредиенты нравственного развития бога. Боги говорят устами своих последователей, поэтому когда преобладающие толкования бога меняются, меняется и сам характер бога. Яхве вполне мог быть склонен к наказанию неверных во времена реформ царя Иосии и ориентирован на возмездие в момент рождения монотеизма, но его дальнейшее пребывание в скверном настроении зависело от того, какого мнения придерживались о нем люди, которые верили в него. Филон верил в Яхве всем сердцем и душой, верил, что Яхве — единственный истинный бог, и не верил, что это бог нетерпимости и отмщения. В зависимости от степени распространенности этих взглядов Бог мог развиваться, становиться все более нравственным и даже приобретать большую духовную глубину.

И в той же степени, в какой было *вероятным* распространение этих взглядов при благоприятствовании основных тенденций истории человечества, развитие Бога является в некотором смысле «естественным», неотъемлемым компонентом истории людей, несмотря на несомненную импульсивность, подверженность этапам застоя и даже регресса. История Филона свидетельствует, что именно с таким случаем мы имеем дело. Она показывает, почему силы, способствующие нравственному развитию Бога, в действительности зачастую были сильнее сил застоя или регресса. А также объясняет, почему в XXI веке силы добра могли бы вновь победить.

Казалось бы, такая наглядная — в сущности, символичная — нравственная направленность, содержащаяся в истории, должна быть достаточным достижением для одного человека. Но этим наследие Филона не ограничивается. Если нравственное направление действительно содержится в истории, возникают три вопроса. Во-первых, свидетельствует ли оно о некой «высшей цели», замысле, осуществляемом с участием человечества, — замысле, кульминацию которого мы видим? Во-вторых, действительно ли этот замысел в некотором смысле божественный? И если да, нельзя ли сочетать его с какой-либо современной теологией, в которой нет антропоморфного божества, восседающего на троне, зато есть более абстрактные высшие силы, теологией, оставляющей на этой планете место для господства научных законов? Примечательно, что Филон, тексты которого написаны примерно за два тысячелетия до того, как современная наука

создала насущную потребность в такой теологии, предложил ее черновой набросок.

Но обо всем по порядку. Прежде чем мы посмотрим, как Филон помогал нам обрести интеллектуально современного Бога, поговорим о том, как с его помощью у нас появился нравственно современный Бог.

Интерпретационный дрейф

Жизненно важной для способности бога развиваться является семантическая гибкость писаний. В определенных рамках люди могут посмотреть на свои священные тексты и увидеть в них то, что им хочется видеть — то, что отвечает их психологическим, социальным и политическим потребностям. У этого интерпретационного дрейфа есть несколько источников, все вместе они имеют огромное значение.

Один источник — неоднозначность в чистом виде. Во всех языках слова могут иметь более одного значения, поэтому при чтении приходится делать выбор. Когда контекст исходного произведения кардинально отличается от контекста, в котором существует читатель — из-за дальности, давности или по обоим причинам, — сделанный выбор может привести к тому, что смысл текста не будет соответствовать заложенному автором. В одном из эпизодов «Сумеречной зоны» земляне слишком поздно обнаруживают, что священное писание, привезенное инопланетянами и озаглавленное «To Serve Man» («Как служить человеку», или же «Как сервировать человека»), на самом деле не филантропический манифест, а поваренная книга.

По крайней мере, эти земляне наконец преуспели, угадывая заложенный в названии смысл, и обрели оправданную уверенность в том, что правильно истолковали его, незадолго до того, как их съели. Но гораздо чаще уверенность навсегда остается ускользающей. Наглядный пример — Исх 22:28, отправная точка этики Филона. В древнееврейском слово «элохим» — это и «бог», и «боги», в единственном и множественном числе. Если в предложении «элохим» выступает в качестве подлежащего, прояснить эту двусмысленность помогает форма глагола (точно так же, как в английском языке форма глагола *creates* подразумевает подлежащее в единственном числе, а форма *create* — во множественном). Но в Исх 22:28 «элохим» — не подлежащее, а дополнение («не поноси элохим»). Следовательно, здесь переводчику предоставлена свобода действий^[583].

Воспользовался ли этот переводчик, переведивший данный стих на греческий для Септуагинты, предоставленной свободой действий, чтобы продемонстрировать личное пристрастное отношение к межрелигиозной терпимости? Возможно. Но даже без этой форы, даже если бы переводчик выбрал «бога», а не «богов», Филон, вероятно, нашел бы способ подчеркнуть терпимость и миролюбие Бога. Во-первых, переводческая изобретательность была ему отнюдь не чужда. (Так, он утверждал, что название «Иерусалим» означает «видение мира», тогда как на самом деле город был скорее всего назван в честь древнего бога Шалима)^[584]. Во-вторых, двусмысленность — далеко не единственный инструмент, доступный креативному экзегету.

Еще один — избирательное запоминание. Забывать некоторые фрагменты наследия, доставшегося нам в виде священных писаний, порой бывает очень удобно. Во время крестовых походов христиане, расположенные к истреблению неверных, были прекрасно осведомлены о том, что в некоторых текстах Библии Богом разрешены массовые убийства на основании религиозной принадлежности. Во времена холодной войны, когда США входили в международный многоконфессиональный союз наряду с мусульманскими и буддийскими странами, эту тему замалчивали; целые поколения американских христиан выросли на обманчиво жизнерадостных подборках библейских преданий.

ЗАБЫВАТЬ НЕКОТОРЫЕ ФРАГМЕНТЫ НАСЛЕДИЯ, ДОСТАВШЕГОСЯ НАМ В ВИДЕ СВЯЩЕННЫХ ПИСАНИЙ, ПОРОЙ БЫВАЕТ ОЧЕНЬ УДОБНО

Так и Филон мог обойти молчанием наиболее мрачные фрагменты Библии. Рассуждая об идеях справедливости в Еврейской Библии, он обращался к законам войны, изложенным в главе 20 Второзакония. В эту главу входит страшный стих, который я цитировал двумя главами ранее:

А в городах сих народов, которых Господь, Бог твой, дает тебе во владение, не оставляй в живых ни одной души; но предай их заклятию: Хеттеев, и Аморреев, и Хананеев, и Ферезеев, и Евеев, и Иевусеев, как повелел тебе Господь, Бог твой, дабы они не научили вас делать такие же мерзости, какие они делали для богов своих, и дабы вы не грешили пред Господом, Богом вашим^[585].

Казалось бы, невозможно увязать этот стих, подразумевающий массовые убийства женщин и детей, с образом справедливого Бога, который стремился изобразить Филон. Невозможно примирить этот стих с учением о религиозной терпимости, которое он нашел в Исходе, так как здесь Бог требует уничтожить людей именно за чуждую веру. По-видимому, так считал и Филон; и он вообще игнорировал данный стих. Вместо этого он сосредоточил внимание на другой части главы 20 Второзакония, в которой Бог предписывает несколько более снисходительно обойтись с городами, удаленными от Израиля. Библия гласит: если такой город не капитулирует сам, завидев приближение израильского войска, израильтянам надлежит лишь «поразить в нем весь мужеский пол острием меча», а женщин, детей и скот вместо того, чтобы убивать, следует «взять себе и пользоваться добычею»^[586].

Даже здесь Филон стремится сгладить шероховатости, пользуясь еще одним инструментом креативного перевода: вольным и даже вводящим в заблуждение парафразом. Он подчеркивает, что Израиль обязан «пощадить женщин», несмотря на его долг перебить «все войско противника в общем сражении». Это звучит не так жестоко, как убийство всех взрослых мужчин независимо от того, служат они в армии или нет, к чему, в сущности, и призывает стих, о котором идет речь. Более того, Филон утверждает, что так Израилю предстоит покарать тех, кто «отрекся от союза» с ним, тогда как на самом деле подобное наказание Бог назначил любому городу, сопротивляющемуся израильскому завоеванию. Британский исследователь начала XX века Ф. Колсон, переводчик трудов Филона на английский, полагал, что «любопытный способ, которым Филон здесь ограничивает применение указаний войной с теми, кто восстал против союза» можно объяснить только «полагаю, проявлением убежденности, что Закон [божественный закон, или Тора] никогда не предназначался для того, чтобы санкционировать завоевательные или агрессивные войны»^[587].

Неоднозначность, избирательное запоминание и парафраз, вводящий в заблуждение, все вместе оказывают значительное влияние на понимание верующими смысла их религии. Но что касается семантической силы как таковой, ни один из этих инструментов не сравнится с искусно примененной метафорой и аллегорией. Одним таким ударом можно стереть буквальное значение текста и заменить его принципиально иным.

Так в XX веке индуисты во главе с Ганди изгнали дух варварства из вступительной сцены «Бхагавад-гиты», где бог Кришна подстрекает верующих беспощадно убивать врагов, в том числе и тех, которые приходится нападающим родственниками. На самом деле, утверждал Ганди, вся эта батальная сцена — метафора *внутренней* борьбы, войны против темной стороны нашего существа, войны за выполнение нашего долга и праведную жизнь. Подобно этому некоторые

мусульмане утверждают, что «борьбу», выраженную словом «джихад», следует понимать как внутреннюю борьбу, а не военные действия против неверных.

Вернемся к Филону: помните страшную библейскую сцену, в которой явно мстительный Яхве топит египетское войско в Чермном море? Филон смягчает этот эпизод, толкуя его в целом как метафизическую аллегорию: рабство в Египте было представлено как рабское подчинение человека стремлениям физического тела, а бегство из Египта означало освобождение, переход в сферу духовного руководства. В таком разрезе египтяне, делающие последний вдох, явились метафорой завершения плена души^[588]. Согласно Филону, когда во время Исхода «коня и всадника ввергнул в море... Господь крепость моя», это не что иное как хвала Богу за победу над низменными желаниями тела^[589]. Филон не утверждал, что ничего этого не было, а, по-видимому, полагал, что главный урок, который можно извлечь из этого описания, относится к внутреннему преображению, а не к бойне, к бегству от животных порывов, и не к их проявлению^[590].

Этот ловкий прием, продемонстрированный Филоном, применяли мыслители всех великих религий мира. Им объясняется значительное различие нравственных и теологических взглядов в пределах одной религии — различие, которое наблюдается время от времени то в одном, то в другом месте, у разных людей. Так почему же где-то предпочитают мир и толерантность, а в других местах других этого не делают? В разгар восстания Маккавеев, освободившего Иерусалим от гнета империи Селевкидов во II веке до н. э., иудеи разрушали языческие храмы^[591]. А два столетия спустя, в другом городе, Филон настойчиво указывал совсем другой путь. Почему?

Жизнь Филона

Филон существовал в нескольких пересекающихся мирах. В этническом и религиозном отношении он был евреем. В политическом — жил в Римской империи. Его интеллектуальный и социальный мир был преимущественно греческим; хотя Александрия находилась в Египте, верхушку ее общества составляли главным образом греки, потомки спутников Александра Македонского, основавшего город в IV веке до н. э.^[592] С греками соседствовали египтяне, значительные числом, если не влиянием.

Филон родился в богатой и влиятельной семье. Для поддержания такого статуса требовалось прежде всего ладить с властями — римскими политиками и греческой аристократией. Хорошие отношения богатых и влиятельных людей с другими влиятельными богачами — не самая каверзная задача, но в данном случае положение осложнялось еврейством Филона. Монотеизм иудеев периодически раздражал местных политеистов, особенно в те времена, когда римские правители, приписывая себе божественное происхождение, требовали поклонения^[593]. Этому требованию религиозные евреи были вынуждены противостоять, их сопротивление подливало масло в огонь антисемитизма в среде греков и египтян.

Разумеется, от иудаизма всегда можно было отказаться. (Племянник Филона избрал именно такой путь и значительно возвысился, став наместником в Египте.^[594]) Но Филон был чрезвычайно религиозным, поэтому ему приходилось примирять миры, в которых он существовал. Он считал своим долгом поддерживать жизнеспособность своего еврейского мира и своей еврейской веры даже в среде греков, римлян и египтян.

А это уже задача не для малодушных. Представьте, что вам пришлось бы объяснять императору Калигуле, считавшему себя богом, почему вы не хотели бы украшать его статуями

синагоги Александрии, а тем более Иерусалимский храм. Филон попытался. Александрийская чернь взбунтовалась против евреев и сожгла нескольких после того, как они отказались осквернять таким образом синагоги. Филон возглавил делегацию, отправившуюся в Рим замолвить слово за евреев, чтобы официальная санкция не подкрепила гонения на них.

Чтение отчета Филона о попытке нравственно просветить человека, известного своим нарциссизмом, — мрачноватое развлечение. На вопрос Калигулы, почему евреи отказываются есть свинину, Филон отвечает: «У всех людей свои обычаи: одно запрещено нам, другое — тем, кто нам противостоит». Один из сторонников Филона, пытаясь найти соответствия в системе отсчета Калигулы, подхватывает: «Да, так, например, многие не едят мяса ягненка, несмотря на его дешевизну». Калигула отвечает: «И правильно делают: оно невкусное»^[595]. Вот вам и отношение к агнцам.

Тем не менее делегация Филона в конце концов преуспела — по крайней мере, настолько, чтобы александрийские евреи остались при своей жизни и религии. Калигула в присутствии Филона объявил, что хотя евреи «по глупости отказываются верить, что моя природа божественна», они, в сущности, «несчастливы, а не злонамеренны»^[596].

О здравомыслии Калигулы ведутся давние споры, но по крайней мере в тот момент он рассуждал разумно. Эта толерантность с позиции жалости имела смысл. Какими бы ни были теологические различия между Калигулой и евреями, его отношения с ними фактически были игрой с ненулевой суммой. Плодовитый и работающий народ, евреи сполна платили налоги. Позволить александрийцам перебить их всех значило понести убытки, мало того — нарушение общественного порядка могло оказаться заразным и воспламенить вражду между евреями и их противниками повсюду в империи. И с точки зрения Филона, насилие было заведомо проигрышным решением. Принцип «живи и не мешай жить другим» оставался логичным с обеих точек зрения, и логика победила — по крайней мере, в данном случае.

Встреча с Калигулой стала кульминацией известной политической карьеры Филона, а социальный фон с ненулевой суммой долгое время оставался контекстом его жизни. Положение евреев в Александрии было ненадежным, разрешение исповедовать монотеизм само по себе могло считаться достижением. Если бы они переусердствовали и показали себя агрессивными и нетерпимыми, их статус сменился бы: из приемлемого меньшинства они превратились бы в ненавистных врагов. Несомненно, Филон помнил о проблеме имиджа, предлагая свое толкование Исх 22:28. Ссылаясь на толерантность, выраженную в этом стихе, он спрашивал, как можно утверждать, что в намерения иудаизма входит «искоренение чужих обычаев»^[597]?

К выражению этой логики с ненулевой суммой, подкрепляющей его учение о толерантности, Филон подошел настолько близко, насколько можно было ожидать от человека, жившего почти за два тысячелетия до изобретения теории игр. Он видел, что нетерпимость породит нетерпимость, в итоге обе стороны окажутся в проигрыше. Какими бы ложными ни были языческие боги, те, кто верит в них, «настроены отнюдь не мирно по отношению к тем, кто вряд ли с радостью примет их мнение. В этом начало и первопричина войн». И в итоге, «для нас Законом [Торой] описан источник мира как прекрасное достояние»^[598].

Мир, братство и власть

Рассматривая толерантность Филона как воплощение логики ненулевой суммы, следует увидеть эту логику в ее истинном и неприкрашенном виде. Поскольку в играх с ненулевой суммой, в отличие от игр с нулевой, возможен выигрыш обеих сторон, зачастую первые из этих игр воспринимают как разгул дружелюбия. Они бывают и такими, но редко. В игре с ненулевой

суммой почти всегда присутствует аспект «нулевосуммности», или «фактор нулевой суммы» — конфликт интересов. Когда мы покупаем новую машину, эта покупка остается целесообразной, с нашей точки зрения, при определенном диапазоне цен (допустим, не выше 28 тысяч долларов), и при определенном диапазоне цен сделка остается прибыльной для продавца (допустим, не ниже 27 тысяч долларов). Поскольку эти диапазоны пересекаются и есть возможность прийти к решению, улучшающему положение обоих игроков, это игра с ненулевой суммой. Тем не менее конфликт интересов сохраняется: чем ближе цена к 27 тысячам долларов, тем лучше для нас, чем ближе к 28 тысячам — тем лучше для продавца. Движение по участку между 27 и 28 тысячами долларов относится исключительно к нулевой сумме, так как уменьшает финансовые ресурсы одного игрока и одновременно увеличивает финансовые ресурсы другого. Отсюда и торг, зачастую сопровождающийся обманом, подозрениями, сожалениями покупателя и т. п. Торг может привести и к тому, что сделка не состоится — результат, проигрышный для обеих сторон, так как каждый игрок теряет выгоду, которую она могла бы ему принести.

В конфликте интересов Филона и Калигулы ставки были выше, чем у продавца и покупателя автомобиля. Калигула жаждал всеобщего поклонения, поэтому видел угрозу в существовании очагов сопротивления: а если язычники начнут подражать еврейскому упрямству?^[599] Со своей стороны Филон желал конца правления Калигулы: другие императоры были более терпимы к евреям. Но несмотря на то что и Калигула, и евреи предпочли бы, чтобы их противники не существовали, и исполнение этого желания было недопустимым, в результате наверняка проиграли бы обе стороны.

Уже сама возможность такого проигрыша указывает на наличие игры с ненулевой суммой. Результат, отрицательный для обеих сторон, ничего не добавляет к нулю; соотношение состояния игроков сохраняется даже при худшем раскладе. И кроме того, избежание двойного проигрыша оказывается, по крайней мере в относительном выражении, сродни двойному выигрышу. Так, ядерное противостояние во времена холодной войны, продолжавшееся десятилетиями, было игрой с ненулевой суммой — не потому, что каждый год успешно предотвращенной ядерной войны приносил взаимную осязаемую выгоду, а потому, что при ином ведении той же игры результатом могла стать обоюдная осязаемая потеря. В данном случае динамика ненулевой суммы также давала своего рода толерантность; хотя Восток и Запад считали друг друга злом в той или иной степени, никто из них не пытался уничтожить противника.

Так и учение Филона о толерантности не означало, что он симпатизировал языческим богам, верил в них или ему даже нравились язычники. По крайней мере одного из них, Калигулу, он ненавидел, и если уж на то пошло, был не самого высокого мнения о египтянах. (В отрывке, который, несмотря на двусмысленность, относится к египтянам в широком смысле слова, Филон называет их «рассадником зла, чьи души породили яд и злобу местных крокодилов и аспидов».^[600]) Тем не менее Филон понимал, как глупо начинать обмен «ядерными ударами», отсюда и его учение о толерантности.

УЧЕНИЕ ФИЛОНА О ТОЛЕРАНТНОСТИ НЕ ОЗНАЧАЛО, ЧТО ОН СИМПАТИЗИРОВАЛ ЯЗЫЧЕСКИМ БОГАМ, ВЕРИЛ В НИХ ИЛИ ЕМУ ДАЖЕ НРАВИЛИСЬ ЯЗЫЧНИКИ

Если бы произошло кардинальное перераспределение сил, если бы восстание евреев против какого-нибудь из антисемитски настроенных римских императоров вдруг оказалось оправданным, Филон умерил бы разглагольствования о толерантности и мире. Завуалированно ссылаясь на римское правление, он писал: «Теперь, когда представился случай, неплохо было бы выступить против наших врагов и подавить их, но ввиду отсутствия такой возможности

безопаснее затаиться, так как тому, кто хочет получить от них хоть какую-либо выгоду, предпочтительнее расположить их к себе»^[601].

Здесь пример Филона иллюстрирует важный момент. «Закон о религиозной терпимости», изложенный в главе 6, несовершенен. Он говорит, что люди более терпимо относятся к чужеземным богам, когда видят, что сами играют с чужеземцами в игру с ненулевой суммой — замечают, что их выигрыш положительно коррелирует с выигрышем чужеземцев. Строго говоря, основания для толерантного отношения к чужим богам не *всегда* зависят от логики игры с ненулевой суммой. Предположим, что еврейское восстание легко подавили бы римские власти и что подавление евреев принесло бы римлянам какие-то преимущества, тогда результатом был бы в буквальном смысле слова выигрыш одних и проигрыш других. В этом случае для Филона опять-таки имело бы смысл остерегаться заваривать кашу, так как проигравшим в результате оказался бы он. Следовательно, согласно исправленному варианту закона о религиозной терпимости, она более вероятна в том случае, когда проигрышем представляется отсутствие этой терпимости, независимо от того, нулевая или ненулевая сумма характерна для общей динамики; но когда динамика воспринимается как имеющая ненулевую сумму, когда обе стороны видят себя проигравшими, тогда *взаимная* толерантность имеет смысл.

Итак, вернемся с изначальному вопросу: почему Филон выступал в защиту толерантности, если двумя столетиями ранее евреи в Израиле уничтожили языческих идолов? Возможно, просто потому, что за два века до того евреи в Израиле считали, что это сойдет им с рук. И они оказались правы, они успешно восстали против своих имперских правителей. Насколько нам известно, Филон, очутившийся в подобном положении, поступил бы точно так же.

Этот вывод способен произвести гнетущее впечатление: может показаться, что в результате из «нравственного просвещения» исчезает «нравственность», а «толерантность» превращается в тактический маневр.

Но поддаваться этому впечатлению не обязательно. Во-первых, тактическая мудрость и нравственное просвещение не всегда оказываются взаимоисключающими. То, что начинается как тактический ход и неохотное сосуществование, по разным причинам может развиваться в истинное, более философское понимание толерантности, даже в понимание красоты разнообразных убеждений. Прагматичная, корыстная причина сосуществования может быть (хоть и не всегда) первым шагом к некорыстному отношению к тем людям, с которыми приходится сосуществовать. А когда первые шаги по этому пути сделаны, ограничиваться ими незачем. Известно, что люди научились — причем сформулировали философскую основу — искренне и сердечно относиться к человечеству в целом^[602].

ПРАГМАТИЧНАЯ, КОРЫСТНАЯ ПРИЧИНА СОСУЩЕСТВОВАНИЯ МОЖЕТ БЫТЬ ПЕРВЫМ ШАГОМ К НЕКОРЫСТНОМУ ОТНОШЕНИЮ К ТЕМ ЛЮДЯМ, С КОТОРЫМИ ПРИХОДИТСЯ СОСУЩЕСТВОВАТЬ

Теория игр и Библия

Логика ненулевой суммы, которая делает толерантность тактически оправданной, порой способна привести к толерантности, более глубокой в нравственном отношении, довольно распространенной в жизни. История человечества изобилует примерами корыстных причин для менее своекорыстного отношения, и эта логика неоднократно всплывает в Еврейской Библии. Один из способов заметить ее — поискать случаи, когда израильтяне подтверждали законную силу чужеземного бога. В Книге Судей Израиль потерпел военное поражение от рук аммонитян

и предпочел бы просто избежать дальнейшего конфликта. Военачальник израильтян, Иеффай, спрашивает царя аммонитян: «Не владеешь ли ты тем, что дал тебе Хамос, бог твой? И мы владеем всем тем, что дал нам в наследие Господь, Бог наш»^[603]. Когда в твоих интересах наладить мирное сосуществование, чужеземные боги достойны уважения.

По крайней мере, они достойны уважения *на словах*. Говоря о земле, которую «дал тебе Хамос, бог твой», Иеффай тактично воздерживается от утверждений, фигурирующих повсюду в Библии, согласно которым землю аммонитянам дал не Хамос, а Яхве. Примечательно, что эти слова, как и сам прилив межрелигиозной толерантности у Иеффая, выражены посредством оправдания политики мирного сосуществования. Яхве не советовал израильтянам враждовать с аммонитянами: «Не вступай с ними во вражду, и не начинай с ними войны; ибо Я не дам тебе ничего от земли сынов Аммоновых во владение, потому что Я отдал ее во владение сынам Лотовым». А Лот был родственником, так как приходился племянником Аврааму^[604].

Таким образом, единственный образец теоретической логики игры, в данном случае логики сосуществования Израиля и Аммона, — может иметь разные теологические проявления в зависимости от риторического контекста. Если слушатели — аммонитяне, главная задача — выразить почтение богу аммонитян. Если слушатели — израильтяне, важно проявить внимание к словам Яхве и сделать еще шаг к нравственному универсализму; как сказано израильтянам, аммонитяне в некотором смысле тоже народ Яхве. Так или иначе, в какую сторону ни был бы сделан шаг — к межрелигиозной терпимости или к универсализму — это в некотором роде нравственный прогресс.

Оправданное распространение опеки Яхве на аммонитян показывает, почему, как говорилось в предыдущей главе, нравственный характер единственного истинного Бога в момент его рождения не имеет большого значения в долгосрочной перспективе. Несмотря на то что одной из движущих сил, стоящих за возникновением монотеизма, по-видимому, была враждебность, появившемуся Богу незачем *оставаться* враждебным по отношению к соседям Израиля. Даже если «универсализм», так часто приписываемый Богу пленения, — отчасти эвфемизм отсроченной расплаты, тогда этот Бог был способен обретать зрелость, стремиться к *нравственному универсализму* и всеобщему милосердию. Да, в предположительно относящихся к пленению текстах Иезекииля Бог клянется, что сыны Аммона не будут более «упоминаться среди народов»^[605]. Однако Бог гораздо теплее относился к Аммону в прошлом и мог вновь испытывать те же чувства в будущем^[606].

Более того, даже в случае отступлений каждый скачок нравственного роста, который демонстрирует Бог, будучи запечатленным в писании, может быть повторен позднее и даже усилен при благоприятных обстоятельствах. Еврейская Библия неоднократно требует благопристойного отношения к чужеземцам, поселившимся в Израиле, и в одном случае даже призывает «любить его [пришельца], как себя, ибо и вы были пришельцами в земле Египетской»^[607]. Филон, живя в многонациональной среде и желая и пропагандировать еврейскую толерантность, и оказать радушный прием новообращенным в иудаизм, сделал этот стих основой краткой, но восторженной речи: Бог хочет, чтобы «весь народ любил пришельцев, и не только как друзей и родных, но как самого себя, телом и душой: в телесных делах — действуя так, чтобы исходить из общих интересов, в душевных — делить радости и горести, чтобы они казались неотъемлемыми частями единого живого существа, в котором они связаны и соединены их братством»^[608].

Яхве в Священном Писании неоднократно демонстрирует скачки нравственного роста. Книга Руфи, занимающая место ближе к концу Еврейской Библии, содержит примечательное откровение: оказывается, царю Давиду недоставало этнической чистоты^[609]. Его прабабка Руфь была не просто чужестранкой, а чужестранкой, родина которой, Моав, веками досаждала Израилю. Одно из толкований многонационального прошлого Давида — что любовь Бога не знает этнических границ и доступна всем, кто ему поклоняется, — подчеркнуто подробностями истории Руфи. «Руфь Моавитянку», как ее называли, приняли в Израиле после того, как она заявила о своей преданности Яхве и доказала свою полезность упорным трудом и добротой. Один израильтянин, встретившись с ней и узнав ее историю, провозглашает: «Да воздаст Господь за это дело твое, и да будет тебе полная награда от Господа, Бога Израилева, к Которому ты пришла, чтоб успокоиться под Его крылами!»^[610] И чтобы способствовать этому процессу, он женится на Руфи.

Как объяснить всеохватный характер Книги Руфь? Теологии различны. Некоторые исследователи полагают, что эта книга была написана после пленения и что основной фон происходящих в ней событий — межэтнический брак^[611]. Вернувшись из Вавилона в Израиль, пленники увидели немало брачных союзов евреев и неевреев, вспыхнули споры о том, приемлемо ли это. В учении иудаизма в конце концов возобладали силы, противостоящие межэтническим бракам, но Книга Руфь, по утверждению специалистов, — литературное наследие сил, выступающих в поддержку подобных браков. Если сам Давид произошел от межэтнического брака, значит, согласно автору книги Руфь, такой брак не может быть греховным!

Другие исследователи приписывают книге Руфь более раннее происхождение, возможно, даже относящееся ко временам Давида и Соломона. Согласно Библии, в то время в Израиле немало чужеземных работников осуществляло замыслы царей или служило наемниками в армии. Может быть, продолжают сторонники этого довода, основной мотив книги, межэтническая толерантность, был призван научить ценить экономическую выгоду связей с чужеземцами^[612].

Отметим общее у этих двух теорий: логику ненулевой суммы. Когда чужеземцы соглашаются работать на израильскую элиту, и элита, и чужеземцы в равной степени видят выгоду этих взаимоотношений. Когда чужеземцы и израильтяне вступают в брак, жених и невеста в равной мере планируют извлечь выгоду из этих отношений. При обоих сценариях истории, в которых подчеркивается межэтническая дружба — как в Книге Руфь, — могут способствовать игре с ненулевой суммой, о которой идет речь. В обоих случаях израильтяне, выигрывающие в такой игре, могли поощрять распространение подобных историй.

Суть не в том, что одна из этих двух теорий обязательно должна быть правильной, а в том, что они имеют смысл и что теориям, имеющим смысл, будет свойственно сходство с ними. Когда требуется объяснить пропаганду мотивов межэтнической дружбы и толерантности, полезно найти тех, кому выгодна эта пропаганда, и скорее всего, эти люди в том или ином смысле ведут игры с ненулевой суммой и пересечением этнических границ.

Независимо от времени появления истории Руфи, в том числе впервые — в письменном виде, решение включить ее в Еврейскую Библию возникло после пленения, после отчетливого отображения монотеистических стремлений во Второисае, после того, как Яхве обвинил моавитян в Книге пророка Софонии («остаток народа Моего возьмет их в добычу») и Книге пророка Иезекииля («от всех пограничных городов... открою бок Моава»)^[613]. Принятие «Руфи Моавитянки» в еврейский канон — дань эволюционному потенциалу нравственности.

К поощряющим относится и Книга Ионы, вероятно написанная после пленения, и, подобно

Книге Руфи, в то же время включенная в еврейский канон. Если начать расспрашивать людей, какой примечательный факт ассоциируется у них с именем Ионы, скорее всего в ответ мы услышим, что он провел некоторое время в чреве кита (или, как на самом деле сказано в Библии, огромной рыбыны), выжил и рассказал об этом. Но все это не так примечательно, как еще один сюжетный поворот той же книги.

История Ионы начинается с того, что Бог велит ему идти проповедовать в город Ниневию и упрекать его жителей за совершенные ими злодеяния. Иона не отвечает на призыв. Он пытается бежать на корабле, но Яхве поднимает на море шторм, и Иону поглощает сначала море, а затем — рыба. Бог спасает Иону, но снова требует, чтобы тот отправился в Ниневию исполнять свою миссию. Там Иона предупреждает народ о неминуемом наказании Божьем. Тем самым он привлекает внимание царя Ниневии, который велит своему народу спешно покаяться, поститься, носить вретище и «обратиться от злого пути своего и от насилия рук своих. Кто знает, может быть, еще Господь умиласердится и отвратит от нас пылающий гнев свой, и мы не погибнем»^[614].

Бог действительно смягчается, но это вызывает недовольство Ионы. Он говорит, что именно этого и боялся, когда впервые получил наказ проповедовать — что Яхве «Бог благий и милосердый, долготерпеливый и многомилостивый»^[615]. Отвращение Ионы к такому милосердию может показаться странным, но вдумаясь: Ниневия — столица Ассирии, империи, так долго мучившей Израиль^[616]. Если что и выглядит странным в этом свете, так только сочувствие Яхве к жителям Ниневии. Разумеется, оно непонятно Ионе. Книга заканчивается попытками Бога объясниться с ним: «Мне ли не пожалеть Ниневии, города великого, в котором более ста двадцати тысяч человек, не умеющих отличить правой руки от левой?..»^[617]

Этот стих примечателен не только тем, что Бог беспокоится о судьбе жителей Ниневии, но и утонченностью этого беспокойства. Хотя прощение они явно заслужили раскаянием, Бог, по-видимому, терпимо относится к нравственной путанице, которая изначально навлекла на них опалу. Говоря, что они «не умеют отличить правой руки от левой», он, как было принято в те времена, имеет в виду, что они не могут отличить добро от зла.

По традиции невежество такого рода — неумение отличить добро от зла, — возбуждает гнев Бога, а не его милосердие. Вот почему израильтяне столько страдали: они забыли, что поклонение другим богам, кроме Яхве, — зло, и Яхве покарал их за невежество. По той же причине Бог поклялся сурово наказывать все известные народы: потому что они не осознали, что нападать на народ Яхве или оскорблять его плохо. А теперь Яхве вдруг жалеет не просто нравственно убогих, но и тех, кто в прошлом преследовал Израиль. В Книге пророка Иезекииля Бог гордится тем, что заставляет Ассирию страдать «как надобно, за беззаконие»^[618]. Здесь же, в Книге Ионы, страдания ассирийцев не доставляют Богу удовольствия, их беззаконие он воспринимает как прискорбную путаницу. Этот бог способен кардинально развиваться.

ЯХВЕ СПОСОБЕН КАРДИНАЛЬНО РАЗВИВАТЬСЯ

Добродетели империи

Потенциальная способность развиваться полезна, но миру нужен бог, который *на самом деле* развивается. В результате современной глобализации планета стала слишком тесной для мирного сосуществования конфликтующих друг с другом религий. Если авраамический бог, Бог иудеев, Бог христиан и Бог мусульман, не содействует толерантности, нам всем грозит беда. Нам

нужен бог, симпатии которого соответствуют масштабам социальной организации, глобальным масштабам. Что говорит нам Еврейская Библия о перспективах глобального бога?

В древности ближайшим подобием глобализации было образование многонациональных империй. Люди разной этнической и религиозной принадлежности оказывались под одной крышей, на одной платформе экономического обмена. Жизнь таких народов, подобно жизни людей в глобализированном мире, представляла собой ненулевую сумму: выгода оказывалась обоюдной, когда они уживались и сотрудничали друг с другом, а если они этого не делали, то проигрывали все. После пленения Израиль оказался именно в такой ситуации: народ, когда-то бывший независимым или нехотя принимавший вассалитет, теперь прочно занял свое место в империи — империи, готовой уважать религию Израиля до тех пор, пока сам он ладит с соседями. Вопрос в следующем: действительно ли авраамический бог в первые годы монотеизма проявлял то же внимание к ненулевой сумме, какое характеризует современный мир? Развился ли Бог Израиля в нравственном отношении — в тот период, когда нравственный рост был в интересах израильтян?

Две точки отсчета, приведенные выше, — книги Руфь и Ионы, — определенно обнадеживают, при условии, что они написаны действительно после пленения. Новообретенное сочувствие Яхве к жителям Ниневи, описанное в Книге Ионы, — сочувствие к людям, составлявшим ныне часть подданных той же самой империи, в которую входили израильтяне. То же относится и к Книге Руфь, и к инклюзивному отношению к моавитянам. В текстах Библии, написанных до пленения, происхождение моавитян изложено в уничижительных выражениях; основатель этого народа, Моав, был зачат во хмелю Лотом и одной из его дочерей^[619]. Но после пленения Моав получил более почетное место на генеалогическом древе, стал предком самого царя Давида. Как все изменилось с возникновением империи!

Вероятно, лучшее свидетельство нравственного развития Бога после пленения мы видим благодаря библейскому автору (или авторам), известным под названием «священнического источника» (*Priestly source*). «Священнический источник» (впервые упомянутый в тексте гипотезы Вельгаузена, о которой мы говорили в главе 5) назван так потому, что отражает взгляды класса священников. Большинство исследователей полагает, что «священнический источник» (коротко «источник Р») был написан либо во время пленения, либо сразу после него (или же правы и те, и другие)^[620]. Так или иначе, можно с уверенностью утверждать, что появлению источника Р способствовало господство Персидской империи. Ведь персы, вернувшие израильтян в Иерусалим после пленения и предоставившие Израилю определенную степень самоуправления, хотели, чтобы правящий класс Израиля служил надежной опорой имперским целям и соответственно оказывал влияние. Поэтому если речь идет о священниках, работавших над текстами вскоре после пленения, то скорее всего, они прошли отбор персами. Как и если бы источник был написан во время пленения; если бы священники, господствовавшие в Вавилоне во время пленения, не устраивали Персию, их труды вряд ли стали бы оказывать определяющее влияние на Израиль в период после пленения. По всей вероятности, эти священники служили голосом империи, придерживаясь тех ценностей, которые Персия стремилась привить новому Израилю.

Мировоззрение источника Р свидетельствует о том, что империя действительно раздвинула нравственные горизонты. Во-первых, источник Р в большей степени, нежели ранние библейские авторы, склонен заявлять, что в замыслах Божьих фигурируют разные народы, а не только Израиль. В текстах, написанных до пленения, Бог сообщал Аврааму, что его потомкам уготовано большое будущее: они станут многочисленными и принесут на землю немало хорошего. Но единственное упоминание о политической единице, которая произойдет от Авраама, сделано в единственном числе: «Я произведу от тебя великий народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя

твое»^[621]. Согласно источнику Р, обещание Бога Аврааму звучало несколько иначе: «Ты будешь отцом множества народов»^[622].

Подобное смещение акцентов наблюдается в истории Иакова, внука Авраама и отца Израиля. В той части Бытия, которая считается написанной до пленения, судьба Иакова изложена в наставлениях его отца, Исаака: «Да послужат тебе народы, и да поклонятся тебе племена»^[623]. В текстах источника Р, напротив, при расставании Исаак желает Иакову, чтобы Бог благословил его, и «да будет от тебя множество народов»^[624]. Согласно источнику Р, сам Бог усиливает последнюю, обобщенную картину, объявляя Иакову, что «народ и множество народов» будет от него^[625].

Если источник Р действительно демонстрирует интернациональную инклюзивность стремлений империи, это может объяснить еще кое-что — например, любопытный термин «Эль Шаддай». Как мы видели в главе 5, обычно его переводят словами «Господь (Бог) всемогущий» (хотя «всемогущий» — неверный перевод, а «Бог» вводит в заблуждение, так как «Эль» может относиться либо к «богу» в общем, либо к конкретному богу по имени Эль). Кроме того, мы видим, как Яхве в Книге Исхода является Моисею и объясняет, что Авраам, Исаак и Иаков знали его не как Яхве, а как «Эль Шаддай» («Бога всемогущего»). Пытаясь выявить смысл этой попытки отождествить Яхве с другим богом, мы подразумеваем, что это предание вошло в израильскую традицию в очень давние времена и, вероятно, отражает слияние племен, образовавших Израиль: как мы отметили, Израиль мог сформироваться при слиянии почитателей Эль и почитателей Яхве, а предание возникло для примирения их традиций.

Но могло быть и так, что предание сложилось гораздо позднее и отразило более поздние политические условия, а может, эти условия относились к интернациональной среде Израиля, а не к его внутренней политике. Поэтому примечательно то, что этот стих, Исх 6:3, обычно приписывают источнику Р. Может быть, отождествление Яхве и Эль Шаддай каким-то образом служило целям государственной гармонии Персии, следовательно, и мирным отношениям Израиля с соседями?

На это указывают и другие признаки. Единственный фрагмент, когда в Библии Яхве отождествляется с Эль Шаддай, приписывается источнику Р: это тот же самый фрагмент, который упомянут выше, где Бог предсказывает, что произведет от Авраама великие народы, а не один народ^[626]. Далее, в тех двух отрывках, в которых подобное предсказание получает Иаков, Бог вновь назван «Эль Шаддай» (хотя и не отождествлен напрямую с Яхве)^[627]. Значит, есть уже три отдельных отрывка источника Р, в которых термин «Эль Шаддай» связан с общим видением будущего потомков Авраама — с сообществом либо «народов», либо «людей». Это немало, если учесть, что слова «Эль Шаддай» встречаются во всей Еврейской Библии только семь раз!^[628]

Но в чем именно заключается логическая связь между этим конкретным именем Бога и интернациональным инклюзивным языком? Есть вероятность, что один или несколько народов, входивших, подобно Израилю, в состав Персидской империи, называли своего бога Эль Шаддай, и источник Р утверждал, что их бог и Бог Израиля — один и тот же^[629].

Еще одна, более интересная возможность: для источника Р характерно более масштабное мышление и стремление избавиться от напряжения, возникшего в психике израильтян при размышлениях об укреплении и сплочении империи. В Книге Бытия источник Р подробно описывает генеалогическое древо патриархов Ближнего Востока и тем самым определяет степень родства народов. (Например, поскольку патриарх Едома, Исав, подобно патриарху Израиля, Иакову, сын Исаака, Израиль и Едом близкие родственники.) Этот «табель наций» отнюдь не оригинален: источник Р обобщает и иногда дополняет родословия патриархов, изложенные другими библейскими авторами. Тем не менее, как полагает швейцарский

исследователь Конрад Шмид, сбор источником Р материалов по родословной одной семьи мог быть попыткой привнести гармонию в отношения с соседними народами.

Безусловно, это могло иметь смысл с персидской точки зрения; поскольку многие народы этого древа теперь входили в состав Персидской империи, в ней подчеркивались родственные узы. Насколько нам известно, такое же генеалогическое древо пропагандировалось и в других частях империи, с той же подразумеваемой моралью. Во всяком случае, в Израиле эта мораль была ясна: патриарх Израиля, Иаков, связан родством — пусть и в некоторых случаях отдаленным — с патриархами всей империи.

Но именно здесь возникает трение между имперскими замыслами и чувством собственного достоинства Израиля. Если составление генеалогического древа подчеркивало прежде туманный факт, что Иаков — внук Авраама, если традиционно бог Авраама — Эль Шаддай, значит, это генеалогическое древо свидетельствует о том, что израильский бог Яхве в том или ином смысле подчинен другому богу — конечно, если не выяснится, что Яхве и Эль Шаддай — всего-навсего два разных имени одного и того же бога^[630].

При таком раскладе источник Р решает проблему, созданную самой идеей интернационального генеалогического древа: как поместить бога конкретного народа на верхнюю ступеньку, несмотря на иерархический характер генеалогических древ^[631]. Но если такая проблема действительно встала перед источником Р, отождествление Яхве с богом Авраама само по себе не решило бы ее. Ибо древо простиралось дальше Авраама и подразумевало, что патриархи некоторых народов должны были стоять выше него. Если Авраам был потомком Ноя в десятом поколении, то патриархи ассирийцев и арамеев — потомками в третьем поколении! Возможно, такой статус и устраивал двух достойных субъектов Персидской империи, но каким образом израильский теолог, автор источника Р, должен был справиться с проблемой подразумеваемого статуса их национальных богов? Неужели утверждать, что и ассирийский бог Асур — *все тот же Яхве*?

Возможно. Как выясняется, *Эль Шаддай* был не самым распространенным отступлением источника Р от имени *Яхве*: эта честь принадлежит слову «*элохим*». А само отклонение имеет гораздо более масштабное геополитическое значение.

Бог с большой буквы

Возможно, слово «*элохим*» пришло в древнееврейский из арамейского языка — языка народа, жившего к северу от Израиля. Оно фигурирует предположительно в писаниях периода до пленения, а также в источнике Р — что неудивительно, так как арамейский с VIII века служил в регионе языком межнационального общения. И таким же образом, поскольку слово «*элохим*» указывало на преодоление государственных границ, оно полностью соответствовало интернационалистским взглядам авторов источника Р. Как выразился один исследователь, «*элохим*» подразумевает «интернациональную и неконкретную» божественность^[632].

Термин «*Элохим*» применяется к Богу, когда источник Р распространяет его влияние по всей планете. Это источник Р дополняет предание о Ное упоминанием радуги, которая возникла после великого потопа как знак «завета вечного между Богом и между всякою душою живою во всякой плоти, которая на земле», и в этом отрывке вместо «Бог» значит «*Элохим*». Кроме того, именно источник Р указывает в первой Книге Бытия, что это «*Элохим*» благословляет весь род человеческий и дает ему владычество над землей^[633].

Конрад Шмид считает, что три разных имени Бога в источнике Р — *Элохим*, *Эль Шаддай* и *Яхве* — соответствуют трем «концентрическим кругам». Источник Р, по его мнению,

представляет «круг мира, в котором Бог выступает как Элохим, авраамический круг, в котором Бог — это Эль Шаддай, и наконец, израильский круг, внутри которого Бога можно называть его истинным культовым именем Яхве»^[634]. В этом случае термин «Элохим» приобретает новое значение для израильтян после пленения; в сущности, источник Р меняет его, ставит вместо нарицательного существительного (наш бог, их бог) имя собственное (Бог)^[635]. В каком-то смысле это не удивительно и не ново; для монотеистов, таких, как автор источника Р, существительное «бог» *обязано быть* таким же, как собственное имя Бог. Тем не менее Шмид считает, что этот грамматический маневр содержал нечто новое — более тонкий подтекст: источник Р утверждал, что боги других народов, все элохим, — просто разные проявления одной и той же божественной сущности, стоящей за ними, Элохим с большой буквы Э.

Сравните род монотеизма, который Шмид приписывает источнику Р, с тем, который замечен во Второисае. Там монотеизм возникает посредством *исключения* богов прочих народов. Суть в том, что эти народы, на тот момент враги Израиля, ошибались, веря в своих богов, и не понимали, кто настоящий Бог, пока в пылу конфликта не столкнулись с ним («И притеснителей твоих накормлю собственной плотью... и всякая плоть узнает, что Я — Господь [Яхве], Спаситель твой»)^[636]. Источник Р, напротив, укрепляет позиции монотеизма, *подтверждая* существование богов других народов. По-видимому, в источнике Р авраамический монотеизм превращен из сугубо националистической, исключаящей теологии, какой она была при его создании, в более интернациональную и инклюзивную.

Если так, тогда это еще одно свидетельство податливости Бога. Монотеизм возник как инструмент, возвышающий израильтян над их соседями, и стал способом поставить Израиль на тот же пьедестал, где находились его соседи. Авраамический бог развивался.

МОНОТЕИЗМ ВОЗНИК КАК ИНСТРУМЕНТ, ВОЗВЫШАЮЩИЙ ИЗРАИЛЬТЯН НАД ИХ СОСЕДЯМИ, И СТАЛ СПОСОБОМ ПОСТАВИТЬ ИЗРАИЛЬ НА ТОТ ЖЕ ПЬЕДЕСТАЛ, ГДЕ НАХОДИЛИСЬ ЕГО СОСЕДИ

А что касается египтян...

У этого развития имелись пределы. В конце концов, Персидская империя не охватывала весь мир. После пленения у империи остался один серьезный противник в борьбе за господство: Египет. Если источник Р действительно выражает взгляды Персидской империи ближе к концу пленения, тогда можно ожидать от него примечательно лишенного снисходительности отношения к Египту и египетской теологии. Даже если Бог периода после пленения универсалистский в своих владениях, это еще не значит, что его симпатии равномерно распределены по миру.

И конечно, в источнике Р упоминания о Египте свидетельствуют о том, что он находится по другую сторону барьера нравственности. Прежде всего, в «табели наций» нет народа более далекого от Израиля, чем египетский. Если Авраам, патриарх Израиля, вел свой род от сына Ноя Сима, названного в Библии приверженцем Яхве^[637], то египетский народ — потомки другого сына Ноя, Хама, религиозная принадлежность которого не упоминается, а репутация подчеркнута дурная^[638].

Сомнительный нравственный статус Египта выделяется дополнениями источника Р к историческому повествованию Библии. Разумеется, источник Р не *выдумывал* антагонизм с Египтом, которым пропитана Книга Исхода; доизгнаннические варианты также свидетельствовали о враждебности, и почти наверняка некоторые племена, первоначально

жившие на территории Израиля, имели свою историю конфликтов с Египтом. Тем не менее источник Р усилил демонизацию Египта в Библии.

Например, именно источник Р сообщает нам, что «египтяне с жестокостью принуждали сынов Израилевых к работам, и делали жизнь их горькою от тяжелой работы». Израильтяне «стенали и вопияли», и Бог услышал их. А услышав, отозвался о Египте так, как почти обо всех народах, когда Второисайя называл врагами Израиля почти весь мир. «Узнают Египтяне, что Я Господь, когда простру руку Мою на Египет и выведу сынов Израилевых из среды их»^[639].

Затем источник Р наполняет содержанием простертую руку Бога: Яхве превращает все запасы воды в Египте в кровь, и, словно этого мало, выгоняет жаб из воды и заставляет их кишеть в домах египтян. После приходит время мелких тварей — гнид, мошек или комаров, в зависимости от перевода. По велению Яхве кожа всех людей и скота в Египте покрывается «воспалением с нарывами». Наконец однажды ночью он умерщвляет всех египетских первенцев, от человека до скота, о чем источник Р сообщает незадолго до описания праздника Пасхи, устроенного для того, чтобы израильтяне навсегда запомнили эту ночь^[640]. Здесь голос Персидской империи способствует тому, чтобы враждебность к Египту, противнику Персидской империи, заняла центральное место в календаре иудейских обрядов.

В середине повествования о Пасхе источник Р, по-видимому, сталкивается с теологической проблемой. Яхве провозглашает, что «над всеми богами Египетскими произведет суд»^[641]. Над богами? Но разве источнику Р не полагалось быть монотеистским? Да, но возможно, источник Р имел в виду тот день, когда на земле был не только один бог, а Яхве еще не успел завладеть всей властью. И поскольку этим «судом», который обещал «произвести» Яхве, должна быть смертная казнь, это повествование способно служить важной вехой процесса возникновения монотеизма. Во всяком случае, этот странный отрывок помогает понять: даже если Шмид прав и важный сдвиг теологии источника Р — смещение к интернациональности и инклюзивности, это не универалистская инклюзивность. По-видимому, если боги хотят соответствовать всеохватной теологии источника Р, если хотят стать проявлениями Элохим, им следует ассоциироваться с одним из народов Персидской империи.

Словом, источник Р — голос обширных, но не универалистских дружеских отношений. Следовательно, бог, описанный этим источником, — в большей или меньшей степени официальный Бог израильтян, вернувшихся из плена, — не развился настолько, как нам хотелось бы. Но следует ли требовать большего? Ведь во времена источника Р нити игр с ненулевой суммой еще не протянулись по всему миру, у Израиля не появилось возможности установить обоюдно выгодные отношения, скажем, с Восточной Азией, не было даже перспектив сотрудничества с Египтом — до тех пор, пока он значился в списке врагов Персии. Авраамический бог распространял свою симпатию вплоть до границ известного мира игр с ненулевой суммой, и это все, чего мы можем ждать от бога.

Бог ли это?

Точнее, от «бога» ли мы этого ждем? Бог, которого я описывал, это бог в кавычках, бог, который существует в головах людей. Например, когда в главе 5 я сказал, что Яхве был сильным, но милосердным, я просто имел в виду, что его приверженцы считали его сильным, но милосердным. Нет особых причин полагать, что «где-то там» был бог, который соответствовал этим внутренним представлениям. Подобно этому, когда я говорю, что Бог демонстрирует нравственный прогресс, на самом деле я имею в виду, что представления людей о Боге движутся в сторону нравственного прогресса.

Разумеется, традиционного верующего эта мысль вряд ли вдохновит. И действительно, в итоге мировоззрение, о котором я говорю, сводится к своего рода шутке о хороших и плохих новостях для традиционалистов — христиан, мусульман и иудеев. Плохие новости состоят в том, что бог, который, как считалось, родился совершенным, на самом деле родился далеким от идеала. Хорошие новости — в том, что этот несовершенный бог вообще не бог, а всего лишь плод человеческого воображения. Очевидно, что для традиционного верующего все эти новости плохи.

Опять же традиционные верующие вступают в диалог, движимые большими надеждами на то, что древняя теология, сформировавшаяся за тысячелетие до того, как наука начала объяснять природу мира, переживет современный критический подход и останется невредимой. Есть люди, которые называют себя склонными к религиозности, или, по крайней мере — к духовности, и готовые довольствоваться малым. Они рождаются в научном мире, который не обеспечивает поддержки духовных исканий, им достаточно подтверждения, что эти искания отнюдь не безнадежны. В них есть что-то от Федора Павловича из «Братьев Карамазовых». Услышав от сына-атеиста, что нет ни Бога, ни бессмертия, он хмуро заключает: «То есть совершеннейший нуль или нечто?» И тут же продолжает допытываться: «Может быть, нечто какое-нибудь есть? Все же ведь не ничто!»

Есть ли нечто? Есть ли ничто? Есть ли какое-нибудь свидетельство хоть чего-нибудь? Любой признак, что жизнь — это не просто совокупность субатомных частиц: хоть какая-нибудь высшая цель, более глубокий смысл, пусть даже то, что можно назвать «божественным» в каком-либо из смыслов этого слова? Если подойти к духовному поиску со столь скромными надеждами, со смиренным скептицизмом современности вместо явной уверенности Древнего мира, тогда рациональная оценка ситуации может оказаться более возвышающей. Она может служить, как выразился бы Федор Павлович, хоть каким-то доказательством чего-то.

ЕСТЬ ЛИ НЕЧТО? ЕСТЬ ЛИ НИЧТО? ЕСТЬ ЛИ КАКОЕ-НИБУДЬ СВИДЕТЕЛЬСТВО ХОТЬ ЧЕГО-НИБУДЬ? ЛЮБОЙ ПРИЗНАК, ЧТО ЖИЗНЬ — ЭТО НЕ ПРОСТО СОВОКУПНОСТЬ СУБАТОМНЫХ ЧАСТИЦ: ХОТЬ КАКАЯ-НИБУДЬ ВЫСШАЯ ЦЕЛЬ, БОЛЕЕ ГЛУБОКИЙ СМЫСЛ?

Что можно было бы расценить как свидетельство высшей цели, действующей в мире? Прежде всего нравственное направление в истории. Если история естественным образом направляет человеческое сознание к нравственному просвещению, то независимо от замедленного или скачкообразного процесса развития он будет служить свидетельством тому, что во всем этом есть некий смысл. По крайней мере, в данном случае свидетельство будет более явным, чем в альтернативном — если история не имеет заметного направления или если она направлена вниз по наклонной, то есть человечество в целом становится все менее нравственным, более мстительным и нетерпимым.

Или вернемся к контексту, который у нас перед глазами: в той степени, в которой «бог» развивается, этот процесс является свидетельством — пусть и не значительным, но хоть *каким-то* свидетельством высшей цели. Следовательно возникает вопрос: если «бог» действительно развивается, причем развивается с упрямой настойчивостью, значит ли это, что пора подумывать об уместности кавычек? Иначе говоря: если в представлениях человека о боге фигурирует нравственный рост и если он отражает соответствующий нравственный рост самого человечества, и если нравственный рост человечества происходит от основных движущих сил истории, и если мы делаем вывод, что этот рост, следовательно, — доказательство «высшей цели», можно ли считать все это свидетельством существования бога?

Не будем опережать самих себя. «Высшая цель» — довольно смутное понятие, в которое можно вложить совсем иной смысл, нежели в бога, так как представления о боге относятся к традиционным^[642].

О теологическом подтексте нравственно направленной истории мы поговорим в следующей главе, а в дальнейшем сосредоточим внимание на самой истории. Я попробую доказать, что в конечном счете, несмотря на периодические отступления, представления человека о божественном становятся более полными в нравственном отношении, что «богу» свойственно развиваться нравственно, потому что и само человечество нравственно растет. Я намерен утверждать, что причина в том, что обстоятельства, способствующие нравственному росту — размах и интенсивность движущих сил игры с ненулевой суммой, — со временем только усиливают влияние. Техническая эволюция (колеса, дороги, клинопись, алфавит, поезда, микрочипы) ставит все больше и больше людей в отношения с ненулевой суммой, в которых участвует все больше других людей, отделенных от первых постоянно увеличивающимися расстояниями, зачастую находящихся по другую сторону этнических, государственных и религиозных границ. Все это не гарантирует нравственный прогресс, но смещает вероятность в том направлении, а в дальней перспективе эта вероятность обещает выигрыш.

Центральное место, занимаемое упорным ростом отношений с ненулевой суммой в человеческой истории, предопределено самим двигателем культурной эволюции: ограниченность объема текста не позволяет мне развить этот аргумент. (Я сделал это в моей предыдущей книге «Nonzero» — «Отличный от нуля».) Однако это усиление фактора ненулевой суммы тем не менее будет очевидным в дальнейшем тексте книги, по мере продолжения развития Бога. В процессе развития Бога этот фактор будет первопричиной. Можно даже сказать, что он служит «инициатором» развития Бога, так как сохраняется вероятность, что само по себе усиление фактора ненулевой суммы приведено в действие чем-то еще — может, богом давних времен, как могли бы надеяться традиционалисты, а может, чем-то более абстрактным и современным в философском смысле слова, но уж, во всяком случае, гораздо более глубоким.

Но прежде чем мы продолжим изучать историю развития Бога, стоит уделить внимание древнему мыслителю авраамической традиции, который стремился и к тому, и к другому: рассматривать божественное абстрактно, как нечто вроде логики, действующей в истории, но таким способом, в котором сохранилось бы эмоциональное удовлетворение, свойственное традиционной религии. Этим мыслителем был Филон Александрийский.

Глава 9

Логос: божественный алгоритм

• Бог как программист • Знакомство с программой • Анатомия мудрости • Логика библейской мудрости • Рецепт нирваны • Назад к реальности • Причины для радости • Глобальный Логос • Путешествие

Конфликт между наукой и религией иногда представляют в виде географической метафоры, трений между Афинами, древним источником светской философии, и Иерусалимом, символом явленной религиозной истины. Многие религиозные мыслители давних времен игнорировали эти трения или старались уделять им минимум внимания. «Имеют ли отношение Афины к Иерусалиму?» — спрашивал христианский богослов Тертуллиан примерно в 200 году н. э. Чем меньше, тем лучше, считал он. Получив явленную истину от Христа, «мы не хотим странных споров»^[643].

Но так было тогда. Сегодня наука настолько откровенно могущественна, что теологи не в состоянии небрежно отмахиваться от светских знаний. Ради большинства образованных и мыслящих людей Афины и Иерусалим следует примирить, или Иерусалим исчезнет с карты мира.

СЕГОДНЯ НАУКА НАСТОЛЬКО ОТКРОВЕННО МОГУЩЕСТВЕННА, ЧТО ТЕОЛОГИ НЕ В СОСТОЯНИИ НЕБРЕЖНО ОТМАХИВАТЬСЯ ОТ СВЕТСКИХ ЗНАНИЙ

Два тысячелетия назад Филон Александрийский интуитивно понял эту необходимость. Александрия занимала положение между Афинами и Иерусалимом не только метафорически, но и физически, и Филон был связан с обеими культурами. Его еврейское наследие и его греческая среда, вместе взятые, побуждали его стремиться к синтезу библейской теологии и греческой философии. Он поставил перед собой цель доказать, что явленная религия способна не просто принять вызов, брошенный разумом, но и быть вскормленной разумом, и наоборот.

В каком-то смысле это еще один пример логики ненулевой суммы, способствующей интеллектуальному синтезу. Точно так же, как взаимозависимость месопотамских городов в III тысячелетии до н. э. побудила их создать всешумерский пантеон, взаимозависимость евреев и греков побудила Филона объединить еврейскую и греческую мысль. И это была не просто расчетливость, не просто осознание Филоном того, что евреи и греки смогут лучше уживаться, если поймут, что их картины мира совместимы. Филон был причастен греческой культуре — театру, скачкам, борцовским поединкам — и несомненно, среди его друзей имелись греческие интеллектуалы^[644]. Чем ближе между собой друзья, тем настоятельнее их потребность в общем мировоззрении. Такова человеческая натура: наша склонность к играм с ненулевой суммой и поддержанию социальных союзов способствует интеллектуальному сближению точно так же, как наша склонность к играм с нулевой суммой способствует интеллектуальному отдалению, когда мы считаем кого-либо врагом.

Помимо фактора ненулевой суммы существовала также проблема когнитивного диссонанса. Филон считал, что иудаизм в целом и основная часть греческой философии верны, и пока они находились не в ладу, он не находил покоя^[645].

Но его задача заключалась не только в демонстрации того, что они совместимы. Если изначальное явление предельной истины действительно исходило от Яхве, тогда самые глубокие

озарения греческой философии должны иметь прообраз в Священном Писании. Доказательство этого предположения требовало от Филона всей его интеллектуальной изворотливости и приводило к креативному, зачастую аллегорическому, толкованию Библии. «Он читал Платона сквозь призму Моисея, Моисея — сквозь призму Платона, настолько он был убежден, что они говорили, в сущности, одно и то же», — писал историк Эрвин Гудинаф, которому несколько опубликованных в начале XX века книг о Филоне обеспечили положение одного из выдающихся знатоков античности, в том числе религии. «Он и вправду говаривал, что Платон позаимствовал свои идеи у Моисея, а его библейские толкования зачастую выглядели так, словно он считал Моисея учеником Платона»^[646].

Какой бы надуманной ни была интеллектуальная акробатика Филона, некоторые из ее плодов имеют непреходящую ценность. Если приверженцам какой-либо авраамической веры — иудаизма, христианства или ислама — понадобится найти древнейшего авраамического теолога с языком, пригодным для современного восприятия, им следует остановить выбор на Филоне. Если уж на то пошло, в случае необходимости найти не только древнейший теологический язык, совместимый с наукой, но и лучший из таких языков, им все равно придется обращаться к Филону. Его порой громоздкий теологический корпус по сути дела является основой жизнеспособной современной теологии.

КАКОЙ БЫ НАДУМАННОЙ НИ БЫЛА ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ АКРОБАТИКА ФИЛОНА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО, НЕКОТОРЫЕ ИЗ ЕЕ ПЛОДОВ ИМЕЮТ НЕПРЕХОДЯЩУЮ ЦЕННОСТЬ

Мост между Афинами и Иерусалимом — единственный межкультурный проект, в осуществлении которого Филон преуспел. Если Иисус проповедовал в Галилее, то Филон в Александрии излагал картину мира с ключевыми ингредиентами и специфической терминологией, которые появлялись в христианстве по мере его формирования в последующие два столетия. Между тем среди его трудов встречались и такие, которые напоминали о буддизме, а также о мистических традициях иудаизма, христианства и ислама. В этом Филон тоже предвосхищает современность — предвосхищает духовную практику, для которой наличие управляющего божества не является обязательным (хотя оно допустимо). Однако все эти достижения — плоды миссии, наиболее близкой сердцу Филона, той самой, с которой нам следует начать: примирения и согласования еврейской религии и греческой философии.

Бог как программист

Филонову синтезу веры и разума присущ огромный охват, так как Филон отстаивает полную рациональность не только теологии, но и ритуала. (По-видимому, он первым выступил в защиту еврейского обряда обрезания по соображениям личной гигиены)^[647]. Но если судить с современных позиций, его величайшим вкладом может считаться выступление против самого очевидного препятствия сближению традиционной религии с научным восприятием: идеи антропоморфного бога, склонного к частым интервенциям.

В Библии Бог иногда изображается как физически антропоморфный (например, сидящим на престоле) и часто — как психологически антропоморфный (подверженным ревности, ярости и т. п.). Подобное представление о богах попало в немилость среди греческих философов с тех пор, как Ксенофан за пять веков до Филона заметил его произвольный характер. Если бы у лошадей и коров была теология, заявлял он, «лошади изображали бы богов в виде лошадей, а

коровы — в виде коров»^[648]. При этом бог, склонный к частым интервенциям — то есть бог, который не дает человечеству свернуть с пути истинного, воздействуя на него эпидемиями, бурями и вспышками молний, — с трудом соседствовал с научным мировоззрением. Этому мировоззрению потребовалось почти два тысячелетия после Филона, чтобы достичь зрелости, но его вдохновляющий дух наряду с попытками дать объяснение всему окружающему миру возник гораздо раньше, во времена Аристотеля.

Филон ловко обходится с библейским описанием антропоморфного Бога, называя его аллегорией^[649]. Но если Бог не такой, как человек, тогда *какой* же он? Представления Филона о Боге в *некотором* смысле личные^[650], но в них особую важность представляет то, что «никакое имя, высказывание, понятие не является достоверным»^[651].

Однако с отказом от антропоморфного и склонного к частым интервенциям бога возникла одна проблема. Довольно просто заявить, что Бог не поддается человеческому пониманию и находится в ином мире, за пределами материального, назвать его непостижимым и трансцендентным. Но если так, каким же образом он поддерживает связь с этим миром? Почему повседневные события этого мира приписывают богу? И главное, каким образом обеспечивается его связь с *нами*? Как бог, отделенный от мира, утешает нас, дает духовную поддержку и нравственное руководство? Как сформулировал Гудинаф задачу, вставшую перед Филоном, «эта сущность должна, оставаясь независимой, каким-то образом поддерживать связь»^[652].

Филон дает ответ на брошенный вызов единственным словом — «логос». Оно входило и в повседневный лексикон греков, и в список терминов греческой философии. Это существительное происходило от глагола, означавшего «говорить» и «считать», и, естественно, имело такие значения, как «речь», «высказывание», «расчет». Попав в лексикон античных философов, оно приобрело множество других значений, в том числе «смысл» и «порядок»^[653]. В своем стремлении примирить трансцендентного Бога с активным и целеустремленным Богом Филон опирался на все эти и многие другие значения.

С одной стороны, Логос Филона был, по утверждению Гудинафа, «мыслительной основой вселенной» и «законом природы для всех людей и вещей»^[654]. В этом отношении он был подобен тому, что современные исследователи назвали бы основными законами физики, химии и биологии, правилами, благодаря которым мир продолжает жить и осуществлять свою деятельность. Как писал Филон, Логос — это «такие Узы Вселенной, которые ничто не в силах разорвать»^[655].

Однако Филонову Логосу была свойственна божественная глубина, которой не доставало законам науки. Во-первых, приводя в движение материю и людей, он двигал историю. Конечно, то же самое можно сказать и о законах науки, но если эти законы не дарованы богом, нет причин ожидать, что история, которую они двигают, приведет к конкретной цели. Логос же, напротив, согласно представлениям Филона, придавал истории направление, причем нравственное: история двигалась к добру. Движимой Логосом истории предстояло в конце концов объединить человечество, пользуясь политической свободой; Логос стремится «к тому, чтобы весь наш мир стал единым государством, процветающим благодаря лучшему устройству — демократии»^[656].

В то же время Филон считал, что Логос существовал еще до человека, до земли и, если уж на то пошло, до появления материи^[657]. Прежде чем создать вселенную, Бог сформулировал Логос так, как архитектор разрабатывает проект или программист — алгоритм. Задолго до начала конфликтов между современной наукой и сценарием сотворения мира за шесть дней по Книге Бытия Филон упредил эти конфликты, назвав пресловутые шесть дней аллегорическими: на самом деле они относились не к сотворению Богом земли, животных и людей, а к созданию

Логоса, божественного алгоритма, который должен был привести к появлению земли, животных, людей, как только будет запущен в действие в материальном мире, то есть как только материальный мир будет создан и сможет служить ему средой^[658]. Только после этого план Бога достигнет стадии осязаемого осуществления. Логос, пишет Дэвид Руниа, — это «инструмент Бога и во время сотворения, и во время управления космосом свыше»^[659]. Как утверждал сам Филон, «Логос зародился в разуме Бога прежде всего сущего и проявился в связи с этим сущим»^[660].

Греческие мыслители до Филона говорили о *логосе*, действие которого в человеке проявляется двояко: в разуме (при формировании мысли) и в речи (когда мысль направляется в материальный мир)^[661]. В теологии Филона эта дихотомия рассматривалась применительно к Богу. Сначала Бог мысленно зачинал Логос. Затем, при сотворении мира, тем или иным образом являл Логос, привнося его в материю. Он обращался к вселенной при ее рождении, а теперь, посредством непрекращающегося руководства Логоса, обращается к нам. Можно выбрать другие метафоры, как сделали исследователи — Логос есть «дыхание Бога» или «поток», исходящий от Бога, или же «лицо Бога, обращенное к творению»^[662], — но в любом случае Логос остается точкой контакта человечества с божественным.

Так Логос согласует трансцендентность Бога с божественным присутствием в мире. Сам Бог находится за пределами материальной вселенной, примерно как разработчик видеоигры — вне самой игры. Однако эта видеоигра, алгоритм в коробке, есть продолжение разработчика, плод его разума. Подобно этому, если Бог наполнил Логос своим духом и своими ценностями, тогда знать Логос — чувствовать божественные намерения и даже отчасти знать Бога^[663]. Несмотря на пребывание Бога за пределами физической вселенной, есть, как пишет Гудинаф, «имманентное присутствие и совместное действие божественного в сотворенном мире»^[664]. Можно сказать, что работа человека, в свою очередь, заключается в совместном действии с божественным, эту задачу он лучше всего выполняет, когда ощущает высшее присутствие и приданную ему цель.

Знакомство с программой

В какой-то момент путешествия по сложной Филоновой картине мира нам придется либо отказаться от аналогии с видеоигрой, либо радикально изменить ее (если вдуматься, такое сравнение Филон вряд ли одобрил бы). Каким бы трансцендентным ни был Бог, мы способны подойти к контакту с ним ближе, чем Пакман когда-либо сможет сблизиться с Тору Иватани, его создателем. Интерпретаторы Филона по-разному расценивали эту возможность сближения. Некоторые утверждали, будто бы Филон считал непосредственный контакт с Богом каким-то образом возможным, другие говорили о союзе с «божественным», который не соответствует общению с самим Богом^[665].

Но о какой бы прямой связи ни шла речь, первый шаг к ее установлению — попытка понять Бога и его волю. Таким образом, расшифровка Логоса могла бы принести не только интеллектуальное, но и духовное просветление. «Логос предназначен быть проводником человеческой души в сфере божественного», — пишет Томас Тобин. И хотя совершенное знание о трансцендентном и неизъяснимом Боге невозможно, такое стремление достойно усилий, потому что чем дальше мы уходим, тем более богоподобными становимся^[666]. Гудинаф говорит об этом так: «Можно действовать как сверхчеловек или быть им, так как сверхчеловек становится в какой-то мере частью себя»^[667]. Главное — найти гармонию с Логосом.

Так как же узнать, о чем речь? Как расшифровать Логос? У евреев есть стартовое

преимущество. Филон считал, что Бог обеспечил евреям привилегию изначального откровения. Логос, утверждал он, отражен в Торе — еврейском законе, данном Моисею. В сущности, Тора не просто отражает Логос, не просто объясняет, как следует действовать, чтобы достичь гармонии с началами, управляющими вселенной и всем сущим в ней: изложенные в Торе правила жизни и есть *часть* Логоса. В этом отношении Логос немного напоминает буддийское понятие дхармы: это истина, отвечающая на вопросы, как устроен мир и как нам следует жить при существующем положении вещей. Это — закон природы и закон жизни в условиях природы.

Некоторым трудно уловить этот двойной смысл, так как сегодня мы зачастую отделяем описание (научные законы) от предписания (нравственные законы). Но для многих мыслителей древности между ними существовала неразрывная связь: если основные законы природы заложены совершенным Богом, значит, мы должны вести себя в соответствии с ними, способствовать их выполнению, мы должны помогать Логосу двигать человечество в том направлении, двигаться в котором предназначено ему Богом.

В каком же направлении мы должны двигаться согласно воле Бога? К большей гармонии с другими людьми и другими народами, утверждал Филон. Тора, переданная через Моисея, была довольно подробной, но Филон считал, что ее главную идею можно выразить просто: «Вот чего хочет добиться всеми своими правилами наш самый почитаемый пророк — единодушия, добрососедских отношений, братства, взаимности чувств, чтобы дома, города, народы, страны и весь род человеческий достигли высшего счастья»^[668].

В КАКОМ ЖЕ НАПРАВЛЕНИИ МЫ ДОЛЖНЫ ДВИГАТЬСЯ СОГЛАСНО ВОЛЕ БОГА? К БОЛЬШЕЙ ГАРМОНИИ С ДРУГИМИ ЛЮДЬМИ И ДРУГИМИ НАРОДАМИ, УТВЕРЖДАЛ ФИЛОН

Итак, ясно, с чего начинать: относиться к людям по-доброму, даже к тем людям, которые не принадлежат к твоему племени. Но должно же быть что-то большее в Филоновом рецепте благословенного союза с божественным. И потом, каким образом язычники должны пользоваться этим рецептом? С какой стати они должны следовать «Торе в кратком изложении» Филона, если Бог изначально явил Тору вовсе не им? Может быть, им полагалось брать евреев за образец для подражания?

Филон, конечно, одобрял подобный подход, однако он был не обязательным. Красота Логоса в том, что незачем признавать ее, веря кому-либо на слово. Посмотрите, как хорошо справлялись с этой задачей греческие философы, хотя и не имели такого преимущества, как принадлежность к еврейскому народу по рождению. «То, что знатоки самой выдающейся философии черпают в ее учениях, то евреи черпают из своих обычаев и законов, то есть познают высшую и древнейшую Первопричину всего сущего...»^[669] Любой человек в мире, как во времена Филона, так и теперь, может в принципе понять, что требуется для достижения подобного согласия с Богом. Это эмпирический вопрос.

В вопросе же о том, с чего следует начинать подобные стремления тем, кто не удостоен особого откровения, Филон не настолько лаконичен и прямолинеен, как хотелось бы современному искателю связи с божественным, ограниченному во времени. Мало того, зачастую Филон весьма уклончив. Специалисты долго спорили о смысле его трудов, пытаясь разрешить их парадоксы и очертить контуры, в случае необходимости прибегая к интерполяции, чтобы заполнить пробелы. (Одни труды Филона уцелели только фрагментами, другие не сохранились вообще.)

В этом случае, в попытке разобраться со способами постижения Логоса путем наблюдений и размышлений, интерполяцию можно начать с единственного решающего факта: Филон

отождествляет Логос с мудростью, зачастую пользуясь обоими терминами как взаимозаменяемыми^[670]. Только что душам помогал достичь связи с божественным Логос, и тут же эту работу выполняет мудрость, унося их за пределы материального мира («мудрость, лишь с помощью которой души умоляющих способны удалиться к Предвечному»)^[671].

Это отождествление Логоса с мудростью может оказаться неожиданностью для духовного искателя в момент его напряженных стараний понять Филона. Во-первых, вовлеченная в эту картину мудрость окончательно затрудняет наше понимание и без того многогранного Логоса. Во-вторых, видимый подтекст — что путь к Богу представляет собой мудрые действия — разочаровывает здравомыслием и прозаичностью. Тем не менее отождествление Логоса и мудрости — ключ к взлому Филонова шифра, к возможности увидеть, каким образом Логос может служить путем к божественному. В качестве бонуса в этом отождествлении обнаруживается нечто вроде духовной поэтичности.

Анатомия мудрости

Эта поэтичность особенно заметна, если рассматривать ее, по примеру многих читателей Филона, на фоне Священных Писаний. Отождествляя Логос с мудростью, Филон обращался к еврейским «текстам мудрости» — таким библейским книгам, как Притчи, и древним книгам, не вошедшим в Библию, но считавшимся священными в его время, например Книге Премудрости Соломона, и Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова. В них речь идет не просто о житейской мудрости. В Притчах она описана как женщина. «Блажен человек, который снискал мудрость», ибо «приобретение ее лучше приобретения серебра, и прибыли от нее больше, нежели от золота». В сущности, «ничто из желаемого тобою не сравнится с нею... пути ее — пути приятные, и все стези ее — мирные. Она — древо жизни для тех, которые приобретают ее, — и блаженны, которые сохраняют ее!»^[672] Словом, эту женщину стоит преследовать.

Некоторые читатели воспринимают эти строки как поэтическое олицетворение, но на самом деле Мудрость некогда считалась богиней, возможно, дочерью Яхве^[673]. Разумеется, в Притчах она изображена как в некотором роде его детище. Она говорит: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони». Родившись, она начинает функционировать практически так же, как рожденный Логос, описанный Филоном, — как главный посредник при сотворении вселенной. Она утверждает, что когда Бог «проводил круговую черту по лицу бездны... когда полагал основания земли, тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день»^[674].

МУДРОСТЬ НЕКОГДА СЧИТАЛАСЬ БОГИНЕЙ, ВОЗМОЖНО, ДОЧЕРЬЮ ЯХВЕ

Здесь возникает вопрос. Когда Филон утверждает, что мудрость — то, что уносит нас за пределы материального мира, он, по-видимому, имеет в виду что-то вроде озарения, осознания, доступного людям. Но когда в Притчах говорится о Мудрости как созданной Богом, сотворившим мир, она выглядит, скорее, как мудрость, которую Бог призвал на помощь, чтобы воздействовать на физическую реальность. А мудрость, которой обладают люди, совсем не та, которой обладает Бог, верно?

Не будем спешить. Красота мировоззрения Филона заключается в возможной неразрывности обеих — в том, что обычные люди могут при старании приобщиться к мудрости Бога. Метафорически эта возможность представлена в двух ролях, которые поручены Мудрости в Притчах: она и помогает Богу творить мир, и манит простых смертных принять ее. Но оставим в

покое метафоры. При всей вдохновляющей силе, которой Мудрость (а значит, и Логос) обладала для древних, когда ее персонифицировали и даже обожествляли, отношение к мудрости в современных абстрактных терминах — способ объяснить мировоззрение Филона людям нынешней эпохи. В этом случае мы можем в точности понять, как Бог мог бы устроить мир, чтобы обычные люди только лишь усилием разума могли достичь определенной связи с божественным. Иными словами: как Бог смог сотворить Логос таким образом, чтобы ревностные искатели духовной истины сумели проделать с этой помощью обратный путь к нему — или, как принято выражаться сегодня, к нему или к ней.

Логика библейской мудрости

Притчи и другие еврейские книги мудрости — часть более обширной традиции мудрости, существовавшей в древности на Ближнем Востоке, от Египта до Месопотамии. Изначально эта литература предназначалась для мальчиков из высших классов, приближающихся к этапу возмужания. В некотором роде — это нравственное поучение. Книга Притчей в самом начале объявляет, что ее цель — дать представление о «цельности, справедливости и честности». Но уже в следующем стихе акцент смещается в сторону прагматичного самосовершенствования, и книга обещает «простым дать смышленность, благоразумие юным»^[675].

По логике литературы мудрости значительного пробела здесь нет. Добродетели учатся, усваивая *мудрость* добродетели, узнавая, что быть добродетельным — в собственных интересах. В Притчах Премудрость говорит: «Я, Премудрость, соседствую с разумом, мне доступны знания благоразумия»^[676]. Вот почему можно двинуться по пути к познанию Логоса, даже не будучи евреем по рождению и не имея доступа к Торе. Можно просто смотреть, как устроен мир, замечать, какие поступки приносят плоды, а какие — беды. Плодотворные поступки с большей вероятностью отражают добродетель, олицетворяют мудрость, приближают к Логосу.

Конечно, Филон посоветовал бы прислушиваться к старшим и усваивать уроки литературы мудрости. Даже если не касаться того факта, что речь идет о Священных Писаниях, содержащих волю Божью, данные тексты веками накапливали самые пронизательные наблюдатели за условиями существования человека. Таким образом, принимая их на веру, можно значительно сэкономить время. И тем не менее мудрость ученых людей в принципе доступна каждому, ее можно обрести эмпирически, просто обращая внимание на последствия поступков. Когда Притчи сообщают, что «погибели предшествует гордость, и падению надменность»^[677], это действительно сообщение, утверждение того факта, что гордые и надменные обычно получают по заслугам. Так устроен мир.

Так же Книга Иисуса, сына Сирахова, мимоходом сомневаясь в ценности богатства, отмечает: «Иной удерживается от греха скудостью, и в этом воздержании он не будет сокрушаться». Между тем, «бдительность над богатством изнуряет тело, и забота о нем отгоняет сон». Это неоспоримо, как и наблюдение Сираха, что «ревность и гнев сокращают дни, а забота — прежде времени приводит старость». Современные исследования эмоций и физического здоровья подтверждают это, как и еще одну мысль из Сираха: «Веселое сердце благотворно для тела»^[678].

Даже в сфере нравственности литература мудрости указывает на причинно-следственную связь. Притчи предостерегают юношей, не советуют им якшаться с убийцами и ворами, ибо люди, живущие мечом, от него же и погибают. «А делают засаду для их крови и подстерегают их души. Таковы пути всякого, кто алчет чужого добра: оно отнимает жизнь у завладевшего им». Мужчине не следует спать с чужой женой, так как он потеряет не только честь: «Потому что

ревность — ярость мужа, и не пощадит он в день мщения»^[679].

Эти обобщения не абсолютны. Рассматриваемая в целом, литература мудрости не утверждает, что социальные последствия всегда становятся наказанием за зло или что злодеи никогда не добиваются успеха. Напротив, эта литература изобилует сожалениями о земной несправедливости. Тем не менее ее основная идея в том, что существуют статистически значимые обобщения, касающиеся поступков и их последствий: добродетель обычно вознаграждается, злодеяния обычно влекут за собой кары. Литература мудрости предназначена для того, чтобы опираться в основном на науку о человеческом поведении, и в этом отчасти состоит ее современность; она рассматривает общественный мир как продолжение природного, а оба мира — как поддающиеся эмпирическим исследованиям. («Северный ветер производит дождь, а тайный язык — недовольные лица», — утверждает Книга Притчей.^[680]) В попытке разглядеть статистические закономерности за явным хаосом и жизненными сложностями литература мудрости ощущает «порядок в действии за каждым жизненным опытом», как писал Герхард фон Рад в своем классическом труде «Мудрость в Израиле» (*Wisdom in Israel*)^[681].

Откуда берется этот порядок? Вот она, точка пересечения научного и теологического. Этот порядок в действии — Логос, поначалу исходивший от Бога. Он устроил мир так, что одного эгоистичного познания — изучения причинно-следственной связи, предпочтительно в тех случаях, которые заканчиваются благополучно, — достаточно, чтобы направить людей к добродетели. Поэтому, когда Книга Притчей сообщает — «кто роет яму, тот упадет в нее; и кто покатит вверх камень, к тому он воротится», можно воспринимать Бога не как того, кто сталкивает людей в ямы и катит на них камни, а того, кто создал социальную «гравитацию», вызывающую эти эффекты^[682]. Может, потому ему и не приходится тратить все свое время на потрясение молниями — потому что здесь, на земле, все под контролем Логоса, как и было задумано с самого начала.

КОГДА МЫ ЧИТАЕМ — «КТО РОЕТ ЯМУ, ТОТ УПАДЕТ В НЕЕ; И КТО ПОКАТИТ ВВЕРХ КАМЕНЬ, К ТОМУ ОН ВОРОТИТСЯ», МОЖНО ВОСПРИНИМАТЬ БОГА НЕ КАК ТОГО, КТО СТАЛКИВАЕТ ЛЮДЕЙ В ЯМЫ И КАТИТ НА НИХ КАМНИ, А ТОГО, КТО СОЗДАЛ СОЦИАЛЬНУЮ «ГРАВИТАЦИЮ», ВЫЗЫВАЮЩУЮ ЭТИ ЭФФЕКТЫ

В этой картине мира вера ученого — вера в неизблемость законов, управляющих миром, — почти ничем не отличается от религиозной веры. Как указывал фон Рад, «в мудрости притчей присутствует вера в стабильность элементарных отношений между людьми, вера в сходство людей и их реакций, вера в надежность порядка, поддерживающего человеческую жизнь, и, таким образом, прямо или косвенно, — вера в Бога, который привел этот порядок в действие»^[683].

По той же причине принять этот социальный порядок (уяснить, насколько болезненны последствия плохого поведения) — значит достичь соглашения с Богом. В Книге Притчей подчеркивается, что грешников карают приземленные социальные силы — как в предостережении прелюбодеям, дабы они опасались ревнивых мужей, — но вместе с тем проводится мысль, что «начало мудрости — страх Господень»^[684]. Премудрость в Притчах говорит: «Сын мой! если ты примешь слова мои и сохранишь при себе заповеди мои... если будешь призывать знание и взывать к разуму... то уразумеешь страх Господень и найдешь познание о Боге».

Между двумя мудростями, заурядной человеческой и мудростью Божьей, есть связь: Бог оказался настолько мудрым, что сотворил мир, в котором разумные действия в корыстных целях

ведут людей к мудрости. Поэтому Премудрость в Притчах способна играть две роли. Она мудрость Бога — та самая, которая постигала замысел мира, была при Боге «художницею», когда он «полагал основания земли», и вместе с тем она — дарительница мудрости людям. Для Премудрости изначальный замысел мира — то, что ведет людей к мудрости.

И следовательно, в том или ином смысле — к Премудрости, к разуму самого Бога. «Ибо мудрость — прямая торная дорога, — писал Филон. — Когда разум направлен по ней, он достигает цели, то есть признания и познания Бога»^[685]. Когда мы мудро выбираем путь в условиях социальной реальности, мы следуем за Логосом к его источнику.

Не случайно это мудрое подчинение Логосу означает приверженность добродетели, с которой Филон отождествляет женщину: «Ибо Логос Божий, очутившись в наших земных условиях, помогает и содействует тем, кто сродни добродетели и обращен к ней; так у них появляется убежище и надежная защита, а противникам наносится невосполнимый ущерб»^[686].

Вот в каком смысле возможен контакт с божественным. Достижение мудрости влечет за собой соответствие с Логосом, а Логос, мудрость Божья, — это продолжение Бога, аспект божественности, доступ к которому возможен из материального мира. В теории это звучит ободряюще. Если бы не одно «но»: теоретический оттенок этих рассуждений! Думая о союзе с божественным, люди обычно представляют, что он будет ощущаться как нечто особенное, возвышенное... словом, божественное. Пока что все, что мы слышали — что надо быть внимательным и вести себя добродетельно, и в каком-то строгом смысле сольешься с Логосом, эманацией божественного.

Разумеется, в древности персонификация или обожествление Логоса как Премудрости оказывало огромное эмоциональное влияние. В Притчах призыв к ней звучит на грани соблазна: «Не оставляй ее, и она будет охранять тебя; люби ее, и она будет оберегать тебя»^[687]. (Неудивительно, что в одном месте Филон обращается к Премудрости — точнее, называет ее по-гречески Софией, — как к своей жене.^[688]) Но если ключ к Филоновой версии религиозного упоения — серьезное отношение к подобным образам, нам, современным людям, это не сулит ничего хорошего. Даже называя мудрость Софией, я все равно не могу представить ее себе женщиной, а тем более богиней.

К счастью, свойственное Филону тонкое чутье на контакт с божественным не зависело от этой архаичной персонификации всецело. Его метафизика допускала и другой, более современный, путь в нирвану, который Филон обрисовал довольно подробно.

Рецепт нирваны

По мнению Филона, разум каждого человека состоит в двояких отношениях с Логосом^[689]. Во-первых, как микрокосм: разум для тела — то же, что космический Логос для материального мира; это логический принцип, который управляет нами точно так же, как космический Логос является управляющим принципом для вселенной. Во-вторых, разум каждого человека — частица божественного Логоса, его микроскопическое продолжение; разум, как писал Филон, «неотделимая часть божественного и благословенной души»^[690]. То есть к союзу с божественным незачем стремиться — он получен от рождения.

Но союз Союзу рознь. Часть разума как непосредственное продолжение Логоса, — *рациональный ум*. С точки зрения Филона, рациональный ум часто находится в состоянии войны с основными, животными, импульсами, которые, если дать им волю, искажают наши представления и мотивацию. Чем больше наш рациональный ум преобладает над нашими основными импульсами, тем полнее наше «подключение» к божественному.

А если нам нужен Союз, если мы хотим познать Бога так глубоко, как это возможно, следует позаботиться о максимальной чистоте своей связи с Логосом: подчиняться только своему рациональному уму, противостоять страстям и соблазнам. О пути мудрости Филон говорит: «Всякий, кто дружен с плотью, ненавидит и отвергает этот путь, стремится извратить его. Ибо нет двух более явных противоположностей, чем знания и плотские наслаждения». Серьезным препятствием для блага являются «страсти, подстрекающие и уязвляющие душу»^[691].

Здесь Филон выглядит мыслителем древности, воспринимающим страсть как врага просвещения. К ранним высказываниям, приписываемым Будде, относятся следующие: «Лучшая из добродетелей — бесстрастность, лучший из людей — имеющий глаза, чтобы видеть». Параллель между мыслями Филона и Будды можно проследить и на более высоком уровне. В буддийской философии ощущается глубоко укоренившееся подозрение по отношению не только к бурным страстям, но и к менее заметным нарушениям, встроенным в сам механизм чувственного восприятия. Будда выражает серьезные сомнения в том, что он называет «свидетельствами чувств» со свойственной им склонностью поощрять, помимо всего прочего, незаслуженно низкое мнение о наших братьях-людях^[692]. А вот как о чувствах — называя их в единственном числе, «чувство», — говорит Филон: «Его оценки сомнительны, искажены, пропитаны ошибочным мнением», а также «предназначены для того, чтобы заманивать в ловушку, обманывать и похищать истину из сердца природы, где ей место»^[693]. Подобно Будде, Филон понимает, что отчасти это искажение чистого познания исходит от эгоистических предубеждений; с особой силой он обрушивается на пагубную роль «зависти».

С мистиками Востока Филона роднило подозрительное отношение к языку, убежденность, что грубая речь бессильна отразить истинную текстуру реальности, следовательно, является препятствием на пути к постижению божественного. Он обвиняет речь в «тщеславии и гордыни», дивится ее «дерзостным попыткам осуществить невыполнимое — с помощью теней указать мне на предметы»^[694].

Как и Будда, Филон считал, что эта ситуация требует радикальных мер. Тому, кто желает приблизиться к божественному, надлежит, как писал Филон, следовать по пути «не того мышления, которое по своей воле обитает в телесной темнице, а того, которое сбросило путы, вырвалось из стен темницы на свободу, и если так можно сказать, оставило позади собственное „я“»^[695]. Непросто добиться этого в условиях, отличающихся от монастырского затворничества. Ибо следует прежде всего отдалиться от «тела и его непрекращающихся влечений», душа должна «избавиться, как уже было сказано, от соседа нашего рационального элемента, иррационального, которое подобно пяти отдельным потокам вливается по руслам всех чувств и возбуждает буйство страстей». «Рассудительность» должна «отсекать и гнать от себя то, что выглядит наиболее близко к ней — произнесенное слово». Цель этой игры — «чтобы логос или мысль внутри разума могли остаться наедине с собой, без тела, без чувственного восприятия, без произнесенной вслух речи; ибо только оставленные таким образом, они смогут жить в гармонии со своим одиночеством». Только тогда логос, скрытый во всех нас, «с радостью воздаст должное Единому Сущему»^[696] — то есть Богу (о котором здесь Филон говорит, пользуясь языком абстракций сродни таким современным теологическим терминам, как «высшая реальность» и «основа бытия»).

Короче говоря, союз с Богом заключается в решительном избавлении разума от всех богопротивных склонностей, в результате которого остается чистый разум и чистая мудрость. Тогда наш малый логос, не запятнанный ничем, сможет радоваться беспрепятственной связи с космическим Логосом. Наш разум станет, по сути дела, продолжением разума Бога. Филон писал: «Так что если вы хотите видеть Бога частью своего разума, сначала сами станьте

частицей, достойной его»^[697]. Только тогда появится возможность порадоваться парадоксу: оказывается, победа разума над чувством может привести к самому глубокому из приятных чувств — «трезвому опьянению», как назвал его Филон^[698].

Имелся ли у него личный опыт? Один отрывок из его труда указывает, что был, что некогда Филон достигал подобия возвышенного союза с божественным:

Было некогда время, когда, посвятив себя философии и созерцанию мира и его составляющих, я испытал радость достижения этого Разума, который воистину прекрасный, желанный и благословенный; ибо я жил в постоянном союзе со священными изречениями и учениями, к которым с неутолимой жадностью радостно приобщался. Низменные и мирские мысли не посещали меня, я не искал славы, богатства или телесной неги, но, как мне казалось, навечно вознесен на вершины душевного экстаза и соседствую с солнцем, луной, всеми небесами и вселенной в их круговращении. Потом же... — ах, потом, когда я направлял око своего разума с неземных высот, словно со сторожевой башни, мне открылось неопишное зрелище всего земного, и я счел, что мне выпало счастье по принуждению бежать от скорбей земной жизни^[699].

Назад к реальности

Филон сообщает, что дни его возвышенного созерцания и размышления, увы, завершились, когда «эта ненавистница блага, зависть», внезапно «накинулась» на него, и череда событий, о которых он упоминает туманно, каким-то образом увлекла его обратно, в мир людских событий^[700]. С тех пор все изменилось навсегда. «В обширном море политических забот, — писал он, — мною по-прежнему играют волны, а я не в силах даже всплыть на поверхность». (Но иногда, «при временном затишье и периодах спокойствия в политических волнениях, я обретал крылья и скользил по волнам, чуть не взлетая, подхваченный ветрами понимания». Тогда ему удавалось открыть глаза, и его «заполнял свет мудрости».^[701])

В каком-то смысле Филон переоценивает значение конфликта между действенной и созерцательной жизнью, между политикой и просвещением. Как мы видели, он пользовался «светом мудрости», играя роль главы еврейской общины Александрии. Он очутился в ситуации, где отношения евреев с греками и римлянами были игрой с ненулевой суммой, и отреагировал на нее, проявив библейскую мудрость: разумно преследуя свои цели (действуя в интересах евреев), он оказывается на стороне добродетели (выступает за межрелигиозную терпимость и взаимное уважение). Таким образом, в своей политической карьере он подчинялся Логосу.

В жизни Филона мы вновь видим связь между Премудростью и мудростью, между космическим Логосом, божественным замыслом, осуществляющимся на земле, и логосом в уме Филона. Логос Филона, отражая космический Логос, избегая искажений, вызванных страстями, и открывая чистый разум, являет космический Логос, способствуя божественному замыслу.

Мы также видим здесь связь между Логосом как управляющим принципом и основной движущей силой истории и Логосом как нравственным началом. Реагируя на побуждения первого, Филон способствует развитию второго — помогает осуществлять идеалы Торы так, как он их понимает.

Но одного фрагмента головоломки все-таки недостает. Каким образом Логосу удастся «побуждать» Филона? Как было сделано так, чтобы Филон с самого начала оказался в ситуации с ненулевой суммой? Вспомним, что вся суть Логоса в том, чтобы избавиться от потребности в

практичном, склонном к вмешательству Боге, Боге того рода, который может посмотреть вниз, выбрать Филона и поставить его в некую ситуацию с ненулевой суммой, чтобы он путем мудрых действий способствовал осуществлению замысла Божьего. Логос был задуман в меньшей степени как личностный бог и в большей — как законы природы или компьютерная программа, нечто, запускающееся автоматически и неумолимо. Но как могло нечто столь общее и механистическое дать Филону возможность действовать мудро?

Увы, спросить об этом Филона уже невозможно. Зато нетрудно воссоздать сценарий, отвечающий на этот вопрос и согласующийся с его трудами. Вот один такой сценарий, один из видов космического алгоритма, способный объяснить, как Филон очутился в ситуации с ненулевой суммой.

Предположим, что часть Логоса, пропущенная через людей, — это пытливая, изобретательная часть рационального ума, та часть, благодаря которой растет наш список технических достижений, от колеса до космического шаттла, от клинописи до Всемирной паутины. (*Logos spermatikos*, выражение, которым пользуются Филон и ранние греческие философы, имеет в числе прочих значение «осеменяющий разум», который дает человеку новые озарения)^[702]. Предположим, что следствие возникшей технической эволюции — ситуации с ненулевой суммой, в которых оказывается все больше и больше разных людей, в том числе различной этнической принадлежности и разделенных огромными расстояниями. В результате приходится неоднократно обращаться к другой части рационального ума — к той, которая способна мудро реагировать на подобные ситуации, тем самым содействуя толерантности.

Считается, что нетрудно предугадать остальное. Конечно, многие из подобных столкновений приведут к насилию и разрушению. Но в тех случаях, когда люди отреагируют на усиливающий фактор ненулевой суммы так, как это сделал Филон — мудро, владея информацией о своих интересах, — толерантность будет выигрывать чаще, чем нетолерантность, уважение к правам других людей будут способствовать прогрессу, человечество станет продвигаться, пусть и скачкообразно, к нравственному просвещению. Порой ключевым фактором становится беспристрастный разум, к которому обратился Филон, когда искал точки соприкосновения с такими противниками, как Калигула, несмотря на неприязнь к ним.

Я не хочу сказать, что Филон в ответ на просьбу подытожить сущность взаимодействия Логоса и логоса в 250 словах, высказался бы фразами предыдущего абзаца. Тем не менее я утверждаю, что именно такие представления об этом взаимодействии имеют смысл и в целом совместимы и с мировоззрением Филона, и с наблюдаемым сдвигом истории. Более того, Филон скорее всего *подписался бы* под формулировкой, подобной приведенной выше. Для того чтобы «вселенная могла создавать гармонию подобно литературному шедевру», писал он, Логос «выступает в роли посредника между противниками в разгар угроз и примиряет их, прокладывая путь к миру и согласию»^[703]. Или, выражаясь иначе, мудрость отдельных представителей человеческого рода, таких, как Филон, ведет к миру и согласию, тем самым подтверждая Премудрость, божественную мудрость, и осуществляя ее цели.

Филон понимал, что мудрость выступает за мир и согласие не просто потому, что мир предпочтительнее войны, но и потому, что мир дает шанс на взаимную выгоду посредством плодотворного взаимодействия. Первичный источник этой выгоды — факт, что народы владеют разными ресурсами и навыками; их взаимодополняемость можно воспользоваться, если они не враждуют. Направление истории (непосредственный результат Логоса, с его точки зрения) Филон в одном месте описывает так, что ставит эту взаимодополняемость, эту форму фактора ненулевой суммы, во главу угла. Говоря о «всем творении», под которым он подразумевает различные виды животных и растений, а также разные народы и людей, Филон пишет, что Бог

«не сотворил ни одного из них самодостаточным, не испытывающим потребности во всех остальных. Ввиду желания получить то, что ему необходимо, каждый вынужден обращаться к тому, кто может удовлетворить эту потребность, и такое обращение должно быть взаимным и обоюдным. Так, благодаря взаимности и сочетанию, подобно лире, издающей разные звуки, Бог предначертал им прийти к согласию и товариществу, образовать единую гармонию, и это всеобщее стремление отдавать и брать должно управлять ими, вести к осуществлению всего мира»^[704].

ФИЛОН ПОНИМАЛ, ЧТО МУДРОСТЬ ВЫСТУПАЕТ ЗА МИР И СОГЛАСИЕ НЕ ПРОСТО ПОТОМУ, ЧТО МИР ПРЕДПОЧТИТЕЛЬНЕЕ ВОЙНЫ, НО И ПОТОМУ, ЧТО МИР ДАЕТ ШАНС НА ВЗАИМНУЮ ВЫГОДУ

С тех пор как Филон написал эти строки, прошло два тысячелетия, а мы так и не приблизились к всеобщему братству. Однако, как он и предвидел, история породила нравственный прогресс и основания для надежды. Тем, кто не ощущает этой надежды, следует почитать Еврейскую Библию. Этот совет может показаться странным, если учесть, каким отрезвляющим, если не циничным, было мое прочтение библейских писаний. И конечно, многие реагируют на столь отрезвляющее и циничное толкование, *утрачивая* надежду. Некоторые люди испытывают разочарование, обнаружив, например, что известный стих из Книги Левит, «люби ближнего твоего, как самого себя», относился только к соплеменникам-израильтянам, а не к народам, жившим по соседству. Разочарование очевидно даже в голосе Гарри Орлински, одним из первых развенчавшего этот якобы обнадеживающий библейский стих. «Увы, — пишет он о Лев 19:18, — его автор имел в виду лишь своих братьев, израильтян»^[705]. Однако такая реакция, как разочарование, неоправданна по двум причинам.

Причины для радости

Во-первых, предписание любить всех израильтян свидетельствовало о подлинном нравственном прогрессе того времени. Прежде чем племена Израиля стали единым наднациональным образованием — сначала конфедерацией, затем государством, — можно с уверенностью утверждать, что любовь и сочувствие редко пересекали границы отдельных племен. Переход общественной организации с племенного на национальный уровень открыл новые возможности для фактора ненулевой суммы, а именно — межплеменное сотрудничество в борьбе с общими врагами; учение о национальном братстве, в противоположность просто племенному, развилось в помощь реализации этих возможностей. В этом смысле Моисей, посредник в передаче изреченной Богом Торы с ее эффектом национальной сплоченности, состоял на службе у Логоса. Возможно, глобальная любовь к «ближнему твоему, как самому себе» и не предполагалась, следовательно, этот стих нельзя считать свидетельством нравственного зенита человечества, тем не менее он символизирует нравственный водораздел, говорит о расширении сферы братства.

Вторая причина, по которой не следует разочаровываться, узнав, что «любовь к ближнему» первоначально носила националистический характер, заключается в том, что люди *и вправду* испытывают разочарование, узнав об этом изначальном национализме. Столь масштабное разочарование, отражающее нравственный универсализм современного мира, само по себе служит доказательством прогресса, достигнутого за период, прошедший с библейских времен. «Увы» Орлински — на самом деле повод для радости.

И прогресс этот начался отнюдь не в наши времена. Как пишет сам Орлински, «почти нет сомнений в том, что в начале постбиблейского периода, сначала среди евреев, а потом и среди христиан Лев 19:18 стал библейским краеугольным камнем интернационализма, концепции мирового братства и основополагающего равенства всего человечества»^[706].

Разумеется, если этот процесс происходил под действием того Логоса, который я описал — мудрой реакции на неизбежный технический прогресс — тогда он не ограничивался евреями и христианами, поскольку ни мудрость, ни технические новшества не являются исключительно их достоянием. По мере того как щупальцы техники и технологии объединяли все более многочисленные группы людей во взаимозависимую многонациональную сеть, следовало ожидать, что сравнимый прогресс распространится далеко за пределы Ближнего Востока. И эти ожидания были не напрасными.

Глобальный Логос

В I тысячелетии до н. э., когда еврейские писания убеждали любить ближнего, по-доброму относиться к чужеземцам или же выражали надежду, что когда-нибудь мечи будут перекованы на орала, другие культуры двигались в том же направлении.

В Китае Конфуций объявил высшей добродетелью «жэнь» — способность сопереживать окружающим, человеколюбие, и сформулировал этот закон примерно так же, как Гиллель при толковании Торы, сказав: «Не делай людям того, чего не желаешь себе»^[707]. Конфуций также наставлял любить людей, своих собратьев^[708]. Как и параллельное библейское предписание в книге Левит, эта любовь вполне может быть ограничена одним народом. Но уже в следующем поколении китайский философ Мо-цзы пошел дальше, недвусмысленно пропагандируя любовь ко всему человечеству^[709]. Согласно Мо-цзы, верховный китайский бог Тянь «желает, чтобы люди любили друг друга и приносили один другому пользу, и не желает, чтобы они питали ненависть или вредили друг другу»^[710]. И еще: «В мире нет великих государств и нет незначительных государств. Все они — города-государства Тянь»^[711].

Тем временем в Индии эта мысль была изложена в буддийских писаниях следующим образом:

Пусть никто не обманывает других, пусть никто и никогда не обижает других, пусть никто ни гневом, ни злобою не вредит другим.

Как неусыпно мать охраняет свое единственное дитя, как дорожит она его жизнью, так пусть каждый объемлет своим благоволением все существа.

Пусть он простирает свое благоволение сквозь все миры, пусть обнимает он их своим благосклонным духом и вдаль, и вглубь, и ввысь, без вражды, без тревоги, без ненависти^[712] [пер. Н. И. Герасимов].

Повторим, что эти нравственные идеи, подобно идеям библейской литературы мудрости, имеют прагматическую основу; подчеркивается польза добродетели для добродетельных^[713]. Будда утверждает, что «добродетельный человек счастлив в этом мире». Например: отказ от ненависти приносит «душевное равновесие»^[714]. Конфуций говорит: «Мудрого человека влечет к человеколюбию („жэнь“), так как оно приносит ему пользу». Ведь «если благородный муж утратит человеколюбие, то можно ли считать его благородным мужем?»^[715]

В общем, первое тысячелетие до н. э. сопровождалось поразительно масштабным явлением: повсюду на евразийском массиве суши, от Тихого океана до Средиземного моря, мудрецы

ратовали за расширение круга нравственной заботы, за проявление симпатии и противодействие антипатии. Они действительно были «мудрецами», поскольку проповедовали в духе литературы мудрости, пользуясь терминами просвещенной личной заинтересованности: хочешь мира, хочешь душевного покоя — постарайся обуздать свою темную сторону и раздвинуть рамки человеколюбия.

ПЕРВОЕ ТЫСЯЧЕЛЕТИЕ ДО Н. Э. СОПРОВОЖДАЛОСЬ ПОРАЗИТЕЛЬНО МАССШТАБНЫМ ЯВЛЕНИЕМ: ПОВСЮДУ НА ЕВРАЗИЙСКОМ МАССИВЕ СУШИ, ОТ ТИХОГО ОКЕАНА ДО СРЕДИЗЕМНОГО МОРЯ, МУДРЕЦЫ РАТОВАЛИ ЗА РАСШИРЕНИЕ КРУГА НРАВСТВЕННОЙ ЗАБОТЫ

Это еще не значит, что история сопровождается простым линейным прогрессом, что с каждым столетием люди становятся менее этноцентрическими и менее злопамятными, зато более толерантными и миролюбивыми. Многие великие нравственные озарения I тысячелетия до н. э. чтили вплоть до нынешних времен только на словах. Чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить о зверствах минувшего века. Более того, неясно, улучшится ли наш нравственный облик, сумеет ли человечество мудро отреагировать на обширную сеть взаимозависимости, возникающую при глобализации общества. Все, что делает Логос, — создает ситуации, в которых все более широкие круги нравственной инклюзии приобретают рациональный смысл; в остальном дело за нами, и мы часто терпим в нем фиаско. Тем не менее не может быть сомнений в том, что с момента возникновения цивилизации был достигнут явный прогресс в нравственных учениях. Один из всплесков этого прогресса произошел в I тысячелетии до н. э.

Почему? Почему именно в I тысячелетии до н. э. эти озарения внезапно повсюду нашли плодородную почву? Какие воплощения Логоса способствовали продвижению человечества вперед?

Несомненно, это тысячелетие великих материальных перемен^[716]. В Китае, Индии и на Ближнем Востоке появились монеты^[717]. Разрасталась сеть торговых путей, пересекая политические границы. Как отмечал историк Уильям Макнил, в этом тысячелетии рынки вытеснили экономику, контролируемую государством^[718]. Соответственно и города стали большими, полными жизни, и во многих случаях этнически более разнообразными.

Все это привело по меньшей мере к трем следствиям.

Во-первых, расширение экономических связей означало больше отношений с ненулевой суммой между людьми разной этнической и даже государственной принадлежности. Значит, больше людей видело личный интерес в сохранении благосостояния тех, кто в том или ином отношении не был похож на них. Может, эгоизм и не предписывал любить их, но подкреплял логикой старание не проявлять к ним ненависти.

Во-вторых, все больше людей оказывалось в окружении, радикально отличающемся от «предназначенного» для людей естественным отбором. Эмоции, которые успешно функционировали в окружении, унаследованном от предков, теперь приобрели сомнительную ценность. В поселении охотников-собирателей мстительный гнев способен помочь людям защитить свои интересы, но когда он закипает в том, кого подрезал другой автомобиль, этот гнев может лишь повысить риск ишемической болезни сердца. Конечно, в Древней Индии, Китае или Египте не было автомобилей, но поскольку закон и политика пришли на смену мщению как гаранты общественного порядка, гнев и ненависть отчасти утратили свою практичность, постепенно становились все более бесполезными, если не вредными с точки зрения и отдельно взятого человека, и общества. Уже во II тысячелетии до н. э. в одном египетском нравственном наставлении читателя предостерегали: поскольку «волнение распространяется, как огонь в

сене», следует «держаться в руках рядом с вспыльчивыми людьми» и ни в коем случае не «подстрекать их словами... Если оставить их в покое, им ответят боги»^[719]. Ненависть была уже не столь яростной, как прежде.

В-третьих, поскольку в контакт с другими людьми вступало все больше народу, происходил активный взаимный обмен идеями — в том числе, как справляться с описанными выше переменами первого и второго рода. Если подавление ненависти, распространение симпатии и проявление человеколюбия оказывались выгодными средствами самосовершенствования, они быстро распространялись по густой интеллектуальной сети. Именно в толпе, согласно Книге Притчей, Премудрость действует успешнее всего. «Премудрость возглашает на улице, на площадях возвышает голос свой, в главных местах собраний проповедует, при входах в городские ворота говорит речь свою». Сводя и сталкивая людей, техника и технология создают новые проблемы и распространяют решения, зачастую в итоге самосовершенствование отождествляется с добродетелью. «Она становится на возвышенных местах, при дороге, на распутиях... Научитесь, неразумные, благоразумию... Все слова уст моих справедливы»^[720].

Путешествие

Если можно так выразиться, мы описали полный круг. Несколькими главами ранее мы начали с Яхве, изначально вписанного в политеистический контекст и окруженного мифологическими фигурами (например, Язвой и Чумой). Все это указывает на «примитивные» истоки израильской религии. Но под конец одна из туманных мифологических фигур Библии, Премудрость, оказывается важным звеном, связующим с довольно современной и даже убедительной теологией, общие очертания которой наметил Филон, а внутреннюю динамику продемонстрировал при создании учения о межрелигиозной толерантности.

Через несколько десятилетий после смерти Филона Логос появился в одной греческой книге, которая приобрела мировую известность. Однако роль Логоса оказалась туманной, поскольку, когда книгу переводили на другие европейские языки, в том числе на английский, «Логос» стал фигурировать в ней как «Слово». Например, «в начале было Слово». Этой книгой было Евангелие от Иоанна, последнее и наиболее мистическое из четырех евангелий Нового Завета.

В альтернативном переводе книга Иоанна начинается словами «в начале был Логос, и Логос был с Богом, и Логос был Богом». Книга продолжается, и вскоре становится ясно, что этот Логос принял облик Иисуса Христа: «И Логос стал плотью и обитал с нами, полный благодати и истины; и мы видели славу Его, славу как единородного от Отца»^[721].

Филон, тексты которого написаны при жизни Иисуса, сам называл Логос сыном Божьим. Но оказали ли его труды влияние на Евангелие от Иоанна, а если оказали, то какое, — неизвестно^[722]. Во всяком случае, почти наверняка автор Евангелия от Иоанна, пользуясь словом «Логос», подразумевал не просто «слово». Любой интеллигент в греко-иудейском мире конца I века н. э. встречал слово «Логос» в философских или теологических трудах. Тексты Филона были не единственными в своем роде: в Книге Премудрости Соломона Логос отождествляется с мудростью там, где говорится о силе божественного истока и просвещающем влиянии^[723]. Поэтому неудивительно, что в Евангелии от Иоанна Иисус назван «Светом истинным, Который просвещает всякого»^[724].

Был ли Иисус действительно воплощением Логоса? Он выглядит подходящей кандидатурой. Согласно Библии, Иисус проповедовал великодушие, терпимость, даже всеобщую любовь, и этим, по-видимому, выполнял работу Логоса — расширение круга нравственных соображений.

А если то, что говорится в Библии об Иисусе, — неправда? Что, если Иисус на самом деле *не говорил* слов милосердия, которые ему приписывают? Если выяснится, что с уверенностью мы можем сказать об Иисусе лишь одно — что он разительно отличался от Иисуса, описанного в Библии? Умалит ли это его роль как воплощения Логоса? Подточит ли нашу веру в Логос? Все эти вопросы будут поставлены перед нами в следующей главе.

ЧАСТЬ III

ИЗОБРЕТЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА

«Отчего вы печальны? Один из них, именем Клеопа, сказал Ему в ответ: неужели Ты один из пришедших в Иерусалим не знаешь о происшедшем в нем в эти дни? И сказал им: о чем? Они сказали Ему: что было с Иисусом Назарянином, Который был пророк, сильный в деле и слове пред Богом и всем народом; как предали Его первосвященники и начальники наши для осуждения на смерть и распяли Его; а мы надеялись было, что Он есть Тот, Который должен избавить Израиля».

Лк 24:17-21

«Братия, радуйтесь, усовершайтесь, утешайтесь, будьте единомысленны, мирны, — и Бог любви и мира будет с вами. Приветствуйте друг друга лобзанием святым».

2 Кор 13:11-12

Глава 10

Что совершил Иисус?

• «Исторический Иисус» • Да приидет Царствие Твое • Где любовь? • Евангелие согласно источнику Q • В чем же новизна?

У историков религии есть парадоксальное правило оценки исторических притязаний Библии: чем меньше смысла имеет притязание, тем больше вероятность его достоверности. Точнее, достоверность притязания тем больше, чем меньше в ней *теологического* смысла. Ведь если авторы Библии занимались фальсификацией, то, скорее всего, сфальсифицированные ими моменты должны были полностью соответствовать их религиозным убеждениям. Когда мы видим их старания привести какой-либо выбивающийся из общего ряда факт в соответствие с их теологией, есть вероятность, что это действительно факт — истина, настолько хорошо известная в кругах авторов, что отрицать или игнорировать ее было бы невозможно.

По этой причине библейское повествование о ревностном поклонении царя Иосии Яхве, о котором мы говорили в главе 6, заслуживает доверия. Поскольку смерть Иосии была позорна, а после нее Израиль попал в катастрофу, с теологической точки зрения библейским редакторам-монотеистам было бы проще описать Иосию воинствующим политеистом, который навлек на себя стойкий гнев Бога. Его противостояние политеизму выглядит настолько странным в теологическом отношении, что проще всего объяснить его наличие в Библии описанием реальных событий.

Этот критерий достоверности — назовем его «правилом теологического неудобства» — одна из причин, по которой библейские историки так верят в распятие Иисуса. Первые письменные упоминания о том, что Иисуса распяли, появились лишь через два десятилетия после его смерти, но мы можем почти не сомневаться в том, что распятие действительно было, отчасти потому, что оно имело так мало смысла с теологической точки зрения^[725].

СМЕРТЬ ИИСУСА НА КРЕСТЕ НЕ ИМЕЛА БОЛЬШОГО ЗНАЧЕНИЯ ДЛЯ ПЕРВЫХ ХРИСТИАН

Возможно, это покажется странным. Что может иметь больше смысла для христианина, чем смерть Иисуса на кресте? Распятие — олицетворение одной из центральных тем христианства, любви Бога к человечеству. Как сказано в известном стихе Ин 3:16, «ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного...» Обратив внимание на то, какое сильное впечатление производят эти слова сейчас, представьте себе их влияние в Древнем мире. На протяжении всей истории жертвы приносили богам. А теперь бог не только не требовал никаких ритуальных жертвоприношений, но и сам принес нам жертву — мало того, последнюю жертву!^[726] Все грехи человечества, в том числе ваши, стерты из книги учета самоотверженным искуплением Бога.

И это «жертвоприношение наоборот» стало первым деянием теологии распятия. Второе деяние, воскресение Иисуса после казни и погребения, — не менее действенный символ. Он демонстрирует и возможность вечной жизни, и тот факт, что претендовать на нее может каждый, независимо от этнической и классовой принадлежности; достаточно только признать воскресение самого Иисуса и понять его смысл. Полностью Ин 3:16 звучит так: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную». Послание к Галатам сообщает об этой «политике открытых

дверей»: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе»^[727]. Исполненный сострадания, милосердный Бог предлагает спасение всем, и трудно вообразить символ, который громче заявил бы об этом факте, чем распятие его сына.

Если распятие так логично и значительно укладывается в христианскую теологию, почему же тогда исследователи говорят, что оно выдерживает проверку на теологическое неудобство (или, как еще это называют, «удовлетворяет критерию несходства»)? Потому что каким бы теологически удобным ни казалось распятие сейчас, в те времена, когда оно произошло, таковым оно не было. Для последователей Иисуса распятие было не только мучительным в эмоциональном отношении, но и представляло серьезную риторическую проблему.

Ведь Иисусу полагалось быть Мессией^[728]. («Мессия» — значение греческого слова, которое стало именем Иисуса — «Христос».) Сегодня христиане подразумевают под Мессией того, кто прислан свыше и приносит последнюю жертву — свою жизнь — ради человечества, обеспечив миру духовное спасение. Но во времена Иисуса задача Мессии не предполагала расставание с жизнью.

Слово «мессия» происходит от глагола, означающего на древнееврейском «нанести масло», «помазать». В Еврейской Библии царей Израиля иногда называли «мессиями» Яхве — «помазанниками Божиими»^[729]. К концу I тысячелетия до н. э., с приближением рождения Иисуса, некие иудейские религиозные группы воспринимали «помазанника», мессию, как занимающего центральное место в их апокалиптических видениях пришествия и последней битвы с врагами Бога^[730]. Самыми распространенными были ожидания, что этот мессия, подобно большинству «помазанников» Еврейской Библии, окажется царем^[731]. Отсюда и слова, которые, согласно Евангелию от Марка, начертали на кресте гонители Иисуса: «Царь Иудейский». Отсюда их сарказм при виде его смерти: «Христос, Царь Израилев, пусть сойдет теперь с креста, чтобы мы видели, и уверуем»^[732].

Для того чтобы считаться мессией, не обязательно быть царем. В Еврейской Библии божьими помазанниками порой называли первосвященников и даже пророков^[733]. Эти различия нашли отражение в апокалиптической мысли времен Иисуса. Согласно Кумранским рукописям (Свиткам Мертвого моря), оставленным религиозной общиной, поселившейся близ Мертвого моря более чем за век до рождения Иисуса, кульминационную битву добра со злом возглавят две фигуры, подобных мессии, священник и князь^[734]. И даже если в роли мессии выступал сам царь, триумф ему доставался не обязательно в результате применения одной только военной силы. В Соломоновой Псалтири, написанной за десятки лет до рождения Иисуса, говорится о царе-мессии, который «погубит незаконных словами уст своих»^[735].

Тем не менее у всех ожидаемых мессий эпохи Иисуса было нечто общее: им предстояло содействовать кульминационному триумфу над злом, осуществляя руководство здесь, на земле, а это означало в первую очередь то, что они не умирали, не дождавшись этого триумфа^[736]. Таким образом, согласно господствующей логике, смерть Иисуса должна была стать сокрушительным ударом для всех его приверженцев, утверждающих, что Иисус и есть Мессия.

Опять-таки, согласно господствующей логике, смерть царя Иосии в конце VII века, наряду с последовавшей катастрофой для Иуды, должна была стать доводом в пользу политеистов и пророчеством конца для монолатрии, не говоря уже о монотеизме. Однако движение «только Яхве» показало себя с творческой стороны, как и движение приверженцев Иисуса в дальнейшем^[737]. «Яхвисты» Иуды нашли способ превратить беду в символ вселенского могущества Бога, а последователи Иисуса — превратить гибель в символ вселенской любви Божьей.

Как они этого добились? Зачем сделали это? Отвечая на эти вопросы, полезно принять во внимание то, что этот теологический маневр «есть лимоны — делай лимонад» — не единственная черта, объединяющая зачаточное христианство с зачаточным монотеизмом Иуды. Кроме того, в обоих случаях последующим писаниям было свойственно замечать следы теологов — напоминать о прошлом так, чтобы завуалировать действительную эволюцию учения. Более поздние монотеистические авторы и редакторы Еврейской Библии, излагая историю Израиля, создавали иллюзию исконного израильского монотеизма, называя всех богов, кроме Яхве, чужеземными, независимо от того, были ли они таковыми на самом деле. Авторы Нового Завета, излагая историю жизни Иисуса, создавали иллюзию, что убеждения, возникшие после казни на кресте, на самом деле были точно такими же, как существовавшие до этой казни. Христианству, которое развивалось десятилетиями и веками после смерти Иисуса, — тому самому христианству, естественным ядром которого было распятие, — придали вид непосредственного продолжения слов и деяний самого Иисуса. В некоторых случаях его слова и поступки для этой цели пришлось исказить.

АВТОРЫ НОВОГО ЗАВЕТА, ИЗЛАГАЯ ИСТОРИЮ ЖИЗНИ ИИСУСА, СОЗДАВАЛИ ИЛЛЮЗИЮ, ЧТО УБЕЖДЕНИЯ, ВОЗНИКШИЕ ПОСЛЕ КАЗНИ НА КРЕСТЕ, НА САМОМ ДЕЛЕ БЫЛИ ТОЧНО ТАКИМИ ЖЕ, КАК СУЩЕСТВОВАВШИЕ ДО ЭТОЙ КАЗНИ

И в том, и в другом случае это не означало разгула осознанной нечестности. Поскольку истории передавались из уст в уста, от одного человека к другому, преобладающая нечестность могла обрести форму и без осознанных попыток ввести в заблуждение. Представьте себе приверженцев распятого Иисуса, которые пытались привлечь внимание потенциальных новообращенных и были так тверды в вере, что допускали приукрашивание и сами верили в него.

Так или иначе, для наших нынешних целей честность авторов Библии неважна. Домашнее задание заключается скорее в том, чтобы понять: при расшифровке процесса христианской революции надлежит подходить к Новому Завету с той же перспективой, что и к Ветхому Завету, Еврейской Библии. Следует помнить, что библейские повествования отражают не только времена, когда происходили описанные события, но и времена, когда эти повествования обретали связность. Не упуская из виду это обстоятельство, мы можем понять, как именно казнь на кресте, событие, которое теоретически должно было покрыть предполагаемого мессию несмываемым позором, в конце концов превратило его в символ вселенской любви.

Разумеется, это потребует некоторых усилий, ибо реальный, «исторический» Иисус, вообще не делал акцентов на вселенской любви. По крайней мере, именно об этом убедительно свидетельствует пристальный и критический взгляд на Писание.

РЕАЛЬНЫЙ, «ИСТОРИЧЕСКИЙ» ИИСУС, НЕ ДЕЛАЛ АКЦЕНТОВ НА ВСЕЛЕНСКОЙ ЛЮБВИ

«Исторический Иисус»

Весомые доказательства существования «исторического Иисуса» скудны. Библейские книги, рассказывающие о жизни и высказываниях Иисуса, — Евангелия от Матфея, Марка, Луки и Иоанна, — были написаны приблизительно в 65-100 годах н. э., через 35–70 лет после его смерти^[738]. К тому времени «первоисточники», которыми пользовались авторы, передаваемые в

устной или письменной форме рассказы об Иисусе, несомненно были сформированы психологическими и риторическими потребностями его последователей. (Послания Павла, такие новозаветные книги, как Послания к Филиппийцам и Римлянам, были написаны раньше, примерно через двадцать лет после смерти Иисуса. К сожалению, в них почти ничего не сказано о жизни Иисуса и очень мало — о том, что он говорил.)

Евангелие от Марка обычно считается наиболее достоверным в фактическом отношении из всех четырех евангелий. Оно было написано в 70 году н. э., примерно через сорок лет после казни на кресте. Срок немалый, но в этом случае накопление сомнительной информации происходило не так долго, как в случае с Евангелиями от Матфея и Луки, написанными примерно через пятьдесят лет, или с Евангелием от Иоанна, написанным через шестьдесят или семьдесят лет. Более того, во время написания Евангелия от Марка существовали шестидесятисемидесятилетние люди, которые в молодости своими глазами видели поступки и слышали слова Иисуса, знали подробности его биографии, и эти воспоминания скорее всего обуздывали изобретательность автора. Численность таких людей сократилась примерно за десять лет до того, как обрели форму другие евангелия, что и обеспечило их авторам свободу творчества.

Если мы пройдемся по евангелиям в порядке их написания, то заметим это накапливание сомнительной информации. Марк ни в коей мере не дает нам «чистую неприукрашенную истину», однако его повествование явно менее приукрашено, чем более поздние. (Настоящее имя и личность автора Евангелия от Марка, как и других евангелий, неизвестно, но во всех случаях ради удобства я буду именовать авторов по названиям их книг.)

Рассмотрим проблему появления Иисуса в скромном поселении Назарет. В Еврейской Библии сказано, что Мессия будет потомком царя Давида, и, подобно Давиду, родится в Вифлееме^[739]. Марк не дает ответа на вопрос, каким образом «Иисус из Назарета» мог родиться в Вифлееме. Но к тому времени, как были написаны Евангелия от Матфея и Луки, ответ появился — даже два ответа. У Луки родители Иисуса приезжали в Вифлеем на перепись и вернулись в Назарет после рождения ребенка. У Матфея родители Иисуса просто жили в Вифлееме. Как же тогда Иисус очутился в Назарете? В ходе развития побочной сюжетной линии, в которой семья вынуждена бежать в Египет, а затем, поскольку возвращаться в Вифлеем было опасно, поселилась в «городе, называемом Назарет»^[740]. Противоречие между Евангелиями от Луки и Матфея указывает, что в данном случае неудобную истину следует искать в самом раннем из евангелий, у Марка, и что Иисус из Назарета действительно был Иисусом из Назарета.

Так же и с вопросом об отношении Иисуса к собственной смерти. Если Иисус был сыном Божьим, которого отправили в мир на смерть, казалось бы, он должен был встретить ее как благодать — пусть и не радостно, но по крайней мере, с некоторым достоинством и смирением. Ведь он с самого начала знал, что произойдет, и знал, что в конце концов воскреснет. Однако у Марка его последние слова — «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» — словно казнь на кресте стала для него страшным сюрпризом и концом. В Евангелии от Луки, написанном одним-двумя десятилетиями позднее, подобных озадачивающих моментов нет, в последних словах Иисуса звучит невозмутимость: «Отче! в руки Твои предаю дух Мой». У Иоанна он говорит просто — «совершилось!», вновь не выказывая никаких признаков сомнения или удивления^[741]. (А что касается самого великодушного из высказываний Иисуса на кресте — «Отче! прости им, ибо не знают, что делают» — оно, произнесенное в начале сцены распятия у Луки, выглядит добавленным после завершения работы над евангелием.^[742]) Повествование Марка, самое раннее из всех, опять-таки содержит «неудобную» особенность, которую обошли другие евангелия.

Тем не менее существует еще по меньшей мере две неудобных истины, сохранившихся не только у Марка, но и у Матфея, Луки или обоих. Во-первых, когда фарисеи требовали, чтобы Иисус явил им знамения с неба — «искушая Его», как выражается Марк, — он не смог этого сделать. Во-вторых, его отвергли в родном городе, где он тоже не сумел сотворить эффектное и убедительное чудо. То, что эти фиаско сохранились в евангелиях, написанных позднее Марка, может означать, что, как предположили исследователи, некоторые неудачи Иисуса стали предметом обсуждения для его противников, и, вероятно, образовали связные, записанные критические замечания, просуществовавшие десятилетиями^[743].

Даже в этом случае, когда не только Марк признает неудобные факты, он действует наиболее откровенным образом, без налета искусственности, накопившегося в более поздних рассказах. У Марка, когда фарисеи просят от Иисуса «знамения с неба», он входит в лодку и отплывает, сказав: «Для чего род сей требует знамения? истинно говорю вам, не дастся роду сему знамение». К моменту написания Евангелия от Матфея тот же сюжет изменился в более выгодную сторону. Здесь Иисус тоже говорит, что знамение не дастся этому роду, но называет и причину: это лукавый род. Более того, Иисус переворачивает требование знамения с ног на голову, обвиняя фарисеев в неумении различать «знамения времен». Во втором описанном у Матфея случае Иисус пользуется брошенным ему вызовом как поводом, чтобы таинственно предсказать собственную смерть и воскресение; так фарисеи все-таки *получают* знамение, но не замечают его по слепоте своей. Большинство ученых, не считающих Матфея и Луку современниками, полагают, что второй написал евангелие позднее первого. У Луки важность проблемы снижена, требование явить знамение уже исходит не от фарисеев, а от неизвестных зрителей, и отклоняется уверенным и уклончивым ответом, в котором содержится зашифрованное предсказание смерти и воскресения Иисуса^[744].

Особенно неудобным для сторонников Иисуса было несомненно то, что город, где он вырос, отверг его. Численность населения Назарета не превышала трехсот человек. Большинство жителей города знали Иисуса лично, многие наверняка приходились ему родственниками. Неудивительно, что истории, настолько режущей глаз немым укором, и сохранившейся до Марка, Матфея и Луки сочли своим долгом противостоять, что и сделали с большим успехом.

У всех трех авторов Иисус опровергает неудачу афоризмом, вошедшим в сборник цитат Бартлетта. Исходная версия у Марка звучит так: «Не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем и у сродников и в доме своем». В дальнейшем повествования расходятся. Марк сообщает, что в Назарете Иисус «не мог совершить никакого чуда» и оставил тамошних жителей «в неверии». Матфей изобретательно добавляет, что последнее вызвало первое, и превращает этот эпизод в наглядный урок значения веры: «И не совершил там многих чудес по неверию их». Лука выбирает другой курс. Сначала Иисус вместо того чтобы остаться глухим к всеобщему желанию увидеть совершенное им чудо, предугадывает это желание:

Конечно, вы скажете Мне присловие: врач! исцели Самого Себя; сделай и здесь, в Твоем отечестве, то, что, мы слышали, было в Капернауме. И сказал: истинно говорю вам: никакой пророк не принимается в своем отечестве.

И он ссылается на прецедент из Еврейской Библии, где пророки применяли свои чудотворные способности за границей, а не на родине: на тот случай, когда Елисей исцелил прокаженного сириянина, хотя от проказы страдали и израильтяне. По словам Луки, именно это наставление, сочувственное обращение с язычниками, обратило толпу против Иисуса, а не его отказ совершить чудо^[745].

Это разрастание подозрительно удобных преданий и толкований в период после написания

Евангелия от Марка не означает, что сам Марк приблизился к составлению хоть сколько-нибудь достоверного документа или что он бесхитростен как автор. На Марке лежит вина за один из самых поразительных обманых приемов в евангелиях — объяснение, почему Иисус, посланный Богом убедить народ в том, что Царство Божье уже близко, убедил так мало людей.

В главе 4 Марка Иисус делится загадочной притчей с большой и явно недоумевающей толпой. Затем, позднее,

когда же остался без народа, окружающие Его вместе с двенадцатью спросили Его о притче. И сказал им: вам дано знать тайны Царствия Божия, а тем внешним все бывает в притчах, так что они своими глазами смотрят, и не видят; своими ушами слышат, и не понимают, да не обратятся, и прощены будут им грехи^[746].

Странно! Тот, кто послан с небес, чтобы распространить божественное слово, намеренно зашифровывает его, чтобы большинство людей остались в неведении! Эту странность умеряет лишь тот факт, что в Еврейской Библии уже был подобный прецедент (в истории пророка Исаяи, на которую ссылается Иисус). По всей вероятности, это была одна из первых попыток объяснить, почему Иисус, якобы явившийся просвещать людей, к моменту смерти успел просветить лишь немногих, и это объяснение оказалось настолько необходимым, что сохранилось у Матфея и Луки.

Такова общая асимметричная картина. Марк в большей степени, чем более поздние евангелисты, склонен признавать неудобные факты («для чего Ты Меня оставил?»). А когда подобные факты (например, фиаско в Назарете) фигурируют в более поздних евангелиях, они подкрепляют объяснения Марка и в некоторых случаях вносят в повествование дополнительные оправдания, которых нет у Марка. Поздние евангелия окутывают жизнь Иисуса туманом гораздо успешнее, чем это делает Марк. Шли десятилетия — 70 год н. э., 80 год н. э., 90 год н. э. — и рассказ об Иисусе становился все менее ограниченным исторической памятью и более впечатляющим.

ШЛИ ДЕСЯТИЛЕТИЯ, И РАССКАЗ ОБ ИИСУСЕ СТАНОВИЛСЯ ВСЕ МЕНЕЕ ОГРАНИЧЕННЫМ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТЬЮ И БОЛЕЕ ВПЕЧАТЛЯЮЩИМ

Эта тенденция достигла кульминации в Евангелии от Иоанна, последнем из евангелий. Здесь злополучные факты, которые сочли своим долгом привести даже Матфей или Лука, проигнорированы или даже перевернуты с ног на голову. О фиаско в Назарете не упоминается, а что касается неудачи Иисуса со знаменами для фарисеев, то в Евангелии от Иоанна фарисеи раз за разом убеждаются, что Иисус способен показывать знаменами и творить чудеса. Один из них восхищается: «Таких чудес, какие Ты творишь, никто не может творить, если не будет с ним Бог»^[747].

В сущности, ко времени написания Евангелия от Иоанна смысл и направление чудес Иисуса в общем изменились. У Марка Иисус не творит чудеса напоказ, порой даже прилагает старания, чтобы совершать их в уединении. (Ответ критикам, заметившим, что свидетелями чудес Иисуса были лишь немногие люди, помимо его последователей?) У Иоанна Иисус превращает совершение чудес в представления. Прежде чем воскресить Лазаря из мертвых — ничего подобного в других евангелиях Иисус не делал, — он говорит, что болезнь Лазаря была «к славе Божией, да прославится чрез нее Сын Божий». Более того, теперь чудеса недвусмысленно символичны. Исцеляя слепого, Иисус говорит: «Я свет миру»^[748].

Довольно-таки нескромное заявление — впрочем, у Иоанна Иисус отнюдь не скромнен. Ни в

одном предыдущем евангелии Иисус не отождествляет себя с Богом. А у Иоанна он заявляет: «Я и Отец — одно»^[749]. К тому времени христианские предания и теология развивались уже шестьдесят или семьдесят лет, они в меньшей степени, чем когда-либо, подчинялись воспоминаниям о реальном человеке Иисусе.

Все это указывает на то, что если мы намерены замахнуться на реконструкцию «исторического Иисуса» даже в самых общих чертах, начинать следует с древнейшего из евангелий — с Марка. Более многочисленные, чем в любом другом повествовании о жизни и словах Иисуса, неудобные и неприукрашенные факты в этом евангелии указывают по меньшей мере на некоторую степень достоверности.

Да придет Царствие Твое

Каков Иисус у Марка? Прежде всего предприимчив и смел. Сразу же после того как Иоанн Креститель крестил его в водах реки Иордан, Иисус ушел в пустыню и провел там в одиночестве сорок дней. Этот эпизод выглядел бы сомнительно, но как прелюдия к карьере мессии он правдоподобен. Нам известно, что в поисках «видений» молодые коренные американцы намеренно придерживались аскезы и одиночества, а «видения» у них порой провоцировал галлюциногенный контакт со сверхъестественными существами. В Евангелии от Марка таким существом является сатана, искушения которого не заставили Иисуса отказаться от миссии.

Эта миссия была двоякой.

С одной стороны, она заключалась в том, чтобы исцелять людей, изгонять бесов и в отдельных случаях преумножать запасы провизии. В этом Иисус походил на других целителей и экзорцистов, в то время странствовавших по Палестине^[750]. Вместе с тем он напоминает классического шамана из «первобытной» общины: после ученичества и благословения старшего товарища (Иоанн Креститель), а также периода аскетического уединения он набирается сил настолько, чтобы исцелять физически и психически больных^[751]. Прибегал ли Иисус к ловкости рук, которой, как известно, пользовались многие реально существовавшие шаманы? (Одна научная книга об Иисусе так и называется — *Jesus the Magician*, «Иисус-фокусник».) Или у него просто был «дар» — допустим, успокаивать людей с болезнями, вызванными истерией, — который порождал достаточно историй успеха, чтобы его последователи могли распространять их, не преминув приукрасить? Или же его чудесные деяния целиком и полностью выдуманы его последователями в противовес широко известным случаям, когда от Иисуса требовали явить «знамения», но безуспешно?

Трудно сказать. Во всяком случае, если бы Иисус был одним из странствующих палестинских «чудотворцев», мы бы о нем никогда не узнали. Решающую роль сыграла вторая, нешаманская часть миссии Иисуса. У Марка сразу после возвращения из пустыни он идет в Галилею и проповедует приближение «Царства Божьего».

Здесь Иисус продолжает то, на чем остановился Второисайя полтысячелетия назад: действует в апокалиптическом режиме. Исайе представлялся день, когда Яхве наконец свершит суд над миром, когда долготерпеливые верующие возрадуются, так как гнетущий дисбаланс сил изменится. Иисус, как и Исайя, предвкушал время, когда «будут последние первыми, и первые последними», как он говорил. Но Иисус конкретнее называл время, когда это произойдет: очень, очень скоро. День спасения, когда добро наконец восторжествует над злом, уже близок. Отсюда и название «евангелие» — «благая весть». Первые слова Иисуса в Евангелии от Марка — «исполнилось время и приблизилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте в Евангелие»^[752].

Каким должно быть пришествие этого царства? В некоторых высказываниях,

приписываемых Иисусу, оно выглядит чем-то духовным и возвышенным, возможно, просто метафорой. «Не придет Царствие Божие приметным образом, и не скажут: „вот, оно здесь“, или: „вот, там“. Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть». Но эти строки Евангелия от Луки были написаны лет через пятьдесят после смерти Иисуса, вероятно, чтобы развеять нарастающие сомнения в том, что предсказанное Иисусом Царствие Божие придет со дня на день. Более достоверное доказательство содержится у Марка в виде самого предсказания: «Истинно говорю вам: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие, пришедшее в силе». Они сразу поймут, что именно видят: «Солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба»^[753].

Драма приемлема, так как благословенное событие — не что иное, как совмещение идеального царства Бога, ранее существовавшего только на небесах, с несовершенным миром людей. Как сказано в молитве Господу, «да придет Царствие Твое, да будет воля Твоя и на земле, как на небе».

Этой волей Божьей недостойные будут изгнаны вон и обречены на вечные муки. Здесь Иисус явно не шутит: если твоя нога заставляяет тебя спотыкаться, пока ты идешь по пути к спасению, отсеки ее, а «если глаз твой соблазняет тебя, вырви его: лучше тебе с одним глазом войти в Царство Божие, нежели с двумя глазами быть ввержену в геенну огненную, где... огонь не угасает»^[754].

Где любовь?

Какими были критерии доступа? Что Иисус подразумевал под праведностью? Если мы прилагаем старания, чтобы восстановить «исторического Иисуса», какие из приписываемых ему нравственных учений действительно принадлежат ему? Ответ, который следует из самых ранних упоминаний его вести, разочарует христиан, убежденных, что Иисус проповедовал о безграничном милосердии Бога.

В Евангелии от Марка слово «любовь» появляется только в одном фрагменте^[755]. Отвечая книжнику на вопрос, какая из библейских заповедей важнее всех, называет две: «первая... „возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею“... Вторая... „возлюби ближнего твоего, как самого себя“»^[756]. Когда книжник соглашается, что эти заповеди действительно «больше всех всесожжений и жертв», Иисус говорит: «Недалеко ты от Царствия Божия».

Это определено вестью любви. Но любви в каких пределах? Мы уже видели, что в отрывке, на который ссылается Иисус — предписании Еврейской Библии любить своего ближнего — под «ближними» понимаются израильтяне. Иными словами, «ближний» — это сосед и соплеменник. Нет явных причин полагать, что в этом фрагменте самого раннего из евангелий, единственном у Марка, где появляется слово «любовь», слово «ближний» следует толковать более широко.

В сущности, есть причины полагать обратное. В двух евангелиях содержится рассказ о женщине, которая просила Иисуса изгнать беса из ее дочери. К сожалению для просительницы, она была не из Израиля. (В одном евангелии она названа «хананеянкой», в другом — «сирофиникиянкой».) Иисус, узнав об этом, отвечает одной из своих наименее лестных аллегорий: «Не хорошо взять хлеб у детей и бросить псам». Женщина возражает жалобным «но и псы едят крохи, которые падают со стола господ их»^[757], после чего Иисус смягчается и бросает ей эти крохи — изгоняет бесов.

Защитники Иисуса могут заявить, что таким пикантным способом он просто привлекает

внимание к тому факту, что язычники обретут спасение в вере. И действительно, так этот рассказ представлен у Матфея, где Иисус восклицает: «Велика вера твоя!» Но у Марка, в более раннем изложении того же сюжета, упоминаний о вере нет. По-видимому, женщина снискала благосклонность Иисуса, признав свой низкий статус и роль в метафоре, и когда женщина склоняется перед Иисусом, он отвечает только: «За это слово, пойдя; бес вышел из твоей дочери»^[758].

Этот Иисус не похож на равнодушного к этнической принадлежности героя современной песенки, которую поют в воскресных школах:

Иисус любит малых деток,
Всех ребятишек мира:
Черных, белых, желтых, красных —
Для Иисуса все прекрасны.
Иисус любит малых деток всего мира.

Защитники традиционных представлений о не различающем цвета Иисусе могли бы указать, что в конце Евангелия от Марка Иисус говорит своим ученикам: «Идите ко всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари. Кто будет веровать и креститься, спасен будет». Но оказывается, этот фрагмент был добавлен спустя долгое время после написания Евангелия от Марка^[759]. И кроме того, слово об израильском боге, принесенное миру, не обязательно гарантирует чужеземцам статус израильтян. Второисайя хотел, чтобы народы мира свидетельствовали о величии Яхве и таким образом обрели некое спасение, но для этого им следовало склониться перед Сионом, покориться богу Израиля, а значит, и самому Израилю. В сущности, когда у Марка Иисус говорит: «Не написано ли: „дом Мой домом молитвы наречется для всех народов“?», он ссылается на отрывок, в котором Второисайя говорит о том, как чужеземцев приведут в дом Бога в Израиле, «чтобы служить Ему»^[760].

Словом, если судить по тексту Марка, самому раннему и достоверному из четырех евангелий, Иисус, которого мы знаем сегодня, — вовсе не Иисус, который существовал в действительности. Реальный Иисус считал, что надо любить ближнего своего, но не следует путать эти чувства с любовью ко всему человечеству. Он утверждал, что надо любить Бога, но нигде не упоминает, что Бог любит нас. Для тех, кто не покается в грехах и не прислушается к словам Иисуса, вход в Царство Божье будет закрыт. (А как же Иисус, который сказал: «Кто из вас без греха, первый брось на нее камень»?^[761] Этот стих не только значит в последнем Евангелии, от Иоанна, но и по-видимому, был добавлен через несколько веков после завершения работы Иоанна.) В тексте Марка нет Нагорной проповеди, нет заповедей блаженства. Иисус не говорит «блаженны кроткие», или «подставь другую щеку», или «возлюби врага своего».

РЕАЛЬНЫЙ ИИСУС СЧИТАЛ, ЧТО НАДО ЛЮБИТЬ БЛИЖНЕГО СВОЕГО, НО НЕ СЛЕДУЕТ ПУТАТЬ ЭТИ ЧУВСТВА С ЛЮБОВЬЮ КО ВСЕМУ ЧЕЛОВЕЧЕСТВУ. ОН УТВЕРЖДАЛ, ЧТО НАДО ЛЮБИТЬ БОГА, НО НИГДЕ НЕ УПОМИНАЕТ, ЧТО БОГ ЛЮБИТ НАС

Евангелие согласно источнику Q

У тех, кому нравится считать, что Иисус говорил и то, и другое, и третье, есть луч надежды. Эта надежда называется «источник Q». В Евангелиях от Матфея и Луки немало общего, их

сюжеты относятся к двум категориям: те, которые фигурируют у Марка, и те, которых у Марка нет. Большинство исследователей придерживаются мнения, что авторы Матфея и Луки имели доступ и к Евангелию от Марка, и к какому-то другому источнику, предположительно, подлинному документу, который был назван источником Q. Если источник Q существовал, то наверняка был более ранним, чем тексты Матфея и Луки, а некоторые полагают, что еще более ранним и связанным с «историческим Иисусом» как минимум так же, как с ним связан текст Марка. В источнике Q есть Нагорная проповедь, в которой среди поразительных слов звучат поистине радикальные: «Вы слышали, что сказано: „люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего“. А я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного; ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных»^[762].

Это определенно похоже на вселенскую любовь. В конце концов, если любить даже своих врагов, кого же тогда *не любить*? Но означает ли это, что Иисус говорит в данном случае о врагах-язычниках, о *врагах иудеев*, в отличие от врагов из числа *самых иудеев*? Безусловно, отношение Иисуса к язычникам не назовешь милосердным в двух стихах далее, когда, рассуждая о необходимости широкого распространения любви, он замечает: «И если вы приветствуете только братьев ваших, что особенного делаете? Не так же ли поступают и язычники?»^[763] Ссылаясь на этот и другие фрагменты источника Q, исследователь К. М. Таккетт отмечал: «Естественный язык источника Q, по-видимому, подразумевает под „язычниками“ тех, кто находится вне сферы спасения». «Исходное условие, по-видимому, — полная ориентированность на Израиль»^[764]. Иными словами, «любовь к своим врагам», подобно «любви к ближнему своему», — рецепт социальной сплоченности израильского общества, а не создания межэтнических уз.

Таккетт, конечно, мог и ошибаться, но в любом случае вопрос остается спорным. В следующей главе мы найдем причины сомневаться в том, что настоящий Иисус действительно произносил фразу «любите своих врагов».

Чтобы увидеть, как Иисус недвусмысленно распространяет требование любви за пределы Израиля, обратимся к Евангелию от Луки. Определив, что принцип «люби ближнего своего» лежит в основе иудейского закона, Иисуса спрашивают: «А кто мой ближний?» Он отвечает рассказом о человеке из Иерусалима, которого избили и бросили на дороге. Священник и левит из Иуды прошли мимо, не оказав помощи, а потом прошел самарянин, сжалился над избитым и позаботился о нем. (Самария входила в состав северного царства Древнего Израиля, но после череды имперских завоеваний иудаизм там не привился, поэтому для жителей Иуды самаряне оставались чужеземцами.) Иисус говорит: «Кто из этих троих, думаешь ты, был ближний попавшемуся разбойникам?» Его слушатель отвечает: «Оказавший ему милость». И слышит от Иисуса: «Иди, и ты поступай так же»^[765].

Эта притча о добром самарянине — одна из обязательных составляющих учебного плана воскресных школ по вполне понятным причинам: в ней недвусмысленно говорится о любви, для которой не существует этнических границ. Однако в ранних источниках этой притчи нет: ни в Евангелии от Марка, ни в источнике Q. Значит, маловероятно, что эти слова принадлежали историческому Иисусу, особенно потому, что они противоречат *найденному* в более ранних источниках — например, моменту, когда Иисус сравнивает чужеземцев с собаками. Притча не согласуется и с другими источниками, если не самыми ранними, то по крайней мере такой же давности, как текст Луки. Например, у Матфея Иисус вскоре после таких слов о самарянах посылает учеников проповедовать слово спасения: «На путь к язычникам не ходите и в город

Самарянский не входите; а идите наипаче к погибшим овцам дома Израилева»^[766].

«Израилецентрический» характер приближающегося Царства Божьего отражен повсюду в Новом Завете. Вы никогда не задумывались, почему апостолов было двенадцать? У Матфея и Луки Иисус говорит, что как только Царство Божье настанет, каждый ученик будет править одним из двенадцати колен восстановленного Израиля. И поскольку они воссядут вместе с правителем этого царства, предположительно Иисусом или другим помазанником, если не самим Яхве, это указывает на выдающуюся роль Израиля в положении вещей; предполагается, что «Царство Божье» также является «Царством Израиля»^[767]. И действительно, в Книге Деяний апостолы спрашивают Иисуса: «Не в сие ли время, Господи, восстанавлиаешь Ты царство Израилю?»^[768]

Этот разговор, заведенный после воскресения, вряд ли происходил на самом деле. Смысл в том, что автор Деяний (также автор Евангелия от Луки), наверняка опирался на местные предания о служении Иисуса и рассудил, что апостолы могли бы задать такой вопрос. Более того, Иисус не пользуется возможностью и не поправляет их с нарастающим универсализмом: «Это не об Израиле». Он, похоже, согласен с тем, что близится царство Израиля, и дает пояснение лишь к вопросу о времени: «Не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти»^[769].

В чем же новизна?

Иисуса часто называют радикалом и революционером, а наша попытка составить приблизительное представление об «историческом Иисусе» свидетельствует о том, что во многих отношениях он выглядел традиционно.

В первую очередь он, как утверждал Альберт Швейцер в книге «В поисках исторического Иисуса» (1906), пророк апокалипсиса^[770]. А также прямой наследник ранних еврейских апокалиптических пророков, а именно — Второисайи. «Царство Божье» Иисуса хотя и упоминается Матфеем как «Царство Небесное», представляет собой царство, которое во Второисае ждали прямо на земле. И подобно царству Исайи, в его центре окажется не просто Бог Израиля, а сам Израиль. Э. П. Сандерс, выдающийся знаток раннего христианства, писал: «Надежда Иисуса на царство совпадает с давними, глубоко пустившими корни надеждами в среде евреев, которые продолжали ждать, что Бог искупит свой народ и создаст новое царство, в котором Израиль будет занимать надежное мирное положение, а язычники — служить Богу Израиля. Иисус вынашивал традиционные мысли об Израиле и Боге: Бог избрал весь Израиль и когда-нибудь искупит весь народ»^[771].

Ничего нового не было и в заступничестве за бедных и слабых. Библейские пророки делали это как минимум со времен Амоса и Первоисайи, то есть более чем за семь веков до Иисуса. Они сетовали, что угнетение бессильных — один из признаков нарушения Израилем воли Яхве.

Но если в апокалиптических представлениях Иисуса и в его прогрессивной политике не было ничего нового, возможно, какие-то новшества содержатся в том, как он их сочетал. Как мы уже видели, апокалиптические видения — как в Древнем Израиле, так и во всем мире, — обычно содержали смену полюсов: когда-нибудь угнетенные взойдут на верхнюю ступень, а угнетатели окажутся на нижней. Обычно такая перестановка сил происходит на международной арене: целые народы, например израильский, в конце концов возвышаются над долгое время господствовавшими соседскими народами. Но Иисус, по-видимому, представлял себе эту обратную перестановку не только между разными народами, но и в пределах израильского народа. Его знаменитое обещание, что «первые станут последними, а последние первыми»,

могло подвести итог прогнозам Второисае на геополитическое будущее, но Иисусу предстояло найти им внутреннее применение, направить на будущее израильского общества. Говоря «удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божье», он подразумевал, что в Судный день бедные израильтяне поднимутся по иерархической лестнице общества. Иисус сочетал прогрессивную политику Первоисаи с апокалиптической инверсией, которая достигает таких высот во Второисае и оправдывает первое посредством второго^[772].

Этот риторический маневр мог оказаться политически удобным. Угнетенных, по-видимому, было немало в кругу Иисуса; их наверняка грело сознание будущего возвышения. Призыв Иисуса мог также обеспечить ему новых последователей не из числа угнетенных. Всякий раз, когда он прибегает к метафоре с верблюдом и игольным ушком, он пытается убедить состоятельных людей распродать имущество и примкнуть к остальным.

Разумеется, мы не можем утверждать, что Иисус был на стороне угнетенных. Эта тема редко всплывает и у Марка, и даже в источнике Q, в Нагорной проповеди, она звучит двусмысленно: у Луки — «блаженны нищие», а у Матфея — «блаженны нищие духом»^[773].

Тем не менее эта весть имеет скорее всего политический смысл: подстрекатели часто находят поддержку у низших классов. По крайней мере, это не противоречит множеству фрагментов древнейшего евангелия. И напротив, идея вселенской любви явно противоречит отрывкам из Марка и не относится к категории политически выгодных. Так каким же образом идея вошла в христианскую традицию?

Для ответа на этот вопрос нам необходимо обратиться не только к «историческому Иисусу». Нам надо познать не холмы Галилеи, где проповедовал Иисус, и даже не улицы Иерусалима, где его служение достигло насильственной кульминации. Познать надо крупные города повсюду в Римской империи, по которым движение сторонников Иисуса распространилось в последующие десятилетия. Именно там Иисус, знакомый ныне христианам, обрел форму после того, как умер истинный Иисус. Так Иисус Христос, распятый Мессия, которому вообще не полагалось умирать, родился вновь.

Глава 11

Апостол любви

• Дефицит любви • Павел как топ-менеджер • Любовь, пересекающая границы • Бизнес-модель Павла • Полеты бизнес-классом • Льготы и компенсации • Империя как источник возможностей • Насколько универсален универсализм? • Братьев — да, но врагов?.. • Развитие Бога (продолжение)

Если любовь, как предполагается в предыдущей главе, действительно не была важной темой подлинных высказываний Иисуса, кто отвел ей видное место в христианстве? Многие, но главную роль, вероятно, сыграл апостол Павел.

В современном мире представления Павла о любви известны прежде всего по знаменитому библейскому отрывку, который часто зачитывают на свадьбах: «Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится...»^[774]. Однако этот отрывок из Первого послания к Коринфянам — лишь малая частица трудов Павла, посвященных данному предмету. Если Иисус произносит слово «любовь» всего несколько раз во всем Евангелии от Марка, Павел в одном Послании к Римлянам употребляет его более десяти раз. В одних случаях он говорит о любви Бога к человеку, в других — о потребности человека любить Бога, и примерно в половине случаев — о потребности людей любить друг друга, как он выражается, о «братолюбии»^[775]. Павел действительно является автором выразительного распространения братолюбия в Новом Завете, — распространения, не признающего этнических, классовых и даже (несмотря на сам термин) гендерных границ. В предыдущей главе я цитировал его Послание к Галатам: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе»^[776].

Апостол Павел не входил в число двенадцати апостолов Иисуса^[777]. Наоборот: сторонников Иисуса после казни на кресте он, по-видимому, преследовал. Согласно Деяниям апостолов, он «терзал церковь, входя в дом, и, влача мужчин и женщин, отдавал в темницу»^[778]. Но собираясь так же расправиться с сирийскими почитателями Иисуса, по пути в Дамаск он претерпел обращение в веру. Его ослепил свет, он услышал голос Иисуса. Взгляды Павла изменились. Он уверовал, что Иисус умер во искупление грехов человечества.

Остаток своей жизни Павел посвятил распространению этой вести, причем проявил редкую добросовестность. Некоторые библеисты считают, что в успехе религиозного движения, со временем названного христианством, Павел сыграл такую же значительную роль, как и сам Иисус. И в *большей* степени, чем Иисус, Павел нес ответственность за внедрение в эту религию идеи межнациональной братской любви.

Почему именно Павел стал уполномоченным Бога, любовь которого не знает этнических границ? Потому, что он от природы был любящим и терпимым, человеком, без труда способным вызывать у каждого чувство причастности? Едва ли. Даже в его переписке, которая, вероятно, отражает отфильтрованный вариант внутреннего мира Павла, мы видим, как он заявляет, что последователей Иисуса, не согласных с ним по вопросам Благой вести, следует предать «анафеме», то есть именем Бога обречь на вечные муки^[779]. Исследователь Джон Гейджер описывал Павла как «склочного проповедника-организатора, яростно нападавшего на других апостолов движения Иисуса и ненавидимого ими»^[780].

Нет, истоки учения Павла о межнациональной любви кроются отнюдь не в его доброте и

способности любить, хотя, насколько нам известно, за свою жизнь он обрел ее немало. Это учение не проистекает естественным образом из его глубокой веры в Иисуса. Благоую весть Павла можно разделить на четыре части: Иисус — долгожданный Мессия, Христос; Мессия умер, в некотором роде расплатившись за грехи человечества; люди, которые верят в это, признают, что Христос ради них совершил акт искупления, обретут вечную жизнь; однако чем быстрее они продемонстрируют эту веру, тем лучше, ибо судный день уже близок.

Возможно, в этой вести и подразумевается любящий Бог, однако она ничего не говорит напрямую о значимости любви людей друг к другу, а тем более о том, как важно распространять эту любовь, невзирая на межнациональные границы. Так откуда же взялось учение, которое теперь считают проповедью «христианской любви»? Оно возникает из взаимодействия амбиций, которые движут Павлом, с социальным окружением. В итоге эту честь следует приписать не только Павлу, но и Римской империи.

Дефицит любви

Столетие после казни на кресте стало для Римской империи периодом упадка. Из деревень и мелких городов люди потоком хлынули в большие города, сталкивались с чуждыми культурами и народами, зачастую справлялись с этим приливом без помощи родичей. Знаток античности Э. Р. Доддс писал о «лишенных корней обитателях больших городов» империи: «Урбанизированный член племени, земледелец, пришедший в город в поисках работы, демобилизованный солдат, рантье, разоренный инфляцией, и отпущенный на волю раб»^[781].

Происходящее чем-то напоминало события рубежа XX века в США, когда индустриализация повлекла американцев в шумные города, прочь от разветвленных семейных кланов. В то время, как отмечал социолог Роберт Патнам, неприкаянные горожане прибывали к перспективным социальным организациям — таким, как «Клуб лосей» или Ротари-клуб. Можно предположить, что и в древней Римской империи сложились сопоставимые условия, способствующие росту подобных организаций. И действительно, римские города увидели рост добровольных объединений^[782]. Одни представляли собой профессиональные гильдии, другие скорее походили на клубы, третьи — на религиозные культы (в древнем понимании, как группы людей, объединенных поклонением одному и более богам, а не в современном, как собрания эксцентричных маргиналов). Но какой бы ни была форма этих организаций, они зачастую становились тем, что один исследователь назвал «фиктивными семьями» для людей, настоящие семьи которых остались в какой-нибудь далекой деревушке или провинциальном городке^[783].

Услуги по замене близких, предлагаемые этими группами, варьировались от материальных, например похорон умерших, до психологических, — так они создавали у людей ощущение, что о них есть кому позаботиться. В обоих случаях раннехристианские церкви соответствовали потребностям времени. И в материальном отношении: церковь, как писал Доддс, «обеспечивала элементарную социальную защиту», заботилась о «вдовах и сиротах, стариках, безработных и немощных; финансировала похороны бедных и ухаживала за больными во времена эпидемий»^[784]. И в психологическом: в текстах Павла «братья» — синоним «последователей Иисуса». Церковь была одной большой семьей.

В ТЕКСТАХ АПОСТОЛА ПАВЛА «БРАТЯ» — СИНОНИМ «ПОСЛЕДОВАТЕЛЕЙ ИИСУСА». ЦЕРКОВЬ БЫЛА ОДНОЙ БОЛЬШОЙ СЕМЬЕЙ

Значит, в каком-то смысле «братолюбие» Павла было всего лишь продуктом его времени.

Христианская церковь предлагала тот же дух родства, в котором нуждались люди и который обеспечивали другие организации. Чаще всего такие организации именовали *thiasos* — «сотоварищества»; язык братства сам по себе новшеством не был^[785]. Тем не менее в ранних христианских текстах «использовался лексикон родственных связей — настолько широко, что это нельзя сравнить с современными социальными организациями», как отмечал один исследователь^[786]. В Первом послании к Коринфянам, которое так часто выбирают для свадебных церемоний, Павел упоминает о «братьях» более двадцати раз.

Нетрудно понять, по каким причинам ощущение семьи у ранних христиан превосходило среднестатистическое. Например: они были монотеистами. Если язычники, составлявшие большую часть населения, могли делить свою преданность между несколькими религиозными культурами, то христиане поклонялись в одном и только в одном собрании. Отношения с товарищами по собранию были столь же тесными. Но в некотором смысле это лишь запутывает загадку Павловой преданности теме любви. Если братолюбие было таким естественным для монотеистических собраний Римской империи, зачем же тогда Павлу понадобилось тратить столько времени на его проповеди?

Ключ к пониманию того, почему именно Павел стал «апостолом любви» и символом всеобщего братства, — тот факт, что он был не просто преданным последователем Иисуса, но и весьма честолюбивым человеком. Его амбиции носили, по-видимому, исключительно духовный характер, были поставлены на службу вести, которую Павел считал верным путем к спасению. Тем не менее полезно сравнить Павла с современными предпринимателями с более приземленной мотивацией. Павел хотел распространить свой бренд, бренд Иисуса, хотел основать франшизы — собрания последователей Иисуса — в крупных городах всей Римской империи. Как ни странно, эти имперские стремления наполнили проповеди Павла упоминаниями о братской любви, которая могла бы никогда не появиться в них, если бы Павел довольствовался возможностью торговать в единственном семейном магазине.

Павел как топ-менеджер

Каждый желающий основать разветвленную организацию в Древнем мире сталкивался с двумя серьезными проблемами: несовершенством транспортных и информационных технологий. В те дни информация распространялась со скоростью человека, знающего ее, а он, в свою очередь, путешествовал со скоростью животных, которые его везли. После того как Павел, основав одну церковь, отправлялся в далекий город создавать новую, он попадал в другой мир, был не в состоянии часто возвращаться и следить за ходом работ, не мог сбрасывать по электронной почте письма, чтобы подхлестывать глав церкви.

Вынужденный мириться с этим дефицитом технологий, который кажется нам вопиющим, Павел воспользовался единственным средством, имеющимся у него в распоряжении: посланиями. Он отправлял письма далеким собраниям в попытке держать их в курсе его общей миссии. Результаты дошли до нас в виде новозаветных посланий Павла (по крайней мере, семь из тринадцати большинство библеистов считают подлинными). Эти послания — не просто вдохновляющие духовные размышления: они также представляют собой инструменты для решения административных проблем.

Возьмем знаменитую оду любви из Первого послания к Коринфянам. Это письмо написано в ответ на кризис. С тех пор как Павел покинул Коринф, в тамошней церкви произошел раскол и у Павла появились соперники, жаждущие власти. В начале послания апостол сетует на то, что некоторые члены собрания говорят: «Я Павлов», а другие — «я Кифин»^[787].

Есть и вторая проблема, возможно, связанная с остальными. Многие в церкви — «энтузиасты» или «фанатики», как называют их некоторые исследователи — были убеждены, что имеют прямой доступ к божественному знанию и близки к духовному совершенству. Некоторые считали, что не нуждаются в руководстве церкви в вопросах нравственности. Находились и те, кто демонстрировал свою духовную одаренность, начиная «говорить языками» во время богослужений, что могло раздражать менее притязательных верующих, а в больших дозах — сорвать службу. Как выразился Гюнтер Борнкам, «отличительной особенностью „энтузиастов“ было то, что они решительно отвергали какие бы то ни было обязательства по отношению к остальным»^[788].

Иначе говоря, им недоставало братолюбия. Поэтому Павел уделяет особое внимание этому вопросу в 1 Кор, особенно в главе 13 («главе любви», той самой, которую читают во время свадебных церемоний). В таком контексте язык данной главы приобретает совершенно новый смысловой оттенок. Имея в виду нарушение богослужений теми, кто начинал «говорить языками», Павел пишет: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая, или кимвал звучащий». А утверждая, что «любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует», он отчитывает коринфян, пользующихся своими талантами — будь то говорение языками, дар пророчества или даже великодушие — напоказ, ради соперничества.

Павел не доходит до того, что запрещает говорение языками. Однако он подчеркивает, что обращение к братьям на языке, которого они не могут понять, — это не акт любви, в то время как разумная речь — это «людям в назидание, увещание и утешение». В соответствии с этими словами он дает ряд рекомендаций. Никому не следует говорить языками, если рядом нет когонибудь, кто мог бы служить переводчиком, и даже в этом случае говорящие должны быть немногочисленными и придерживающимися порядка: «Если кто говорит на незнакомом языке, говорите двое, или много трое, и то порознь». С другой стороны, в пророчествовании нет ничего плохого, так как оно понятно и может послужить окружающим. (Но разве не могли люди воспользоваться своим пророческим даром, чтобы поставить под сомнение власть Павла? Не беспокойтесь, Павел и это предусмотрел: «Если кто почитает себя пророком или духовным, тот да понимает, что я пишу вам, ибо это заповеди Господни. А кто не понимает, пусть не понимает».^[789])

Красота «братолюбия» не просто должна была сплотить христианские собрания. Обращение к знакомым чувствам позволяло Павлу утвердить свою власть за счет соперников. Разве основание семьи коринфских христиан — их заслуга? Он объясняет коринфянам, что пишет «вразумляя вас, как возлюбленных детей моих... ибо я родил вас во Христе Иисусе благовествованием. Посему умоляю вас: подражайте мне»^[790].

Если бы Павел остался среди коринфян, он мог бы одним своим присутствием обеспечить единство собрания и ему не понадобилось бы проповедовать о потребности всех братьев быть единым «телом Христовым»^[791]. Но поскольку Павел считал своим долгом идти дальше и основывать церкви по всей империи, ему приходилось насаждать братолюбие как регулирующую ценность и усердно возвращать его. В случае 1 Кор 13 результатом стало одно из прекраснейших литературных произведений западной цивилизации — разве что, пожалуй, более прекрасное вне контекста, чем в нем.

Любовь, пересекающая границы

Таким образом, с точки зрения честлюбивого раннехристианского проповедника, учение о

братской любви имело как минимум два преимущества. Во-первых, братские узы придали притягательность церквям и обеспечили семейным теплом тех, кому его недоставало в период урбанизации и переселений. Как пишет Илейн Пейджелс, «с самого начала тем, что привлекало посторонних в христианские собрания... было наличие группы, которую объединяющая духовная сила превращала в большую семью»^[792]. (Несомненно, Павел хотел, чтобы его церкви выглядели притягательно. В 1 Кор он спрашивает: «Если вся церковь сойдется вместе и все станут говорить незнакомыми языками, и войдут к вам незнающие или неверующие, — то не скажут ли, что вы беснуетесь?»)^[793]. Во-вторых, учение о братской любви стало формой дистанционного управления, инструментом, которым Павел мог пользоваться издалека, добиваясь сплоченности собрания.

Строго говоря, этот акцент на братских чувствах не всегда подразумевал акцент на *межнациональном* братстве. Насколько нам известно, некоторые из этих ранних собраний не были этнически разнообразными, поэтому для сплочения отдельных церквей не требовалось преодолевать этнические границы. Так откуда же взялась эта подразумеваемая в христианстве братская любовь?

Отчасти ответ в следующем: выход за этнические рамки был встроен в представления Павла о возложенной на него божественной миссии. Ему предстояло стать апостолом язычников, предстояло нести спасительную благодать еврейского мессии, Иисуса Христа, за пределами еврейского мира. У истоков своих стремлений Павел переходит мост, переправой через который он известен, и произносит, что нет уже «ни иудея, ни грека», ибо все они вправе рассчитывать на спасение Божье.

Ставя на одну доску еврея и грека, Павел в каком-то смысле помещает прагматизм выше духовного начала. По мнению самого Павла, духовная основа его миссии среди язычников содержится в пророческих текстах, особенно в апокалиптических ожиданиях Второисайи, которому представлялся грядущий мессия и долгожданный всплеск почитания Яхве во всем мире. И как мы видели в главе 7, эти отрывки вовсе не были одой этническому эгалитаризму. Идея заключалась в том, что языческие народы смиренно примут власть израильского бога, а значит, и власть Израиля. Бог обещает израильтянам, что после спасения и египтяне, и ефиопяне «к тебе перейдут, и будут твоими; они последуют за тобою, в цепях придут, и повергнутся пред тобою, и будут умолять тебя». Мало того, «преклонится всякое колено, будет клясться всякий язык». Так «Господом будет оправдано и прославлено все племя Израилево»^[794].

Конечно, христиане предпочитают оглядываться назад и указывать на менее националистические отрывки Второисайи — такие, как обещание Яхве принести спасение «до концов земли», в котором Израиль в итоге сыграет роль бескорыстного просветителя, «света народов»^[795]. Но сам Павел не заостряет внимание на этих отрывках. Объясняя суть своей миссии среди язычников в Послании к Римлянам, он ссылается на стих о том, что преклонится всякое колено и будет клясться всякий язык, но ни словом не упоминает про свет народов. Он объявляет, что его работа — помочь «в покорении язычников». Наряду с апокалиптическими пророками прошлого он, по-видимому, считает, что суть этих действий — в том, чтобы мир подчинился израильскому мессии; Иисус, объясняет Павел, цитируя Первоисайю, «восстанет владеть народами»^[796]. По-видимому, Павел соглашается с тем, что этническая принадлежность и родословная способны гарантировать божественную милость и даже спасение тем, кто в противном случае не заслуживал бы их; хотя многие иудеи не видят, что Иисус — Мессия, «в отношении к избранию, возлюбленные Божии ради отцев»^[797].

Но эти и другие теоретические выкладки мало что значат по сравнению с имеющимися фактами. Воздействие любых следов характерных для Писания намеков на превосходство иудеев

над язычниками, перенесенные Павлом в его тексты, было ослаблено с помощью ключевого стратегического решения, которое он принял ранее.

Бизнес-модель Павла

Существовали и другие иудейские последователи Иисуса, которые, подобно Павлу, стремились нести Благоую весть язычникам. Однако многие из них настаивали на том, что язычники, дабы иметь право на спасительную милость Иисуса, должны исполнять еврейский закон, Тору, то есть строго придерживаться определенных правил в питании, и главное — пройти обряд обрезания. До изобретения современной анестезии требование, чтобы взрослые мужчины переносили операцию на пенисе, чтобы получить право исповедовать какую-либо веру, неизбежно попадало в категорию «антистимулов».

Павел уловил значение этого и других подобных препятствий. Специально для язычников он отменил большую часть еврейских пищевых запретов и правил, а также отдельно рассмотрел требование обрезания: «Во Христе Иисусе не имеет силы ни обрезание, ни необрезание, но вера, действующая любовью». Павел так настойчиво стремится снести барьер обрезания, что во время споров по этому вопросу с другими последователями Иисуса ему порой изменяет братолюбие. В Послании к Галатам он выражает пожелание, чтобы те, кто проповедовал обязательное обрезание, «удалены были»!^[798] (Некоторые специалисты утверждают, что «удалены» — это эвфемизм, попытка передать смысл греческого выражения, означающего более радикальное хирургическое вмешательство. Альтернативный перевод — «целиком себе отрежут!»^[799])

Стратегическая мудрость Павла не вызывает сомнений. Многие религии тех времен, в том числе некоторые «мистерии», были открыты людям различной этнической принадлежности. Но на пути к членству в них неизменно находились препятствия, в том числе финансовые — например, вступительные взносы, введенные священниками^[800]. Христианские церкви сохраняли конкурентоспособность, отказавшись от подобных финансовых барьеров, и Павел поддерживал ее, зорко наблюдая за тем, чтобы вместо прежних барьеров не появлялись новые.

Это решение добиться свободы привлечения новых верующих, не стесненной еврейским законом, не только смягчило характер Послания Павла к Римлянам с его идеей миссии как средства подчинения язычников израильскому мессии. Оно навлекло на Павла обвинения в «отрицании» Торы. Однако это «отрицание» предназначалось для того, чтобы завербовать язычников в ряды последователей Иисуса. В действительности Павел считал себя добропорядочным, «торапослушным» евреем, но, в отличие от большинства других евреев, был убежден, что их мессия уже явился. (Ни в одном из своих посланий Павел не употребляет слово «христианский».^[801])

Независимо от того, считал Павел себя отделенным от иудаизма или нет, он не мог допустить, чтобы прервалась связь иудаизма с движением приверженцев Иисуса, потому что ему требовалась инфраструктура иудейского поклонения. Согласно Книге Деяний, когда Павел приходил в какой-нибудь крупный город и приступал к обращению людей в свою веру, иногда он начинал эту процедуру с проповедований в местной синагоге. Согласно Деяниям, в числе наиболее влиятельных братьев по вере, завербованных Павлом одними из первых, были евреи. Поэтому несмотря на то что практические соображения отдалили движение последователей Иисуса, по версии Павла, от иудейской обрядности, они способствовали продолжению контактов с иудейским миром. И хотя некоторые евреи из числа последователей Иисуса остались недовольны учением Павла (не говоря уже о евреях, не относящихся к последователям Иисуса), он продолжал строить дружественные отношения, стремясь и впредь действовать с

размахом.

НЕЗАВИСИМО ОТ ТОГО, СЧИТАЛ ПАВЕЛ СЕБЯ ОТДЕЛЕННЫМ ОТ ИУДАИЗМА ИЛИ НЕТ, ОН НЕ МОГ ДОПУСТИТЬ, ЧТОБЫ ПРЕРВАЛАСЬ СВЯЗЬ ИУДАИЗМА С ДВИЖЕНИЕМ ПРИВЕРЖЕНЦЕВ ИИСУСА

Словом, мост, наведенный Павлом к языческому миру, в конце концов вызвал отчуждение множества иудеев и, возможно, даже отчуждение Павла от них, но сжечь этот мост он не мог себе позволить. Поэтому межнациональный симбиоз постоянно присутствовал в текстах Павла и придавал им окраску. Так в Писание вошла фраза «ни Иудея, ни грека» с ее стойкими коннотациями этнического эгалитаризма.

Бизнес-модели Павла были присущи качества, еще эффективнее подталкивающие к межнациональным узам. Чтобы рассмотреть их, начнем со сделанного выше упоминания о «влиятельных новообращенных» из числа евреев. Временно забудем о том, что некоторые из них были иудеями и сосредоточим внимание на «влиятельных» новообращенных — иудейских, языческих, каких угодно. Кто в Римской империи мог считаться «влиятельным» человеком? Каким образом можно было приобщить его к вере? Чего просить? Что обещать взамен? Какими бы приземленными и даже макиавеллиевскими ни выглядели эти вопросы, ответы на них покажут, насколько глубоко идея межнациональной гармонии коренилась в логистике миссии Павла и насколько его окружение благоприятствовало успеху этой миссии. При этом станет ясно, почему он проповедовал не просто межнациональную терпимость или даже доброе отношение, а именно братство и *любовь*.

Полеты бизнес-классом

Как теперь, так и в древние времена обязательное условие для открытия франшизы — поиск людей, которые будут ею управлять. Это под силу не каждому. Христианство известно тем, что в его собрания с распростертыми объятиями принимают бедных и бесправных, но для того, чтобы *управлять* этими собраниями, Павлу требовались люди, занимающие более высокое положение в обществе. Прежде всего, эти люди должны были предоставлять место для собраний. Историки говорят о ранних «церквах» в разных крупных городах, однако на самом деле зданий, специально отведенных для христианского поклонения, в них не было. Поначалу инфраструктуру церкви заменяли арендованные дома и залы собраний. Судя по Книге Деяний, основание Павлом христианских собраний во многом зависело, как выразился Уэйн Микс, от «покровительства властей и зажиточных домовладельцев»^[802].

В Книге Деяний есть показательный эпизод времен служения Павла в Филиппах, городе в римской колонии Македонии. Апостол и его спутники начали с того, что завели разговор с женщинами, собравшимися у реки за городскими воротами. В Деяниях сообщается, что «одна женщина из города Фиатир, именем Лидия, торговавшая багрянницею, чтущая Бога [то есть иудейка], слушала; и Господь отверз сердце ее внимать тому, что говорил Павел»^[803]. Лидия, первая известная по имени европейка, принявшая религию, которую позднее назовут христианством, начала служение церкви, обратив в веру своих «домашних», то есть почти наверняка не только свою семью, но и слуг, и, возможно, рабов^[804]. На этом ее служение не закончилось. Автор Деяний пишет: «Когда же крестилась она и домашние ее, то просила нас, говоря: если вы признали меня верною Господу, то войдите в дом мой и живите у меня. И убедила нас». А затем, по-видимому, постояльцы убедили ее, и дом Лидии стал местом

христианских собраний^[805].

Для того чтобы находить людей, подобных Лидии, Павлу приходилось возвращаться в кругах, считающихся по меркам того времени элитными. «Багряница», которой торговала Лидия, — это дорогостоящая ткань, окрашенная редким красителем. Ее покупателями были богатые люди, у нее имелись средства, чтобы переселиться в Македонию с родины, Малой Азии. Словом, Лидия — древний аналог человека, который в настоящее время летает через Атлантический и Тихий океаны бизнес-классом.

С точки зрения Павла, преимущества проповедования представителям бизнес-класса исчерпывались не только тем, что у этих людей имелись средства и другие ресурсы. Не последнюю роль играла и сама возможность этих людей «летать» — то есть их перемещения. Если судить по Деяниям, многие раннехристианские соратники Павла были, подобно ему, странниками^[806]. Как отмечал Микс, «большой частью миссию» основания и поддержания деятельности христианских собраний «осуществляли люди, путешествовавшие по другим причинам»^[807].

Эти перемещения могли приносить как минимум двойную пользу. Во-первых, во времена, когда еще не существовало общественной почтовой службы, они могли возить послания далеким церквям^[808]. Во-вторых, они даже могли основывать далекие собрания.

Возьмем, например, супругов Акилу и Прискиллу. Согласно Деяниям, когда Павел отправился из Афин в Коринф и познакомился с ними, супруги направлялись в Коринф из Рима. С Павлом их объединял род деятельности. «По одинаковости ремесла, — сообщают Деяния, — остался у них и работал». Затем Акила и Прискилла вошли в число самых ценных миссионеров Павла, направлялись в Ефес и основали церковь у себя дома^[809].

Этим общим ремеслом супругов и Павла было, в зависимости от толкования греческого слова, либо делание палаток, либо изготовление изделий из кожи. Любое из них давало Павлу возможность общаться с торговцами, но особенно для этой цели подходило делание палаток. В те дни палатки нужны были не только для отдыха и развлечений. Палатками состоятельные путешественники пользовались, чтобы не останавливаться на постоянных дворах, кишущих паразитами, рассадниках порока^[810]. Словом, палатки были обычной экипировкой тех, кто «летал бизнес-классом». Собственно, сами палатки и были в каком-то смысле бизнес-классом. Изготавливая и продавая их, Павел общался именно с теми людьми, связи с которыми ему требовались.

Эти люди, подобно нынешним, летающим бизнес-классом, были космополитами. Они имели различную этническую принадлежность, общались с представителями разных народов, финансовые интересы предписывали им быть терпимыми к этническим различиям и распространять дружелюбие независимо от межэтнических границ. Эти космополитичные ценности были встроены в логику торговых связей на больших расстояниях, в многонациональной Римской империи, точно так же, как они встроены в логику международной торговли в эпоху глобализации. Когда экономика втягивает представителей разных этнических групп и культур в отношения с ненулевой суммой, результатом чаще всего оказывается межэтническая и межкультурная толерантность. В этом смысле нетривиальную часть работы Павла выполнили за него тенденции эпохи.

Тем не менее есть разница между межэтнической терпимостью и даже дружественными отношениями, и межэтническим братством. Чтобы полностью объяснить раннехристианский акцент на братскую любовь, необходимо подробнее изучить бизнес-модель Павла.

Открывая какую-либо франшизу — «Макдоналдс», «Пицца Хат», — люди делают это потому, что ожидают получения выгоды. А что получали люди взамен, когда превращали свои дома в христианские «франшизы»? В некоторых случаях, несомненно, речь шла в основном о преимуществах Благой вести; вероятно, Лидию порадовали учения Павла, а какие дополнительные льготы принесло ей размещение церкви у себя на дому — социальные, экономические, какие-либо еще, — мы никогда не узнаем. Но франчайзинг развивался, церковь охватывала все больше крупных городов, и это приносило больше выгоды главам церкви.

Прежде всего — приличное и надежное жилье. Для привалов в дороге годились и палатки, но в большом городе желателен комфорт, особенно если приехал туда по делу и планируешь задержаться на некоторое время. В посланиях Павла к христианским собраниям часто содержатся просьбы приютить странствующих глав церкви^[811]. Подобные привилегии, как пишет один исследователь, постепенно «распространялись на всех верующих, проявляющих доверие даже к совершенно незнакомым людям». Произошло нечто вроде революции, поскольку «безопасность и гостеприимство в путешествиях традиционно было привилегией власть имущих»^[812]. В Римской империи совершать далекие путешествия было проще, чем в любой предшествующий период истории, и христианство воспользовалось этим фактом. Помимо всего прочего, оно стало аналогом сети отелей *Holiday Inn*.

Но по меньшей мере с одной существенной разницей. Владелец *Holiday Inn* не приглашает постояльцев к себе в дом. Кроме того, сведения о номерах их кредиток сохраняются на случай, если эти постояльцы окажутся непорядочными. В древности людям, пускавшим в дом незнакомых странников, приходилось идти на гораздо больший риск. Но эти люди обычно соглашались, если верили, что постоялец не просто гость, а духовный родственник, «брат».

Когда путешественник прибывал в крупный город Римской империи, перед ним вставала проблема: ему требовалось сориентироваться и раздобыть информацию, а Интернет еще не изобрели. Источником сведений становились люди. Но где найти людей, готовых обеспечить тебя ценными сведениями, поводить по городу, помочь наладить контакт с коллегами или возможными клиентами? Разве что в собрании, полном «братьев», где все они охотно придут на выручку тому, кого считают «своим». Павел писал римлянам: «Представляю вам Фиву, сестру нашу, диакониссу церкви Кенхрейской: примите ее для Господа, как прилично святым, и помогите ей, в чем она будет иметь нужду у вас»^[813].

Кенхреи — морской порт близ Коринфа. Павел просит римлян распространить родственную любовь на гречанку, причем делает это в процессе объединения своей всеимперской организации. Как отмечал Уэйн Маккреди, раннехристианский язык родственной близости не только «подчеркивал внутреннюю сплоченность, которая отличала собрания первых христиан», но и «применялся как всеобщий принцип, превосходящий местные и географические различия, объединявший многочисленные общины в коллектив, единое целое»^[814]. Интернациональная церковь Павла строилась на существующих космополитичных ценностях межэтнической терпимости и дружелюбия, но предлагая международные сетевые услуги состоятельным людям, она выходила за рамки этих ценностей; межэтническая любовь определенного рода была ядром, на котором держалась вся система.

Возможно, попытки объяснить развитие религии, особенно религии любви, грубыми коммерческими терминами, выглядят цинично, низводят религию до уровня сетевой сервисной организации. Но в религиозном мире такие практические функции играют некую роль во власти даже в наше время. Мормонская церковь, темпы роста которой сопоставимы с раннехристианскими^[815], служит гладким руслом для коммерческих контактов. В Древнем мире религиозные узы играли более значительную роль в торговле. В сущности, древнегреческие и

древнеримские объединения, профессиональные по сути, — например ассоциации кораблестроителей, ремесленников и т. п., — никогда не были сугубо светскими. Как писал С. Г. Уилсон, «элемент религиозной преданности» был «повсеместной чертой древних объединений, как и древней жизни в целом»^[816]. Доверие при совершении сделок, на котором строится бизнес, — доверие, которое сегодня зачастую опирается на замысловатые законы и их надежное исполнение, — в древние времена было подкреплено отчасти законами, но большей частью — верой в честность конкретных людей. А прочным фундаментом для такой веры служила религиозная общность.

Империя как источник возможностей

Приведенные в этой главе практические причины акцента, который Павел делал на любви, в чем-то спекулятивны. Мы слишком мало знаем о ранней истории церкви, чтобы с непоколебимой уверенностью объяснить ее рост. Однако мы можем достаточно уверенно заявить, что достижения Павла — в некотором роде сочетание благоприятных условий и умения эффективно пользоваться ими.

Помимо всего прочего, Римская империя была источником огромных коммерческих возможностей. Соединив некогда удаленные города дорогами с твердым покрытием, подчинив их единому своду законов, она открыла для амбициозных купцов новые горизонты, и во времена Павла купцы уже поняли, что это означает. Вот что сделало колоссальные церковные планы Павла осуществимыми: не только обширность римских территорий, но и тот факт, что на них уже возникли торговые течения, которыми он смог воспользоваться. Павел увидел беспрецедентную возможность для предприимчивой натуры: построить религиозную организацию имперских масштабов.

Но должно быть, с этой целью были связаны некие испытания, потому что Римская империя к тому времени просуществовала почти столетие, а никто не добился ничего подобного. Да, другие религии процветали, особенно мистические греческие и римские, но им недоставало централизованного руководства и единого учения. Дионисийские культы распространялись от города к городу (как и следовало ожидать от религии, значительное место в которой занимало потребление вина), но как отмечал один исследователь, «однажды созданные, местные культы оставались преимущественно автономными и в каждом городе могли приобретать свою форму»^[817]. По-видимому, того, кто поставил перед собой цель основать собрания во многих городах и поддерживать связь между ними, ждали нешуточные испытания.

Мы никогда не узнаем наверняка секрет Павла, но некоторые возможные элементы его успеха я уже указал. Во-первых, он пользовался информационными технологиями того времени, письмами, которые доставляли в руки адресатам, и с беспримерной изобретательностью удерживал далекие собрания от распада и скверны. Для того и была поднята тема родственной любви. Во-вторых, он распространил ощущение братства за пределы местных собраний и отдельных народов. Это способствовало радушному приему, который оказывали странствующим главам церкви, а со временем — и христианам в более широком смысле. В этом и других отношениях братская любовь помогала следить, чтобы церкви оставались объединенными — в большей мере, чем городские общины других религий, причем достаточно сплоченными, чтобы выдержать долгий и трудный путь.

Общий принцип здесь заключается в следующем: тот, кто хочет основать обширную организацию в многонациональном государстве, таком, как Римская империя, должен помнить об этнической инклюзивности, иначе ценные ресурсы останутся неиспользованными, а

потенциальные сторонники организации — непричастными к ней. Синагоги, рассеянные по всей Римской империи, — один из примеров таких ценных ресурсов. Христианская церковь в Риме — еще один пример. Основателем римской церкви был не Павел, между ее христианами и христианами в Греции и Малой Азии, которых опекал Павел, имелись разногласия в вероучении. Павел мог, если бы захотел, привлечь внимание к этим различиям и способствовать расколу. Однако он стремился использовать ресурсы Римской церкви, готовясь к миссиям в Испании и других местах — этим и объясняется теплота его послания к римлянам: «Всем находящимся в Риме возлюбленным Божиим... благодарю Бога моего чрез Иисуса Христа за всех вас... непрестанно вспоминаю о вас, всегда прося в молитвах моих... весьма желаю увидеть вас»^[818]. На редкость интимный тон, и это при том, что почти все люди, о которых вел речь Павел, были ему не знакомы! Вот пример простого применения раннехристианской формулы успеха.

Насколько универсален универсализм?

Возможно, с трудом верится в то, что учение об истинной, чистой, безграничной любви могло возникнуть из стратегических императивов предпринимательства, пусть даже в области религии. И это действительно маловероятно. Если что и возникло вместе с ранним христианством, то отнюдь не бог универсалистской любви в строгом смысле слова. Напомним, что сущностью призыва ранней церкви была «братская любовь» — одна из форм «родственной любви». А родственная любовь по определению разборчива: она направлена внутрь, а не вовне, предназначена не для каждого, а для родных.

Любовь такого рода обычно проповедует Павел, — любовь, направленную в первую очередь на других христиан. «Будьте братолюбивы друг ко другу с нежностью», — наставляет он римлян. «Любовью служите друг другу», — убеждает галатов. Он напоминает фессалоникийцам, что они «сами научены Богом любить друг друга; ибо вы так и поступаете со всеми братьями по всей Македонии. Умоляем же вас, братья, более преуспевать»^[819].

Это не значит, что в проповедях Павла не предлагается оснований для истинно универсалистской любви. Он часто призывает христиан распространять великодушие и гостеприимство на необращенных, иногда заходит еще дальше. Так, он говорит фессалоникийцам: «Вас Господь да исполнит и преисполнит любовью друг ко другу и ко всем». Тем не менее не в его правилах ставить христиан и нехристиан *точно* на одну доску. Галатам он пишет: «Будем делать добро всем, а наипаче своим по вере»^[820].

Павел балансирует на тонкой грани: периодически призывая «любить» нехристиан, но считая, что эта любовь должна быть менее эффективным стимулом к великодушию, нежели «братская любовь», к которой он неустанно призывает в среде христиан. Как ни парадоксально, но это балансирование — ключ к первым успехам христианства.

С одной стороны, христианство снискало славу, распространив свое великодушие на нехристиан. Некоторые из них присоединились к церкви, другие, несомненно, остались высокого мнения о ней, а на наблюдателей произвело впечатление сочувствие церкви к обездоленным.

Но христианство не могло до бесконечности распространять свое великодушие на нехристиан. Ведь церкви как организации требовался рост, а основной приманкой в христианстве служили блага, которые оно обещало своей обширной семье, в том числе материальную помощь в трудные времена. Если бы каждый мог пользоваться этими благами, не обращаясь в христианство, сколько народу приняло бы его? И потом, разве может небольшая группа позволить себе бесконечно помогать всем, кто в этом нуждается, если те, кто пользуется

такой помощью, никогда не принесут ничего взамен? Залог развития христианства — благосклонность к посторонним, но не бесконечная благосклонность; разумеется, если эти чужаки становятся своими, им положено не только получать, но и отдавать.

ЗАЛОГ РАЗВИТИЯ ХРИСТИАНСТВА — БЛАГОСКЛОННОСТЬ К ПОСТОРОННИМ, НО НЕ БЕСКОНЕЧНАЯ БЛАГОСКЛОННОСТЬ; РАЗУМЕЕТСЯ, ЕСЛИ ЭТИ ЧУЖАКИ СТАНОВЯТСЯ СВОИМИ, ИМ ПОЛОЖЕНО НЕ ТОЛЬКО ПОЛУЧАТЬ, НО И ОТДАВАТЬ

Эта разборчивость христианской любви более чем через столетие после Павла нашла отражение в словах христианского теолога Тертуллиана: «Что отличает нас в глазах наших врагов, так это наша любовь и милосердие: „Только посмотрите, — говорят они, — смотрите, как они любят друг друга!“»^[821] Друг друга, а не всех подряд.

Та же разборчивость отражена в известном высказывании Иисуса в Евангелии от Матфея. Иисус объясняет своим последователям, что даже к самым жалким и ничтожным они должны относиться, как к самому Иисусу, чтобы в Судный день он мог сказать им: «Алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне». Эти слова могли бы показаться призывом к безграничному состраданию, если бы за ними не следовало уточнение, на которое редко обращают внимание. После того как последователи Иисуса озадаченно спрашивают: «Когда мы видели Тебя больным, или в темнице, и пришли к Тебе?» Иисус отвечает: «Истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших [иногда переводится как „членам моей семьи“], то сделали Мне»^[822]. Братьям? Членам семьи? В раннем христианстве этими выражениями пользовались для обозначения других христиан.

Конечно, если Павел одним из первых пользовался этим лексиконом, тогда, возможно, такие выражения, как «братья», имели другие, более универсалистские, коннотации во времена Иисуса. Но Евангелие от Матфея было написано уже после Павла, так что его язык следует толковать именно в таком свете. А это значит, что приведенный отрывок настолько согласуется с применяемой Павлом в качестве инструмента идеей братской любви, что остается лишь предположить: может, Иисус и не говорил этих слов, может, их вложили ему в уста, чтобы оправдать стратегию, которая ко временам написания Евангелия от Матфея уже доказала свою ценность. (Этих слов нет в самом раннем из евангелий, от Марка, или в раннем, гипотетически восстановленном источнике Q, — только у Матфея.)

Хотя принадлежность к одной из церквей Павла позволяла радоваться братской любви, она еще не гарантировала пожизненность этой привилегии. Став братом, каждый становился предметом пристального внимания, и чрезмерное потакание своим слабостям могло стать причиной отторжения. В том же Первом послании к Коринфянам, где фигурирует знаменитая ода Павла к любви, содержится следующий отрывок: «Я писал вам не сообщаться с тем, кто, называясь братом, остается блудником, или лихоимцем, или идолослужителем, или злоречивым, или пьяницею, или хищником; с таким даже и не есть вместе... извергните развращенного из среды вас»^[823]. В церкви Павла действовали широкие критерии для приема в число братьев, но и строгие основания для исключения из таковых.

Эта политика членства помогает объяснить, каким образом христианство могло позволить себе принимать представителей всех классов общества, в том числе неимущих. Пока они не злоупотребляли чужой щедростью и не предавались пороку, они могли считаться полезными. В сущности, христианские церкви становились инструментами социальной мобильности, давая образование целеустремленным ученикам. Один христианин II века отмечал: «Не только

богатые среди нас проявляют интерес к нашей философии, но и бедные получают наставления даром... Мы принимаем всех, кто имеет желание слушать»^[824].

Формула отличается четкостью: обращайся ко всем, держись за честных и усердных. Но подтекст этой формулы — недопущение, чтобы «всеобщая любовь» стала поистине «универсалистской». За пределы христианского братства ее распространяли осторожно и с оговорками; во всей полноте любви отказывали тем, кто не присоединился к братству, и тем, кто присоединился, но не отработывал членство. Результатом должна была стать органически сплоченная церковь. Как высказывается Павел, «мы многие составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены»^[825].

Смысл предписания Еврейской Библии любить ближнего как себя самого всегда зависел от определения «ближнего». Павел изменил его, но не придал ему всеохватности. «Ближний» — это не просто *любой* «иудей или грек». Как писал Питер Браун о Римской империи III века, «учение церкви объяснило христианину, кто *не* является ему ближним: ближний христианина *не* обязательно его родственник, *не* сосед по району, *не* соотечественник и *не* земляк; ближний христианина — его собрат-христианин»^[826].

Братьев — да, но врагов?.

Есть одна разновидность христианской любви, которая не укладывается в эту формулу и не может объясняться с точки зрения уз, существующих внутри собрания или между собраниями. В двух евангелиях Иисус говорит: «Любите врагов ваших»^[827]. Какова практическая логика, подкрепляющая *такой* вид любви? И если за ней стоит практическая логика, почему ее не чувствовал Павел, никогда не произносивший подобных слов?

На самом деле Павел, который действительно не призывал любить врагов, довольно близко подошел к этому призыву. Настолько близко, что можно предположить: он не только чувствовал подкрепляющую его логику, но и, возможно, сам ввел эту идею в христианскую литературу. Вероятно, только потом ее приписали Иисусу, хоть и в более полной и насыщенной форме.

Как мы уже видели, предписание «любить своих врагов» появляется в Евангелиях от Матфея и от Луки. В версии Матфея Иисус говорит: «Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас». В Послании к Римлянам, написанном за десять с лишним лет до евангелий от Матфея и Луки, Павел призывает: «Благословляйте гонителей ваших; благословляйте, а не проклинайте». И хотя Павел не призывает *любить* врагов, он добавляет: «Если враг твой голоден, накорми его; если жаждет, напой его». В том же фрагменте Павел говорит: «Никому не воздавайте злом за зло... не мстите за себя». Подобно этому Иисус, прежде чем посоветовать людям любить своих врагов, заявляет: «Не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую»^[828].

Неудивительно, что Павел придерживается того же набора идей, что и Иисус, будучи его ревностным приверженцем. Но если Павел повторяет слова Иисуса, почему он не подкрепляет их указанием авторства? Ведь он обращается к последователям Иисуса. Почему не повторяет самое выразительное и эффектное высказывание Иисуса по этому вопросу — «любите врагов ваших»?

Можно допустить, что Павел просто не слишком хорошо знаком с изречениями Иисуса, но это маловероятно. По словам самого Павла, он провел две недели в Иерусалиме, где виделся с апостолом Петром, а также с братом Иисуса, Иаковом^[829]. Если уж на то пошло, Павел слишком долго вращался в кругах, где из уст в уста передавали слова Иисуса. Наверняка он мог услышать одно из самых поразительных высказываний — конечно, если эти слова действительно произнес

Иисус.

Тот же вопрос вызывает учение о братской любви. К тому времени, когда в Евангелии от Иоанна Иисус объявляет своим последователям: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга»^[830], заповедь уже *не нова*; Павел начал распространять тот же призыв среди последователей Иисуса еще за несколько десятилетий до того. Подобно этому, раньше, чем три других евангелия рассказали, как Иисус повелел народу исполнять иудейский закон и любить ближнего как самого себя, Павел объяснял галатам, что «весь закон в одном слове заключается: „люби ближнего твоего, как самого себя“». Павел и в этом случае не упоминает, что Иисус говорил то же самое^[831].

Мы уже видели практическую ценность братской любви и как могло случиться, что на это наставление Павла вдохновил не Иисус. А как же быть с «любовью к врагу»? Если Иисус не говорил этих слов, откуда же тогда Павел позаимствовал саму идею?

Возможно, увидел благодаря фактам, усмотрел мудрость в пассивной стойкости перед лицом вражды. Павел был представителем религиозного меньшинства, вызывавшего у многих недовольство, и если бы оно не сдерживалось, несмотря на провокации, то могло подвергнуться гонениям вплоть до истребления^[832]. В этом смысле положение Павла заметно отличалось от положения Филона, еще одного приверженца вызывающей сомнения веры в Римской империи I века. Филон, как мы уже видели, адаптировался, призывая других евреев не злить языческое большинство и отыскивая в иудейских писаниях учение о межрелигиозной терпимости.

Несомненно, Павел знал, что проявление доброты способно вызвать у врага раздражение, лишив его того, к чему он стремится — оправдания ненависти, предлога для нападения. Призывая христиан давать еду и питье врагам, Павел добавляет: «Делая сие, ты соберешь ему на голову горящие уголья»^[833].

ПАВЕЛ ЗНАЛ, ЧТО ПРОЯВЛЕНИЕ ДОБРОТЫ СПОСОБНО ВЫЗВАТЬ У ВРАГА РАЗДРАЖЕНИЕ, ЛИШИВ ЕГО ТОГО, К ЧЕМУ ОН СТРЕМИТСЯ — ОПРАВДАНИЯ НЕНАВИСТИ, ПРЕДЛОГА ДЛЯ НАПАДЕНИЯ

В сущности, Павел был не первым, кто понял, что дружба с врагом может быть эффективной контратакой. Его слова про «горящие уголья» заимствованы из Притчей, где им предшествует совет: «Если голоден враг твой, накорми его хлебом; и если он жаждет, напой его водою»^[834]. Вводя учение о доброте к врагам в христианство, Павел не просто проявляет мудрость: он делает это под руководством еврейской литературы мудрости.

Развитие Бога (продолжение)

В прошлый раз мы сталкивались с литературой мудрости в богословском контексте. В теологии Филона — и, как я предполагал в главе 9, в оправданной современной теологии, — накопление человеческой мудрости обозначает проявление божественного замысла. Направление истории, заложенное базовой динамикой культурной эволюции, практически подталкивает людей к полезным учениям, которые, как это ни удивительно, содержат элементы нравственной истины. По мере того как люди все чаще оказываются в ситуациях с ненулевой суммой с большим количеством людей, удаленных географически и культурно, разумное стремление к своей выгоде предписывает признавать интересы, а значит, и качества все большего количества других людей.

Или же перефразируем теологическую мысль в наиболее смелой форме, как в главе 7:

возможно, развитие «Бога» означает его существование. То есть если история естественным образом подталкивает людей к нравственному совершенствованию и к нравственной истине, а их Бог, каким они его себе представляют, в соответствии с этим растет, становится более богатым нравственно, тогда, возможно, этот рост — свидетельство некой высшей цели, и можно предположить, что источник данного замысла достоин именоваться божественным.

ЕСЛИ ИСТОРИЯ ЕСТЕСТВЕННЫМ ОБРАЗОМ ПОДТАЛКИВАЕТ ЛЮДЕЙ К НРАВСТВЕННОМУ СОВЕРШЕНСТВОВАНИЮ И К НРАВСТВЕННОЙ ИСТИНЕ, А ИХ БОГ, КАКИМ ОНИ ЕГО СЕБЕ ПРЕДСТАВЛЯЮТ, В СООТВЕТСТВИИ С ЭТИМ РАСТЕТ, СТАНОВИТСЯ БОЛЕЕ БОГАТЫМ НРАВСТВЕННО, ТОГДА, ВОЗМОЖНО, ЭТОТ РОСТ — СВИДЕТЕЛЬСТВО НЕКОЙ ВЫСШЕЙ ЦЕЛИ

Основная линия развития «Бога», которая прослеживается в этой главе, — эволюция учения о межэтнической любви. При ближайшем рассмотрении выяснилось, что оно не так оригинально, как кажется поначалу, не так впечатляет и не обладает истинным универсализмом. Тем не менее кое-что в ней есть. Идея, согласно которой все люди, независимо от расы и национальности, — равные претенденты на любовь Бога (пока они не упустили такую возможность!), — одна из форм этнического эгалитаризма. А этнический эгалитаризм, вероятно, ближе к нравственной истине, нежели альтернатива.

Значит, для теологических целей было бы неплохо знать: было ли нравственно-прогрессивное учение действительно весьма вероятным итогом исторического процесса? Или это чистая случайность, продукт эксцентричного толкования одним человеком эксцентричной пророческой карьеры другого? В первом случае, если мы имеем дело с естественным результатом истории, скорее всего, «развитие Бога» означает его существование, или, по крайней мере, существование того, что можно назвать божественным, даже если оно отличается от древних представлений о Боге.

Эти вопросы я пытался прояснить, рассматривая Павла лишь в одном ракурсе, как очередного сообразительного и честолюбивого человека, который нашел свое место в религиозном бизнесе. В каком-то смысле любой такой человек рано или поздно начал бы проповедовать межэтническую терпимость и даже любовь, и тогда эти учения можно было бы рассматривать как результаты социальных, политических и экономических обстоятельств тех времен. И в том смысле, в каком эти обстоятельства — проявление естественного сдвига истории к расширению социальных организаций, учения можно рассматривать как отражение самой истории.

Можно осторожно утверждать, что именно так, похоже, и обстояло дело в нашем случае. По мере расширения социальной организации, по мере того, как римские дороги пересекали границы территорий новых народов, а экономические интересы приводили людей в космополитический и многонациональный мир, «Бог любви» развивался в соответствии с этим фактом. Если бы Павлу удалось реализовать свои организационные стремления в масштабах Римской империи, тогда ценности организации были бы приспособлены к этническому разнообразию империи.

Но это еще не все вопросы. Например: *имелась ли* вероятность осуществления организационных стремлений Павла в масштабе Римской империи? Могла ли Павлова версия христианства очутиться на обочине, не выдержав жесткой конкуренции с другими религиями империи? А если бы христианство Павла действительно сдалось и превалировала какая-нибудь другая религия, какими свойствами обладала бы победительница? Эти вопросы побуждают искать ответ на другой, еще более важный: было ли учение о межэтнической братской любви

всегда возможным, обещающим рано или поздно достичь процветания. Определенного ответа на этот вопрос мы не дадим никогда: он предполагает слишком много параметров, не поддающихся учету. Однако следующая глава подведет нас ближе к ответу.

Глава 12

Выживание самого достойного христианства

• *Открытая платформа* • *Евреи для Иисуса* • *Серебряный призер* • *Был ли на самом деле необходим Иисус?* • *Обращение Константина* • *Смысл упражнения* • *Возвращение Логоса*

Христианам не понадобилось много времени, чтобы начать раздражать окружающих. Еще в 64 году н. э., до того, как были написаны все книги Нового Завета, император Нерон приказывал обмазывать последователей Иисуса смолой, распинать на крестах и поджигать^[835]. Экономному гонителю Нерону, согласно римскому историку Тациту, пылающие тела «служили факелами, когда наступал вечер»^[836]. Непосредственной целью императора было превратить христиан в козлов отпущения, возложить на них вину за опустошительный пожар, в котором некоторые винили его самого. Но существовал и менее эфемерный источник конфликтов между христианами и правителями Рима. Как и у евреев, христианское учение не вписывалось в представления римлян о религии.

Римское правительство позволяло народу поклоняться любым богам — главное, чтобы он не забывал отдавать должное официально признанным богам империи. Христиане отказывались чтить государственных богов и не могли искренне признать законность богов, которым поклонялись другие народы. По сути дела, христиане активно оспаривали эту законность, так как были не просто монотеистами, а монотеистами, склонными к прозелитизму.

Прозелитизм преобладал над преследованиями, ряды христиан росли до тех пор, пока в 312 году процесс не достиг известного порога: вдохновленный видением, император Константин решил идти в решающую битву под символом креста. Последовавшая победа возвысила Иисуса в глазах императора и возвестила наступление эпохи официальной толерантности для христианства^[837]. К концу IV века христианство стало официальной религией империи, а языческие религии были в ней запрещены.

Обращение Константина в христианство — краеугольный камень спора о роли случая и неизбежности в истории. Некоторые рассматривают его как непредвиденное обстоятельство: если бы не душевная перемена Константина, христианство могло и не вытеснить язычество с пьедестала европейской религии и дальнейший ход истории был бы иным. Другие считают, что к тому времени христианство хоть и не было религией большинства, но все же достигло критической массы и возобладало бы при любом стечении обстоятельств.

Предположим, что триумф христианства в Римской империи и вправду был обусловлен Константином — насколько нам известно, так оно и было. И предположим, Константин проиграл ту битву, или решил, что крест ему не поможет, и христианство скатилось бы на обочину истории. Что стало бы тогда с идеей межнациональной братской любви, идеей, которая развивалась в такой тесной связи с христианством?

Это вопрос, важный в теологическом отношении. В главе 9, задавая должное древней, но в некотором смысле современной, теологии Филона, мы упоминали о Логосе — божественном стимуляторе неосуществленного космического замысла, который служит своего рода двигателем нравственного роста. Коль скоро учение Павла о дружеских отношениях между народами могло погибнуть, если бы не единственная военная победа, каким же мощным тогда должен быть этот двигатель? Если Логос реален, разве нравственное просвещение не должно подчиняться чему-то значительно более сильному, чем капризы истории? Но где подтверждения, что такая сила

существует? Почему мы считаем, что, независимо от участи Константина, межнациональная дружба имела все шансы одержать верх в развернувшейся на территории Римской империи битве религиозных ценностей?

Открытая платформа

Прежде всего потому, что создание Римской империи придало межнациональной дружбе большую ценность, чем прежде. Мы видели это мельком в предыдущей главе, рассматривая стратегию, выбранную Павлом для построения интернациональной церкви. Чтобы понять смысл добавочной ценности, созданной империей, обратимся к греческому острову Делос II века до н. э., за столетие до возникновения Римской империи.

На этом острове поклонялись богу Гераклу-Мелькарту, плоду слияния тирийского бога Мелькарта и греческого Геракла (Геркулеса). У Геракла-Мелькарта было немало приверженцев среди купцов и моряков из города Тир. «Религиозная» организация тех, кто поклонялся ему, называлась «гераклезиастами» тирийских купцов и моряков^[838].

Купцы и моряки, принадлежавшие к этому культу, приносили жертвы Гераклу-Мелькарту в надежде добиться его благосклонности. Но на самом деле благами одаривал не Геракл-Мелькарт. Принадлежность к его культу означала сбор полезной информации у других купцов и моряков, построение плодотворных связей с ними; с профессиональной точки зрения культ был и базой данных, и сетью полезных контактов. Будь вы купцом или моряком из Тира или с острова Делос, вы наверняка были бы приверженцем этого культа, так как принадлежность к нему имела большую ценность.

Для целей нашего анализа принципиально то, что ваша принадлежность к культу повышала ценность членства в нем, так как своим присоединением к нему каждый слегка увеличивал базу данных и количество потенциально полезных контактов. В общем, чем больше приверженцев было у культа, тем более ценным становилось членство в нем.

Этот феномен известен экономистам как «позитивные сетевые внешние факторы» — чем больше единиц чего-либо имеется, тем ценнее каждая единица. Разумеется, экономисты обычно не применяют эту идею к религии — скорее, к таким вещам, как программное обеспечение. Классический пример — операционная система *Microsoft Windows*. Когда в пользовании стали насчитываться миллионы копий *Windows*, множество программных продуктов начали писать для *Windows*, следовательно, *Windows* приобрела большую ценность, чем если бы в пользовании находилось всего несколько тысяч копий. Каждый раз, когда кто-нибудь «присоединялся» к сети, покупая компьютер с *Windows*, он увеличивал ценность членства, усиливая стимул создавать программное обеспечение для платформы *Windows*.

Идею сетевых внешних факторов можно применить к большинству вещей, которые в том или ином смысле образуют сеть, и религия определенно относится к таковым. Когда бы ни существовали позитивные сетевые внешние факторы, общий принцип одинаков: чтобы во всей полноте пользоваться возможностями сетевых внешних факторов, организациям следует избегать построения необоснованных препятствий на пути к членству. И это приводит нас обратно на Делос.

Через много лет после того как приверженцы Геракла-Мелькарта построили ему храм на Делосе, еще одна группа возвела на том же острове храм богу моря Посейдону. Эти люди были выходцами из города Беритоса, Бейрута, и назывались «посейдонистами» Беритоса, купцами, моряками и складскими работниками^[839]. Тот же состав профессий, как у тирийских «гераклезиастов» (разве что с прибавлением кладовщиков), однако у них был другой храм и

поклонялись они другому богу.

Разве слияние не могло пойти на пользу обеим группам? А удвоение ресурсов, увеличение базы данных вдвое? Разве не облегчило бы оно деловые поездки, если в этом случае можно было путешествовать через Делос, Тир и Бейрут так, чтобы повсюду был гарантирован радушный прием? Иными словами: разве принадлежность к религии, образованной слиянием, не была бы более ценной и притягательной, чем принадлежность к любой из отдельных религий, — благодаря логике сетевых внешних факторов?

Конечно, слияние групп из Тира и Бейрута было непростым делом, так как между этими городами существовали значительные культурные различия. Тем не менее это были *условные* различия; в строго коммерческих терминах члены этих двух групп могли бы получить прибыль (в конечном счете) от дружеского взаимодействия между собой. Иначе говоря, эти два культа, позволив культуре разделить их, сохранили потенциальную синергию неосвоенной, сетевые внешние факторы нереализованными. Теоретически такое фиаско могло сделать их уязвимыми в состязании с религией, открытой в равной мере людям из Тира и из Бейрута.

Возможно, фиаско такого рода выглядело не самым логичным во II веке до н. э. Возможно, купцы из Тира и купцы из Бейрута существовали в обособленных торговых мирах, поэтому потенциал синергии для них все равно был невелик. Но позднее, когда Рим начал подчинять себе народ за народом, все изменилось. Вместе с *Pax Romana* (миром внутри Римской империи) в первые два столетия нашей эры открылась огромная торговая арена с обилием возможностей для бизнеса между жителями разных городов, представителями разных стран и этнических групп. Инклюзивная группа могла воспользоваться экспансивной энергией сетевых внешних факторов лучше, чем этнические или специфические для страны группы.

Предположим, например, что в рамках религии, известной как христианство, существовали две секты. Допустим, что в обоих случаях их членам приносили выгоду контакты с другими членами секты. А теперь представим, что в одну секту охотно принимали людей всех национальностей, а в другую попасть представителям большинства национальностей было очень трудно. Разве у первой из них не больше внешних сетевых факторов? Разве расти она будет медленнее второй? И поскольку размерами первая в результате роста будет превосходить вторую, разве ее конкурентные преимущества не будут увеличиваться по логике внешних сетевых факторов? Иными словами, разве христианство Павла не превосходило гипотетическое альтернативное христианство, учение которого не предусматривало межнациональных уз?

В сущности, это не просто мысленный эксперимент. В раннем христианстве существовало несколько сект или групп, несколько версий движения сторонников Иисуса, которые в принципе могли выиграть внутреннее состязание и стать «господствующим» христианством, как в конце концов стала версия Павла. По крайней мере одна из них соответствовала описанию этой гипотетической альтернативы.

Евреи для Иисуса

Помните последователей Иисуса, которым Павел желал, чтобы они «удалены были» потому, что настаивали на обрезании, которое отбивало бы у неевреев охоту присоединиться к движению Иисуса? Маловероятно, чтобы они сделали это буквально, и, по-видимому, не стали делать и метафорически; их духовные наследники были все еще живы по прошествии двух веков^[840]. В документах IV века говорится о группе евионитов (эбионитов), которые настаивали на том, что приверженцами Иисуса могут быть исключительно евреи. Язычники достойны спасения, но лишь после обращения в иудаизм, а значит, после точного соблюдения ритуалов иудейского закона, от кашрута до обрезания.

Как отмечал Барт Эрман в книге «Утраченные христианства» (*Lost Christianities*), евионитские представления об Иисусе были, вероятно, ближе к взглядам самого Иисуса, чем те, которые в конце концов превалировали в христианстве. Иисус был не богом, утверждали евиониты, а всего лишь мессией. И хотя он, подобно некоторым былым царям израильтян, приходился сыном Богу, родился он, подобно любому другому человеку, от забеременевшей биологическим путем женщины. (На самом деле, говорили евиониты, Иисус был *принятым* сыном Бога, избранным для его примерного поступка.)

В этих вопросах евиониты строже следовали еврейским священным писаниям, чем нынешние христиане. Когда в Евангелии от Матфея говорится о непорочном зачатии, дается ссылка на Книгу пророчеств Исайи, согласно которой «Дева во чреве примет и родит сына, и нарекут имя Ему: Еммануил»^[841]. Но на самом деле слово на древнееврейском из книги Исайи, переведенное как «дева» («девственница») в Септуагинте, означает всего лишь «молодая женщина».

Тем не менее в состязании мемов значение имеет не только истина. И евиониты, осложнив для язычников присоединение к движению Иисуса, стреножили свою версию этого движения^[842]. Евионитское учение подавило внешние сетевые факторы, в то время как версия христианства, которой придерживался Павел, была словно специально создана для максимального увеличения числа этих факторов. И версия Павла победила.

Серебряный призер

Версия христианства, которая, по-видимому, финишировала второй в борьбе за титул господствующей, обладала теми же свойствами максимизации внешних сетевых факторов. Ею стала монолатрическая разновидность христианства, известная под названием маркионитства. Ее основатель Маркион считал, что в Еврейской Библии говорится об одном боге, гневном боготворце, а Иисус явился как другой бог — любящий, предлагающий спасение из земной выгребной ямы, выдуманной богом-творцом. Маркион принял распространяемое Павлом учение о межнациональном «братолюбии».

Маркион, который за два столетия до официального утверждения канона Нового Завета занялся сбором и обобщением и стал, по сути дела, первым человеком, собравшим раннехристианские писания в канон, включил в него многие послания Павла, а также одно из четырех евангелий, от Луки^[843]. (Чтобы не объединять бога спасения с богом-творцом, Маркион внес правку в текст Луки: Иисус называл Бога не «Господом неба и земли», а «Господом неба».^[844])

Принятие Маркионом учений Павла не помешало церкви первого соперничать с церковью, которую ученые позднее назвали паулианской — то есть с той версией христианства, которая в итоге стала господствующей и составила Новый Завет как канонический для себя. Соперничество обострилось, когда маркионитское христианство доказало свою жизнеспособность. Один христианин-паулинист II века с тревогой отмечал, что Маркион распространил свою версию евангелия среди «многих людей всех народов». К концу V века христианские епископы советовали путникам избегать случайных попаданий в маркионитские церкви^[845]. Пожалуй, нам не следовало бы удивляться ожесточенной битве за господство в христианстве, учитывая, что обе стороны пользовались таким могущественным учением, как братолюбие.

Одна черта маркионитского христианства могла бы показаться далеко не оптимальной в стратегическом отношении: в отличие от Павла, Маркион сжег все мосты к иудаизму. Отвергая

Еврейскую Библию и вымарывая еврейские темы из своего канона, он сделал невозможным то, что, по-видимому, удалось Павлу: пользование инфраструктурой иудаизма для логистической поддержки и вербовки. Но к тому времени как Маркион заявил об этом, паулинистская церковь так же решительно сожгла эти мосты. В конце I века христианство уже не считалось разновидностью иудаизма, и вскоре в церковных кругах на поверхность должен был всплыть неприкрытый антисемитизм.

Этот зарождающийся конфликт между христианами и евреями развивался по уже знакомому нам пути: терпимость и дружеские отношения зачастую процветают в тех случаях, когда происходящее воспринимается как игра с ненулевой суммой, но сдают позиции, когда эта сумма видится как нулевая. В Римской империи каждый, кто отказывался поклоняться государственным богам, должен был получить особое разрешение, и наибольшую вероятность добиться его обещали глубокие исторические корни — возможность доказать, что твои религиозные традиции сложились задолго до возникновения Римской империи. И христиане, и евреи могли сослаться на еврейские писания как подтверждение своих глубоких корней, а успешно сослаться или нет — это уже другой вопрос. В конце концов, возможно ли существование более одного полноправного наследника еврейской традиции?

В итоге христианам, отстаивающим свои претензии на исключительность, приходилось оспаривать еврейские притязания на наследство. Христиане утверждали, что евреи отступились от своего бога, убив его сына. Вот почему, как объяснял отец церкви Иустин во II веке, мужчин-евреев обрезают — это предписанный свыше знак их вины. (И по той же причине обряд обрезания возник более чем за тысячу лет до упомянутого убийства: Бог прозорлив, указывал Иустин)^[846].

Тот же Иустин в другом контексте приветствовал стремление христианства быть выше этнических уз: «Мы, те, кто... отказывались жить с другими племенами из-за иных обычаев, теперь тесно соседствуем с ними»^[847]. Но, по-видимому, эта толерантность зависела от племени и от контекста. Когда коринфяне и римляне обменивались одолжениями под предлогом общей веры и делились плодами успеха этой веры, сумма игры оставалась ненулевой. Но два народа, соперничающих за единственный приз, титул полноправного наследника еврейской традиции, — совсем другое дело.

Был ли на самом деле необходим Иисус?

Притягательность маркионитского христианства для масс подразумевает, что если бы вера, которую мы сейчас называем христианством, Павлово христианство, оказалось на обочине во II–III веках, вероятно, возобладала бы другая версия христианства, а именно учение о межнациональной дружбе, в котором были бы реализованы внешние сетевые факторы, предлагаемые открытой платформой Римской империи. Но если бы Иисуса не было, значит, не могло быть и никаких версий христианства, поддерживающих это учение, верно? Не было бы вообще ничего называющегося христианством. Однако даже если бы Иисус никогда не родился или умер в неизвестности, появилось бы какое-нибудь другое средство выражения для мема трансэтнической дружбы.

Таких средств хватало с избытком. Слышали об Аполлонию Тианском? В отличие от Иисуса, он, бесспорно, жил в I веке н. э. Согласно преданиям, которые впоследствии рассказывали его приверженцы, вместе с учениками он странствовал из города в город и творил чудеса: исцелял хромых и слепых, изгонял демонов. Эту силу ему обеспечивали особый доступ к божественному — поговаривали, что он сын Божий, — а также пророческий дар. Он проповедовал, что люди

должны в меньшей степени заботиться о материальных удобствах и больше — о судьбе своей души, а также поддерживал этическое учение о делении и соучастии. Римляне преследовали его, после смерти он вознесся на небеса. Таким образом была достигнута красивая симметрия с его жизнью, поскольку и его рождение было чудесным, а перед тем, как он родился, о его божественной природе матери возвестил посланец с небес^[848].

Знакомо?

Вы, конечно, возразите, что Аполлоний Тианский не постулировал учение о межнациональной любви! Но как мы уже убедились, Иисус, вероятно, тоже ничего подобного не делал. Это учение было развито Павлом, религиозным предпринимателем, который воспользовался им как цементом для своего перспективного предприятия.

А если бы и Павел вообще не рождался? Тогда Павел не был бы Биллом Гейтсом своих дней, человеком, который увидел открытую платформу и основал предприятие, занявшее на ней доминирующее положение. Но тогда это сделал бы кто-нибудь другой. Когда возникает новая большая ниша, платформа — будь то в результате изобретения персонального компьютера или основания Римской империи, — кто-нибудь обычно находит способ эксплуатировать ее.

Или, выражаясь более техническим языком, когда появление новой платформы создает потенциально позитивные внешние сетевые факторы, кто-нибудь обязательно найдет способ реализовать их ценой конкуренции. Некая операционная система для персональных компьютеров имела бы огромный успех, как только ПК стали доступными, независимо от того, родился Билл Гейтс или нет.

НЕКАЯ ОПЕРАЦИОННАЯ СИСТЕМА ДЛЯ ПЕРСОНАЛЬНЫХ КОМПЬЮТЕРОВ ИМЕЛА БЫ ОГРОМНЫЙ УСПЕХ, КАК ТОЛЬКО ПК СТАЛИ ДОСТУПНЫМИ, НЕЗАВИСИМО ОТ ТОГО, РОДИЛСЯ БИЛЛ ГЕЙТС ИЛИ НЕТ

Параллели между Аполлоном и Иисусом вполне могут быть не случайным совпадением. К тому времени, как предания об Аполлонии были собраны в книгу, уже появились христианские евангелия, и последователи Аполлония ввиду осознанного или бессознательного желания приукрасить действительность могли придать своему кумиру сходство с Иисусом. В этом-то и суть: сближение такого рода было естественным. Древние пропагандисты религии работали в условиях конкуренции. Они пытались завладеть вниманием людей и удержать его, рассказывая историю, которая, возможно, занимала особое место в их духовной жизни. Для того чтобы религия процветала, она должна предлагать хотя бы не меньше, чем ее конкуренты. Поэтому религии естественным образом развиваются в том же направлении, что и преуспевающие соперницы, точно так же, как рынок вынуждает конкурирующие программные продукты заимствовать лучшие функции друг у друга.

ДЛЯ ТОГО ЧТОБЫ РЕЛИГИЯ ПРОЦВЕТАЛА, ОНА ДОЛЖНА ПРЕДЛАГАТЬ ХОТЯ БЫ НЕ МЕНЬШЕ, ЧЕМ ЕЕ КОНКУРЕНТЫ

Отсюда и парадокс: сближение формы зачастую является продуктом острого соперничества. Приверженцы Иисуса принижали Аполлония точно так же, как приверженцы Аполлония принижали Иисуса, и точно так же, как приверженцы *Apple* и *Microsoft* спорят о недостатках каждой, хотя эти две операционные системы впитали инновационные особенности друг друга^[849].

В конечном счете, близки к неизбежным функции, а не конкретные компании или религии. Даже если бы ни Билла Гейтса, ни Стива Джобса не существовало, любая операционная

система, занявшая доминирующее положение, была бы пригодна для таких функций, как текстовый редактор и электронная почта. Даже если бы Павел так и не родился, любая религия, занявшая господствующее положение в Римской империи, способствовала бы межнациональным дружеским отношениям. Ибо только религия такого рода могла бы воспользоваться внешними сетевыми факторами, чтобы обставить соперниц.

Обращение Константина

Религия такого же рода могла оказаться притягательной и для императора. Если бы вы правили многонациональной империей, неужели вы не благоволили бы к межнациональной гармонии? Неужели не додумались бы распространять религию, которая ей способствует? Возможно, обращение Константина в христианство отнюдь не случайность. Дни завоеваний и экспансии империи остались позади. Пришло время консолидации, укрепления созданной структуры. (Битва, которая стала причиной обращения Константина, произошла в ходе гражданской войны.) Может быть, Константин просто узнал хорошее связующее вещество для общества, как только увидел его^[850].

Это был не первый случай, когда император с корыстными целями менял религиозную принадлежность. Ашока, индийский император III века до н. э., стал для буддизма тем же, чем Константин — для христианства. Покорив государство Калинга в ходе кровопролитной войны, Ашока решил, что народ Калинги и его народ на самом деле братья. Это озарение посетило его после перехода в буддизм, который зародился как движение бродяг из низов, но при поддержке Ашоки распространился по всей Индийской империи. Поскольку мы не располагаем буддийскими текстами, достоверно датированными периодом до правления Ашоки, мы не знаем наверняка, придерживался ли сам Будда идей всеобщей любви и гармонии. Зато Ашока приказывал высекать его собственные толкования буддизма на камнях, колоннах и в пещерах, и некоторых из них уцелели — например, «только согласие достойно похвал»^[851]. Подобные убеждения императора вполне понятны.

Если вы сомневаетесь в том, что империализму было свойственно поощрять межнациональную дружбу, обратимся к Римской империи *до того*, как христианская церковь достигла критической массы. Даже в то время, без помощи Павла, римское государство стремилось к межэтнической гармонии, в нем отстаивали терпимость к разным богам разных народов. В этом смысле христианство просто заново изобрело колесо. До появления христианства в империи поощрялись учения, благоприятствующие межнациональной гармонии: все были обязаны чтить официальных богов государства, а в остальном имели право поклоняться тем богам, каким пожелают. После того как официальной религией империи стало христианство, в империи поощрялись учения, благоприятствующие межнациональной гармонии; они поддерживали братскую любовь между христианами и настоятельно рекомендовали каждому быть христианином.

Разумеется, и до того как христианство заняло положение официальной религии, в Риме случались вспышки нетерпимости по отношению к тем, кто не поддавался этой системе толерантности — христианам и евреям. Но и после того как христианство одержало победу, существовала нетерпимость — к нехристианам.

Так что с нравственной точки зрения неясно, достиг ли кульминации прогресс в миссии Павла. До христианства и после христианства имперская формула межнациональной толерантности действовала вполне эффективно. В обоих случаях немногие, не согласные с этой формулой, рисковали подвергнуться преследованиям.

В чем же суть всех этих маневров? Об этом следовало бы спросить у Павла. А суть *наших* маневров в том, чтобы проанализировать, как и почему христианство по версии Павла превалировало над всеми прочими версиями и, в сущности, над другими религиями.

Смысл упражнения

Смысл двоякий: показать, что некое учение о межнациональной дружбе все равно превалировало бы в пределах Римской империи, так как это учение извлекает большую ценность из имперской платформы, нежели другие учения, а также продемонстрировать, насколько адаптивным данный бог может быть на службе этой логики.

Жизнь Яхве началась с явной национальной предубежденности к неизраильтянам и благосклонности к израильтянам. И даже когда во время Вавилонского пленения он решил, что в будущем его ждет общемировое, а значит, многонациональное, поклонение, он стоял на тех позициях, что неизраильтяне должны находиться в приниженном положении — не просто в подчинении, которого ждут от любых приверженцев всемогущего бога, а более унижительном, чем поклоняющиеся Яхве израильтяне. В сущности, это было подчинение израильтянам, поклоняющимся Яхве; когда монотеистский импульс впервые отчетливо проявился в авраамической традиции, во Второисае, он был поставлен на службу этнической иерархии.

Тем не менее Яхве вскоре смягчился. Как только Израиль занял прочное и выгодное положение в Персидской империи, появились новые основания для межнациональных дружеских отношений. Как мы уже видели, из самых авторитетных источников Еврейской Библии «священнический источник», или источник Р, выглядит наиболее инклюзивным в интернациональном отношении; по крайней мере источник Р содержит сравнительно доброжелательные представления о народах Персидской империи. Наиболее убедительно выглядит объяснение, согласно которому источник Р отражает ценности, пропагандируемые персидской верхушкой после пленения. Здесь еще до того как правитель Ашока проиллюстрировал эту мысль, Кир Великий показал, что империя способна быть нравственно доброжелательной силой.

Через полтысячелетия после конца пленения в христианском родословии семьи Авраама Бог претерпевает еще одно изменение. Бог источника Р — национальный бог, Бог Израиля. (По крайней мере, под именем Яхве Бог источника Р выглядит национальным, хотя, как мы уже видели, язык источника Р можно истолковать так, чтобы представить богов других народов с их разными именами как проявления единого истинного Бога.) И наоборот, Бог Иисуса — или, по крайней мере, Бог Павла — был явно транснациональным.

Тем не менее было бы ошибочно полагать, подобно некоторым христианам, что христианство заменило «сепаратистского» бога евреев богом «всеобщей любви». Во-первых, «сепаратистский» бог евреев не считал саму по себе этническую принадлежность непреодолимым барьером. Задолго до Павла и даже задолго до источника Р Еврейская Библия предписывала справедливо и милосердно относиться к иммигрантам. Во-вторых, «братолюбие» Павла не было действительно «всеобщим». Оно относилось скорее к другим христианам, чем к посторонним. И действительно, христианский Бог якобы бесконечной любви обрек неверующих на страдания после смерти. И поскольку эти муки должны были продолжаться вечно, Бог не мог утверждать, что это «для их же блага», так, как любящие родители говорят о наказаниях их детей в процессе учебы.

Другими словами, христианство заменило одну разновидность партикуляризма другой. Этот новый партикуляризм основывался не на этнической принадлежности, а на вере. Тех, кто находился за пределами круга допустимых верований, христиане на самом деле не любили — по

крайней мере, любили не так, как других христиан. И Бог тоже таких не любил, а если и любил, то нашел странный способ демонстрировать это! Даже народ, который представил Бога этому миру, евреи, не имел права на спасение согласно христианскому учению, сформулированному вслед за Павлом.

Возвращение Логоса

Следовательно, нравственного прогресса предстояло еще достичь. Тем не менее Бог вновь доказал свою гибкость. Он продемонстрировал, что когда разные группы, в том числе разные по этнической принадлежности, ведут игры с ненулевой суммой, он в состоянии адаптироваться, развиваться в нравственном направлении, чтобы облегчить ведение этих игр. Так как технической эволюции свойственно расширять сферу влияния фактора ненулевой суммы, это хорошее предзнаменование на будущее. Возможно, эта сфера и впредь будет расширяться, а Бог — развиваться вместе с ней.

Разумеется, слово «Бог» следует взять в кавычки, потому что развивается образ Бога в человеческом представлении, а не сам Бог, которого, насколько нам известно, может и не существовать. Тем не менее, как предполагается в главе 8, это развитие «Бога» может быть свидетельством если не Бога с большой буквы, то, по крайней мере, высшего замысла в том или ином смысле слова. А именно, как говорилось в главе 9, представления о Логосе могут оказаться полезными для рассуждений об этом божественном замысле.

Элементы теологии Филона фигурируют в гностицизме, разновидности древнего христианства, которое, подобно евионитству и маркионитству, очутилось на обочине, когда бурное развитие получило христианское учение Павла. Один из тезисов, обычно приписываемых гностицизму, заключается в том, что познание самого себя — путь к спасению, идее, воодушевленным поклонником которой, как мы уже видели, был Филон^[852]. Также подобно Филону, в рассуждениях гностиков о Боге присутствовали мудрость и Логос^[853]. Они считали Иисуса проявлением Логоса, книгой, «написанной в мысли и разуме Отца», как сказано в гностическом «Евангелии истины». Иисус «облачился в эту книгу. Он был пригвожден к дереву, он обнародовал Эдикт Отца о кресте»^[854].

Все это чем-то напоминает слова из Евангелия от Иоанна, что Логос, Слово «стало плотию и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу как единородного от Отца»^[855]. (Иногда можно встретить точку зрения, что Евангелие от Иоанна — единственное содержащее гностические мотивы.)

В отношении к Иисусу как к Логосу есть определенная логика. Логос расширяет круг нравственных проблем человечества. В той степени, в которой Иисус содействовал этому, он действительно был «Словом», ставшим плотью, физическим воплощением Логоса. И конечно, в Евангелии от Иоанна Иисус — влиятельный заступник расширения круга нравственных соображений, братолюбия. «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга»^[856].

В самом раннем из евангелий, у Марка, Иисус наставлял любить «ближнего» — эта отсылка к еврейскому писанию почти наверняка означает в данном контексте любовь к собрату-израильянину. Но у Иоанна, в последнем из евангелий, Иисус, подобно Павлу, распространяет любовь, невзирая на границы между народами. Да, Иисус также, подобно Павлу, ограничивает самую сильную любовь другими последователями Иисуса. И добавляет у Иоанна: «По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою»^[857]. Тем не менее к моменту написания Евангелия от Иоанна, к концу I века, христианская церковь уже была вполне многонациональной и сделала шаг по направлению к универсализму. Призыв Иисуса — Логос в

действии в тот момент времени, следовательно, нет ничего неестественного в том, чтобы назвать Иисуса воплощением Логоса.

Разумеется, остается еще проблема: реально существовавший, «исторический Иисус» скорее всего ничего подобного *не говорил*. Но если мы не можем отождествить Логос с «историческим Иисусом», нельзя ли, по крайней мере, отождествить Логос с «воображаемым Иисусом» — тем самым, о котором думают христиане, поклоняясь ему, с Иисусом, который *действительно* произносил прогрессивные в нравственном отношении слова?

Возможно, парадоксально звучит то, что Иисус, существовавший лишь в воображении, — Логос, ставший плотью, или что-то в этом роде. Но когда христиане поклоняются Христу так, как *воспринимают его*, возможно, они, согласно теологии Логоса, поклоняются чему-то действительно божественному. Ибо именно Логос сформировал их представления о нем, внушил идею братской любви независимо от этнических границ; именно расширение социальной организации и сопутствующее ему взаимодействие народов как игра с ненулевой суммой — Логос в действии — побудили Павла делать акцент на межнациональной дружбе, а христиан более поздних времен — вложить эти слова в уста Иисусу. Когда христиане создавали свой образ Иисуса, воплощая весть любви, Слово, то есть Логос, в каком-то смысле стало плотью.

Здесь прослеживается параллель с древним учением, связанным с гностицизмом и долгое время считавшимся еретическим — с докетизмом. Согласно идеям докетизма, Иисус *на самом деле* вовсе не был существом из плоти и крови. Он был настоящим духом, а его плоть и кровь — фантомом, иллюзией своего рода. (В одном древнем докетическом повествовании о распятии Иисус на кресте смеется: не имея тела, он не чувствует боли.) Но в этом сценарии приверженцев докетизма присутствует подлинное христианское преклонение перед Иисусом в том виде, в котором он явился, потому что эта внешность, пусть иллюзорная, поддерживалась Богом, следовательно, была истинным проявлением божественного. Так и в теологии Логоса: чтить Иисуса таким, *каким воспринимали его христиане*, — с одной стороны, чтить плод воображения, а с другой — чтить проявление божественного. Возможно, Иисус, известный христианам, — иллюзия и в то же время истинное лицо Бога.

В сущности, возможно, поклонение поддерживаемой свыше иллюзии — наиболее доступная людям возможность увидеть лицо Бога. Человеческие существа — органические машины, созданные естественным отбором для того, чтобы взаимодействовать с другими органическими машинами. Они могут представлять себе другие органические существа, понимать их, одаривать любовью и благодарностью. Понимание божественного, визуализация божественного, любовь к божественному были бы непосильной задачей для простого человека.

Глава 13

Как Иисус стал Спасителем

• Как небеса стали небесами • Миф о «восхищении» • Небеса могут подождать • Зарубежные конкуренты • Возрождение • Первородный грех • Цивилизация и неудовлетворенность ею • Разновидности грехов • Ущербное общество • Авторитет отцов • Связь

Для многих христиан слово «Иисус» в буквальном смысле синоним «спасителя». Бог послал своего сына, чтобы, как сказано в Новом Завете, «узрела всякая плоть спасение Божие»^[858].

Действительно, в каком-то смысле спасение Божье было видимым давно. Яхве спас израильтян от египтян («Бог, Спаситель свой, совершивший великое в Египте», как сказано в Еврейской Библии). Позднее их спасали от прочих мучителей, в том числе и люди, присланные с этой целью. («Дал Господь Израильтянам избавителя, и вышли они из-под руки Сириян».) И даже когда Яхве подверг их гневу вавилонян, намекая, что спасение даруется не просто так, он готовил персидского царя Кира вновь явить божественное спасение израильтянам. Поэтому пророк Иеремия называл Яхве «надеждой Израиля, Спасителем его во время скорби»^[859].

Но все это было не то, что подразумевают под спасением христиане. Называя Христа Спасителем, они говорят не о спасении общества и даже не о физическом спасении конкретного человека, а скорее, о спасении человеческой души после смерти. Суть христианской вести в том, что Бог отправил своего сына проложить путь к вечной жизни.

Согласно этим представлениям, Иисус — небесное существо, контролирующее доступ на небеса. Он восседает по правую руку от отца и будет судить живых и мертвых, как сказано в Никейском Символе веры, основополагающем документе древнего христианства, который по сей день остается общим знаменателем для римской католической, восточной православной и большинства протестантских церквей.

Христианское понятие спасения стало переломной точкой в эволюции авраамического бога — или, по меньшей мере, в нееврейском наследии этой эволюции. И в христианской, и в мусульманской форме оно доказало свое позитивное и негативное влияние. Когда знаешь, что вскоре после смерти тебя ждут небеса, смерть кажется не столь ужасной перспективой. В свою очередь, смерть в ходе священной войны выглядит даже притягательной — этот факт формирует не только историю, но и заголовки современных газет.

После смерти Иисуса хорошие и плохие вести получили все, кто вознамерился разнести христианскую весть о спасении по всей Римской империи. Символом обеих новостей можно считать статуэтки, найденные археологами в северных регионах империи. Там в местах погребения повсюду попадались бронзовые изображения бога Осириса^[860]. По торговым путям он пропутешествовал до самой Галлии — современной Франции, — из своего родного Египта.

Осирис, тысячелетиями занимавший место верховного бога в Египте, поразительно напоминал Иисуса по описанию Никейского Символа веры. Он населял загробный мир, где судил недавно умерших, и даровал вечную жизнь тем, кто верил в него и жил по его заповедям. В этом и заключается хорошая новость для христиан, несущих Благоую весть: проникновение Осириса на территорию Римской империи указывало на распространившуюся потребность в божественной фигуре именно такого рода и на наличие подходящей ниши, которую мог бы занять Иисус. Заодно и плохая весть: по крайней мере частично потребность в таком божестве уже была удовлетворена. Христиане, начавшие разносить Благоую весть по Римской империи,

столкнулись с конкуренцией со стороны бога, который уже олицетворял часть той эмоциональной притягательности, которая ассоциируется у нас с христианством.

Самые первые из этих носителей Благой вести, проповедовавшие ее в Римской империи, узнавали и плохую новость другого рода. На рынке блаженства в загробной жизни благодаря духовному спасению уже было тесновато, а сам Иисус, как выяснилось, поначалу плохо вписывался в эту рыночную нишу. Некоторые, в том числе христиане, сочтут это заявление странным. Разве Никейский Символ веры не создал Иисуса точно по меркам этой ниши? Создал, конечно, только Никейский Символ веры был написан через несколько веков после смерти Иисуса. Общие представления об Иисусе, которые он отражает, — об Иисусе как небесном повелителе бессмертия, — при его жизни удивили бы его последователей. Как и естественный вывод из них — о том, что праведники после смерти вознесутся на небо.

Вечная жизнь определенного рода вполне могла быть частью изначальной идеи Иисуса. А могла и не быть, и в любом случае касающиеся ее подробности — например о небесах, — понемногу изменились за десятилетия, прошедшие после казни на кресте. Рассказ о том, как официальная легенда обрела форму, помогает понять, каким образом Бог развивается, чтобы удовлетворить психологические потребности его последователей, а также осуществить собственные цели выживания.

Как небеса стали небесами

Представления о том, что последователи Иисуса присоединятся к нему на небесах после смерти, сформировались, вероятно, лишь через полвека после его кончины. Конечно, его приверженцы с самого начала верили, что праведников впустят в «Царство Небесное», как сказано в Новом Завете. Но «Царство Небесное» у Матфея — это всего лишь то, что Марк называл «Царством Божиим», а как мы уже видели, местом Царства Божьего предполагалась земля. У Матфея Иисус говорит: «Как собирают плевелы и огнем сжигают, так будет при кончине века сего». Ангелы сойдут на землю, «соберут из Царства Его все соблазны и делающих беззаконие и ввергнут их в печь огненную: там будет плач и скрежет зубов. Тогда праведники воссияют как солнце, в Царстве Отца их»^[861].

Обратите внимание на динамику событий: ангелы спустятся на землю, искоренят всех плохих людей, после чего хорошие останутся на новой, улучшенной земле. И ни слова о душах умерших, вознесшихся на небеса.

В сущности, об *умерших* не говорится вообще ничего. Иисус, убежденный, что Царство Божье уже близко, не тратил времени на описание загробной жизни; он говорил так, словно день расплаты мог наступить в любой момент, прежде чем его слушатели успеют умереть, и объяснял людям, как готовиться к этому. Судный день предназначался для живых, а не для мертвых.

ИИСУС, УБЕЖДЕННЫЙ, ЧТО ЦАРСТВО БОЖЬЕ УЖЕ БЛИЗКО, НЕ ТРАТИЛ ВРЕМЕНИ НА ОПИСАНИЕ ЗАГРОБНОЙ ЖИЗНИ; ОН ГОВОРИЛ ТАК, СЛОВНО ДЕНЬ РАСПЛАТЫ МОГ НАСТУПИТЬ В ЛЮБОЙ МОМЕНТ, ПРЕЖДЕ ЧЕМ ЕГО СЛУШАТЕЛИ УСПЕЮТ УМЕРЕТЬ, И ОБЪЯСНЯЛ ЛЮДЯМ, КАК ГОТОВИТЬСЯ К ЭТОМУ

Но просто ради любопытства: и вправду, что *должно было* случиться с умершими? Им предстояло воскреснуть и войти в Царство Божье? А какое существование они вели до того? За годы после казни на кресте такие вопросы должны были выступить на первый план: последователи Иисуса видели, как умирают их родные и друзья, люди, которые, по их расчетам, должны были войти в Царство. В послании Павла к христианам македонского города

Фессалоники, вероятно древнейшем из документов Нового Завета, он упоминает об этом беспокойстве: «Не хочу же оставить вас, братия, в неведении об умерших, дабы вы не скорбели, как прочие не имеющие надежды»^[862]. Павел уверяет братьев по вере, что те, кто верит в милосердие Божье, вправе ждать жизни после смерти, даже если они умрут до Судного дня.

Вероятно, это отражение взглядов самого Иисуса. Идея воскресения из мертвых в кульминационный момент истории содержится в еврейском апокалиптизме, который унаследовал Иисус (в том числе из Книги пророка Даниила), и Иисус подтверждает это в раннем из евангелий^[863]. Кроме того, авторитет Павла как свидетеля учений Иисуса, достаточно прочен, каким обычно бывает подобный авторитет. Павел был жив, когда умер Иисус, и наслышан об учениях его последователей — сначала как их гонитель, а затем — как один из братьев^[864]. В этом отношении отрывок из Первого послания к Фессалоникийцам, написанный за два десятилетия до Евангелия от Марка, — первое из всех, какими мы располагаем, письменное свидетельство о взглядах Иисуса на жизнь после смерти.

В любом случае представления Павла о загробной жизни — самые ранние из задокументированных христианских взглядов, примечательные по двум причинам. Во-первых, хотя Иисус, сын Божий, вознесся на небо вскоре после смерти, обычные христиане не следовали тем же путем. Им предстояло ждать, когда Иисус вернется, и лишь после этого обрести блаженство; «мертвые во Христе воскреснут», только когда «Сам Господь при возвещении, при гласе Архангела и трубе Божией, сойдет с неба»^[865]. Во-вторых, даже тогда мертвые не попадут на небеса — скорее, будут вечно жить на земле, в значительно улучшенном Царстве Божьем.

Миф о «восхищении»

А как же «восхищение», в которое верят многие современные христиане, — идея, согласно которой Христос спустится на землю и заберет на небо и живых, и мертвых христиан? В ее основе лежит сомнительное толкование послания Павла к фессалоникийцам, в котором говорится, как по прибытии Христа сначала воскресшие мертвые, а потом и живые вознесутся на небо: «Господь... сойдет с неба, и мертвые во Христе воскреснут прежде. Потом мы, оставшиеся в живых, вместе с ними восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе, и так всегда с Господом будем»^[866]. Евангелические христиане, в том числе читатели серии апокалиптических романов «Оставленные» (*Left Behind*), редко обращают внимание на то, что в этом отрывке нет ответа на вопрос: что будет потом, когда люди и Иисус встретятся в воздухе. Попадут ли они вместе на небеса (толкование, типичное для сторонников «восхищения»), или вернуться все вместе на землю?^[867] Упоминание о том, что люди с земли отправятся «в сретение Господу» свидетельствует о том, что более вероятно последнее — что люди, играя роль хозяев, встретят Христа на пути к земной тверди.

Это подтверждается повсюду в трудах Павла. Из Послания к Коринфянам мы узнаем, что вернувшийся Мессия, воскресший из мертвых, займется делами согласно своему расписанию: избавит мир от многих сомнительных политиков («упразднит всякое начальство»). Павел, вновь успокаивая христиан, тревожащихся о судьбах мертвых, пишет: «Во Христе все оживут, каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие его, а затем конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу; ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои»^[868].

Последним врагом, который умрет, согласно Павлу, будет сама смерть. («Смерть! где твое жало?» — задает он вопрос, обреченный на бессмертие)^[869]. Но даже после того как христиане станут бессмертными, они, по-видимому, проведут вечность на земле. После того как Иисус

«примет» Царство Божье, о перемещении этого царства не упоминается.

СОГЛАСНО АПОСТОЛУ ПАВЛУ, ДАЖЕ ПОСЛЕ ТОГО, КАК ХРИСТИАНЕ СТАНУТ БЕССМЕРТНЫМИ, ОНИ, ПО-ВИДИМОМУ, ПРОВЕДУТ ВЕЧНОСТЬ НА ЗЕМЛЕ

По-видимому, сценарий с «восхищением» опирается на двойную путаницу. Представления Павла о том, как будут разворачиваться события во время возвращения Иисуса, смутны, вдобавок Павел путается в представлениях самого Иисуса о возвращении. Точнее, путаница в том и заключается, что Павел считает, будто Иисус вообще представлял свое возвращение на землю.

В евангелиях Иисус не *говорит*, что он вернется. Он упоминает о будущем пришествии «Сына Человеческого» — этот термин Еврейская Библия уже применяла к тому, кто сойдет с небес в кульминационный момент истории, и авторы Нового Завета, по-видимому, усмотрели в этих фрагментах указания на самого Иисуса^[870]. Это вполне возможно, поскольку Иисус однажды предсказывает, что Сын Человеческий будет убит, а в третий день воскреснет. Но Иисус никогда напрямую не отождествляет себя с Сыном Человеческим. В некоторых случаях кажется, что он имеет в виду кого-то другого, но не себя. («Кто постыдится Меня и Моих слов в роде сем прелюбодейном и грешном, того постыдится и Сын Человеческий, когда придет к славе Отца Своего со святыми Ангелами»)^[871].

Как объяснить это странное словоупотребление? Один способ для этого особенно подходит. Иисус, как любой хороший еврейский проповедник апокалипсиса в те времена подтверждает апокалиптические сценарии Еврейской Библии, а именно тот, в котором говорится о пришествии «Сына Человеческого». После его смерти последователи, потрясенные казнью и пытающиеся осмыслить ее, полагают, что упоминания Иисуса у Сыне Человеческом — его завуалированные намеки на самого себя. Эта теория выглядела привлекательно: поскольку Иисус предсказывал будущее сошествие с небес Сына Человеческого, это наверняка означало, что на самом деле Иисус вовсе не умер!^[872]

Согласившись, что Иисус говорил о себе, ученики получили право не только по-новому толковать его высказывания о Сыне Человеческом, но и выдумывать — точнее, смутно, но старательно наполовину выдумывать — совершенно новые высказывания о «Сыне Человеческом». Если кто-то из учеников утверждал, что Иисус однажды сказал ему, что он, Иисус, и есть Сын Человеческий, которому суждено быть убитым и воскреснуть, разве могли остальные всерьез усомниться в этом? Разумеется, если бы апостол утверждал, что Иисус сказал ему: «Меня распнут», сомнений возникло бы хоть отбавляй. Товарищи спросили бы: «Почему же ты нам ничего не сказал, пока он был еще жив?» Но если бы ученик объяснил, что в то время не понял истинного значения слов Иисуса, который говорил не о себе, а о «Сыне Человеческом», придаться к такому известию было бы невозможно.

Все это могло бы объяснить одну из наиболее драматических сцен Нового Завета, сцену, которая озадачивает. Через несколько дней после того, как был убит Иисус, его мать и Мария Магдалина нашли гроб Иисуса пустым и «недоумевали». Тут появились два загадочных человека и сказали им:

Что вы ищете живого между мертвыми? Помните, как Он говорил вам, когда был еще в Галилее, сказывая, что Сыну Человеческому надлежит быть предану в руки человеков грешников, и быть распяту, и в третий день воскреснуть. И вспомнили они слова Его и, возвратившись от гроба, возвестили все это одиннадцати и всем прочим^[873].

Только тогда они вспомнили его слова? Если бы последователи Иисуса при его жизни знали, что под «Сыном Человеческим» подразумевается он, если бы он и вправду говорил, что Сын Человеческий будет распят, а по прошествии трех дней воскреснет, вряд ли такое предсказание не вспомнилось им во время казни на кресте!

Как мог автор евангелия написать столь непоследовательную сцену? Возможно, в момент написания она не была непоследовательной. Если мысль о том, что Иисус был Сыном Человеческим, возникла только после казни на кресте — а в то время действительно было известно, что она возникла лишь после распятия, — тогда сцена на самом деле исполнена смысла: две Марии становятся свидетельницами важного явления. Да, они слышали, что Иисус, возможно, Мессия, человек, который спасет Израиль, но никогда и не думали, что он еще более велик — Сын Человеческий, которого так часто славил сам Иисус.

Образ Иисуса как Сына Человеческого, безмятежно восседающего на небесах и готового принять души добрых христиан, мог сыграть решающую роль в окончательном триумфе христианства. Этот образ дал ему преимущество перед религиями, которые не обнадеживали, но обещали прелестей загробной жизни, и помог в конкурентной борьбе с многочисленными религиями, которые давали подобные обещания. Кроме того, он побуждал христиан умирать во имя своей веры. В Деяниях апостолов, когда Стефана ждет мученичество, он хладнокровно встречает смерть: «Стефан... возрев на небо, увидел славу Божию и Иисуса, стоящего одесную Бога. И сказал: вот, я вижу небеса отверстые и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога»^[874]. Посмертное отождествление Иисуса с Сыном Человеческим стало ключевой эволюционной адаптацией.

В сущности, понадобилась и вторая адаптация, прежде чем Стефан мог узреть такое видение. Один из образов этого ободряющего видения, Сын Человеческий, восседающий на небесах, обрел форму вскоре после казни на кресте, но как мы только что видели, то же самое нельзя сказать про идею, согласно которой преданные христиане в конце концов присоединятся к нему на небесах. Как и про идею, которую явно разделял Стефан — что воссоединение с Иисусом будет происходить вскоре после смерти. И действительно, молчание Павла по вопросу о состоянии умерших до грядущего воскресения свидетельствует о том, что мог бы дать традиционный ответ из Еврейской Библии: они будут ждать в *шеоле*, мрачной преисподней^[875].

Небеса могут подождать

Прошло более десяти лет после служения Павла, прежде чем в христианской литературе стали появляться отчетливые упоминания о незамедлительной награде для праведников в загробной жизни. В Евангелии от Луки, написанном в 80–90 годах н. э., нам объясняют, что богобоязненный преступник, казненный на кресте рядом с Христом, в тот же день попадет вместе с ним в «рай»^[876]. Кроме того, нам рассказывают о загробной жизни богача и бедняка. Богач, который умер, не покаившись в грехах, попадает в ту часть преисподней, где «мучится в пламени». Нищий оказывается удачливее: компанию ему составляет Авраам — некоторые утверждают, что на небесах, но так или иначе, в какой-то более приветливой части загробного мира, там, где нищий «утешался»^[877].

Некоторые библеисты считают, что понятие незамедлительной награды для умерших христиан восходит к самому Иисусу, ведь именно он упоминает о загробной жизни в этих двух фрагментах Евангелия от Луки^[878]. Но ни один из них не найден в самом раннем из евангелий, у Марка, или в более раннем, чем у Луки, источнике Q. Исследователь середины XX века С. Дж. Ф. Брэндон почти наверняка прав, утверждая, что эта идея получила развитие и после

Павла, и спустя долгое время после Иисуса. Это, как отмечал Брэндон, стержневая идея, отход от «преимущественно эсхатологической фигуры, которая готова осуществить катастрофическое вмешательство в космический процесс и собрать избранных для получения вечной награды». Ближе к концу I тысячелетия н. э. «Христа начали изображать как пребывающего в небесах посредника между Богом и людьми»^[879].

Чем вызван этот сдвиг? Во-первых, по мере того как проходили десятилетия, а Царство Божье все не наступало, в кругах последователей Иисуса нарастала тревога за так и не воскреснувших мертвых. На некоторое время помогло уверение Павла в том, что недавно скончавшиеся друзья и родные верующих присоединятся к ним в Царстве. Но к моменту появления Евангелия от Луки, более чем через десять лет после смерти Павла, эти уверения потеряли убедительность. Теперь внимательный христианин беспокоился не только о том, воскреснут ли его умершие родные и друзья, но и о том, какой будет смерть до воскресения, ведь вероятность того, что данный христианин пополнит ряды родных и друзей еще до возвращения Христа, быстро возрастала. (Скорее всего, не случайно Лука, первый новозаветный автор, намеками высказавшийся о современном христианском рае, также является первым автором Нового Завета, который слегка умерил надежды на грядущее Царство Божье. Это Царство, по утверждению Луки, «не придет... приметным образом... Царствие Божие внутри вас есть».^[880])

ПО МЕРЕ ТОГО КАК ПРОХОДИЛИ ДЕСЯТИЛЕТИЯ, А ЦАРСТВО БОЖЬЕ ВСЕ НЕ НАСТУПАЛО, В КРУГАХ ПОСЛЕДОВАТЕЛЕЙ ИИСУСА НАРАСТАЛА ТРЕВОГА ЗА ТАК И НЕ ВОСКРЕСНУВШИХ МЕРТВЫХ

Это еще один стержневой момент. Теперь отдачи от спасения не следовало ожидать при жизни, однако она могла появиться сразу после смерти — уже неплохо. Если бы не этот поворот христианского учения, оно утратило бы всякое правдоподобие, как только обнаружилось бы, что Царство Божье и не думает появляться на земле, а многочисленные поколения христиан умерли, так и не удостоившись награды. Но теперь, когда Царство Божье переместилось с земли на небеса, многие поколения христиан предположительно получили свою награду и живущие могли рассчитывать на нее, признав Христа своим Спасителем.

Зарубежные конкуренты

Почему стержневым моментом стало Евангелие от Луки, а не почти современное ему Евангелие от Матфея? Может быть, потому, что Евангелие от Луки — самое «языческое» из синоптических евангелий. Если Матфей зачастую пытается привлечь набожных евреев в ряды последователей Иисуса, подчеркивая совместимость его учения с традиционным иудаизмом, то Лука сосредотачивает внимание на «языческих» неофитах. И если он собирался конкурировать с языческими религиями, ему следовало позаботиться о том, чтобы христианство обладало их наиболее популярными функциями. И мы возвращаемся к Осирису, вратам блаженной загробной жизни^[881].

Мы возвращаемся также к множеству других богов, потому что Осирис едва ли был единственным богом в Древнем Риме, обладавшим притягательностью такого рода. Хотя официальные боги римского государства не обещали блаженства после смерти, империю осаждали чужеземные культы, которые, заполняя вакуум, завоевывали последователей^[882]. Эти религии спасения проходили под разными марками. Боги являлись не только из Египта, но и из Персии и Греции. В персидских культах души путешествовали между небесными телами и

попадали в рай, в греческих им предлагали блаженство Аида — подземного царства, где некогда влачили жалкое существование самые заурядные души, а со временем появились заманчивые «подразделения»^[883].

Хочу ли я сказать, что Лука заимствовал свой сценарий загробной жизни у конкурирующей религии? Если и да, то без особой уверенности. Но у желающих предъявить ему это обвинение доказательства найдутся.

Несомненно, фигурирующее у Луки предание о богаче и бедняке в Аиде имеет осирисовские оттенки. В те времена, когда создавалось Евангелие от Луки, по Римской империи ходила в письменном виде египетская притча о загробной жизни, точнее — о богаче и бедняке, которые умерли и попали в подземное царство. Оба предстали перед судом Осириса. Плохие поступки богача перевесили его же хорошие поступки, и ему достался менее желательный пост. (В притче объясняется: «ось двери» подземного мира «вставили ему в правый глаз и поворачивали в нем всякий раз, когда дверь открывалась или закрывалась». Понятно, что его «рот не закрывался от горьких жалоб».) Бедняк же, чьи хорошие дела перевесили плохие, должен был провести вечность в обществе «достойных душ», вблизи трона Осириса^[884]. Вдобавок он получил одежду богача — «одеяние из царского полотна». (Богач в притче у Луки одевался в «порфиру и виссон».) Мораль: «К тому, кто добр на земле, будут добры и в Аменти (загробном мире), а со скверным там обойдутся скверно»^[885].

Притча Луки о богаче и нищем не имеет, по-видимому прецедентов в ранней еврейской или христианской традиции^[886]. Значит, действительно есть вероятность, что Лука читал или слышал египетскую притчу и адаптировал ее для христианского применения. Но правду мы, вероятно, никогда не узнаем, и в сущности, дело не в ней. А в том, что неважно, заимствовал Лука эту конкретную притчу из египетского наследия или нет, однако сам тезис — незамедлительное получение награды в загробной жизни — должен был откуда-то взяться, и наиболее вероятный источник — одна из религий, с которой христианство конкурировало на территории Римской империи^[887].

Среди этих религий лидировала египетская, существовавшая в нескольких вариантах. Вдобавок к основному Осирису имелся Осирис-мутант — Серапис. Несколько веков назад, после завоеваний Александра Македонского, греческие империалисты, желающие укрепить узы с египетскими подданными, объединили Осириса с греческим богом Аписом. Полученный гибрид назвали Осераписом, позднее сократив до Сераписа. В Римской империи Серапису поклонялись наряду с Исидой, которая, согласно египетской религии, приходилась Осирису и сестрой, и женой. К тому времени как Павел написал свои канонические послания христианам в Риме, Коринфе и Фессалониках, в этих городах уже существовали культы поклонения Исиде, Серапису или им обоим^[888]. Чтобы христианство могло успешно конкурировать с ними, что оно и делало, оно должно было удовлетворять тем же психологическим потребностям, что и перечисленные культы.

Возрождение

Эти потребности не исчерпывались вопросом загробной жизни. Основной смысл духовного спасения в христианстве — спасение души от проклятия и вечных мук, в этот термин вкладывается более широкий смысл. Для многих христиан спасением было не только ожидание рая, но и земной опыт, ни с чем не сравнимое чувство освобождения. А то, от чего они освобождались, менялось: в его роли мог выступать просто страх адских мук после физической смерти, а могло и что-то еще, освободиться можно было от поработавшего влияния, например

алкоголя, или от беспричинной тревоги и чувства вины. Само освобождение порой оказывалось эффективным. Для многих евангелических христиан вера неразрывно связана с моментом, когда они почувствовали себя «возродившимися» — вероятно, когда вышли вперед, чтобы на виду у всего собрания признать Христа своим Спасителем или во время последующего обряда крещения.

Пожалуй, нет ничего случайного в том, что религии, с которыми христианство конкурировало в годы своего становления, также подразумевали моменты преобразующего освобождения. В II веке н. э. греческий писатель Луций Апулей описывал обряд инициации, который проводили приверженцы культа Иисуса как «добровольную смерть и дарованное из милости спасение», способ «вторично родиться... и начать путь к спасению»^[889].

Несмотря на художественный характер описаний, Апулей, по-видимому, обращается к своему опыту приверженца Иисуса и Осириса, и приводит множество подробностей этого опыта возрождения. Вот рассказ о его первых попытках произнести молитву после многодневного ритуала, кульминацией которого должно было стать ощущение единства с Иисусом:

Обливаясь слезами, голосом, прерываемым частыми рыданиями, глотая слова, я начал: «О святейшая, человеческого рода избавительница вечная, смертных постоянная заступница, что являешь себя несчастным в бедах нежной матерью... в жизненных бурях простираешь десницу спасительную, которой рока нерасторжимую пряжу распускаешь, ярость Судьбы смиряешь, злое светил течение укрощаешь... зажигаешь Солнце, управляешь Вселенной, попираешь Тартар»^[890].

Обратите внимание, от какого множества напастей избавляет связь с Иисусом: от угрозы ада, от всевозможных «жизненных бурь» и, в сущности, от первопричины несчастий; в те времена астрология была склонна к мрачному детерминизму, и религия могла процветать, пообещав людям избавление от судьбы, предсказанной им звездами. Отсюда и благодарность Иисусу, которая «злое светил течение укрощает».

Вероятно, никогда не существовало религии, которая спасала людей от чего-то одного. И безусловно, в Древнем мире большинство религий, подобно этому культу Иисуса, обращались к разным угрозам физическому и душевному благополучию.

Первородный грех

Среди всего прочего, от чего религии могли спасти людей, значит, обременительное ощущение собственного нравственного несовершенства — ощущение греховности. По-видимому, грех был неотъемлемой частью идеи спасения в раннем христианстве. Павел отводил этой теме центральное место на переднем плане. «Как Иудеи, так и Еллины, все под грехом, как написано: „нет праведного ни одного“»^[891].

И уж, конечно, Павел не праведник. «Я плотян, продан греху. Ибо не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю... А потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Ибо знаю, что не живет во мне, то есть в плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю»^[892].

Исследователи не пришли к единому мнению о том, самооценка ли это Павла или же он говорит о состоянии человека в общем. Так или иначе, этот отрывок скорее всего соответствует его личному опыту.

В сущности, понимание того, как Иисус может разрешить его проблемы с грехом, могло

стать решающим фактором в интеллектуальном прозрении Павла — том самом, которое превратило его в ревностного организатора ранней церкви. У Павла вдруг сложилось понимание. Один человек, Адам, проявил слабость и привнес в мир грех, а значит, и смерть человеческому роду, а теперь другой человек, Иисус, проявил силу и своей смертью предложил избавление от греха и смерти. Во всем этом был знак любви. Бог, которому люди издавна приносили жертвы, так любил человечество, что пожертвовал своим сыном. Так история с печальным концом, история якобы о Мессии, который кончил свою жизнь на кресте, превратилась в убедительную весть о спасении и вечной жизни.

Но для того кто намерен основать религию, которая могла бы стать самым эффективным механизмом для вербовки во всей мировой истории, притягательная весть — это лишь полдела. Эта весть должна не просто привлекать людей, а заставлять их вести себя так, чтобы поддерживать религиозную организацию и развивать ее. Например, полезно дать такое определение греха, чтобы стремление избежать его способствовало сплоченности и росту церкви.

Это мастерски проделал Павел. Обратимся к списку грехов, избегать которых он предписывает галатам: «Дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, соблазны, ереси, ненависть, убийства, пьянство, бесчинство и тому подобное». Только два из перечисленных — идолослужение и волшебство — относятся к теологии. Все остальное — это в первую очередь повседневная социальная сплоченность. Последние два, пьянство и бесчинство, делают людей ненадежными и непродуктивными членами общества. Три первых, половые излишества, приводят к тому, что собрание раздирает ревность, создают угрозу бракам прихожан. Остальные — вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, соблазны, ереси, ненависть, убийства, — явно способствуют расколу, являются отступлением от идеала братолюбия, занимающего центральное место в стратегии Павла.

Насколько настоятельно Павел призывал галатов избегать этих грехов? Перечислив их, он заключает: «Предваряю вас, как и прежде предварял, что поступающие так Царствия Божия не наследуют»^[893].

Эта формула действенна: если не ведешь праведную жизнь, помогающую укреплению церкви, значит, не получишь вечной жизни в грядущем Царстве Божьем на земле. После поправок, которые мы видели у Луки — не получишь вечной жизни в *уже существующем* Царстве Бога на *небесах* — эта формула стала как нельзя более эффективной.

Можно было бы назвать это явление «нравственно обусловленной загробной жизнью», так как она ставит нравственность в прямую зависимость от блаженства после смерти, а эта нравственность, в свою очередь, дает силу самой церкви. Христианство воспользовалось этим стимулом, чтобы распространить Бога Израиля далеко за пределы Израиля, на религиозном рынке Римской империи, где ему было суждено процветать. Появление нравственно обусловленной загробной жизни стало важным переломным моментом в истории религии.

ПОЯВЛЕНИЕ НРАВСТВЕННО ОБУСЛОВЛЕННОЙ ЗАГРОБНОЙ ЖИЗНИ СТАЛО ВАЖНЫМ ПЕРЕЛОМНЫМ МОМЕНТОМ В ИСТОРИИ РЕЛИГИИ

Однако христианство никоим образом не приблизилось к этому моменту первым. Опять-таки возвращаемся к Осирису. Египетская притча о богатом злодее, душа которого осуждена на суде Осириса, имеет давнюю историю. Свод законов Осириса, то есть формула счастливой загробной жизни, был изложен более чем тысячей лет ранее, в главе 125 древнеегипетской «Книги мертвых». Эта «книга» представляет собой сборник текстов, призванный обеспечить

благополучие в загробном мире, его составление продолжалось тысячу лет. Но в главе 125, появившейся во II тысячелетии до н. э., мы видим наглядный пример нравственно обусловленной загробной жизни. Эта глава объясняет покойному, что именно надо говорить, когда отстаиваешь право на спасение своей души перед судом богов во главе с Осирисом. Например,

Я не творил зла.
Я не думал ежедневно о работе, что должна быть сделана для меня.
Я не выставлял свое имя для почестей.
Я не пытался направлять служащих.
Я не преуменьшал бога.
Я не лишал обманом бедного человека его имущества.
Я не сделал того, что боги отвергают.
Я не поносил раба перед его господином.
Я не причинял боль.
Я не оставил никого голодным.
Я не вынудил ни одного человека заплакать.
Я не совершал убийства.
Я не отдавал приказа, чтобы совершилось убийство.
Я не воровал жертвы из храмов.
Я не лишал богов принадлежащих им приношений.
Я не уносил пирогов-финиху, принесенных для духов.
Я не уменьшал меры объема сыпучих веществ.
Я не крал землю от усадьбы моего соседа и не добавлял её к моему полю.
Я не вторгался на поля других.
Я не прибавлял груза весам.
Я не отжимал указатель коромысла весов.
Я не забирал молока из уст детей.
Я чист.
Я чист.
Я чист.
Я чист.

Здесь задолго до рождения Христа (и если уж на то пошло, задолго до рождения авраамического монотеизма) представлен Судный день в истинно христианском смысле слова^[894]. За нравственное поведение полагается награда, вечное счастье, а может, еще и вторая, более непосредственная награда: избавление от самого ощущения безнравственности, греховности, нечистоты. Одно погребальное заклинание, найденное на саркофаге, предназначалось для освобождения души египтянина, при жизни на земле пойманного на «обвинениях, нечистоте и злодеяниях»^[895].

Цивилизация и неудовлетворенность ею

Почему нравственная чистота вызывает такой интерес? С каких пор человек стал всерьез заботиться о ней? В анналах антропологии не наблюдается избытка документов, свидетельствующих о том, как охотники-собиратели оплакивали свою нравственную нечистоту^[896]. В этих сообществах список раскаяний, связанных с земной жизнью, в первую

очередь имеет отношение к голоду. Может быть, появление земледелия и сопутствующий ему рост социальных проблем заставил людей испытывать чувство неудовлетворенности, даже когда им хватало пищи? В голову приходят несколько возможных виновников.

Один из них — сама религия. Как мы уже видели, как только общество в своем развитии проходит уровень охотников-собирателей, воровство и другие формы антисоциального поведения становятся более осуществимыми практически, и религия начинает препятствовать им. Результаты могут оказаться обременительными. Полинезийские божества, каравшие за воровство нападениями акул, способны заставить задуматься того, кто раз-другой пренебрег добродетелью, а потом вздумал искупаться.

В общем, если боги карают земными бедами за разнообразные нравственные нарушения, в том числе за те, которые человек вынужден изредка совершать, тогда повседневные невзгоды превращаются в навязчивые напоминания о нравственном несовершенстве. В Индии конца II тысячелетия до н. э. гимн богу неба Варуне, который следил за незыблемостью нравственных устоев, содержал строки: «Что же за величайший грех был это, о Варуна, что ты хочешь убить восхвалителя, друга? Поведай мне это... я хотел бы покаяться перед тобой и стать безгрешным»^[897]. А вот молитва из Древней Месопотамии: «Да будет вина моя далека, на расстоянии 3 600 лиг от меня, пусть река унесет ее прочь и укроет в своих глубинах... Многочисленны мои грехи, не знаю я, что совершил... я то и дело совершал прегрешения, о которых знал и не знал»^[898].

Разновидности грехов

Сам Павел, ставивший спасение от грехов в центр христианства, по меньшей мере частично приписывал бремя греха религии. Будучи хорошо образованным фарисеем, Павел знал требования еврейского закона. «Я не иначе узнал грех, как посредством закона, ибо я не понимал бы и пожелания, если бы закон не говорил: „Не пожелай“»^[899].

Громоздкие конструкции, которыми в древние времена религии обременяли поведение, относились по меньшей мере к двум видам. Первыми были те, о которых мы уже говорили, относящиеся к нравственности в общепринятом понимании — правила, которые не давали людям причинять вред ближним посредством воровства, нападений, бесчестия, многочисленных других проступков, ослабляющих общественное устройство. Вторыми, порой неразрывно взаимосвязанными с первыми, были правила, препятствующие поведению, губительному для самих грешников.

Грехи второго рода, как и грехи первого, отчасти были продуктом эволюции общественного устройства выше уровня охотников-собирателей. Как только люди научились создавать условия для выживания, появились совершенно новые возможности для саморазрушительного поведения. Цивилизация развивалась, производство алкоголя стало массовым, деньги можно было транжирить, участвуя в новых играх, изобретенных специально для этой цели. В том же индуистском гимне богу неба Варуне грешник указывает на причину, по которой грешил: «Вино, гнев, игральные кости или беспечность сбили меня с пути».

КАК ТОЛЬКО ЛЮДИ НАУЧИЛИСЬ СОЗДАВАТЬ УСЛОВИЯ ДЛЯ ВЫЖИВАНИЯ, ПОЯВИЛИСЬ СОВЕРШЕННО НОВЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ ДЛЯ САМОРАЗРУШИТЕЛЬНОГО ПОВЕДЕНИЯ

Если оставить в покое алкоголь, азартные игры и другие плоды прогресса, известные

способностью вызывать зависимость, именно человеческие эмоции, несмотря на всю их ценность в прошлом, в среде, предназначенной для нас естественным отбором, становились теперь все более проблематичными. Обратите внимание на то, что в индуистском гимне упомянут «гнев» — эмоция, которая, как мы видели в главе 9, менее полезна в обществе уровня государств, чем в поселении охотников-собирателей.

Даже такой безобидный порыв, как голод, мог навлечь беду на более зажиточных и оседлых древних горожан. Среднестатистическому охотнику-собирателю было незачем беспокоиться об этом, тем не менее перед нами еще один случай, когда функциональный импульс стал потенциально нефункциональным, как только был перенесен из среды, для которой предназначался. Естественный отбор наделил нас способностью быть «зависимыми» от пищи, но это было в те времена, когда скудность пищи не давала этой зависимости выйти из-под контроля.

Возможно, не следует удивляться тому, что буддизм, с его ранним аскетизмом, был основан человеком, который принадлежал к правящему классу и явно мог потакать своим аппетитам, ни в чем себя не ограничивая. Во всяком случае, сама возможность избыточного потворства своим аппетитам, возможность, которая росла по мере развития цивилизации, указывает, что некоторые поступки стали считаться греховными не потому, что они опасны для общества, а потому, что они вредны для конкретного человека. В религии с давних времен присутствовал элемент самосовершенствования.

НЕКОТОРЫЕ ПОСТУПКИ СТАЛИ СЧИТАТЬСЯ ГРЕХОВНЫМИ НЕ ПОТОМУ, ЧТО ОНИ ОПАСНЫ ДЛЯ ОБЩЕСТВА, А ПОТОМУ, ЧТО ОНИ ВРЕДНЫ ДЛЯ КОНКРЕТНОГО ЧЕЛОВЕКА

Ущербное общество

Существует мнение, что стремление к спасению в Древнем мире отчасти опиралось на представления о нечистоте и непристойности земной жизни. Согласно социологу Роберту Белла, к I тысячелетию до н. э. наблюдалась «чрезвычайно негативная оценка человека и общества и возвышение иной сферы реальности как единственно истинной и бесконечно ценной»^[900].

Безусловно, долгий путь от примитивного общества охотников-собирателей к сложной урбанистической цивилизации дал людям новые причины для мрачного отношения к опыту общественной жизни. Это нетрудно увидеть и в современном мире — достаточно сходить на вечеринку с коктейлями. Скоропалительное взаимодействие с рядом малознакомых людей может привести к досадному анализу постфактум и устойчивой тревожности. Не обидел ли я ее? Может, он грубил умышленно? Она мне наврала? Теперь он будет за глаза высмеивать меня? Трудно найти ответ на все эти вопросы, если с человеком, к которому они относятся, в следующий раз встретишься лишь через несколько недель или месяцев, если встретишься вообще.

В Древнем мире вечеринки с коктейлями были большой редкостью, но события развивались в том же направлении, наметилось движение от небольшого социального мира охотников-собирателей к миру с большим количеством социальных контактов, в том числе неопределенных. Вот жалоба из Месопотамии II тысячелетия:

Злодей дурачит меня:

Для него я держу наготове рукоятку серпа.

Словам моего друга нельзя верить,
Мой напарник считает ложными мои искренние слова,
злодей говорит мне стыдное,
а ты, мой бог, не платишь им тем же^[901].

Своеобразная ирония. Казалось бы, весь смысл цивилизации — эволюции земледельческих государств Египта, Месопотамии, Китая, Индии и так далее, — заключался в том, чтобы снизить угрозу для физического и психического состояния. И в некоторых отношениях цивилизация выполняла эту задачу. Вероятность нападения дикого зверя в Древнем Шумере или Мемфисе явно была ниже, чем в поселении охотников-собирателей, а при наличии поливного земледелия повседневное выживание становилось гораздо менее опасным. Но по мере того как цивилизация устраняла прежние источники уязвимости, она же создавала новые и новые, если и менее опасные физически, то в некоторых случаях тревожащие гораздо сильнее.

Авторитет отцов

Возможно, именно эти источники уязвимости наряду с новыми представлениями о грехе помогут объяснить, почему с развитием цивилизаций люди ощущали все более настоятельную потребность в богах с родительскими чертами — защищающих, утешающих, а если и требовательных, то хотя бы способных прощать. Во II тысячелетии до н. э. в одной месопотамской молитве к богу луны обращаются как к «милосердному и незлопамятному отцу». Правда, в той же молитве он назван «мощным быком со страшными рогами», чья «божественность внушает страх»^[902]. По мнению ученого Торкильда Якобсена, в этом тысячелетии бога в Месопотамии представляли в виде «строгого, но любящего отца», а трепет, который он внушал, постоянно усиливал «конфликт с любовью к нему»^[903].

Египет тоже увидел эволюцию любящего бога-родителя. Сам Осирис, отмечает исследователь Дж. Гвин Гриффитс, был богом «страха и ужаса», прежде чем обрел более дружелюбный облик^[904]. Во II тысячелетии до н. э. великий египетский бог Амон демонстрировал свою способность к милосердию, если судить по этому панегирику: «Мое сердце жаждет увидеть тебя, радость моего сердца, Амон, защитник бедных! Ты отец сиротам, муж вдовам»^[905].

Христиане поклоняются любящему Богу Отцу, многие придерживаются типично христианских представлений о Боге: если Бог Ветхого Завета — суровый и даже мстительный отец, то Бог Нового Завета, Бог, явленный христианством, — отец добрый и умеющий прощать. Эти представления слишком упрощены, и не только потому, что добрый и милосердный бог неоднократно фигурирует в Еврейской Библии, но и потому, что такие боги появлялись задолго до ее написания.

И как мы только что видели, то же самое справедливо для множества других важных ингредиентов христианства — опыта возрождения, Судного дня, нравственно обусловленной загробной жизни: во всем этом не было ничего нового.

Нам не следовало бы удивляться тому, что раннее христианство представляло собой несколько обновленную комбинацию духовных элементов, уже характерных для духа времени. Любая религия, развивавшаяся так же быстро, как христианство, была обязана удовлетворять самым общим человеческим потребностям, маловероятно, что эти распространенные человеческие потребности остались неудовлетворенными всеми ранними религиями.

Еще одна задача преуспевающей религии — удовлетворение ее собственной потребности оставаться жизнеспособным и связующим социальным движением. Называя разрушительное, подрывное поведение грехом, Павел стремился к тому, чтобы в первую очередь его церковь осталась невредимой.

Римляне пользовались в значении «невредимый» словом *salvus*. Им называли нечто цельное, исправное, в хорошем состоянии. Выражение *salvus sis* означало «да пребудешь ты в добром здравии». От *salvus* произошло английское *salvation* — «спасение». Выходя за пределы Израиля, в большой мир Римской империи, Бог продолжал преследовать ту же цель, что и в Древнем Израиле: обеспечивать «спасение» — оберегать социальную систему от сил разрушения и распада.

В том, как суть этой работы объясняли в Древнем Израиле и в Риме, есть разница. При раннем христианстве социальная система, о которой идет речь, представляла собой неправительственную организацию; это была лишь церковь, а не основанное на церкви государство, как в случае с Израилем. Тем не менее в обоих случаях для того чтобы религия оставалась долговечной и жизнеспособной, она должна была заботиться о том, чтобы система не страдала, должна была обеспечивать спасение на социальном уровне. Метод сохранения сплоченности церкви, избранный Павлом, — выявление разрушительного поведения, обличение греха, — можно назвать способом увязать спасение индивидуума со спасением общества.

Если дать достаточно широкое определение спасению индивидуума — как спасение его самого или его души от всевозможных бед — тогда становится ясно, что именно эта связь питала преуспевающие религии во многих местах в разное время. Полинезийская религия, которая карала воров нападениями акулы, ставила личное спасение в зависимость от поступков, способствующих спасению общества. То же самое относится и к месопотамской религии, боги которой посылали страдания людям, которые подвергали опасности здоровье окружающих, мочась в источники питьевой воды. И к Моисею, когда он изложил десять заповедей, а потом объяснил израильтянам, что Бог желал приучить их бояться его гнева, «дабы вы не грешили»^[906]. (Постепенно проявился и характер внушаемого страха: тот, кто согрешил и не покался в своих грехах и не искупил их добросовестным трудом во время «грозных дней», рискует с большей вероятностью умереть в следующем году.)

Несомненно, поклонение Осирису в Египте связывало личное и общественное спасение, и поскольку в понятие личного спасения входило блаженство загробной жизни, эта связь укреплялась. Так была усовершенствована формула, которая, будучи принятой на вооружение последователями Иисуса, помогла христианству занять господствующее положение в Римской империи^[907]. Позднее, как мы вскоре увидим, подобным образом происходила экспансия ислама. Невозможно отрицать эффективность этой формулы в превращении какой-либо из ныне господствующих мировых религий в господствующую.

Однако ее нынешняя эффективность — более сложный вопрос. Когда христианство царило в Риме и позднее, когда ислам находился на пике своего геополитического влияния, масштабы этих религий приблизительно соответствовали масштабам целых цивилизаций. Границы Римской империи были границами экономически и политически объединенного пространства, как и границы территории, на которой преобладал ислам. Да, обе империи поддерживали деловые отношения с людьми, живущими за пределами их территорий, но мировые государства еще не были той плотной паутиной, в которую превратились сегодня, — до глобальной цивилизации было еще далеко. И наоборот, нынешний мир настолько взаимосвязан и

взаимозависим, что христианство и ислам, нравится нам это или нет, населяют единую социальную систему — планету.

Поэтому когда христиане, стремясь к христианскому спасению, и мусульмане, стремясь к мусульманскому спасению, оберегают свои религии, они не обязательно способствуют сохранению социальной системы, в которой живут. В сущности, иногда результат оказывается прямо противоположным. Прежде чем обратиться к этой проблеме, мы поговорим о том, как формировалось учение о спасении в исламе и какую форму оно приобрело.

КОГДА ХРИСТИАНЕ, СТРЕМЯСЬ К ХРИСТИАНСКОМУ СПАСЕНИЮ, И МУСУЛЬМАНЕ, СТРЕМЯСЬ К МУСУЛЬМАНСКОМУ СПАСЕНИЮ, ОБЕРЕГАЮТ СВОИ РЕЛИГИИ, ОНИ НЕ ОБЯЗАТЕЛЬНО СПОСОБСТВУЮТ СОХРАНЕНИЮ СОЦИАЛЬНОЙ СИСТЕМЫ, В КОТОРОЙ ЖИВУТ

ЧАСТЬ IV

ТРИУМФ ИСЛАМА

«Нет иного Бога кроме Меня».

Ис 45:21

«Мы не посылали до тебя ни одного посланника, которому не было бы внушено: „Нет божества, кроме Меня“».

Коран 21:25^{[\[908\]](#)}

Глава 14

Коран

Мекка Установление контакта с Богом Авраама • Был ли Мухаммад христианином? • Фонетические следы Бога

Образованные жители Запада наговорили о Коране много нелестного. Историк Эдвард Гиббон назвал его «бесконечным и бессвязным пустозвонством», «редко пробуждающим чувство или мысль». Томас Карлейль говорил, что это «самое утомительное чтение», за которое он когда-либо брался, «нудная и бестолковая мешанина». Даже Хьюстон Смит, специалист, известный неизменной симпатией к мировым религиям, признавал, что «никому не придет в голову уютно провести дождливые выходные за чтением Корана»^[909].

Все эти наблюдения были сделаны десятилетия назад, еще до того, как сформировался исламский радикализм, побуждая искать его истоки. С тех пор высказывалось мнение, что эти истоки содержатся в Коране и что все содержание этой книги опасно, так как способствует нетерпимому и даже воинственному отношению ко всем немусульманам.

Безусловно, Коран отличается от Библии — религиозного текста, наиболее знакомого жителям Запада. Прежде всего, Коран более однообразен. Библия — кладезь жанров: это и космическая мифология Бытия, и свод законов и обрядов Левита, и многотомная история народов Древнего Израиля, и обличения и тревоги пророков, и содержательные советы по самосовершенствованию и глубокие размышления литературы мудрости, и поэзия Псалтири, и Благая весть жизнеописаний Иисуса, и мистическая теология Иоанна, а также история ранней церкви в Деяниях, апокалиптические видения в Откровении и Книге пророка Даниила, и многое другое. Библия — плод труда десятков авторов, работавших на протяжении тысячелетия, если не более продолжительного времени. Коран же появился благодаря одному человеку (или через одного человека, как сказали бы мусульмане) за два десятилетия^[910].

Предположим, что Библию написал бы кто-то один из ее авторов. Допустим, что вся она — труд пророка Осии, человека, понимающего, насколько его народ отделился от истинного и праведного, человека, который вознамерился предупредить о том, насколько плачевными могут быть последствия. Какой тогда книгой была бы Библия? Похожей на Коран. Или, по крайней мере, на треть Корана: как мы увидим далее, Мухаммад далеко не *всегда* действовал в режиме пророка апокалипсиса.

Или предположим, что Библию целиком написал Иисус. Но не библейский Иисус, не тот, который обрел завершённый облик через сто лет после казни на кресте, когда Благую весть адаптировали к условиям конкуренции, а Иисус, который, насколько мы можем судить, был настоящим: пророк апокалипсиса и адских мук, предупреждающий свой народ о том, что Судный день близок и что вряд ли он окажется благосклонным ко многим. Такая книга напоминала бы Коран еще больше, чем написанная Осией. Вероятно, у Иисуса и Мухаммада много общего.

И действительно, временами Мухаммад мог становиться более похожим на Иисуса, чем сам Иисус — то есть напоминать, скорее, библейского, чем исторического Иисуса. Иисусу приписывают совет подставить другую щеку и притчу о добром самарянине как пример межнациональной гармонии. Но как мы уже видели, скорее всего, ни того, ни другого Иисус не произносил. Как и Мухаммад, однако он, по-видимому, был настроен достаточно миролюбиво и призывал к религиозной терпимости: «У вас есть ваша религия, а у меня — моя!» С другой

стороны, Мухаммад произносил и менее мирные и терпимые слова, например: «Когда встретитесь с неверными, рубите им головы, пока не устроите среди них великую бойню»^[911].

Если читать Коран с начала до конца, эти изменения тональности, переходы от терпимости и снисходительности к нетерпимости и воинственности и обратно покажутся внезапными и необъяснимыми. Одно из возможных решений — другой метод чтения Корана. Как и Библия, Коран составлен не в том порядке, в котором он создавался. Точно так же, как при изучении развития израильской теологии следует помнить об этом — например, что вторая глава Бытия написана задолго до первой, — понимание эволюции мысли Мухаммада требует изменения порядка составляющих частей Корана.

ЕСЛИ ЧИТАТЬ КОРАН С НАЧАЛА ДО КОНЦА, ТО ИЗМЕНЕНИЯ ТОНАЛЬНОСТИ, ПЕРЕХОДЫ ОТ ТЕРПИМОСТИ И СНИСХОДИТЕЛЬНОСТИ К НЕТЕРПИМОСТИ И ВОИНСТВЕННОСТИ И ОБРАТНО ПОКАЖУТСЯ ВНЕЗАПНЫМИ И НЕОБЪЯСНИМЫМИ

Коран состоит из «сур» — глав, в которых изложены высказанные устно слова Мухаммада. Суры расположены, грубо говоря, в порядке от самой длинной до самой короткой. Однако самые ранние высказывания Мухаммада были краткими, а более поздние — длинными, поэтому если вы хотите читать Коран в хронологическом порядке, лучше делать это, начиная с последних сур и постепенно продвигаясь к первым.

А еще лучше читать его не сначала до конца и не с конца до начала, а выбрать нечто среднее — истинный порядок, в котором он был составлен. В точности восстановить его невозможно, но большинство исследователей в целом сходятся во мнениях о том, какому периоду жизни Мухаммада соответствуют те или иные суры^[912]. Читать Коран в свете этого консенсуса, продвигаясь от ранних сур к более поздним, — значит проследить путь Мухаммада и рождение ислама. Это возможность увидеть, каким образом Коран, подобно Библии, стал заключать в себе резкие перепады нравственного характера.

Понимание условий, породивших соседство в Коране терпимости и нетерпимости, снисходительности и воинственности, не помогает примирить эти мотивы. Однако это шаг к пониманию того, каким образом их пытались примирить мусульмане последующих времен и как современные мусульмане находятся под влиянием этих мотивов.

Согласно мусульманской традиции, вошедшие в Коран откровения Мухаммаду начались, когда ему было сорок лет, приблизительно в 609 году. Он часто уходил в горы, чтобы предаваться размышлениям и созерцанию. Однажды ночью ему было видение. К нему явился вестник от Аллаха с повелением распространять эту весть. («Читай!» — первое повеление суры, которая, согласно мусульманской традиции, соответствует первому откровению Мухаммада.^[913]) Подобно опыту библейского Иисуса и шаманов всех времен, уединение Мухаммада заканчивается обретением миссии. За последние два десятилетия своей жизни он неоднократно получал эти откровения свыше и делился ими с другими людьми — сначала с горсткой последователей, затем с более широкой аудиторией.

ПОДОБНО ОПЫТУ БИБЛЕЙСКОГО ИИСУСА И ШАМАНОВ ВСЕХ ВРЕМЕН, УЕДИНЕНИЕ МУХАММАДА ЗАКАНЧИВАЕТСЯ ОБРЕТЕНИЕМ МИССИИ

Вестника свыше, по-видимому, ангела Джабраила, Коран описывает, как возникшего на расстоянии «двух луков» от Мухаммада, после чего Джабраил «внушил Его рабу откровение». В

тот момент, как объясняет нам Коран, сердце Мухаммада «не солгало о том, что он увидел»^[914]. Вполне возможно, но правда ли это, решать не нам. Вопрос же, которым мы обязаны задаться, прежде чем двигаться дальше, звучит так: лжет ли Коран, передавая сказанное Мухаммадом? Что бы ни вдохновило Мухаммада на последующие высказывания, надежным ли проводником для них является Коран?

У Корана больше прав на этот статус, чем у евангелий — прав на статус достоверных источников высказываний Иисуса. Отдельные части Корана были записаны при жизни Мухаммада, возможно, под его надзором^[915]. Почти наверняка некоторые части появились в письменном виде вскоре после его смерти, многие исследователи убеждены, что работа над Кораном была практически завершена в первые двадцать лет после смерти Мухаммада^[916]. Разумеется, двадцать лет — достаточный срок для появления искажений и даже фальсификаций. Тем не менее два фактора говорят в пользу достаточной степени точности.

Во-первых, начиная со времен Мухаммада коранические стихи ритуально читали в сообществах мусульман. Во-вторых, чтение Корана особенно способствует его сохранению: в оригинале на арабском большая его часть рифмована, пусть и достаточно вольно, и ритмизована.

В целом вид Корана также указывает на его аутентичность. К моменту своей смерти Мухаммад прошел путь от монотеистического пророка, проповедовавшего в политеистическом городе Мекка, до главы исламского государства, склонного к экспансии. После его смерти это исламское государство быстро разрослось. Если бы Коран был создан преимущественно после Мухаммада, можно было бы ожидать, что в нем обнаружится отражение потребностей правителей такого государства^[917]. Но как мы увидим, большинство частей Корана содержит высказывания, которые может позволить себе не влиятельный политический лидер, а вольный пророк, вытесненный из местных силовых структур. А меньшая часть Корана, которая выглядит приспособленной к потребностям разрастающегося исламского государства, имеет смысл преимущественно как высказывания самого Мухаммада в последние годы его карьеры, когда он был уже не пророком, а политическим деятелем.

Тем не менее нет исследователей, которые всерьез полагали бы, что Коран абсолютно надежен как источник сведений о подлинных словах Мухаммада^[918]. И действительно, древние источники за пределами исламской традиции предполагают, что по одной ключевой теме — отношению Мухаммада к евреям в последние годы его жизни — в Коран могли внести поправки или, по крайней мере, творчески истолковали его после смерти Мухаммада.

К этому вопросу мы обратимся через две главы, когда он будет особенно уместен. Но сначала определим, когда он не имеет значения. Как мы убедимся, даже если одна фаза в изменении отношения Корана к евреям отражает поправки, внесенные после Мухаммада, сохранится общая схема, которую до сих пор мы видели в этой книге: терпимость и воинственность, даже изложенные возвышенным языком писания, в конечном итоге подчиняются земным обстоятельствам на местах.

Мекка

В случае Мухаммада эти места находились на Аравийском полуострове. Он жил в городе Мекка. В настоящее время это название стало нарицательным, означающим «центр деятельности, к которому стремятся люди, объединенные общими интересами»^[919]. Причина заключается в том, что каждый год Мекка становится местом паломничества мусульман. Но такой «меккой» Мекка была еще до мусульман. Во времена Мухаммада она считалась торговым центром и перевалочным пунктом для товаров, которые везли из Йемена на юге, из Сирии на

севере, и, возможно, из Персидской империи на северо-востоке^[920].

В торговом мире Мекки господствовало племя курайшитов (курейшитов). В нем родился и Мухаммад, поэтому кажется, что поднимать волну мог кто угодно, только не он: если твой клан и так правит, к чему менять правила?

Но чем больше мы узнаем о ранних годах жизни Мухаммада, тем более естественными выглядят его действия, нарушающие сложившийся порядок. Его клан не считался влиятельным в племени курайшитов, положение самого Мухаммада в клане было ненадежным. Он рос сиротой. Отец Мухаммада умер либо незадолго до его рождения, либо вскоре после него, мать Мухаммад потерял в шестилетнем возрасте. Его новый опекун, дед, скончался спустя два года, и Мухаммад перешел под опеку дяди.

ЧЕМ БОЛЬШЕ МЫ УЗНАЕМ О РАННИХ ГОДАХ ЖИЗНИ МУХАММАДА, ТЕМ БОЛЕЕ ЕСТЕСТВЕННЫМИ ВЫГЛЯДЯТ ЕГО ДЕЙСТВИЯ, НАРУШАЮЩИЕ СЛОЖИВШИЙСЯ ПОРЯДОК

В молодости Мухаммад женился на богатой женщине пятнадцатью годами старше его, уже побывавшей замужем и занимавшейся торговлей; на эту женщину произвела деловая хватка Мухаммада. Но даже это обстоятельство не дало ему никаких преимуществ. Из всех детей его жены выжили только потомки женского пола, а на Аравийском полуострове статус мужчины отчасти определялся количеством сыновей, имеющих у него^[921]. Порой дочерей зарывали в землю живыми, чтобы мать могла целиком отдаться важному делу рождения сыновей. Неудивительно, что Мухаммад осуждал эту традицию, упоминая в одной из сур о том, как у «зарытой живьем» спрашивают «за какой грех ее убили»^[922].

Попытки увязать ценности Корана с обстоятельствами личной жизни Мухаммада — не просто спекуляция. Сам Коран устанавливает эту связь. В одной суре Бог, говоря о себе в третьем лице, обращается к Мухаммаду: «Разве Он не нашел тебя сиротой и не дал тебе приют?.. Он нашел тебя бедным и обогатил. Посему не притесняй сироту! И не гони просящего!» Мухаммад следовал этому наставлению. Он предписывал своим последователям проявлять сострадание и обязывать других быть милосердными. Он говорил, что Аллах улыбнется, увидев «освобождение раба или кормление в голодный день сироты из числа родственников или приникшего к земле бедняка». Он передавал критику Аллаха в адрес жителей Мекки: «Вы же сами не почитаете сироту, не побуждаете друг друга кормить бедняка, жадно (или целиком) пожираете наследство и страстно любите богатство»^[923].

Это не единственный фрагмент заявлений Мухаммада, призванных нарушить статус-кво. Мухаммад был монотеистом, а в Мекке преобладали политеисты. Они верили в божества по имени Аль-Узза, Манат и Аллат, а также в бога-создателя Аллаха. С точки зрения Мухаммада, их вера была ошибочной.

Если для политеистов Мекки, занимающих высокое положение в обществе, и существовало что-нибудь хуже человека, осуждающего богатых и проповедующего монотеизм, то лишь человек, который делает и то, и другое одновременно. Таким был Мухаммад. Подобно Иисусу, он был страстным апокалиптистом левого толка; он верил, что Судный день принесет кардинальную смену участи. Иисус говорил, что богатый не войдет в Царство Небесное. Коран гласит, что «тот, кто пожелал нивы мирской жизни», будет процветать, но «ему не будет доли в жизни Последней»^[924].

Нам не следует удивляться наличию таких параллелей в Библии и Коране. Мухаммад утверждал, что он пророк, посланный богом, который сначала явился Аврааму, а потом говорил

посредством Моисея и Иисуса. (Один немного двойственный коранический стих говорит, по-видимому, что он последний в этом родословии — «печати пророков».) Коран полон сюжетов из Библии и ссылок на Библию, его монотеистическое заявление кажется целиком заимствованным из Исайи: «Нет божества, кроме Меня»^[925].

Ввиду убежденности Мухаммада, что он говорит от имени авраамического бога, я отступлю от общепринятых условностей и буду называть Аллаха «Богом». Разумеется, многие христиане и евреи не согласятся с тем, что их Бог — это Бог, которому поклоняются мусульмане. Впрочем, многие евреи не согласятся и с тем, что их Бог — это Бог, которому поклоняются христиане, поскольку, во-первых, их Бог никогда не обретал человеческий облик. Называя бога евреев и христиан «Богом», мы считаемся с убежденностью христиан в том, что их Бог — тот же самый Бог, который говорил устами Моисея. Вполне логично распространить эту идею, отнести ее и к утверждению Мухаммада, что посредством него говорил тот же самый Бог, который говорил устами Моисея и Иисуса. И кроме того, разобравшись, как именно Мухаммад превратил Аллаха в единственного истинного бога арабских народов, мы увидим, что иудео-христианское родословие Аллаха прослеживается отчетливее, чем принято считать.

Установление контакта с Богом Авраама

Как и когда Мухаммад решил, что авраамический бог — единственный истинный Бог? Согласно одной ранней устной мусульманской традиции, у жены Мухаммада был мудрый старый родственник-христианин. Первое откровение настолько сбilo Мухаммада с толку — может, он сошел с ума? Или в него вселился демон? — что он обратился за советом к жене, а та — к родственнику^[926].

Если Мухаммад действительно разобрался в поначалу смутном религиозном опыте с помощью некоего христианина, это объясняет, почему он счел своей миссией распространение монотеистической идеи, а именно — идеи авраамического бога; особенно если, как сказано в той ранней исламской традиции, христианин, о котором идет речь, давно верил, что Бог пошлет арабам пророка — и объявил, услышав о том, что случилось с Мухаммадом: «Воистину Мухаммад — пророк этого народа»^[927]. Заявление такого рода вполне могло помочь ищущему с мессианскими устремлениями, но без четкой миссии, восполнить пробел.

О ЕДИНОМ БОГЕ МУХАММАД УЗНАЛ ОТ РОДСТВЕННИКА-ХРИСТИАНИНА

Но даже в отсутствие родственника-христианина у Мухаммада имелись шансы узнать об иудео-христианском Боге. Вблизи Мекки вполне могли быть поселения христиан и иудеев, а в Йемене, одном из главных торговых партнеров Мекки, существовала довольно большая христианская община. Другой крупный партнер, Сирия, входил в состав Византийской империи, следовательно, тоже был преимущественно христианским^[928]. Известно, что Мухаммад в детстве сопровождал дядю в торговых поездках в Сирию.

Вероятно, он придерживался открытого отношения к сирийской религии. Политеистическое общество Мекки в духе классической древности было терпимым к богам торговых партнеров. В сущности, знаменитая святыня Мекки, Кааба, — нынешнее место хаджа, ежегодного мусульманского паломничества, — в доисламские времена была окружена идолами, которым поклонялись разные племена и кланы, и этот плюрализм, по-видимому, способствовал коммерции. Согласно одному раннему мусульманскому источнику, на внутренней стене Каабы одному христианину позволили нарисовать Иисуса и Деву Марию^[929], проявив формальное

уважение к верованиям торговых партнеров, отнюдь не исключительное в древнем политеистическом городе.

В данном случае уважение, скорее всего, выходило за рамки формальности. Византийская империя была более космополитичной и более развитой в техническом отношении, чем арабское общество, а культура могущественного соседа зачастую обладает особой притягательностью для менее развитого народа. До тех пор пока этот могущественный сосед не воспринимается как враг, эта притягательность остается непреодолимой.

Это дает возможность взглянуть на Мухаммада под одним углом: как на человека, которому хватило сообразительности заполнить свободную духовную нишу. Он выбрал чужеземного бога, уже проникшего на Аравийский полуостров, и стал официальным арабоязычным представителем этого бога. Пользуясь современными коммерческими терминами, происходящее выглядело так, как будто никому до Мухаммада не приходило в голову закрепить права на арабский перевод Библии, хотя потребность в такой книге уже назрела.

Сам Коран вплотную подходит к такому заявлению: «До него было Писание Мусы (Моисея) ... Оно [Коран] ниспослано на ясном арабском языке»^[930].

Однако есть существенная разница между этими словами и аналогией «Мухаммад как транслятор». В сценарии с транслятором и переводчиком иудео-христианская теология передается Мухаммаду при контактах с иудеями и христианами и/или их писаниями. В сценарии с Кораном иудео-христианская теология передана евреям и христианам Богом, а затем Мухаммаду — тоже Богом. Когда Бог в Коране говорит Мухаммаду, что «сделали его Кораном на арабском языке, чтобы вы могли уразуметь: воистину он находится у Нас в Матери Писания (Хранимой скрижали)»^[931], эта Мать Писания — не Библия. Скорее, слово Божье — Логос, как выразились бы некоторые древние христиане и иудеи, — «расшифровкой» которого в равной мере является Библия. Мухаммад не получал Слово через Моисея. Скорее, он, подобно Моисею, имел непосредственный доступ к Богу.

Так что ислам, по собственному отзыву Мухаммада, не *произошел* от других авраамических религий, несмотря на прочную связь корнями с авраамическим родословием. Да, в исламской традиции отмечается контакт Мухаммада с родственником-христианином, но суть не в том, что родственник был неоценимым наставником в области христианства: гораздо важнее то, что он помог Мухаммаду увидеть, какой бог руководит этим наставничеством.

Такое отличие должно было стать решающим для Мухаммада. Одним из способов привлечения последователей в те дни был особый доступ к сверхъестественному. Наличие родственника, сведущего в библейских текстах, мало кого впечатляло. То, что «откровения» Мухаммада на самом деле исходили от источника-человека, послужило врагам Мухаммада предлогом для попытки лишить его притягательности. Описывая эти споры, Коран говорит, что вестью Мухаммада пренебрегли как «легендами древних народов. Он [Мухаммад] попросил записать их, и их читают ему утром и после полудня». В одном месте Коран даже содержит конкретное обвинение в адрес этих читателей: «Они говорят: „Воистину, его обучает человек“. Язык того, на кого они указывают, является иноземным, тогда как это — ясный арабский язык»^[932]. Дело закрыто.

Был ли Мухаммад христианином?

Какой бы позиции ни придерживался по данному вопросу Коран, основная предпосылка *этой* книги заключается в том, что люди черпают представления о богах из земных источников — у других людей, из писаний, из собственного творческого синтеза входящей информации.

Мухаммад предположительно получал теологические идеи от других людей, в том числе от Иисуса, как сам Иисус получал их от евреев, ранних пророков апокалипсиса, и в точности как один из этих евреев, Второисайя, взял существующие цепочки размышлений о Яхве, сочетал их с обстоятельствами и стал первым в Библии недвусмысленно монотеистическим пророком.

Этот преимущественно светский взгляд на религиозное вдохновение изложен во многих книгах, в том числе в большинстве западных книг об исламе. В конечном итоге они заявляют или подразумевают, что объяснение истоков ислама кроется в приземленных исторических фактах; вдохновение Мухаммада было менее возвышенным, чем принято считать в мусульманской традиции. Но в определенном смысле даже авторы этих светских текстов обычно соглашались с мусульманами, настаивающими на том, что ислам на самом деле не является наследником иудаизма и христианства.

Предмет внимания — рассуждения о происхождении Аллаха. Эволюция Аллаха излагается как поначалу независимая от эволюции иудео-христианского Бога, после чего Мухаммаду приписывают честь объединения двух родословий. До Мухаммада в Мекке, по словам сторонников этой теории, был местный арабский бог Аллах. Как пишет в своей книге «Ислам» Карен Армстронг, к наступлению времени Мухаммада некоторые арабы «уверовали, что верховное божество их пантеона, Ал-Лох (что означает просто „бог“), и было тем божеством, которому поклонялись иудеи и христиане»^[933]. Однако понадобились Мухаммад и Коран, чтобы завершить слияние, убедить арабов, что бог, которому они издавна поклонялись, на самом деле бог Авраама.

В этом сюжете есть особая прелесть. Слияние двух прежде обособленных богов имеет множество прецедентов в Древнем мире, однако в данном случае вся история может оказаться ошибочной — вплоть до подробностей, согласно которым арабское слово «аллах» означает «бог».

Разумеется, бог по имени Аллах фигурирует в древнеарабской поэзии, — насколько мы можем судить, доисламской. Однако нет веских оснований полагать, что его корни уходят глубоко в историю религии арабского мира. Так почему бы не предположить, что Аллах — просто иудео-христианский Бог, возможно принятый в пантеон Мекки ранее, чтобы скрепить отношения с христианскими торговыми партнерами из Сирии, а может, еще раньше привезенный на Аравийский полуостров христианскими или иудейскими переселенцами?^[934] Почему бы не предположить, что Аллах и Бог с самого начала представляли собой одно и то же?

Чаще всего в Коране Мухаммад сетует на неверующих из Мекки, которые «приобщают к Аллаху сотоварищей» — то есть верят в существование пантеона богов, к который входит и Аллах. Видимо, разногласий по поводу личности самого Аллаха не возникает. Хотя Мухаммад явно верит, что Аллах — тот же бог, что и Бог христиан и иудеев, он не тратит времени на отстаивание этой точки зрения. Очевидно, он полагает, что в его окружении все уже приписали Аллаху главную черту иудео-христианского Бога — роль творца вселенной^[935].

Конечно, среднестатистический житель Мекки вряд ли заимствовал другие характеристики иудео-христианских верований — например монотеизм или апокалиптическую идею, согласно которой Аллах будет судить людей в конце времен и обречет неверующих на адские муки. Но этого и следует ожидать, если, допустим, чужеземный бог был принят в пантеон по экономическим или политическим соображениям: большинство жителей Мекки так и не полюбили его настолько, чтобы поклоняться ему во всех проявлениях. И конечно, они не восприняли бы те аспекты, которые тревожили их (например, идею, что богов, которым они долго поклонялись, не существует или что поклонение им обрекает человека на муки в конце времен). Однако все признаки указывают на то, что с существованием Аллаха мирились. Этим объясняется риторическое направление Корана: не заставить жителей Мекки поверить, что

Аллах существует или что он бог-творец, а убедить их, что лишь он достоин поклонения, поскольку он единственный существующий Бог.

Если Аллах действительно с самого начала был иудео-христианским Богом, это разрешило бы как минимум одну загадку. Маршалл Ходжсон, чрезвычайно авторитетный специалист по исламу середины XX века, отмечал в своей основополагающей работе «Ислам как авантюра» (*The Venture of Islam*), что до Мухаммада Аллах «не имел своего культа» — сообщества арабов, которые поклонялись бы только ему, не существовало. Абзацем ниже Ходжсон отмечает в скобках то, что кажется ему любопытным: по каким-то причинам «арабы-христиане совершали паломничества к Каабе, где чтити Аллаха как Бога-творца»^[936]. Возможно, это объясняется просто: арабы-христиане *и были* приверженцами культа Аллаха с тех самых времен, как Аллах при пособничестве христиан появился в Каабе. (По сей день арабы-христиане называют Бога Аллахом.)

Означает ли это, что Мухаммад начал карьеру пророка христианином? Как мы вскоре убедимся, даже ставить вопрос подобным образом — значит чрезмерно упрощать социальный ландшафт, в условиях которого он существовал. Но, безусловно, Мухаммад не принимал теологию христианства в том виде, в каком ее понимают сейчас. И конечно, хотя он надеялся донести свою весть до христиан, он рассчитывал сделать ее притягательной и для иудеев.

ХОТЯ МУХАММАД НАДЕЯЛСЯ ДОНЕСТИ СВОЮ ВЕСТЬ ДО ХРИСТИАН, ОН РАССЧИТЫВАЛ СДЕЛАТЬ ЕЕ ПРИТЯГАТЕЛЬНОЙ И ДЛЯ ИУДЕЕВ

Из всех причин полагать, что арабский бог Аллах всегда был иудео-христианским Богом, вывезенным из Сирии, наиболее действенна фонетическая. Слово, которым сирийские христиане называли Бога, в зависимости от контекста звучало как либо «*аллаха*», либо «*аллах*»^[937]. Насколько велика вероятность, что сирийцы и арабы верили в двух разных богов, носящих, по сути дела, одно и то же имя и являющихся творцами? В такое было бы трудно поверить, даже если бы Аравийский полуостров и Сирию разделял океан, а поскольку они — соседи и торговые партнеры, поверить в это еще труднее.

Разумеется, ученые, придерживающиеся сценария независимой эволюции, нашли объяснение фонетическому сходству имен арабского бога Аллаха и христианского Бога сирийцев. В арабском языке общее слово для любого божества — «*илах*», а выражение «этот бог» — «*аль-илах*». Ввиду стяжения гласных, как утверждают они, это выражение сократилось до «*аллах*»^[938]. Если все так и было, тогда сходство арабского «*аллах*» и сирийского «*аллаха*» имеет объяснение, которое не подразумевает прямого переноса из сирийского в арабский. В конце концов, и сирийский, и арабский языки, подобно древнееврейскому, относятся к семитской группе. Если бы мы могли точно проследить историю сирийского слова «*аллаха*» на тысячелетие назад и поступить точно так же с арабским словом «*илах*», две этих ветви вполне могли сойтись где-нибудь на стволе генеалогического древа семитских языков. А именно — вблизи слова, которое достаточно сходно по значению и звучанию с «*илах*» и «*аллаха*», чтобы предположить их близкородственную связь: слова *Элохим*, «Бог» на древнееврейском (а также общего обозначения богов). Таким образом, фонетическое сходство сирийского слова «Бог» и арабского слова «бог» может быть свидетельством наличия общего далекого предка, а не означать, что первое из них породило второе.

Проблему в этом сценарии представляет следующий шаг: предположение, что имя «*Аллах*» возникло как сокращение «этот бог» (*аль-илах*) и относилось к богу, который был доисламским и до-иудео-христианским, иными словами, к богу политеистов. Насколько вероятно то, что арабы обращались бы к конкретному богу просто «этот бог», прежде чем уверовали, что он

действительно «*тот самый бог*», прежде чем смирились с мыслью о существовании одного-единственного бога? Наиболее правдоподобной выглядит самая прямая лингвистическая последовательность: арабский «Аллах» произошел от сирийского «аллаха», а «аллаха», в свою очередь, состоит в близком родстве с «Элохим». Имена меняются, пусть и незначительно, Бог остается тем же самым^[939].

Фонетические следы Бога

Еще одним семитским языком был арамейский, на котором говорил Иисус, — предок сирийского языка времен Мухаммада. Все вместе эти четыре языка — древнееврейский, арамейский, сирийский и арабский — оставили важные следы в эволюции Бога. Древнееврейский *Элохим* к середине I тысячелетия до н. э. стал означать единственного Бога, который для израильтян был повелителем спасения народа. Этот Бог под арамейским названием «*элаха*» был богом, который, как подчеркивал Иисус (или, по крайней мере, его последователи), способен обеспечить спасение *отдельно взятым людям* и судить души в конце времен. К появлению на сцене Мухаммада некоторые христиане уже успели приукрасить спасение, сделать его более притягательным, живописуя рай и ад; сирийское имя Бога, *аллаха*, или *аллах*, вероятно, олицетворяло эту живописность для сирийских верующих^[940].

В таком случае эти коннотации могли быть перенесены на арабское имя Бога, Аллах. Так или иначе, коннотации слова были таковыми после Мухаммада, плотью облекся иудео-христианский Бог, которого язычники из Мекки прежде принимали лишь схематически. Как объяснил арабам Мухаммад, Аллах — не тот бог, которого можно мимоходом признать в угоду торговой дипломатии. Если веришь в него, то веришь в вездесущего и всеведущего бога, сурового, но справедливого, который в конце концов осудит каждого по заслугам. В конце времен, говорил Мухаммад, «познает душа, что она принесла»^[941].

Учение, которое Мухаммад проповедовал арабам, было естественным продолжением экономической логики тех времен: Мекка признала Сирию жизненно важным торговым партнером и, в соответствии с прагматичным политеистическим обычаем, приняла сирийского Бога. Мухаммад просто обратил внимание жителей Мекки на некоторые особые свойства этого бога — например, отвращение к сосуществованию с другими богами.

Но каким бы логичным продуктом экономики Мекки ни была весть Мухаммада, она грозила крушением этой экономики. Кааба была святыней регионального значения, притягивавшей приверженцев разных богов. (По некоторым свидетельствам, ее окружали 360 идолов.^[942]) Это было полезно для торговли, особенно в период ежегодного паломничества, когда конфликты были запрещены и торговля процветала^[943]. Таким образом, Кааба являлась ключом к региональной сплоченности народов Аравийского полуострова, а Мекка получала прибыль, владея этим ключом. А Мухаммад заявлял, что всю эту сложившуюся систему следует разрушить, начиная с идолов Каабы, притягательность которых помогла превратить город в торговый центр регионального уровня.

Поэтому, несмотря на то что Бог Мухаммада не обрушивал свой гнев на богатых, скорее всего, правящий класс Мекки не обрадовался, услышав весть Мухаммада. Миссия пророка, как и ее сущность, монотеизм, была неизбежна, но вызвала стойкое сопротивление.

Метания Корана между терпимостью и воинственностью отражают меняющуюся стратегию действий в отношении этого сопротивления. Возможно, кому-то такой взгляд на Священное Писание покажется слишком примитивным, но в каком-то смысле его разделяют сами исламские богословы; исламская интеллектуальная традиция давно признала корреляцию между

содержанием Корана и его контекстом. В данном смысле этот вопрос соответствует исламской вере.

Но есть и различия. Мусульмане считают, что Бог предназначал отдельные стихи Корана для различных обстоятельств, с которыми сталкивался Мухаммад. В отличие от мусульман, я полагаю, что приспособлял стихи сам Мухаммад, пусть даже зачастую подсознательно, даже веря, что это делает Бог. Поэтому когда я называю Коран стратегическим руководством, тон которого меняется, отражая изменения в стратегическом контексте, я имею в виду не Бога, а Мухаммада как стратега и автора Корана. Как мы увидим в следующей главе, лишь немногие книги запечатлели неприятие, вызванное их авторами, с такой мучительной откровенностью, как Коран.

ЛИШЬ НЕМНОГИЕ КНИГИ ЗАПЕЧАТЛЕЛИ НЕПРИЯТИЕ, ВЫЗВАННОЕ ИХ АВТОРАМИ, С ТАКОЙ МУЧИТЕЛЬНОЙ ОТКРОВЕННОСТЬЮ, КАК КОРАН

• Судный день • Сатанинские аяты

У Мухаммада много общего с Моисеем. Обоих возмущала несправедливость: Моисея — обращение египтян с евреями, Мухаммада — отношение богатых арабов к бедным. Оба в знак протеста возвысили голос. Оба столкнулись с сопротивлением властей. Оба решили сменить место пребывания. Просуществовав десять лет отверженным уличным пророком в Мекке, Мухаммад перебрался в соседний город Медина, в землю обетованную, где и началось процветание ислама.

Еще до своего исхода Мухаммад воспринимал параллели между собственной жизнью и жизнью Моисея как библейское подтверждение его миссии. «Дошел ли до тебя рассказ о Мусе (Моисее)?» — спрашивал он слушателей в Мекке. Он часто рассказывал эту историю, в которой евреи, последователи Моисея, преуспели, в отличие от сомневающихся в нем египтян, особенно в попытках перейти Чермное море. Чтобы никто из жителей Мекки не упустил суть вопроса, Мухаммад добавлял: «Воистину, в этом было назидание для тех, кто богобоязнен»^[944].

МУХАММАД ВОСПРИНИМАЛ ПАРАЛЛЕЛИ МЕЖДУ СОБСТВЕННОЙ ЖИЗНЬЮ И ЖИЗНЬЮ МОИСЕЯ КАК БИБЛЕЙСКОЕ ПОДТВЕРЖДЕНИЕ ЕГО МИССИИ

Кроме того, Мухаммад, по-видимому, замечал параллели между самим собой и Иисусом. В Коране молодой Иисус у него говорит: «Я — раб Аллаха/Бога. Он даровал мне Писание и сделал меня пророком»^[945]. Но параллели между этими двумя выходят за рамки их миссий, затрагивают политические обстоятельства и прием, которого оба удостоились. Упомянутый в евангелиях враждебный прием Иисуса в Назарете — «никакой пророк не принимается в своем отечестве» — применим и к годам, проведенным Мухаммадом в Мекке.

Не стоит удивляться тому, что на этой параллели Мухаммад не делал акцента. Прежде всего, он, видимо, не имел доступа к евангелиям в письменном виде. (Согласно мусульманской традиции, он был неграмотным, во всяком случае, его версия истории Иисуса примечательна отступлениями от библейской.) Кроме того, тема отверженного Иисуса, как мы уже видели, в евангелиях замалчивается, и со временем все активнее; к моменту написания Евангелия от Иоанна, более чем через полвека после казни на кресте и за столетия до откровений Мухаммада, Иисус поражает толпы народа, воскрешая мертвых.

В отличие от этого, в Коране не предпринято никаких попыток скрыть «неудобную» истину, касающуюся главного персонажа. Здесь пророк неоднократно терпит поражение в попытках убедить людей, мнение которых имеет значение. На протяжении всех лет, проведенных в Мекке, то есть в период, соответствующий большей части Корана, история Мухаммада — это история неприятия.

С этого неприятия начинается путь к пониманию нравственных колебаний Корана. Мухаммад то призывает мусульман убивать неверных, то превращается в светоч религиозной терпимости. Эти два Мухаммада поначалу кажутся несовместимыми, но на самом деле это всего лишь один человек, приспособляющийся к обстоятельствам.

Как мы уже видели, один из наиболее убедительных фрагментов евангелий — провозглашение Иисусом после возвращения из пустыни, что Царство Божье грядет. Уже близок Судный день — время, когда грешникам предстоит раскаяться и утвердиться в вере в единственного истинного Бога. С самого начала своего служения Мухаммад, по-видимому, пытался донести до слушателей ту же мысль. Приближается апокалипсис, и когда он настанет, всем придется отвечать за свои поступки. Мухаммад набрасывает картину этого кульминационного момента истории, не жалея красочных подробностей:

Когда небо расколется,
когда тела небесные осыплются,
когда моря перельются и смешаются (или высохнут),
когда могилы перевернутся,
тогда каждая душа узнает, что она совершила
и что оставила после себя.
О человек! Что ввело тебя в заблуждение
относительно твоего Великодушного Господа,
Который сотворил тебя и сделал облик твой
совершенным и соразмеренным?
Он сложил тебя в том облике, в каком пожелал.
Но нет! Вы же считаете ложью воздаяние^[946].

Последняя строчка — далеко не единственный коранический стих, отражающий неприятие идей Мухаммада. В сурах, относящихся к периоду Мекки, Мухаммадом вновь и вновь пренебрегают — как «лживым колдуном». Как и Иисуса, его обвиняют в подчинении демонам, одержимости «джинном». (И в отличие от Иисуса, Мухаммада обвиняют в том, что он «поэт». Звучит лестно, но это упоминание о красоте его стихов на арабском уничижительно по сравнению с его собственным объяснением — что Коран исходит от Бога через него, Мухаммада, как избранного посредника.)

Согласно одной суре, жители Мекки относились к служению Мухаммада как к шутке: «Грешники смеялись над теми, которые уверовали. Проходя мимо них, они подмигивали друг другу, возвращаясь к своим семьям, они возвращались радостными».

В другой суре описана реакция влиятельного жителя Мекки на проповеди Мухаммада: «Затем он задумался. Затем он нахмурился и насупился. Затем он повернулся спиной и возгордился»^[947].

Иногда сомневающиеся не выдерживали: «Неверующие сказали: „Не слушайте этот Коран, а начинайте говорить вздор. Может быть, вы одержите верх“»^[948]. Согласно исламской традиции, элита Мекки так стремилась заткнуть Мухаммаду рот, что покарала его клан не только экономическим, но и брачным бойкотом^[949].

Все это поставило перед Мухаммадом задачу: как сохранить невредимым религиозное движение меньшинства, столкнувшееся с притеснениями при попустительстве самых влиятельных жителей города? К счастью для Мухаммада, авраамический бог не в первый раз столкнулся с такой проблемой. Элементы решения уже имелись в наличии.

Один из них был любезно предоставлен христианином, жившим четырем веками ранее. Епископ Лионский Иринеи ближе к концу II века н. э. оказался в гораздо более стесненных обстоятельствах, чем Мухаммад. В Лионе христиане оставались в меньшинстве, их не только преследовали, но и порой убивали. Но как удержать верующих в рамках религии, если эти рамки

серьезно осложняют жизнь? Например, нарисовать картину щедрых вознаграждений в загробной жизни. Если верить Иринею, там будет вволю зерна, изобилие разносолов и плодовитых женщин. И вдобавок никакой работы, да еще тела, не ведающие усталости^[950]. Неясно, правда, что люди будут делать с имеющимся временем, но разумеется, им не придется страдать от нехватки вина. «Будут расти виноградные деревья, и на каждом будет по десяти тысяч лоз, на каждой лозе по 10 тысяч веток, на каждой ветке по 10 тысяч прутьев, на каждом пруте по 10 тысяч кистей и на каждой кисти по 10 тысяч ягод и каждая выжатая ягода даст по двадцати пяти метрет вина»^[951].

КАК УДЕРЖАТЬ ВЕРУЮЩИХ В РАМКАХ РЕЛИГИИ, ЕСЛИ ЭТИ РАМКИ СЕРЬЕЗНО ОСЛОЖНЯЮТ ЖИЗНЬ? НАПРИМЕР, НАРИСОВАТЬ КАРТИНУ ЩЕДРЫХ ВОЗНАГРАЖДЕНИЙ В ЗАГРОБНОЙ ЖИЗНИ

Рай, нарисованный Иринеем, осудили бы христианские богословы аскетического толка, но не Мухаммад. Подобно Иринею, он столкнулся с обостряющимися проблемами мотивации и, как Иринея, решил предложить своим последователям обилие наград в перспективе. Воскреснув, жители пустыни окажутся «под бананами с висящими рядами плодами, в распростертой тени среди разлитых вод». Там будут «матрацы, высланные снизу парчой», на которых можно возлежать в непосредственной близости от плодов «склоняющихся низко». Там будут «девы, потупляющие взоры», с которыми ни один мужчина «прежде не имел близости». Каким-то образом эти черноглазые красавицы будут оставаться «любящими девственницами». И никогда не постареют, как, впрочем, их супруги^[952].

Но это лишь половина стимулирующей конструкции. Вторая половина совсем другая — туда попадают те, кто при жизни *не был* последователем Мухаммада. Если верующие в раю облачатся в «одеяния из атласа и парчи» и «серебряные браслеты», неверующим приготовлены «цепи, оковы и пламя». А если они запросят пощады, им дадут «воду, подобную расплавленному металлу, которая обжигает лицо»^[953].

Возобновляющаяся в Коране тема награды и наказания была не просто очередным кнутом и пряником. Видение ада, кнут, внушало страх, но служило не просто для устрашения. Оно вызывало ощущение карательного правосудия, уверяло последователей пророка, что жители Мекки, которые сейчас насмеются над ними, когда-нибудь получат по заслугам. Помните человека, который отвернулся и «возгордился», послушав проповеди пророка? Бог обязательно «бросит его в Преисподнюю». Помните жителей Мекки, которые пытались заглушить чтение Корана? «Огонь! В нем будет их Вечная обитель»^[954].

Положение последователей Мухаммада в обществе было таким, что все эти образы доставляли им особое удовольствие. Если ты небогат, в отличие от твоего врага, то грозящие ему неминуемые беды неизбежно вызывают злорадство. «Он думает, что богатство увековечит его. Но нет! Его непременно ввергнут в Огонь сокрушающий». Не бойтесь, уверял Мухаммад своих последователей: «Пусть они едят, пользуются благами и увлекаются чаяниями. Скоро они узнают. Неверующие непременно пожелают оказаться мусульманами»^[955].

СКОРО ОНИ УЗНАЮТ. НЕВЕРУЮЩИЕ НЕПРЕМЕННО ПОЖЕЛАЮТ ОКАЗАТЬСЯ МУСУЛЬМАНАМИ

Это классическая риторика апокалипсиса. Мухаммад представляет себе день, когда униженные возвысятся, а имевшие власть будут унижены, когда последние станут первыми, а

первые — последними. Подобно Второисае, воображающему будущие страдания врагов Израиля, подобно автору Откровения, представляющему себе мучения римского императора-гонителя, Мухаммад не сомневается в том, что на его мучителей обрушатся беды. Видения возмездия в Коране не превосходят яркостью и насильственностью видения Второисаи или Откровения, однако в Коране их насчитывается гораздо больше, чем во всей Библии.

И это не удивительно, если вспомнить, что большая часть Корана была произнесена во время пребывания Мухаммада в Мекке, в попытках не дать разбежаться гонимой горстке его последователей. Их сплоченность зависела от веры в то, что когда-нибудь их посмеяние сменит полярность, и тогда верующие, наконец очутившиеся в раю, «на ложах» будут «смеяться над неверующими»^[956].

Несомненно, мысли о божественном правосудии радовали и самого Мухаммада. В конце концов, это его называли лжецом и самозванцем — об этих обвинениях он часто вспоминал, пророчествуя об участии неверующих в Судный день. «Горе в тот день тем, кто считает истину ложью!» И «вкусите мучение в Огне, который вы считали ложью». И «это День различения, который вы считали ложью»^[957]. И так далее.

В годы, проведенные в Мекке, эти образы наказания свыше были наиболее близким подобием возмездия, доступным мусульманам. Немногочисленные, занимающие низкое положение в обществе последователи пророка не имели возможности сами осуществить это возмездие. Когда критики решали применить силу, Мухаммад не мог ответить им тем же и был вынужден ждать конца времен. «Пусть он зовет свое сборище», — говорит Мухаммад об одном критике и добавляет, что «мы же позовем адских стражей». Сила, о которой Мухаммад просил своих последователей, заключалась в решимости, а не в агрессии. «Так нет! Не повинуйся ему, а пади ниц и приближайся к Аллаху»^[958].

Такова нравственная ирония Корана. С одной стороны, он полон мстительных пассажей; люди, которые берутся читать его, наслушавшись приукрашенных отрывков, зачастую удивляются возобновляющейся теме возмездия. Однако большинство фрагментов, где говорится о возмездии, не *приветствуют* его: почти везде в них сказано, что неверующих должен карать Бог, а не кто-либо из мусульман. А в годы, проведенные в Мекке — которым соответствует большая часть Корана, — мусульман побуждали *противостоять* своим мстительным порывам. Встречая неверующих, гласит одна сура, «отвернись же от них и скажи: „Мир!“ Пусть Бог довершит остальное: „Скоро они узнают“». Еще одна сура периода Мекки подсказывает, как вести себя в случае конфликта с убежденным неверующим. Достаточно сказать: «Я не поклоняюсь так, как поклоняетесь вы, а вы не поклоняетесь так, как поклоняюсь я. У вас есть ваша религия, а у меня — моя!»^[959]

Эту идею сдержанности внушал не только Мухаммад мусульманам, но и Бог Мухаммаду. Бог уверяет своего пророка: ему прекрасно известно, что говорят неверующие, «и тебе не надо принуждать их». Просто «увещевай же Кораном тех, кто страшится Моей угрозы», предоставив тем, кто не страшится, встретить заслуженную участь. В конце концов, «ведь ты — наставник, и ты не властен над ними»^[960].

Эта тема постоянно фигурирует в текстах, относящихся к дням, которые Мухаммад провел в Мекке. В суре, которая считается одной из самых ранних в этот период, Бог говорит Мухаммаду: «Терпимо относись к их словам и сторонись их красиво»^[961]. В суре, которую часто называют одной из последних относящихся к периоду Мекки, Бог говорит: «На тебя возложена только передача откровения», а «предъявлять счет» надлежит Богу. Вот еще отрывок из середины периода: «Рабами Милостивого являются те, которые ступают по земле смиренно, а когда невежды обращаются к ним, они говорят: „Мир!“»^[962]

Задействованный здесь принцип уже известен. Толкование воли Божьей подчиняется обстоятельствам, а также их восприятию. Философия «живи и не мешай жить другим» процветает, когда борьбой ничего не добьешься. В такой ситуации находился Павел. Христиане были в меньшинстве, политеисты-римляне многократно превосходили их, поэтому неудивительно, что Павел внушал своим последователям: «Благословляйте гонителей ваших» и «никому не воздавайте злом за зло». И неудивительно, что Мухаммад приблизительно в такой же ситуации говорил: «Оттолкни зло тем, что лучше, и тогда тот, с кем ты враждуешь, станет для тебя словно близкий любящий родственник»^[963].

То же самое мы уже видели в Еврейской Библии. С одной стороны, пострадав от руки аммонитян, израильтяне были теологически подготовлены к мирному началу переговоров с ближайшими соседями: «Не владеешь ли ты тем, что дал тебе Хамос, бог твой? И мы владеем всем тем, что дал нам в наследие Господь, Бог наш». С другой стороны, когда война обещает легкую победу, религиозная терпимость улетучивается. И тогда израильтян во Второзаконии призывают «предать закланию Хеттеев, и Аморреев, и Хананеев, и Ферезеев, и Евеев, и Иевусеев», «дабы они не научили вас делать такие же мерзости, какие они делали для богов своих, и дабы вы не грешили пред Господом, Богом вашим»^[964].

Перебравшись в Медину и мобилизовав свои ресурсы, Мухаммад, как израильтяне во Второзаконии, начал более оптимистично относиться к возможной войне. И как мы убедимся, взгляды Бога на борьбу с неверующими соответственно изменились, как это произошло в Библии. Но пока Мухаммад оставался в Мекке, борьба его не прельщала, зато процветала религиозная терпимость. В моменты, когда сотрудничество с язычниками приобретало притягательность, толерантность Мухаммада достигала таких пределов, что он готов был пожертвовать даже монотеизмом. В этом основная идея «сатанинских аятов».

Сатанинские аяты

Аяты, которые мусульмане называют «сатанинскими», не вошли в Коран. По крайней мере, больше они в нем не значатся. Согласно мусульманской традиции, они были изречены пророком и потому сначала были включены в писание, но когда пророк понял, что эти слова внушил ему сатана, то вычеркнул аяты из Корана.

В них фигурируют три богини — Аллат, Аль-Узза и Манат, у которых насчитывалось множество приверженцев в странах Аравийского полуострова и которых некоторые язычники считала дочерьми Аллаха. Признавая существование и власть этих богинь, Мухаммад облегчил себе сотрудничество с их приверженцами, среди которых были и весьма влиятельные. В соседнем городе, где аристократы Мекки владели собственностью, имелось святилище Аллат^[965].

По-видимому, Мухаммад поддался искушению. Ныне вычеркнутые из Корана высказывания гласили, что три богини «чтимые» и что на их «заступничество можно уповать».

НЫНЕ ВЫЧЕРКНУТЫЕ ИЗ КОРАНА ВЫСКАЗЫВАНИЯ ГЛАСИЛИ, ЧТО ТРИ БОГИНИ «ЧТИМЫЕ» И ЧТО НА ИХ «ЗАСТУПНИЧЕСТВО МОЖНО УПОВАТЬ»

Эта уступка в любом отношении выглядит опрометчивой. Возможно, язычники дали Мухаммаду отпор, или же его последователи взбунтовались при виде такой ереси. (Согласно мусульманской традиции, язычники приветствовали этот шаг, но вскоре после этого Мухаммад получил негативный отзыв от ангела Джабраила.) Так или иначе, сура подверглась правке. В

настоящее время она гласит, что эти богини не «чтимые», а «всего лишь имена», и что упоминание их не принесет никакого заступничества^[966].

Внезапное обращение Мухаммада к политеизму не вписывается в мусульманскую традицию, но именно «теологическое неудобство» — явление, которое мы рассмотрели на примере христианских и иудейских текстов в главе 10, — придает этому случаю убедительность. По выражению видного специалиста по исламу XX века Монтгомери Уотта, эта история «настолько странная, что по сути своей должна быть истинной»^[967].

И конечно, ее мораль имеет смысл: когда люди видят перспективу взаимодействия с ненулевой суммой, при котором преодолеваются религиозные границы, толерантность этих людей растет. Надежды на плодотворный альянс побудили Мухаммада отказаться от монотеизма.

Даже в тех сурах периода Мекки, которые не были вычеркнуты из Корана, сохранились следы попыток Мухаммада построить межрелигиозные коалиции. По-видимому, вначале он обратился к иудеям. Доказательство тому — немногочисленные ссылки на еврейские писания. (Вполне естественно, что Мухаммад ссылаясь на иудео-христианскую Библию как авторитет в своих в остальном радикальных заявлениях, учитывая ее связь с августейшей и космополитической Византийской империей.) Скорее, доказательство содержится в том факте, что во время пребывания в Мекке Мухаммад не говорит о евреях ничего плохого, зато лестно высказывается об их предках. В своем божественном предвидении Бог «сынов Исраила (Израиля)... избрал и возвысил их над мирами»^[968].

В суре, которую обычно датируют концом периода пребывания в Мекке, Мухаммад, очевидно, стремится достичь согласия и с иудеями, и с христианами. Эта сура объясняет, как относиться к получателям «прежних откровений»^[969]. Мусульмане не должны вступать с ними в спор, разве что «вести его наилучшим образом» (но если христианин или иудей, о котором идет речь, ведет себя несправедливо, сдержанность проявлять не требуется). Вместо этого следует подчеркивать объединяющие черты: «Мы уверовали в то, что ниспослано нам, и то, что ниспослано вам. Наш Бог и ваш Бог — один»^[970].

Словом, Мухаммад был искушенным политиком, стремящимся построить коалицию, внимательным к замалчиванию различий, угрожающих сорвать эти замыслы. Кое-кто из мусульман мог бы возразить против использования в этом случае слова «политик», подразумевающего, что исламское писание можно рассматривать как образец ораторского искусства. А некоторые критики ислама, наоборот, приветствовали бы это слово, — как подтверждающее, что «откровения» Мухаммада на самом деле были изощренным маневром, частью разработанного пророком плана сосредоточения власти.

МУХАММАД БЫЛ ИСКУШЕНН ПОЛИТИКОМ, СТРЕМЯЩИМСЯ ПОСТРОИТЬ КОАЛИЦИЮ, ВНИМАТЕЛЬНЫМ К ЗАМАЛЧИВАНИЮ РАЗЛИЧИЙ, УГРОЖАЮЩИХ СОРВАТЬ ЭТИ ЗАМЫСЛЫ

Обе эти реакции по сути современны. Они возникают в мире, где сферы религии и политики зачастую четко разграничены. Но в прежние времена, как мы уже видели неоднократно, религия и политика оказывались сторонами одной и той же медали. Несомненно, особый доступ Мухаммада к слову Бога придавал ему светский авторитет в глазах верующих. Несомненно, то же самое справедливо для Иисуса и Моисея. Но это не значит, что кто-либо из них считал свою связь с божественным ненастоящей. Как бы мы ни относились к реальности богодухновения, человеческая натура позволяет людям верить, что они находятся под влиянием свыше. И главное: люди способны верить, что их направляют свыше, и это влияние

соответствует их собственному восприятию политических факторов. Мы политические животные, естественный отбор наделил нас политическими гироскопами, способными работать причудливым и удивительным образом.

Перебравшись в Медину, Мухаммад прояснил связь между религией и политикой. «Повинуйтесь Аллаху и его Посланнику» — фраза, которая несколько раз встречается в сурах периода Медины, и никогда — в сурах периода Мекки^[971]. Находясь в Мекке, Мухаммад еще не удостоился привилегии выдвигать такие требования — по крайней мере, явно; суры периода Мекки нередко содержат другой текст — «бойтесь Аллаха и повинуйтесь мне», но эти слова вложены в уста библейских персонажей, с которыми Мухаммад косвенно сравнивает себя^[972]. Его последователи, конечно, имели полное право самостоятельно делать выводы.

Так же обстоит дело и с указаниями на то, что неверующие будут наказаны не просто когда-нибудь потом, а прямо здесь и сейчас. В сурах периода Мекки подчеркивается, как часто библейские народы, не верившие в Бога, массово гибли — вероятно, это намек: несмотря на все коранические акценты на ужасах ада, вкус божественного возмездия можно узнать и до наступления Судного дня. Однако Мухаммад из Мекки никогда не высказывал эту угрозу явно и не побуждал своих последователей осуществлять ее. У него не было войска, такая миссия стала бы самоубийством.

Словом, Мухаммад из Мекки подобен Иисусу. Он так и не приобрел официальной политической власти Моисея, а тем более — израильского царя Иосии, который правил зрелым государством и чье наследие в Писании — разрешенный геноцид против неверующих. Мухаммад из Медины так и не приобрел власти императора Константина. Согласно некоторым источникам, Константин приказал переплавить гвозди, которые считал извлеченными из распятия Иисуса, и сделать из них узду для его боевого коня. Независимо от достоверности этой истории, в ней отражена частица истины: вероятно, забывая о наставлении подставить другую щеку, Константин считал распятие символом масштабного насилия.

Мы никогда не узнаем, каким стал бы Иисус, если бы преуспел в своей политической миссии до того, как его казнили на кресте. Мы никогда не узнаем, каким стал бы Моисей, если бы в его распоряжении была сильная армия. Но в случае Мухаммада нам это известно. После десятилетия проповедей в Мекке он вместе с отрядом последователей отправился в Медину, в то время называвшуюся Ясриб. Мухаммад вознамерился обрести подлинную власть, ситуации предстояло измениться.

Глава 16

Медина

• Закладка фундамента • Мухаммад-экуменист • Авраамическая инверсия • Сверху вниз или снизу вверх? • А был ли на самом деле «разрыв с иудеями»? • Искажение как норма

Когда Мухаммад и его единомышленники из Мекки въехали на верблюдах в Медину, горожане выстроились вдоль улицы, крича: «Едет пророк Бога! Едет пророк Бога!»^[973] По крайней мере, в таком виде этот сюжет фигурировал в исламской традиции на протяжении веков после смерти Мухаммада. Дух этой традиции жив в популярных западных повествованиях о рождении ислама. Согласно им, вожди племен Медины, устав от распрей, просили Мухаммада положить этим распрям конец и поклялись подчиняться его суду^[974]. Мухаммад появляется, радуется теплоте приему и спокойно принимает предназначенную ему роль лидера.

Однако рассказ о том, как тепло встретили Мухаммада в Медине, не более достоверен, чем рассказы об Иисусе в евангелиях, и также записан постфактум, спустя длительное время. Сам Коран, более непосредственный свидетель событий, рисует совсем иную картину.

Возьмем простой рефрен, впервые прозвучавший в одной из самых ранних сур периода Медины: «Повинуйтесь Аллаху и его Посланнику». По-видимому, нельзя было рассчитывать на то, что люди будут повиноваться Мухаммаду без постоянных напоминаний. Возможно, даже напоминаний было мало, и в следующей строке той же суры звучит отказ от ответственности: «Если же вы отвернетесь, то ведь на Нашего Посланника возложена только ясная передача откровения»^[975].

И действительно, суры из Медины указывают, что там, как и в Мекке, Мухаммад продолжал создавать движение, пытался обращать в свою веру. В одной суре начала мединского периода Бог дает Мухаммаду наставления по вербовке, применяя ту же формулу, которой пользовался Павел, чтобы пополнять ряды христиан почти за полтысячелетия до того: «Скажи: „Если вы любите Аллаха, то следуйте за мной, и тогда Аллах возлюбит вас и простит вам ваши грехи, ведь Аллах — Прощающий, Милосердный“». У этой стимулирующей структуры есть и обратная сторона: «Скажи: „Повинуйтесь Аллаху и Посланнику“. Если же они отвратятся, то ведь Аллах не любит неверующих»^[976].

Если общепринятое описание въезда Мухаммада в Медину слишком упрощено, каким же был этот въезд на самом деле? Как гласит раннеисламская традиция, почти наверняка еще во время пребывания в Мекке у него появилась группа сторонников в Медине. Когда Мухаммад и его свита из Мекки обосновались в Медине, у них уже была и основная поддержка, и более надежная защита, чем прежде. Можно даже по примеру некоторых богословов сказать, что Мухаммад основал новое мединское «племя», объединенное не общими предками, а общими убеждениями, но все-таки племя, которое в дальнейшем разрослось, добилось господства в городе, а затем и во всем регионе^[977].

Конечно, исламское «племя» не стало заменой существующих: это было племя, к которому можно присоединиться, сохранив родственные узы. Тем не менее мединские суры свидетельствуют о том, что Мухаммад требовал преданности, нарушающей традиционные узы. «О те, которые уверовали! Воистину, среди ваших жен и ваших детей есть враги вам. Остерегайтесь их»^[978].

Эти строки очень похожи на высказывание, приписываемое евангелиями Иисусу: «Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее, и враги человеку — домашние его. Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто не берет креста своего и следует за Мною, тот не достоин Меня»^[979].

Какое бы раздражение ни вызывали эти отрывки из Корана и евангелий, они имеют смысл. Чтобы движение Мухаммада в Медине преуспело, как и движение Иисуса в Римской империи, они должны были внушить своим приверженцам преданность, которая превосходила бы уже существующую. Обе религии занялись реконструкцией, созданием социальной организации нового рода. А когда хочешь приготовить омлет, хоть несколько яиц да приходится разбить.

По сути дела, рождение всех трех авраамических религий было упражнением в широкомасштабной социальной инженерии. В Древнем Израиле некогда независимые племена объединились сначала в конфедерацию, затем — в государство. Рождение христианства ознаменовалось социальной консолидацией второго рода — не племен, а целых народов. Не было уже «ни иудея, ни эллина», ни римлянина, ни египтянина: все верующие стали «единными во Христе Иисусе». Римская империя, по территории которой распространялось христианство, была многонациональной империей, а христианство стало многонациональной религией.

РОЖДЕНИЕ ВСЕХ ТРЕХ АВРААМИЧЕСКИХ РЕЛИГИЙ БЫЛО УПРАЖНЕНИЕМ В ШИРОКОМАСШТАБНОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ИНЖЕНЕРИИ

При рождении ислама оба этих порога — конгломерацию племен и народов — пришлось преодолевать в срочном порядке. Когда Мухаммад совершил *хиджру*, переселение из Мекки в Медину, племена в Медине не имели централизованного управления, как и население Аравийского полуострова в целом. К моменту смерти Мухаммада в 632 году племена в Медине, Мекке и на большей части прилегающих территорий признали его власть. Через пять лет исламское владычество распространилось не только на арабов, но и на сирийцев, людей, которых мы сейчас считаем арабами, но не говоривших по-арабски до того, как они приняли ислам. Как мусульманские армии отвоевали Сирию у Византийской империи, так у Персидской империи был отвоеван Ирак. Следующей стала очередь Египта и Палестины^[980]; в течение десятилетия после смерти пророка обе перешли из рук Византии в ислам, началось завоевание Ирана — сердца Персидской империи^[981]. Через четверть века после переселения Мухаммада из Мекки в Медину, где его власть не превосходила власти мэра какого-нибудь провинциального городка, исламское государство сформировалось и превратилось в многонациональную империю.

Эта экспансия особенно поразительна, если взглянуть на малообещающее социальное устройство, ждавшее Мухаммада по прибытии в Медину. Арабские племена города были не только махровыми политеистами, но и враждовали друг с другом. Имелся и еще один осложняющий момент, которого не было в Мекке: целые племена иудеев. И христиане в количестве, которым не следовало пренебрегать^[982]. Столь разнообразный в религиозном и этническом отношении ландшафт был малопригоден для централизации политической власти. Мобилизация и объединение этих структур представляли собой работу поистине сверхчеловеческих масштабов.

Мухаммад в ней не преуспел. Если верить Корану, его политическое доминирование в Медине, затем в Мекке и на территориях за их пределами не вызвало интереса у иудеев и христиан. В сущности, это еще мягко сказано. Согласно исламским писаниям и устной

традиции, а также западной истории, основанной на этих источниках, в отношениях Мухаммада с христианами и иудеями преобладали враждебность, а в некоторых случаях — насилие.

Каков был источник этой враждебности? Некоторые коранические высказывания Мухаммада свидетельствуют о том, что проблема носила теологический характер: и христианам, и иудеям недоставало чистого монотеизма, свойственного исламу, как утверждал Мухаммад, поэтому они служили тревожным напоминанием о политеистах. Они «произносят своими устами слова, похожие на слова прежних неверующих. Да погубит их Аллах! До чего же они отвращены от истины!»^[983]

Теория, согласно которой теологические расхождения были главным двигателем внутриавраамического конфликта, обладает естественной притягательностью в настоящее время, когда догматической определенностью пропитаны конфликты между мусульманами, христианами и иудеями. Но истина гораздо сложнее. Пристальный взгляд на Коран свидетельствует о том, что проблемы, возникавшие у Мухаммада с христианами и иудеями, были не только теологическими и даже не преимущественно теологическими. Более того, как мы увидим, глубина этих конфликтов, в том числе и накал известного «разрыва с евреями» Мухаммада, могли быть преувеличены традицией ислама и историческими трудами. Во всяком случае, считать, что Мухаммад отстаивал твердое кредо, — значит, превратно понимать, кем он был и как создал ислам силой, с тех пор существующей в мире.

Закладка фундамента

В каком-то смысле разница между Мухаммадом в Мекке и Мухаммадом в Медине — это разница между пророком и политиком. В Медине Мухаммад приступил к строительству действующего правительства, что отражено в мединских сурах. В целом они более формальны, чем суры периода Мекки, и менее поэтичны, менее... да, богодухновенны. Тем не менее, даже став политиком, Мухаммад остался пророком. В эпоху, когда политический авторитет зависел от авторитета свыше, создание правительства всегда было в той или иной мере религиозным предприятием, особенно когда глава церкви и глава государства — один и тот же человек. Преданность Мухаммаду и преданность его Богу развивались в тесном взаимодействии.

Способом добиться от людей преданности какому-нибудь богу в Древнем мире было продемонстрировать его силу. Это могла быть сила, дарующая живительный дождь, или исцеляющая болезни, или просто улучшающая качество жизни. Несомненно, отчасти притягательность ислама объясняется последней. Его нравственная строгость^[984] могла помочь привести в порядок жизнь и общество, забота об угнетенных должна была помочь как минимум самим угнетенным. Тем не менее во время критического мединского этапа эволюции ислама, когда религиозное движение стало системой управления, притязания Бога на власть и авторитет опирались, по-видимому, в основном на успехи в бою.

Все началось, когда Мухаммад решил совершить набег на торговый караван жителей Мекки. В то время такие набеги на Аравийском полуострове не были редкостью. Некоторые племена жили тем, что устанавливали контроль над определенной территорией и брали с торговцев плату за беспрепятственный проезд, и одним из показателей такого «контроля» служила способность совершать набеги на караваны тех, кто не заплатил. Хотя в исламе такой разбой в конце концов был признан противозаконным, неясно, существовало ли до ислама в арабском языке само слово «разбой», а некоторые исследователи полагают, что во времена Мухаммада набеги и грабежи в его мире не считались преступлением^[985].

Тем не менее Мухаммад ощущал потребность оправдать этот набег. И поскольку жители

Мекки преследовали его десять лет и наконец вынудили поселиться в другом месте, проявлять бурную фантазию ему не понадобилось. В Коране Бог говорит: «Дозволено тем, против кого сражаются, сражаться, потому что с ними поступили несправедливо... Они были несправедливо изгнаны из своих жилищ только за то, что говорили: „Наш Господь — Аллах“»^[986].

Особого успеха тот набег не имел, но Мухаммад сумел причинить противникам достаточно вреда, чтобы укрепить свой авторитет в Медине. Набег начался рядом столкновений, в конце концов повысивших статус организатора: жители Мекки, которым осточертели нападения на караваны, предприняли крупное наступление на Медину, которое отразил Мухаммад. Численность его сторонников в Медине росла, и Мухаммад, обладая армией, решил, что вправе явиться в Мекку и потребовать права поклоняться ее святыне, Каабе. Результатом стал договор, действовавший менее двух лет, после чего Мухаммад, утверждая, что жители Мекки нарушили его, дождался своего звездного часа. Он собрал такое огромное войско, что занял Мекку почти без сопротивления и насилия. Пророк, которого, как Иисуса, не признавали в его родном городе, вдруг стал его правителем. Кааба, некогда бывшая местом поклонения в том числе и Богу Мухаммада, теперь стала местом поклонения Богу Мухаммада. И больше никому.

Так проект «Ислам» получил существенный импульс. Мухаммад располагал большей военной мощью, чем когда-либо, и контролировал широкую сферу торговли. Соседние племена постепенно признавали, что логичнее всего подчиняться и выказывать ему преданность. К моменту смерти Мухаммада в 632 году территория его «суперплемени», как его иногда называют, охватывала большую часть Аравийского полуострова, и он начинал оспаривать владычество Византийской империи над Сирией. Десятилетие после его прибытия в Медину прошло плодотворно — по крайней мере, с точки зрения последователей пророка.

Мухаммад-экуменист

А что же те, кто не принадлежал к последователям? Почему у Мухаммада не сложились отношения с мединскими иудеями и христианами?

Трудно со всей достоверностью реконструировать эти события, но одно кажется ясным: Мухаммад не просто потребовал обратиться в ислам и получил отпор. Какое-то время он ставил перед собой цель объединения авраамических религий, а не их слияния. Явно подлинный документ, известный под названием Мединской конституции, свидетельствует о том, что Мухаммаду приходилось разрешать споры в Медине как ее лидеру, вместе с тем он признавал обособленность иудаизма. Точно так же и откровение, оправдывающее первое нападение на караван жителей Мекки, представляет это нападение как упреждающий удар с целью защиты конкретных авраамических религий. «Если бы Аллах не позволил одним людям защищаться от других, то были бы разрушены кельи, церкви, синагоги, а также мечети, в которых премного поминают имя Аллаха»^[987].

Для управления городом было целесообразно, чтобы все мединцы считали Мухаммада не только защитником их права на поклонение, но и человеком, обладающим подлинной властью, дарованной свыше. Поэтому он стремился показать христианам и иудеям, что позволительно признавать истинность его заявлений, не отрекаясь при этом от собственных традиций. Он объяснял, что Бог «ниспослал Таурат (Тору) и Инджил (Евангелие) как руководство для людей», а теперь посылает Коран, «подтверждающий то, что было до него» [У Кулиева — «ниспослал Таурат (Тору) и Инджил (Евангелие), которые прежде были руководством для людей. Он также ниспослал Различение (Коран)». — Прим. пер.] И он побуждает иудеев и христиан сосредоточиться на общем авраамическом знаменателе: «О последователи ранних откровений!

Давайте придем к принципу, общему для нас: что мы не будем поклоняться никому, кроме Бога и не будем приписывать божественность никому, кроме Него»^[988] (У Кулиева — «О люди Писания! Давайте придем к единому слову для нас и для вас, о том, что мы не будем поклоняться никому, кроме Аллаха, не будем приобщать к Нему никаких сотоварищей и не будем считать друг друга господами наряду с Аллахом». — *Прим. пер.*)

Разумеется, чем больше область согласия авраамических религий, тем полнее христиане и иудеи могли признать авторитет Мухаммада. Чем больше общих ритуалов у разных вер, чем больше теологических различий они способны устранить, тем более сплоченным государством может быть Медина.

Здесь Мухаммад был готов нести некоторое бремя приспособления. Оказавшись в Медине, он решил, что его последователи будут каждый год поститься двадцать четыре часа, как иудеи на Йом Киппур. Он даже назвал этот обряд Йом Киппуром, по крайней мере воспользовался выражением, которым называют Йом Киппур арабские иудеи^[989]. Еврейский запрет на поедание свинины нашел отражение в исламе, будучи, вероятно, впервые провозглашенным в Медине^[990]. Мухаммад также объявил, что его последователи должны молиться, обратившись лицом к Иерусалиму. В сущности, он так перемешал исламские и иудейские обряды, что через полвека после его смерти один византийский христианин назвал Мухаммада «наставником», который разъяснял арабам Тору^[991].

МУХАММАД ТАК ПЕРЕМЕШАЛ ИСЛАМСКИЕ И ИУДЕЙСКИЕ ОБРЯДЫ, ЧТО ЧЕРЕЗ ПОЛВЕКА ПОСЛЕ ЕГО СМЕРТИ ОДИН ВИЗАНТИЙСКИЙ ХРИСТИАНИН НАЗВАЛ ЕГО «НАСТАВНИКОМ», КОТОРЫЙ РАЗЪЯСНЯЛ АРАБАМ ТОРУ

А установить контакт с христианами оказалось сложнее. В общих чертах отношение ислама к Иисусу Мухаммад наметил еще в Мекке. Он восхвалял Иисуса как великого пророка, но отказывался считать его Сыном Божьим. Да, говорил Мухаммад, Иисус был послан как знак Божий, да, его родила непорочная дева. Но «не подобает Аллаху иметь сына»^[992].

Возможно, эта позиция была логически обоснованна. В ходе своей монотеистической миссии, находясь среди арабов-политеистов, Мухаммад осуждал тех, кто признавал существование Бога самого Мухаммада, Аллаха, и при этом утверждал, что у Аллаха есть дочери. Нет, говорил Мухаммад, Бог только один — никаких дочерей богам не полагается (кроме случаев, когда необходимо заключить союз с политеистами, который, как мы видели, привел к появлению впоследствии вычеркнутых «сатанинских аятов»). А если у Бога не может быть дочерей, как же у него может быть сын? В одной суре периода Мекки указано, что именно так возражали самому Мухаммаду языческие скептики в редкие моменты, когда он относился к Иисусу с почтительностью, соответствующей его божественному статусу. «Они говорят: „Наши боги лучше или он?“ Они приводят его тебе в пример только для того, чтобы поспорить. Они являются людьми препирающимися!»^[993]

Возможно, это и есть теологический поворотный пункт для Мухаммада: он приблизился к признанию божественности Иисуса, как мог, и понял, что загоняет самого себя в угол, подрывает монотеистическую идею собственных слов.

В итоге возникает вопрос: зачем Мухаммаду вообще понадобилось восхвалять Иисуса, если он собирался отрицать его божественность и тем самым вызвать отчуждение у всех истинных христиан?

Здесь выражение «истинные христиане» вводит в заблуждение. Как мы уже видели, древнее христианство было гораздо более пестрым, чем его причесанная версия, позднее утвердившаяся

в истории. Вспомним евионитов, «еврейских» христиан, которые считали Иисуса *признанным* сыном Бога — мессией, но человеком. Мы не знаем, что стало с ними после того, как об их существовании упомянули в текстах IV века, однако их влияние вполне могло достичь арабского мира. Дж. М. Родуэлл, британский переводчик Корана в XIX веке, полагал «ясным, что Мухаммад заимствовал... из учений евионитов»^[994]. Если евионитские учения действительно распространялись по арабскому миру, вероятно, в нем существовали и сами евиониты — или подобные им люди^[995]. И Мухаммад вполне мог надеяться завоевать их уважение, поклоняясь Иисусу-человеку.

Евиониты были не единственным источником многообразия христианства. Поскольку арабский мир поддерживал торговые связи не только с византийской Сирией на севере, но и с Персидской империей на востоке, ему были знакомы сторонники «несторианства» — христиане, которые верили, что Христос, несмотря на божественность, был в большей мере человеком, чем допускали римские или греческие христиане. В Персии манихейцы считали Иисуса пророком, но не божеством. Кроме них, были сирийские, более ортодоксальные христиане. Словом, ассортимент «христианских» верований был широк^[996].

Собственно говоря, и арабские иудеи во времена Мухаммада могли соответствовать любой части иудейского спектра — от евангелического апокалиптизма до умеренного консерватизма^[997]. Мекка VII века была сродни современному миру, в ней соприкасались разнообразные культуры, со временем создавались условия для творческого синтеза. Стремление анализировать Коран, разделяя аудиторию Мухаммада на «христиан», «иудеев» и «язычников», принижает культурную сложность эпохи и утонченность политического испытания, с которым столкнулся Мухаммад.

Все это могло бы объяснить в противном случае кажущийся загадочным факт, что в Медине Мухаммад продолжает добиваться преданности христиан и в то же время осуждает «христианскую» теологию более явно, чем в Мекке. Здесь он впервые отвергает учение о Троице, так и называя ее. «Не говорите: „Троица!“» — советует он последователям Иисуса^[998].

Однако даже в этой суре, отказывая Иисусу в статусе Бога, Мухаммад подчеркивает его особое положение, называет его Мессией и ссылается на Евангелие от Иоанна, где Иисус назван воплощением божественного Логоса, «Слова». «Люди Писания, — говорит Мухаммад, — Мессия Иса (Иисус), сын Марьям (Марии), является посланником Аллаха, Его словом, которое Он послал Марьям (Марии), и духом от Него». Мухаммад также восхвалял христианские добродетели; Бог, согласно Корану, дал Иисусу евангелие и «в сердца тех, которые последовали за ним... вселил сострадание и милосердие»^[999].

Даже если бы Мухаммад смог убедить таким способом христиан, перед ним все равно стояла бы проблема. Он называл Иисуса Мессией, а иудеи придерживались того мнения, что пришествия Мессии еще не было. Если Мухаммад действительно стремился, как порой кажется, создать общий религиозный фундамент для христиан и иудеев, а затем назвать этот фундамент «исламом», он выбрал нелегкую задачу.

Вдобавок положение осложнял неудобный вопрос о конкретном характере отношений между христианами, иудеями и Мухаммадом. Да, Мухаммад был готов запретить мусульманам есть свинину, наставлять их молиться, повернувшись в сторону Иерусалима, и даже праздновать Йом Киппур. Да, он соглашался признать непорочное зачатие Иисуса, называть его Словом и Мессией. Но в конечном итоге он стремился к тому, чтобы иудеи и христиане приняли его религию, признали, что все их писания, хоть и священные, были прелюдией к Корану, что их пророки, несмотря на все их величие, были предтечами самого Мухаммада. Любое слияние религий, которое представлялось ему, вовсе не было слиянием на равных.

Условия этого слияния можно увидеть в вопросе об Аврааме. Мухаммад признавал библейские притязания на то, что Бог исторически явился Аврааму как единственный истинный бог. И соглашался с библейским заявлением, что израильтяне ведут свой род от Авраама. Казалось бы, в итоге израильтяне, а значит, иудаизм, должны оказаться у истоков авраамического генеалогического древа. Но Мухаммад излагал историю Авраама так, что напрашивалось другое толкование, которое отводило центральное место исламу и арабам.

МУХАММАД ИЗЛАГАЯ ИСТОРИЮ АВРААМА ТАК, ЧТО В НЕЙ ОТВОДИЛОСЬ ЦЕНТРАЛЬНОЕ МЕСТО ИСЛАМУ И АРАБАМ

В библейском предании об Аврааме всегда присутствовало скрытое примечание об относительном статусе израильтян и арабов. Кочевые бедуинские племена, населявшие Аравийский полуостров вблизи Израиля, называли измаилитскими, потому что они считались потомками Измаила. Библейские описания Измаила — это, по сути дела, описание измаилитов, арабов, известных древним израильтянам.

Каким же был Измаил с точки зрения израильтян? Хорошая новость для Измаила заключается в том, что он бы потомком Авраама. Плохая — в том, что он был сыном Авраама от рабыни Агарь. Поэтому он занимал более низкое положение, чем сын Авраама Исаак, рожденный женой Авраама Сарой, предок израильтян.

Однако это не сулило арабам ничего хорошего в отношении положения в обществе, вдобавок следует учесть обстоятельства рождения Измаила. Согласно Книге Бытия, Сара прогнала Агарь в пустыню, где та одна должна была родить своего ребенка. Позднее в той же пустыне Сара оставила ее ребенка. Ангел предсказывает ему судьбу так, что отнюдь не способствует благосклонности израильтян к арабам: «Он будет между людьми, как дикий осел; руки его на всех, и руки всех на него»^[1000].

Естественно, Мухаммад стремился представить отца арабов Измаила в более лестном свете. При этом ему не пришлось даже прокладывать принципиально новый путь. Ибо существовал второй библейский взгляд на Измаила, более приемлемый для мусульман, вплетенный в Еврейскую Библию наряду с первым. Это сделал автор или авторы источника P, который, как мы уже видели, отражал цели Персидской империи по окончании Вавилонского пленения. Согласно описанию Измаила в источнике P, царь Кир желал, чтобы его израильские подданные жили в мире со своими арабскими соседями, питая взаимное уважение. (Это логичное стремление. Злейшим врагом Кира в этом регионе был Египет, меньше всего ему требовалось, чтобы бедуины Аравийского полуострова объединились со своими египетскими соседями против его империи.)

Различие между доизгнанническими и послеизгнанническими представлениями Библии об Измаиле, согласно источнику P, настолько кардинальны, что библейское повествование, если читать его внимательно, балансирует на грани бессвязности. В написанном до пленения стихе Сара, неспособная иметь детей, убеждает Авраама (Аврама) взять в наложницы египтянку Агарь: «Войди же к служанке моей: может быть, и я буду иметь детей от нее». Но в последующих стихах, написанных после пленения автором источника P, Агарь не просто наложница — она «жена» Авраама, полигамный брак совершается с благословения Сары. И если в доизгнанническом стихе Агарь рождает одна в пустыне, то источник P подразумевает присутствие рядом Авраама, ибо именно Авраам нарекает новорожденного Измаилом^[1001].

Что же касается доизгнаннического пророчества ангела, по которому Измаил «будет между

людьми, как дикий осел», — согласно источнику Р, сам Бог возлагает на него более возвышенные надежды. Авраам просит Бога присмотреть за Измаилом, и Бог отвечает: «Я благословлю его, и возвращу его, и весьма, весьма размножу; двенадцать князей родятся от него; и Я произведу от него великий народ»^[1002].

Даже в источнике Р арабы не совсем ровня израильтянам. Сразу же после добрых слов об Измаиле Бог говорит: «Но завет Мой я поставлю с Исааком, которого родит тебе Сарра в сие самое время на другой год». Следовательно, Исаак, прародитель израильтян, а не Измаил, отец арабов, служит промежуточным звеном в завете с Богом. И все-таки даже если арабы не вполне израильтяне, эти два народа близки. Прежде всего, завет требовал, чтобы народ Бога, потомки Авраама, были обрезаны, если они мужского пола. И Измаил, согласно источнику Р, подвергся обрезанию, да еще в один день с Авраамом^[1003].

Изображая Измаила любимым сыном Авраама, источник Р подал Мухаммаду мысль, которую можно было развернуть и усилить. В тексте Мухаммада Авраам и Измаил каким-то образом очутились вдвоем в Мекке, где воздвигли и очистили Каабу, чтобы там можно было поклоняться Богу Авраама. Более того, эту часть своего «завета» Бог заключил с Измаилом и Авраамом^[1004].

Вот вам и великое объединяющее повествование! Сделав Авраама одним из создателей Каабы, Мухаммад взял древнейшую священную фигуру иудейской и христианской традиции и показал, что она связана с главной святыней арабских политеистов. Практически каждая религиозная традиция, представленная по соседству с Мухаммадом, могла найти для себя пробный камень в религии, которую он создавал. Это был изобретательный способ привести все народы региона под одну крышу.

Тем не менее каждый из них просил пожертвовать частью его наследия ради разрешения укрыться под этой крышей. Да, политеистам оставалась их святыня, но из нее требовалось изгнать всех богов, кроме единственного. Да, христиане и иудеи могли и впредь считаться потомками Авраама, но должны были признать, что отступили от чистой авраамической традиции, заложенной еще во времена Исаака и Измаила. В Коране приводится подобающий ответ людям, которые сказали: «Обратитесь в иудаизм или христианство, и вы последуете прямым путем»: «Нет, в религию Ибрахима (Авраама), который был человеком чистой веры»^[1005] (У Кулиева — «который был ханифом и не был одним из многобожников». — *Прим. пер.*)

Было ли название у этой «чистой веры»? В Коране содержатся слова Авраама: «О сыновья мои! Аллах избрал для вас религию. И умирайте не иначе, как повинуюсь Богу». Слово, переведенное как «повинуюсь» — то же самое, от которого произошли «ислам» и «мусульманин». И действительно, иногда эти слова переводят как «умирайте не иначе, как в вере ислама» или «не иначе, как будучи мусульманами» (так у Кулиева — *Прим. пер.*). Так и с кораническими строками: «Ибрахим (Авраам) не был ни иудеем, ни христианином. Он был честным человеком, повинующимся Богу». Иногда эти слова переводят как «Ибрахим (Авраам) не был ни иудеем, ни христианином. Он был ханифом, мусульманином и не был из числа многобожников»^[1006].

Сверху вниз или снизу вверх?

В свете вышесказанного периодические вспышки враждебности Корана по отношению к иудеям и христианам не удивительны. Мухаммад просил их примириться с серьезными поправками: продвижением Измаила относительно Исаака и понижением Иисуса в звании

относительно Бога. Отказ вполне объясним. И если Мухаммад был убежден, что его предначертанная свыше миссия — привести всех жителей Медины к общим представлениям об отношениях с Богом, нет ничего странного в том, что их отпор он воспринял как основание для вражды.

По крайней мере, так выглядит ситуация, если рассматривать религиозные убеждения как основную движущую силу: логическая несовместимость веры приводит к социальной и политической несовместимости верующих. А если рассмотреть причинно-следственную связь в обратном направлении, принять за основную движущую силу факты? Рассмотрим кораническую характеристику христиан и иудеев, предпочтительно высказанную после того, как провал экуменической миссии Мухаммада был уже очевиден: «О те, которые уверовали! Не считайте иудеев и христиан своими помощниками и друзьями, поскольку они помогают друг другу»^[1007]. Мухаммад рекомендует враждебность, или, по крайней мере, холодную сдержанность как отношение, приличествующее при общении с христианами и иудеями, но причина, которую он называет, заключается не в их теологических заблуждениях. Скорее, причина в том, что они друзья, а люди, с которыми лучше не иметь дела. Подразумевается, что если бы христиане и иудеи были более дружелюбны к мусульманам, дружба с ними была бы в порядке вещей, хоть они и не приверженцы ислама.

Почему же христиане и иудеи недружелюбны? Если основная движущая сила — вера, ответ прост: мусульмане просили христиан и иудеев принять религию, которую те не хотели принимать. Но вспомним: религия, которую предлагал им принять Мухаммад, была отражением силовой структуры, которую им также следовало признать. Мухаммад хотел быть их политическим лидером, а чтобы выразить преданность ему, они должны были согласиться с тем, что он и есть избранный представитель единственного истинного бога. Возможно, этой комплексной сделке они сопротивлялись в меньшей степени из-за теологической составляющей и в большей — из-за политической. Или просто оценили Мухаммада и решили, что не доверяют ему в решении повседневных вопросов или что его политические цели не совпадают с их целями.

Рассмотрим известный «разрыв с иудеями». Согласно исламской традиции, Мухаммад последовательно изгнал из Медины три еврейских племени (для третьего «изгнал» — это эвфемизм: он казнил всех взрослых мужчин). Обстоятельства туманны, но во всех трех случаях наиболее убедительные объяснения имеют отношение к фактам, указывающим на явные политические трения.

Представители первого племени, бану Кайнука, были ремесленниками и торговцами, поэтому, как указывал Фред Доннер, поддерживали хорошие отношения с Меккой, что не соответствовало растущей враждебности Мухаммада к ней^[1008]. Представители второго, бану ан-Надир, оспаривали лидерство Мухаммада в Медине после того, как он потерпел поражение в войне против Мекки^[1009]. Третье племя, бану Курайза, подозревали в тайном обращении за помощью к жителям Мекки во время битвы, которую, к сожалению для Курайза, Мухаммад в конце концов выиграл. Ни в одном случае религия сама по себе не представляла проблемы.

Суть в том, что несовместимость ислама с иудаизмом и христианством на обрядовом и теологическом уровне может и не быть интеллектуальной неизбежностью. Экуменический проект Мухаммада вполне мог бы оказаться успешным, если бы его политическая составляющая, особенно предусматривающая принятие лидерства Мухаммада, понравилась большему числу христиан и иудеев.

Этого мы, вероятно, никогда не узнаем, в том числе и по той причине, что никогда не выясним точно, каким изначально был экуменический проект Мухаммада. Его элементы — обряды и теологию, принятые Мухаммадом, его вариант предания об Аврааме — я собрал из сур

мединского периода. Но мединские суры накапливались на протяжении десятилетия, у нас нет достаточно четкого представления о точном порядке, в котором они создавались. Например, мы на самом деле не знаем, действительно ли именно этот вариант предания об Аврааме он предлагал христианам и иудеям, или же известный нам вариант возник лишь после того, как Мухаммад отчаялся обратить их и решил заверить мусульман в их авраамическом главенстве.

Если уж на то пошло, мы не знаем даже, насколько высокое место в его списке приоритетов занимало обращение христиан и иудеев. Если, как подразумевает Мединская конституция, Мухаммад действительно поначалу собирался возглавить разнообразное сообщество и смириться с религиозной независимостью еврейских племен, возможно, неудача на этом поприще удержала его от серьезных стремлений к более масштабной цели, внутриавраамической коалиции.

В одной мединской суре есть свидетельства того, что его честолюбивые замыслы были пресечены. Бог велит Мухаммаду отказаться от попытки объединения народов на ритуальном уровне: «Для каждой общины мы установили обряды, которые они отправляют, и пусть они не спорят с тобой по этому поводу. Призывай же к своему Господу. Воистину, ты — на прямом пути»^[1010]. Пока Мухаммад направлял людей к единственному истинному богу, этого было достаточно, — или, по крайней мере, это было все, на что он мог надеяться.

А был ли на самом деле «разрыв с иудеями»?

Есть еще одно обстоятельство, которого мы не знаем, и вопрос о нем в буквальном смысле никогда не поднимался: действительно ли произошел разрыв Мухаммада с иудеями, и если да, был ли он на самом деле настолько впечатляющим, как принято считать.

Согласно общепринятым представлениям, (а) иудеи сопротивлялись теологическим идеям Мухаммада, замечая противоречия между своим Писанием и его учениями; (б) Мухаммад в конце концов отказался от мысли об обращении иудеев и возвестил об этом резким изменением ритуальной стороны: если раньше мусульмане в Медине молились, повернувшись лицом к Иерусалиму, то теперь — лицом к Мекке; (в) одно за другим он изгоняет еврейские племена из Медины, причем последнее «изгнание» оказывается настолько кровопролитным, что больше напоминает истребление.

Но во многом это повествование опирается на исламскую устную традицию, развившуюся уже после смерти Мухаммада; ссылки в Коране выглядят туманно. Ключевой аят, который устная традиция связывает с последним насильственным конфликтом, повествует о неких «людях Писания», которые помогли врагам, в итоге «одну часть их вы [Мухаммад] убили, а другую взяли в плен. Он [Бог] дал вам в наследство их землю»^[1011].

Этот фрагмент действительно мог, как широко принято считать, относиться к конкретному инциденту с участием иудеев, но мог также иметь отношение к христианам, поскольку термин «люди Писания» применяют и к тем, и к другим. Во всяком случае, исламская традиция известна творческим подходом к ассоциированию загадочных коранических строк с конкретными историческими событиями. Иногда единственный аят несколько мусульманских мыслителей с уверенностью приписывают совершенно разным наборам обстоятельств^[1012]. Может быть, принятая интерпретация этого отрывка — пример такого творчества?

Веская причина подозревать это появилась бы, если бы через несколько десятилетий после смерти Мухаммада нашлись влиятельные мусульмане, которым была бы выгодна идея вражды пророка и иудеев. Одним таким мусульманином мог быть Умар ибн аль-Хаттаб, который стал лидером исламского государства в 634 году, через два года после смерти пророка.

В 638 году Умар завоевал Иерусалим. В трудах по истории так прямо и говорится: мусульмане отвоевали Иерусалим у христианской Византийской империи и сделали его оплотом своей веры, а через несколько десятилетий построили мечеть Купол Скалы над руинами иудейского храма, который римляне разрушили за пятьсот лет до того. Но эти исторические свидетельства также частично опираются на устную традицию, поэтому не следует полностью принимать их на веру. Есть древние документы, написанные людьми, не принадлежащими к исламской традиции, и эти документы свидетельствуют о совсем ином.

Древнейший из документов, содержащий связный рассказ о раннем исламе, — армянские летописи 660-х годов, приписываемые историку и священнику Себеосу. Он называет Мухаммада «измаильским» купцом и проповедником, которому известна история Моисея и который представляется иудеям как человек, действующий «по повелению Бога». В этом отчете ему удается убедить иудеев. Они объединяются с арабами «под властью одного человека». Затем Мухаммад уговаривает их отвоевать общую родину, Землю Обетованную. «Идите и возьмите страну, которую Бог даровал вашему отцу Аврааму, и никто не сможет противостоять вам в борьбе, ибо Бог будет с вами».

У этого документа как исторического повествования есть изъяны. В нем библейские предания о родословии измаильян изобретательно сочетаются с упорядоченным изложением раннеисламской истории. Тем не менее фактом остается то, что он был написан не позднее чем через три десятилетия после того, как Умар отвоевал Иерусалим у приверженцев греческой христианской церкви из Византийской империи, вдобавок он изображает иудеев и арабов-мусульман как единый фронт. «Есть племена Измаила... Все, кто остался от детей Израиля, примкнули к ним, получилась сильное войско. Тогда они отправили послов к императору греков со словами: „Бог дал эту землю в наследство нашему отцу Аврааму и потомкам его; мы дети Авраама, ты долго владел нашей страной, отдай ее миром, и мы не вторгнемся на твою землю, а не то отберем то, что взял ты, с лихвой“»^[1013].

Эта перспектива сбивает с толку: вопреки исламской традиции и построенной на ней западной истории Иерусалим завоевала не армия мусульман, а союз мусульман с иудеями. Но как бы странно это ни звучало, есть причины отнестись к этому сценарию со всей серьезностью. Особенно полезно прояснить загадочную деталь более раннего документа, греческого, 630-х годов, где говорится о «пророке, который появился у сарацинов». («Сарацин» — греческое название арабов, позднее — мусульман.) Этот пророк утверждает, что «владеет ключами от рая» — похоже, что речь идет о Мухаммаде, — вместе с тем провозглашает «пришествие помазанника, который грядет». С какой стати Мухаммаду или любому другому исламскому лидеру брать на вооружение иудейскую идею о только предстоящем пришествии Мессии? Может, все дело в том, что на самом деле его союз с иудеями продолжался долгое время после предполагаемого «разрыва» с ними?

Эти расхождения между традиционными исламскими свидетельствами и древнейшими письменными неисламскими источниками подчеркивались в опубликованной в 1977 году книге «Агаризм» (*Hagarism*), написанной двумя молодыми специалистами по исламу, Патрисией Кроун и Майклом Куком. Выдвинутое ими положение носило радикальный характер: в действительности ислам зародился как движение, в котором участвовали иудеи, приверженцы апокалиптизма, и только спустя долгое время после завоевания Иерусалима это движение приобрело религиозные особенности, отличавшие его от иудаизма. Согласно такому сценарию, Коран на самом деле был составлен в VIII веке, а не в VII веке — как попытка новой авраамической веры претендовать на глубокие корни, то есть попытка представить новую религию как древнюю.

Книга была прохладно встречена в научном мире и успеха не имела. Но незачем принимать

на веру все доводы Кроун и Кука, чтобы обратить внимание на данные, приведенные ими и требующие объяснения: почему ранний византийский документ, в котором речь идет явно о Мухаммаде, описывает его сторонников как союзников иудеев, объединенных стремлением отвоевать Иерусалим? Может, потому, что это правда? И может, после завоевания, когда наконец произошел «разрыв с иудеями», преемник Мухаммада Умар стремился оправдать этот разрыв, приписывая Мухаммаду более яростный антагонизм с иудеями, чем существовавший на самом деле?

Безусловно, завоевание Иерусалима объединенными силами иудеев и мусульман представляло собой естественную возможность для ссоры. Иудеи могли рассчитывать на восстановление Храма, разрушенного римлянами за пятьсот лет до того. Если мусульмане предпочли построить на развалинах Храма мечеть, ссора могла обостриться. И действительно, в том же армянском документе 660-х годов описан спор между евреями и арабами из-за места для Храма, когда евреи начали восстанавливать Храм, а арабы их прогнали^[1014]. Если общеизвестная история верна, если армия мусульман, давно порвавших с иудеями, маршем двинулась к Иерусалиму и захватила его, трудно представить себе, зачем иудеям в Иерусалиме понадобилось затевать заведомо проигрышный для них спор.

Даже если исламская традиция и общепринятая западная история выбрали слишком раннюю дату «разрыва с иудеями», который на самом деле произошел после смерти Мухаммада, маловероятно, что весь сюжет с конфликтом между Мухаммадом и мединскими евреями выдуман. Об этом конфликте упоминается в слишком многих коранических аятах, кроме того, существовал конфликт в отношениях с христианами, который выглядит вполне логично. Учитывая амбиции Мухаммада, за десять лет, проведенных им в Медине, отношения с христианами и иудеями наверняка пережили немало взлетов и падений.

В любом случае стоит вспомнить, что Коран еще не представлял собой канонический, сложившийся текст, когда Умар пришел к власти. По прошествии длительного времени после его смерти и через полвека после смерти Мухаммада на мусульманских монетах чеканили изречения из Корана, которые как минимум в некоторых случаях отличались от текста, считающегося каноническим^[1015]. Так что Умару и другим влиятельным мусульманам хватило времени, чтобы выбрать окончательный вариант из различающихся коранических стихов. Предположительно любое сопутствующее тематическое формирование Корана предназначалось для того, чтобы соответствовать потребностям людей, руководивших этим формированием^[1016].

Искажение как норма

В чем бы ни заключалась истина, касающаяся «разрыва с иудеями», источник нашей неуверенности в ней стоит держать в памяти. А именно: непосредственные преемники Мухаммада были заинтересованы в искажении его слов. Это не значит, что они целиком и полностью выдумывали отдельные фрагменты Корана, хотя могло быть и такое. Но явно различающиеся по подбору слов в коранических стихах ранние традиции предоставляли возможность подправить смысл книги, выбирая традицию, подходящую к случаю. А еще больше свободы давал тот факт, что в ранних письменных вариантах, как и в древнейших писаниях на древнееврейском, отсутствовали гласные, при чтении смысл прояснялся, но не всегда. Несомненно, священники последующих времен, выбирая ту или иную гласную, периодически обнаруживали, что семантически сошли с пути. Более того, спустя долгое время после расстановки гласных сохранились неясные и двусмысленные места, требовавшие работы.

НЕПОСРЕДСТВЕННЫЕ ПРЕЕМНИКИ МУХАММАДА БЫЛИ ЗАИНТЕРЕСОВАНЫ В ИСКАЖЕНИИ СЛОВ КОРАНА

Вполне возможно, что значительным искажениям после смерти Мухаммада Коран не подвергался. Но если истина, касающаяся его времен, действительно осталась незапятнанной, она дает право приписывать исламу уникальность среди авраамических религий. Как мы уже видели, официальная история иудаизма более чем правдоподобно вписывается в историю раннего монотеизма. Древние израильтяне, несмотря на все протесты Библии, поддерживали тесную связь с политеистами хананеями — по сути дела, были этими самыми хананеями и политеистами.

Несмотря на все притязания христианских евангелий, «исторический Иисус» был, по всей вероятности, апокалиптически настроенным иудеем из тех, которых в его время можно было встретить странствующими по селениям Палестины в ожидании дня, когда Израиль займет подобающее его величию место среди народов. Космополитичные нравственные ценности, приписываемые ему — этническая инклюзивность, межнациональная любовь, — были вплетены в его слова космополитами, которые позднее основали христианство. Кто-то из христиан после смерти Иисуса, возможно, как кто-то из мусульман после смерти Мухаммада, воспроизвел своего рода «разрыв с иудеями», преувеличив ответственность последних за казнь на кресте.

Словом, религиям, достигавшим высокого положения, свойственно переписывать свою историю в процессе. Они пытаются абстрагироваться от своих истоков вместо того, чтобы выглядеть органически выросшими в их окружении. Они находят характерную для конкретной эпохи фигуру — Моисея, Иисуса, Мухаммада, — и превращают ее в эпохальную. Учение этого персонажа они изображают резко контрастирующим с фоном, на котором, собственно, зародилось это учение.

Разумеется, Мухаммад в большей степени, чем Моисей или Иисус, был вестником перемен в свое время. Он основал правительство и с этого плацдарма, действуя войной и миром, приступил к созданию империи. Но и его высказывания о войне и мире потомки формулировали и переформулировали заново. Даже сегодня некоторым мусульманам нравится подчеркивать его воинственность — они размахивают знаменем священной войны и утверждают, что в точности следуют традициям пророка, в то время как другие мусульмане утверждают, что ислам — религия мира, опять-таки согласно традициям пророка.

Этот спор, затрагивающий учение о джихаде, в итоге способен сформировать отношения между мусульманами и представителями других авраамических религий лучше, чем многочисленные и разнообразные ссылки на эти религии в Коране. Данный спор и является предметом следующей главы.

• Мухаммад на военных рельсах • Realpolitik • Изобретение джихада • Джихад без Корана • Цена терпимости • Мухаммад и бен Ладен

В середине XX века многие американские и европейские родители тревожились за молодое поколение: громкая музыка, шумные вечеринки, непочтительность к властям и авторитетам. Тем временем в Египте человек средних лет по имени Саид Кутб сетовал не на младшее, а на собственное поколение. Проблему представляли не бунтарские настроения, а сдержанность.

В книге «Вехи» (*Milestones, или Ma'alim fi al-Tariq*), написанной в 50-х и начале 60-х годов XX века, он сожалел о «плачевном состоянии нынешнего поколения мусульман» и ссылаясь, как на основное доказательство, на превалирующую интерпретацию учения о джихаде. Большинство мусульманских экспертов утверждали, что священная война оправдана лишь в том случае, если мусульманский народ подвергся нападению. Такие мыслители, говорил Кутб, превратно понимают Коран. Они «сложили духовное и умственное оружие, смирившись с поражением. Они говорят: „Ислам предписывает лишь оборонительную войну!“ и думают, что сделали благо для своей религии, лишив ее своих методов, а именно — положить конец всей несправедливости на земле, привести народы к поклонению единственному Богу, превратить их из рабов других народов в слуг Господа»^[1017].

К несправедливостям, которым следовало положить конец, Кутб относил недостаточно фундаменталистские режимы в мусульманских странах. Один из образцов таковых, египетское правительство, казнило Кутба в 1966 году. Но его идеи выжили и наряду с прочими оказали влияние на Усаму бен Ладена.

После тактического триумфа бен Ладена 11 сентября 2001 года на Западе разгорелись споры. Одни участники, в том числе президент Джордж Буш, утверждали, что ислам — «религия мира», которую использовали в своих целях бен Ладен и другие радикалы. Согласно этой точке зрения, современные джихадисты не понимают Коран и не понимают ислам; преобладающая трактовка ислама, которая так тревожила Кутба, на самом деле является истинной, соответствующей словам пророка.

Другие участники спора из числа жителей Запада, особенно правые, утверждали, что ислам — религия насилия, и ссылались на ее Писание. Они много чего вменяли радикальным мусульманам в вину, но в этот список не входило ошибочное толкование Корана.

Кто же прав? Действительно ли ислам — религия мира? Или войны? В каком-то смысле ответ тот же самый, что и для любой другой авраамической религии. Вот он: ответ напоминает выпущенную примерно в 1971 году рекламу конфет *Certs*, в которой ведется спор о том, что же такое *Certs* — мятные конфеты для освежения дыхания или сладкие мятные конфеты, и так продолжается до тех пор, пока властный голос не произносит: «Стоп! Вы оба правы!» Как уже должно быть ясно, у религий есть свои достоинства и недостатки, хорошие и плохие священные тексты. Соотношение хороших текстов и плохих в авраамических религиях варьируется, но во всех религиях есть возможность преобладания благоприятного толкования писаний, (Вспомним «плачевное состояние нынешнего поколения мусульман» — поколения, которое в середине XX века считало джихад учением об оборонительной войне.) Словом, спрашивать «является ли религия Икс религией мира?» — значит, задавать глупый вопрос.

СООТНОШЕНИЕ ХОРОШИХ СВЯЩЕННЫХ ТЕКСТОВ И ПЛОХИХ В АВРААМИЧЕСКИХ РЕЛИГИЯХ ВАРЬИРУЕТСЯ, НО ВО ВСЕХ РЕЛИГИЯХ ЕСТЬ ВОЗМОЖНОСТЬ ПРЕОБЛАДАНИЯ БЛАГОПРИЯТНОГО ТОЛКОВАНИЯ ПИСАНИЙ

Но можно задаться и не столь глупыми вопросами. Действительно ли учение о джихаде пустило глубокие корни в Коране? Одобрил бы Мухаммад действия джихадистов? Или, если сформулировать последний вопрос на мусульманский лад, одобрил бы Бог, — который, как считают мусульмане, вдохновил Мухаммада на высказывания, собранные в Коране, — то, что делают джихадисты? И если признать, что со временем ответы, которые мусульмане дают на эти вопросы, заметно меняются, какие из них следует считать верными?

Мухаммад на военных рельсах

Слово «джихад» означает усилие, старание или борьбу и может применяться к чему угодно — от насильственной борьбы, например во время войны, до тихого стремления, например душевного, поступать правильно. После 11 сентября кое-кто утверждал, что внутренняя борьба и есть истинное значение этого термина. Другие же настаивали на том, что «джихад» — насильственная борьба против неверных.

Кто прав? В Коране ответа вы не найдете. Хотя глагольная форма от «джихада», «джахада», часто появляется в тексте Корана, само по себе существительное «джихад» фигурирует в нем лишь четыре раза, обычно в выражении «сражаться на пути Аллаха»^[1018]. В зависимости от того, какие из этих четырех аятов выбраны, можно сделать вывод, что джихад означает внутреннее стремление либо к духовной дисциплине, либо к войне; никакого «учения» о джихаде в Коране нет^[1019]. Только спустя десятилетия и века после смерти Мухаммада мусульманские мыслители превратили джихад в юридическую концепцию и с тех пор ведут споры об истинном значении термина.

Разумеется, Коран имеет отношение к данному вопросу. Это один из двух основных источников, откуда спорщики черпают доводы (второй — хадисы, изречения пророка, передаваемые устно). Но мусульманские мыслители, ищущие в Коране значение джихада, выходят далеко за рамки четырех малоубедительных случаев употребления существительного «джихад». Они обращают внимание на десятки других употреблений глагольной формы джихада, особенно на те (таких насчитывается около половины), которые появляются в военном контексте^[1020]. Вместе с тем они рассматривают большее количество упоминаний о военной борьбе, где применяется другой глагол^[1021].

Таких «боевых» стихов множество в мединских сурах, так как в мединские годы Мухаммад постоянно сражался. Среди его изречений есть и обращенные к мединцам призывы принять участие в битве Бога, и уверения, что погибшие в бою обретут место в райских кущах. Есть и приказы вселять ужас в сердца неверных, истреблять их, рубить им головы. Эти слова не оставляют сомнений в том, что временами Мухаммад считал, что получил от Бога лицензию на убийство людей, не обратившихся в ислам.

КОРАН НЕ ОСТАВЛЯЕТ СОМНЕНИЙ В ТОМ, ЧТО ВРЕМЕНАМИ МУХАММАД СЧИТАЛ, ЧТО ПОЛУЧИЛ ОТ БОГА ЛИЦЕНЗИЮ НА УБИЙСТВО ЛЮДЕЙ, НЕ ОБРАТИВШИХСЯ В ИСЛАМ

Вопрос в том, насколько ограниченной была эта лицензия. Когда Бог посылает Мухаммада

убивать неверных, говорит ли он о том, что истребление неверных — всегда благо? Или Бог действует, скорее, как американский офицер, перед высадкой в Нормандии призывающий своих подчиненных убивать немцев — не потому, что убийство немцев всегда является благим делом, и не потому, что убийство всех немцев — благое дело в тот конкретный момент, а скорее, потому, что раз уж идет война, работа солдата — убивать врага?

Правые сайты, стремящиеся поведать «истину об исламе», демонстрируют выборки душераздирающих аятов, явно свидетельствующих о том, что Коран предлагает почти неограниченную лицензию на убийство. (Через несколько лет после 11 сентября на консервативном сайте freerepublic.com был опубликован список «111 стихов о джихаде из Корана».^[1022]) Но чем пристальнее мы посмотрим на контекст этих стихов, тем лучше поймем, насколько ограничена эта лицензия.

Чаще всего цитируется пятый стих девятой суры, давно известный мусульманам под названием «Аята меча». На него ссылался Усама бен Ладен в знаменитом манифесте, обнародованном в 1996 году, при первом прочтении якобы заявляющем, что бен Ладен оправдывает истребление всех немусульман планеты.^[1023] Этот стих часто переводят в разговорном стиле — особенно на правых сайтах, — как «убей неверных всюду, где найдешь их».

Этот распространенный перевод ошибочен. В стихе на самом деле упоминаются не неверные, а «многобожники», «те, кто верит не только в Бога, но и в других богов», — то есть политеисты. Следовательно, несмотря на заявления бен Ладена, «Аят меча» не является надежным основанием для нападений на христиан и иудеев.^[1024]

Но несмотря на то что «Аят меча» не нацелен на христиан и иудеев, он бесспорно кровав: «Когда же завершатся запретные месяцы, то убивайте многобожников, где бы вы их ни обнаружили, берите их в плен, осаждайте их и устраивайте для них любую засаду». По-видимому, политеист мог избежать этой участи лишь одним способом — обратившись в ислам, «совершая намаз и выплачивая закят».

Но в следующем стихе, редко цитируемом и джихадистами, и правыми сайтами, указано, что такое обращение не обязательно: «Если же какой-либо многобожник попросит у тебя убежища, то предоставь ему убежище, чтобы он мог услышать Слово Аллаха. Затем доставь его в безопасное место». В конце концов, политеисты — «невежественные люди».^[1025]

Следующий стих указывает, что целые племена политеистов можно пощадить, если они не представляют военной угрозы. Если «многобожники» заключили с мусульманами «договор у Заповедной мечети», «пока они верны вам, вы также будьте верны им. Воистину, Аллах любит богобоязненных». Собственно говоря, стих непосредственно *перед* «Аятом меча» также частично смягчает его, исключая нападения на тех многобожников, «с которыми вы заключили договор и которые после этого ни в чем его не нарушили и никому не помогали против вас».^[1026]

Словом, призыв «убивать многобожников, где бы вы их ни обнаружили», не означает «убивайте многобожников везде, где найдете». Он означает «убивайте многобожников, которые не выступают на вашей стороне в этой конкретной войне».^[1027]

Вероятно, конкретные войны были типичным контекстом «боевых» аятов Корана, а призывы Мухаммада к массовым убийствам неверных — способами кратковременной мотивации. В некоторых случаях насилие недвусмысленно ограничено военным временем: «Когда встречаетесь с неверными, рубите головы, пока не перебьете их во множестве, а остальных не возьмете в плен. Потом либо отпускайте их, либо берите за них выкуп, пока не снимете бремя войны».^[1028] (У Кулиева: «Когда вы встречаетесь с неверующими на поле боя, то рубите головы. Когда же вы ослабите их, то крепите оковы. А потом или милуйте, или же берите выкуп до тех пор, пока война не сложит свое бремя». — Прим. пер.)

Разумеется, если процитировать первую половину этого аята и опустить вторую, на что могут соблазниться и джихадисты, и некоторые западные комментаторы, эти слова прозвучат как смертный приговор неверующим повсюду и всегда. В Коране содержится немало таких неверно цитируемых строк. Мухаммад неоднократно делает заявление, которое в чистом виде выглядит исключительно воинственно — а затем дополняет его пояснениями. Итак, сначала мы видим: «Пусть не думают неверующие, что они опередят нас!.. Приготовьте против них сколько сможете силы и боевых коней, чтобы устрашить врага Аллаха и вашего врага». А несколькими строками ниже: «Если они склоняются к миру, ты тоже склоняйся к миру и уповай на Аллаха»^[1029] (У Кулиева: «пусть не думают неверующие, что они опередят других». — *Прим. пер.*)

Будь Коран справочником по всеобщему джихаду, неверие считалось бы в нем достаточной причиной для нападения. Но это не так. Вот стих, который относят к концу мединского периода: «Аллах не запрещает вам быть добрыми и справедливыми с теми, которые не сражались с вами из-за религии и не изгоняли вас из ваших жилищ. Воистину, Аллах любит беспристрастных. Аллах запрещает вам дружить только с теми, которые сражались с вами из-за религии, выгоняли вас из ваших жилищ и способствовали вашему изгнанию»^[1030].

И кроме того, даже при наличии такой вражды ей незачем длиться вечно: «Может быть, Аллах установит дружбу между вами и теми, с кем вы враждуете. Аллах — Всемогущий. Аллах — Прощающий, Милосердный»^[1031].

Realpolitik

Современные критики Мухаммада, которые старательно отбирают фрагменты Корана, пополняя списки «стихов о джихаде», правы в одном: Мухаммад проводил экспансионистскую внешнюю политику, главным инструментом которой была война. Но для успешного внедрения такой политики — а Мухаммад несомненно преуспевал — требуется тонкий подход к ведению войны. Нельзя пользоваться этим инструментом без достаточных обоснований, когда затраты на войну превышают выгоды от нее. Нельзя отвергать потенциально полезных союзников только потому, что они придерживаются другой религии, особенно если вся твоя территория окружена иноверцами. Мухаммад мог быть агрессивным, даже беспощадным, но ни один человек, добившийся того же, что и он, не может позволить себе бездумную агрессивность. Следовательно, он не мог проводить политику, в буквальном смысле означающую обязанность сражаться со всеми, кто не разделяет твою веру. И действительно, если общепринятые версии мусульманской истории верны, Мухаммад заключал союзы с немусульманскими арабскими племенами вплоть до самой смерти^[1032].

ЕСЛИ ОБЩЕПРИНЯТЫЕ ВЕРСИИ МУСУЛЬМАНСКОЙ ИСТОРИИ ВЕРНЫ, МУХАММАД ЗАКЛЮЧАЛ СОЮЗЫ С НЕМУСУЛЬМАНСКИМИ АРАБСКИМИ ПЛЕМЕНАМИ ВПЛОТЬ ДО САМОЙ СМЕРТИ

Если мы рассматриваем Мухаммада в таком свете как политического лидера, умело основавшего империю, фрагменты Корана, имеющие отношение к войне, становятся совершенно логичными. Это всего лишь «Империализм. Вводный курс». Как и в случае с Византийской и Персидской империями, которые в значительной мере вытеснила исламская, Мухаммад пользовался сочетанием войны и дипломатии, чтобы расширять свои территории. Тотальный джихад, нападения на неверных повсюду, где только они попадутся, не имел бы смысла для

зарождающейся военной мощи, вот почему о нем не говорится в Коране.

Нечто подобное можно встретить через десятилетия после смерти Мухаммада. В то время истинное учение о джихаде приобретало форму: оно гласило, что долг мусульман — участвовать в непрекращающейся борьбе, в том числе и военной, если понадобится, за расширение границ ислама. В жесткой версии этого учения, которая выкристаллизовалась более чем через век после смерти Мухаммада, мир поделен между «домом ислама» и «домом войны»^[1033]. Дом войны — часть мира, по-прежнему страдающая в состоянии неверия, несмотря на то, что его достигло учение ислама. «Домом войны» она названа потому, что долг исламского лидера — сражаться там. Крайность этого учения в некотором смысле озадачивает. В конце концов, в эти десятилетия после смерти Мухаммада исламская держава все еще оставалась экспансионистской. Почему же в нем не сохранились нюансы «реальной политики», которые мы видим отраженными в самом Коране еще со времен Мухаммада? Возможно, это был период быстрого роста исламской империи, когда завоевание мира — по крайней мере известного мира, — казалось достигаемым^[1034].

Так или иначе, причина, по которой мыслители после Мухаммада отдали предпочтение бескомпромиссной версии джихада, — лишь часть загадки. Вторая — его оправдание. Как мы только что видели, даже в самых воинственных фрагментах Корана, найденных в мединских сурах, не сформирован прочный фундамент для подобного учения^[1035]. К тому же многие стихи явно противоречат бескомпромиссной версии джихада — преимущественно относящиеся к периоду Мекки («у вас есть ваша религия, а у меня — моя»), но есть и мединские («нет принуждения в религии»)^[1036].

Изобретение джихада

Как создали учение о джихаде его творцы? Если Коран — действительно слово Бога и само по себе не содержит подобного учения, каким образом более поздние мусульманские мыслители ухитрились протолкнуть в него идею, что джихаду даровано божественное благословение? В основном с помощью двух интеллектуальных маневров.

Первым стало жизненно важное решение исламских правоведов, касающееся внутренних противоречий в Коране. Они постановили, что чем позднее Мухаммад произнес стих Корана, тем больше вероятность, что этот стих отражает непреходящую волю Бога^[1037]. Так в толковании наметилось смещение в сторону воинственности, поскольку ранним сурам, произнесенным в Мекке, была в большей мере свойственна толерантность.

Во-вторых, создатели учения о джихаде не ограничились Кораном. Они обратились к хадисам — изречениям Мухаммада, передаваемым устно. Здесь им было из чего выбирать: ассортимент высказываний, якобы произнесенных Мухаммадом, был на редкость богат.

Например, что ответил бы Мухаммад на просьбу перечислить основные ценности ислама? Первый вариант относится к фрагменту хадисов, переданному человеком по имени Абдуллах бин 'Амр: «Один человек спросил пророка: „Какое проявление ислама является наилучшим?“ Он ответил: „(Лучшее состоит в том, чтобы) ты кормил (людей) и приветствовал тех, кого знаешь и кого не знаешь“». Второй вариант, из хадиса, рассказанного человеком по имени Абу Хурайра, гласит: «Посланника Аллаха спросили: „Какое дело является наилучшим?“ Он ответил: „Вера в Аллаха и Его посланника“. (Его) спросили: „А после этого?“ Он ответил: „Борьба [джихад] на пути Аллаха“»^[1038].

Для честолюбивого джихадиста предпочтительнее второй вариант.

Разумеется, могло быть и так, что Мухаммад в разном настроении произнес и то, и другое,

отвечая, в сущности, на один и тот же вопрос. Но утверждать это нет оснований. Прежде чем хадисы были наконец записаны, они передавались исключительно из уст в уста гораздо дольше, чем Коран^[1039]. Этот длительный этап изменчивости представлял немало возможностей людям, которые хотели сделать свои излюбленные доводы более убедительными с помощью пророка. Это не значит, что мы имеем дело с сознательной нечестностью. Просто память — забавная штука, как и процесс, в ходе которого люди решают, чьи и которые воспоминания достойны считаться истинными.

Вот, например, высказывание о джихаде, приписываемое Мухаммаду, но записанное не ранее, чем через сто лет после его смерти: «Мне приказано сражаться со всеми людьми, пока они не скажут „нет Бога кроме Аллаха“»^[1040]. Если Бог и вправду отдал такое повеление Мухаммаду, вопрос о том, было ли учение о джихаде дано свыше, мог быть исчерпан, ведь предписание «сражаться со всеми людьми» носит универсальный характер. Но любопытен сам факт, что Мухаммад сообщил об этом повелении Бога, тогда как в самом Коране, в сделанной в реальном времени записи всего, что Бог повелел Мухаммаду говорить и делать, об этом нет ни слова. А незначительным его посчитать нельзя.

Джихад без Корана

С одной стороны, удивительно то, что джихад, учение, которое на протяжении стольких лет мусульманские мыслители воспринимали так серьезно, не имеет прочного фундамента в источнике высказываний Мухаммада, — а следовательно Бога, — который те же мыслители считают наиболее достоверным. С другой стороны, удивляться здесь нечему. Мораль, единая для всех авраамических религий, гласит, что любым писаниям можно найти самые разнообразные применения.

МОРАЛЬ, ЕДИНАЯ ДЛЯ ВСЕХ АВРААМИЧЕСКИХ РЕЛИГИЙ, ГЛАСИТ, ЧТО ЛЮБЫМ ПИСАНИЯМ МОЖНО НАЙТИ САМЫЕ РАЗНООБРАЗНЫЕ ПРИМЕНЕНИЯ

Однако новость о податливости писаний относится не только к плохим, но и к хорошим. Да, увидев, что ваши интересы пересекаются с интересами другой группы, можно оправдать неприязнь с помощью священного текста. Но если в ваших интересах сотрудничать с другой группой, может оказаться, что ваш Бог накладывает на такое сотрудничество ограничения.

Другой конец этой палки можно продемонстрировать на примере преемников Мухаммада, когда исламская империя разрослась и часть ее границ стабилизировалась. К началу 800-х годов, всего через несколько десятилетий после того, как мусульманские мыслители разделили мир на «дом ислама» и «дом войны», один видный исламский правовед провозгласил, что есть и третий дом — «дом перемирия, или соглашения»^[1041]. А к концу 800-х годов еще один исламский мыслитель назвал войну во имя ислама «малым джихадом» и заявил, что «большой джихад — это борьба против самого себя»^[1042]. Как мы уже видели, идея двух разновидностей джихада согласуется с различным применением этого термина в Коране. Но по каким критериям определять, какой из них большой, а какой малый? Хадисы в помощь! Согласно одному свидетельству, Мухаммад сам объяснял мусульманам, возвращающимся с войны: «Вы вернулись с малого джихада к большому». Правда, это свидетельство появилось поздновато, но лучше поздно, чем никогда.

Особенно важное место в учении занимала *фард аль-кифайя* — идея, согласно которой джихад является обязанностью, но не индивидуальной, а коллективной^[1043]. Так что если вести

войну на какой-либо территории было нецелесообразно, там можно было жить мирной, но благочестивой жизнью, утешаясь тем, что где-то некие мусульмане сражаются за ислам.

Все эти факторы умеренного влияния были заложниками судьбы. Они могли преобладать в условиях, когда сотрудничество или хотя бы мирное сосуществование с соседями выглядело благоприятным, однако положение вещей всегда могло измениться. Когда на мусульман нападали, джихад из *фард аль-кифайя* превращался в *фард аль-айн* — обязанность, возложенную на каждого мусульманина. Так, когда христианские крестоносцы достигли Сирии, в трактате, обнародованном в Дамаске, объявлялось наступление времени *фард аль-айн*^[1044]. Как всегда, переход от ненулевой к нулевой сумме мог изменить характер религии.

Цена терпимости

Пластичность учения о джихаде была очевидна как на исламских территориях, так и за их границами. Хотя превращение всего мира в «дом ислама» должно было подразумевать обращение всех и каждого в ислам, эта цель, если она и составляла когда-нибудь часть джихада, просуществовала недолго. Чем больше неверующих покоряешь, тем яснее, что их непрекращающийся антагонизм вряд ли будет ценным приобретением, и тем менее привлекательна перспектива пробудить в них гнев принуждением к переходу в другую веру. Если приходится управлять целой империей, чем меньше в ней трений, тем лучше.

Здесь опять полезные рекомендации можно найти в Писании — главное, как следует поискать. В кораническом стихе, в наибольшей степени напоминающем призыв к джихаду глобальных масштабов, также есть важная лазейка. Он начинается словами: «Сражайтесь с теми из людей Писания, которые не веруют ни в Аллаха, ни в Последний день, которые не считают запретным то, что запретили Аллах и его Посланник», но заканчивается так: «пока они не станут собственноручно платить дань, оставаясь униженными»^[1045]. В итоге, деньги способны заменить теологическую преданность.

В этом нет ничего нового. Древние империи разрастались, насколько это было возможно, и требовали дань с вассальных государств. Собственно, в том числе и ради этого создавались империи. Так было в Римской империи и в двух других, территории которых затем достались исламу — Персидской империи и восточной наследнице Римской — Византийской империи. Поэтому подданных зарождающейся исламской империи дань, которой их обложили, не сбивала с толку.

В сущности, некоторые христиане предпочитали новых сюзеренов-мусульман прежним, христианским. Византийская империя преследовала еретические христианские секты, в то время как для мусульман любой христианин был христианином, и пока еретики платили дань, они могли поклоняться своему богу так, как считали нужным. В этой ситуации выигрывали обе стороны: ранее угнетенные христиане получали свободу и платили за нее цену, которую считали приемлемой, а мусульманские правители обретали мир в своих владениях и вдобавок надежный источник доходов. Кстати, в 700 году мусульманские правители *запрещали* обращение в ислам, чтобы эти доходы не снизились^[1046].

Преемникам Мухаммада приходилось прибегать к сложному маневру: объявлять войну людям из-за их религии, а вскоре после завоевания демонстрировать прилив толерантности. К счастью, подмогой им была неоднозначность Корана. Они ссылались на Коран, запрещающий «принуждение к религии» — фрагмент, который, вероятно, отступал к самой границе сознания в процессе завоевательной войны, когда в голову приходили гораздо более резкие строки^[1047].

Кроме того, существовали гораздо более гибкие хадисы. Правя неверующими, мусульмане

вспоминали, что Мухаммад сказал: «Если они обратятся в ислам — хорошо, если нет — останутся (в прежней вере); ислам воистину широк»^[1048]. Этот же человек якобы говорил: «Мне приказано сражаться со всеми людьми, пока они не скажут „нет Бога кроме Аллаха“».

В некоторых случаях между этими утверждениями нет противоречия. Такие подданные, как иудеи, на самом деле верили, что нет бога, кроме Бога, хотя и не обращались в ислам. То же самое относилось к христианам (несмотря на то что их монотеизм выглядел несколько подозрительно ввиду божественности Иисуса). Завоевание больших христианских территорий Сирии и Египта, таким образом, почти не потребовало внесения поправок в учение. «Людям Писания» было позволено исповедовать свою веру.

А что же с завоеванием персидских земель? Здесь толерантное отношение к местной вере, зороастризму, была проявлено творчески. Ведь у зороастрийцев отсутствовали писания, посвященные авраамическому богу, следовательно, их никак нельзя считать «людьми Писания». Нет, постойте: священные тексты, книга Авеста, у них все-таки была, значит, в *каком-то* смысле они могли считаться «людьми Писания», по крайней мере, «людьми *неких* писаний». Вывод: они тоже вправе рассчитывать на толерантное отношение!^[1049] Позднее, когда мусульмане в ходе завоеваний проникли глубоко в Азию, оказалось, что и там есть возможность распространить ту же идею — дань в обмен на толерантность — на буддистов и индуистов^[1050]. А мусульманские правители в Африке решили, что и к политеистам можно проявить терпимость.

В итоге основной образ действий исламского государства был таким же, как у большинства древних империй: сначала покорить, затем обложить данью. А для упрощения сбора дани требовался мир по всей империи, будь то *Pax Romana* или *Pax Islamica*.

С течением веков исламская толерантность по отношению к христианам и иудеям (как и христианская толерантность по отношению к мусульманам и иудеям) претерпевала колебания. Когда в практику вошло добровольное обращение в ислам — иногда с целью избежать уплаты дани, иногда ради карьерных достижений, — численность христианского населения сократилась до таких пределов, что мусульмане больше не считали необходимым поддерживать с ним добрые отношения. Эти перемены, по-видимому, стали мотивацией для принятия ислама. Иудеи, менее склонные к обращению, хранили верность своей религии и порой подвергались преследованиям. Но в целом, как отмечал исследователь Клод Каэн, на протяжении веков ислам выказывал к иудеям большую терпимость, нежели христианская Европа^[1051].

Тем временем новые интерпретации джихада продолжали появляться, в зависимости от обстоятельств оказываясь то резкими, то сдержанными. К началу XX века многие мусульманские мыслители основного направления лишили это учение оскорбительных коннотаций: исламскую «священную войну» оправдывали только целями самообороны^[1052]. Это сближение с западными взглядов на справедливую войну и побудило Саида Кутба сетовать в середине XX века на «плачевное состояние нынешнего поколения мусульман». Жалобы Кутба предвосхитили возрождение военных толкований джихада. К чему это привело, нам известно.

Мухаммад и Бен Ладен

А теперь вернемся к вопросам, которыми мы задавались ранее: действительно ли учение о джихаде пустило корни в Коране и закрепилось в нем? Одобрил бы Мухаммад действия джихадистов? Одобрил бы Бог Коран?

Ответ на второй вопрос — «почти наверняка нет». Нигде, ни в Коране, ни в хадисах, нет ни намек на то, что Мухаммад приветствовал бы убийство женщин или детей, излюбленную практику современных джихадистов.

НИ В КОРАНЕ, НИ В ХАДИСАХ, НЕТ НИ НАМЕКА НА ТО, ЧТО МУХАММАД ПРИВЕТСТВОВАЛ БЫ УБИЙСТВО ЖЕНЩИН ИЛИ ДЕТЕЙ, ИЗЛЮБЛЕННУЮ ПРАКТИКУ СОВРЕМЕННЫХ ДЖИХАДИСТОВ

Ответ на первый и на третий вопросы также отрицательный. Учение о джихаде, то самое учение, на которое ссылаются современные джихадисты, появилось после смерти Мухаммада, а в Коране для него нет прочного фундамента. И действительно, то, что авторы учения так всецело полагаются на изречения, приписываемые пророку, а также то, что эти изречения и приписывания зачастую появились через подозрительно долгое время после его смерти, само по себе свидетельствует о том, как трудно найти обоснования для джихада в Коране.

Но есть и более общий вопрос: имеет ли значение вообще учение о джихаде? Несмотря на то что Усама бен Ладен был непрямым наследником Саида Кутба и делал акцент на «Аяте меча», который, будучи прочитанным обособленно, якобы оправдывает наступательный джихад, бен Ладен, в сущности, не пользовался этим учением. Призывы бен Ладена к борьбе с Америкой, как в его манифесте 1996 года, содержат ритуальное перечисление преступлений Америки против ислама; в этом вопросе всегда присутствовали и другие провоцирующие факторы помимо принадлежности к числу неверующих^[1053]. Бен Ладен всегда ухитрялся представить джихад, о котором идет речь, как в некотором смысле оборонительный маневр.

И с этим ничего не поделаешь. Когда люди рвутся в бой, они прилагают все старания, чтобы найти причины, по которым их борьба оправданна и по которым Бог на их стороне. Учение об оборонительном джихаде теоретически могло сэкономить время на формулирование таких провоцирующих факторов, но на самом деле это время так или иначе приходится тратить. Человеческая психология такова, что нападения чрезвычайно редко предшествуют поводам для жалоб, независимо от того, сколько творческой энергии потрачено на создание этих поводов.

Все это не значит, что Писание не играет никакой роли. Для вербовки террористов-смертников важно, что именно в Коране говорится о попадании в рай мучеников, погибших во время священной войны, и насколько яркими красками живописуются райские наслаждения. (Не менее важно было и то, чтобы воины-христиане, отправляясь в крестовые походы, представляли себе небесные улицы, вымощенные золотом.)

Значение имеют и другие фрагменты Корана. Видимо, если потратить много времени на чтение аятов о мучениях твоих врагов, возрастает вероятность, что охватишь мыслью эти мучения, а может, даже причинишь их. А в Коране подобных аятов немало.

Конечно, если рассматривать Коран в целом, «стихи о джихаде» в нем составляют малую толику стихов, в которых описаны мучения врагов ислама. Большинство этих стихов повествуют не о том, как мусульмане карают неверных здесь и сейчас, а скорее о том, как Бог карает неверных после смерти.

И все-таки может ли быть так, что эти видения божественного возмездия в загробной жизни в итоге способствуют возмездию со стороны человека в реальном мире? А в медресе, где юноши читают Коран и заучивают его наизусть целиком, их подстрекают к насилию, по масштабам многократно превосходящему воинственные призывы в самой священной книге? Да, вполне возможно. (Так что нам остается радоваться лишь тому, что многие юноши в таких странах, как Пакистан и Афганистан, не говорят по-арабски и не понимают аяты, которые заучивают на слух.)

Священные писания играют настолько значительную роль, что если бы нам с помощью волшебства удалось заменить Коран или Библию любой книгой по нашему выбору, мы, вероятно, помогли бы стать лучше мусульманам, иудеям и христианам. Но это не в наших силах. Поэтому

можно считать, что нам повезло в том, что писания не настолько важны для формирования поведения, как жизненные обстоятельства, те самые, на основании которых складывается толкование писаний. Обстоятельства бывают упрямыми, но, по крайней мере, они не напечатаны черным по белому.

СВЯЩЕННЫЕ ПИСАНИЯ ИГРАЮТ НАСТОЛЬКО ЗНАЧИТЕЛЬНУЮ РОЛЬ, ЧТО ЕСЛИ БЫ НАМ С ПОМОЩЬЮ ВОЛШЕБСТВА УДАЛОСЬ ЗАМЕНИТЬ КОРАН ИЛИ БИБЛИЮ ЛЮБОЙ КНИГОЙ ПО НАШЕМУ ВЫБОРУ, МЫ, ВЕРОЯТНО, ПОМОГЛИ БЫ СТАТЬ ЛУЧШЕ МУСУЛЬМАНАМ, ИУДЕЯМ И ХРИСТИАНАМ

Глава 18

Мухаммад

• Братолюбие и ненависть • Спасение • Современность Мухаммада • Так это было тогда...

Кем был Мухаммад? Это зависит от того, как на него посмотреть. Мы уже отмечали в различные моменты его карьеры сходство с более ранними персонажами авраамической традиции, особенно с Моисеем и Иисусом. Есть и другие библейские фигуры, которыми можно пополнить этот список. В сущности, можно сказать, что весь жизненный путь Мухаммада представляет собой периодическое повторение эпизодов из жизни его авраамических предшественников.

В период пребывания в Мекке у Мухаммада было особенно много общего с Иисусом. Мухаммад возглавлял небольшую группу приверженцев и предупреждал о приближении Судного дня. Но его не слышали, поэтому он начал действовать по примеру Второисайи. Страдая в унижительном изгнании, Второисайя мечтал о том дне, когда народы, угнетавшие его народ, склонятся перед возрожденным Израилем и его Богом. Мухаммад же представлял себе, как его нынешние гонители получают по заслугам, а его вера в единственного истинного Бога будет всецело оправданна. В красочных подробностях он вновь и вновь воображал, каким будет Судный день.

В ПЕРИОД ПРЕБЫВАНИЯ В МЕККЕ У МУХАММАДА БЫЛО ОСОБЕННО МНОГО ОБЩЕГО С ИИСУСОМ

Затем Мухаммад некоторое время в духе Моисея вел своих недовольных последователей к земле обетованной, городу Медине. В Медине он стал похож на апостола Павла. Павел пытался убедить представителей авраамической религии, иудеев, что его ветвь авраамической веры, в сущности, точно такая же, хоть и обладает несколькими отличительными особенностями. Мухаммад поступал так же по отношению к приверженцам авраамических религий тех времен, к группе, которая стараниями Павла, добившегося неоднозначного успеха, теперь включала и иудеев, и христиан. Мухаммад преуспел немногим больше Павла; в основном ряды его последователей пополняли язычники.

Однако между Мухаммадом и Павлом есть существенное различие. Павел действовал только за пределами официальной политической власти и не имел возможности делать выбор в этом вопросе. Его зарождающейся церкви приходилось довольствоваться положением неправительственной организации. Мухаммад, напротив, стремился участвовать в работе муниципальных органов и преуспел в этом, взяв под контроль Медину.

После этого Мухаммад утратил сходство с Павлом и стал напоминать царя Иосию, человека, который вел древних израильтян по пути к монотеизму и в то же время сосредоточивал в своих руках власть. Для Мухаммада, как и для Иосии, требуемое поклонение только одному Богу было неразрывно связано и почти идентично политическому повиновению, к которому он стремился. И как Иосия, Мухаммад хотел раздвинуть границы этого повиновения, в случае необходимости — путем завоеваний.

Это и есть Мухаммад: олицетворенное резюме некоторых важных моментов авраамической истории, не обязательно в хронологическом порядке. Если первичный тезис этой книги верен,

если тон Писанию задают обстоятельства его создания, тогда можно ожидать, что пестрое прошлое Мухаммада обеспечило Писанию наследие, которое с трудом поддается обобщениям. Если последние несколько глав и доказывают что-либо, то, скорее, всего именно это.

Тем не менее обобщение нам необходимо. Параллели между обстоятельствами Мухаммада и обстоятельствами библейских персонажей вызывают вопрос, который людям свойственно поднимать в любом случае: каково направление мусульманского Писания по сравнению с направлениями иудейского и христианского Писания? Это вежливый способ выразить мысль. Многие хотят знать, какое из Священных Писаний, как бы это сказать, «лучше»? Какое стоит на самых высоких нравственных позициях? Если мы не можем с легкостью ответить на этот вопрос, это еще не значит, что затрагивать его не следует. Религии не сводятся к списку нравственных качеств, но у сравнения их с помощью такого списка есть красноречивые преимущества.

Братолюбие и ненависть

Коран хвалит тех, кто «сдерживает гнев и прощает людей. Воистину, Аллах любит творящих добро». Авраамическая традиция придерживалась подобных ценностей с тех пор, как была написана Еврейская Библия. В сущности, такие ценности фигурируют практически во всех традициях. Конфликты между людьми следует гасить в любом обществе, при любой религии, чтобы обеспечить сплоченность, наказанием за недостаток которой зачастую становится истребление. (Погибает если не сам народ, то его культура.) От беспорядков нередко выигрывает конкурирующая группа. Коран достаточно откровенно выражает эту логику: «Неверующие являются помощниками и друзьями друг друга. И если вы не будете поступать таким образом, то на земле возникнут смута и великое беззаконие»^[1054].

Предельно прагматичный характер внутриобщественных уз способен лишить на первый взгляд возвышенные писания их идеализма. Как мы уже видели, исследователи сомневаются, что в Еврейской Библии слова «люби ближнего как самого себя» распространялись за пределы Древнего Израиля. Некоторые оды Корана братской любви достаточно откровенны и не нуждаются в объяснениях богословов. «Воистину, верующие — братья», — гласит одна такая сура, приписываемая концу мединского периода. Еще одна сура того же периода говорит, что товарищи Мухаммада «суровы к неверующим и милостивы между собой»^[1055].

Все это очень далеко от призывов любить врагов, приписываемых Иисусу. Впрочем, как мы уже видели, Иисус вряд ли вообще произносил их. А человек, который привнес эту идею в христианское писание, то есть Павел, был всего лишь сторонником прозелитизма, который не мог позволить себе вызывать враждебность у могущественных противников его движения. Словом, он был подобен Мухаммаду в начале мединского периода, или Мухаммаду в Мекке — тому самому, который наставлял «оттолкнуть зло тем, что лучше» и приветствовать противников словом «мир!»^[1056]

Иудейский аналог Павла и Мухаммада из Мекки — Филон Александрийский. Понимая, что если в Римской империи разразится межрелигиозная война, иудеи будут обречены, Филон находит в Писании слова о терпимости и изобретательно преуменьшает значение тех фрагментов Второзакония, в которых Бог призывает израильтян истреблять неверующих.

Эти строки ассоциируются с царем Иосией. Неслучайно обстоятельства жизни Иосии соответствуют обстоятельствам жизни Мухаммада, в частности, когда последний произносил наиболее воинственные призывы. Оба они были политическими лидерами, желающими расширить свои территории. Их нравственные компасы внесли необходимые поправки.

Конечно, показания нравственного компаса Иосии были искажены его амбициями сильнее, чем у Мухаммада. Второзаконие предписывало учинять в городах соседей-неверующих тотальный геноцид: убивать всех мужчин, женщин и детей, не говоря уже о домашнем скоте. В Коране нет ничего сопоставимого с этой, бесспорно, самой низкой в нравственном отношении точкой зрения во всех авраамических писаниях.

ВТОРОЗАКОНИЕ ПРЕДПИСЫВАЛО УЧИНЯТЬ В ГОРОДАХ СОСЕДЕЙ-НЕВЕРУЮЩИХ ТОТАЛЬНЫЙ ГЕНОЦИД: УБИВАТЬ ВСЕХ МУЖЧИН, ЖЕНЩИН И ДЕТЕЙ, НЕ ГОВОРЯ УЖЕ О ДОМАШНЕМ СКОТЕ. В КОРАНЕ НЕТ НИЧЕГО СОПОСТАВИМОГО С ЭТОЙ, БЕССПОРНО, САМОЙ НИЗКОЙ В НРАВСТВЕННОМ ОТНОШЕНИИ ТОЧКОЙ ЗРЕНИЯ ВО ВСЕХ АВРААМИЧЕСКИХ ПИСАНИЯХ

Но если Мухаммад не поощрял убийство женщин и детей, убийства в общем он поощрял неоднократно. По крайней мере, несколько раз отзывался о них одобрительно. Что касается цифр, количество подобных высказываний в Коране вряд ли превышает их количество в Библии. (В одном только Второзаконии постоянно звучат призывы к разрушению и захвату городов неверующих, в Книге Иисуса Навина также выражено почти радостное отношение к кровопролитию.) Но Коран короче Библии; если сравнить их в пересчете на объем, то, несомненно, там больше призывов к насилию.

Итак, если задаться вопросом, какая из книг «хуже», в смысле «воинственнее», можно сказать, что приз за *качественный* перевес достается еврейской (и следовательно, христианской) Библии — благодаря беспрецедентным масштабам геноцида во Второзаконии, но в *количественном* отношении победитель — Коран, по крайней мере, судя по частоте воинственных фрагментов, если не по их абсолютному количеству. А если добавить к стихам, поддерживающим насилие на земле, стихи, злорадно рисующие мучения неверующих после смерти, тогда победа Корана в количественном состязании выглядит еще убедительнее. (Как мы уже видели, христианская идея ада, унаследованная Мухаммадом, не успела полностью выкристаллизироваться к моменту написания евангелий.)

Спасение

И в Коране, и в Библии есть учение о спасительной благодати. В наиболее душевные моменты они изображают спасение ближних — в сущности, спасение всего мира.

Разумеется, в некоторых случаях «спасение» — эвфемизм для того, что имеют в виду авторы. Как мы видели, Второисайя представлял себе спасение народов как приниженное подчинение Яхве и Израилю, подчинение, которому предшествовало суровое возмездие за былые обиды. Так и Мухаммад, находясь в режиме Второисаи, — как бессильный и униженный пророк в Мекке — воображал себе глобальное спасение с элементами кары. Когда-нибудь Бог «выставит из каждой общины свидетеля, неверующим не позволят оправдываться, и от них не потребуют покаяния»^[1057]. Атмосфера репрессий отчасти лишает милосердия и христианское спасение. Мы видим, что в книге Откровение, написанной в разгар притеснений со стороны римлян, изображается апокалипсис, когда у спасителя «острый меч, чтобы им поражать народы. Он пасет их жезлом железным»^[1058].

Существуют и более радужные варианты спасения. Согласно Второисае, Израиль будет «светом народам». Ученики Иисуса разнесут всем «Благую весть». И концепция рая в представлении Мухаммада — определенно хорошая новость.

Для тех, конечно, кто вправе рассчитывать на доступ. Однако он открыт большому количеству людей, чем можно вообразить. В Коране не раз говорится, что не только мусульмане, но и иудеи и христиане достойны спасения, если они верят в Бога и в Судный день и ведут жизнь, достойную называться праведной^[1059].

Возможно, эта инклюзивность отражает недовольство Мухаммада иудейскими и христианскими притязаниями на исключительное право обладания истиной о спасении. Он удивляется: «Иудеи сказали: „Христиане не следуют прямым путем“. А христиане сказали: „Иудеи не следуют прямым путем“. Все они читают Писание». Он напоминает им, что все они «всего лишь одни из людей, которых Он сотворил. Он прощает, кого пожелает, и причиняет мучения, кому пожелает»^[1060].

Мухаммад не стал заходить слишком далеко и признавать *универсалистский* характер спасения. Чтобы спастись, надо признать авраамического бога единственным Богом. Тем не менее, считая всех приверженцев авраамических религий достойными спасения, он открывает врата спасения шире, чем это делали христиане. В какой-то момент он открывает эти врата особенно широко: упоминает зороастрийцев (огнепоклонников) в одном ряду с христианами, иудеями и мусульманами и говорит, что Бог, который «ведет прямым путем того, кого пожелает», будет их судьей в день воскресения^[1061].

Занятно то, что это упоминание зороастрийцев — единственное в Коране. В общем и целом Коран никак не подтверждает то, что Мухаммад поддерживал связь с зороастрийцами, если не считать этого единственного стиха, в котором они возникают неизвестно откуда и вдруг оказываются вполне достойными рая. Остается лишь гадать, не был ли этот стих добавлен или, по крайней мере, исправлен после смерти Мухаммада, когда при завоевании персидских земель под владычеством мусульман оказалось много зороастрийцев^[1062]. Как мы уже видели, эти завоевания стали причиной внесенной в учение поправки, в соответствии с которой зороастрийцев отнесли к «людям Писания» — эта классификация помогла им быть более покладистыми подданными империи и ценным источником дани.

Есть еще одна причина подозревать, что упомянутый стих — продукт эпохи, начавшейся после смерти Мухаммада. Он обещает спасение не только зороастрийцам, но и «сабиям». Судя по верованиям их современных наследников (иногда называемых мандеями), сабии, как и зороастрийцы, едва ли могли считаться приверженцами авраамической религии; они чтили Иоанна Крестителя, но считали Иисуса, Авраама и Моисея лжепророками. И (опять-таки, судя по их современным наследникам) у них было еще кое-что общее с зороастрийцами: место их компактного проживания находилось к востоку от владений Мухаммада, на территории современных Ирака и Ирана, — земель, завоеванных не Мухаммадом, а его преемниками^[1063].

К какому бы периоду ни относился этот стих, ко времени Мухаммада или более позднему, он, по всей видимости, соответствует пику нарастающей инклюзивности спасения. В Коране есть немало стихов, подразумевающих, что иудеи и христиане достойны спасения. В трех таких стихах к списку добавляются сабии, а из этих трех в одном также фигурируют «огнепоклонники», то есть зороастрийцы. (В сущности, в этом же стихе можно прочесть, причем напрямую, что в список достойных входят и многобожники, но некоторые исследователи оспаривают такое толкование.^[1064])

Возможно, все три стиха, обещающие спасение не только приверженцам авраамических религий, были действительно произнесены Мухаммадом. К концу своей карьеры он мог обнаружить, что на завоеванных им территориях есть места скопления сабиев и зороастрийцев, или же он заключил союз с городами, населенными теми, кто не придерживался авраамических религий. Но независимо от того, когда появились эти стихи, во времена Мухаммада или позднее,

наиболее удачное объяснение для них — расширение сферы действия фактора ненулевой суммы. Заклучая союз с приверженцами неавраамических религий или управляя ими, исламские лидеры, по-видимому, признавали необходимость поддерживать с ними сотрудничество.

Это напоминает растущую инклюзивность, которую мы видели в Еврейской Библии. До пленения Израиль зачастую враждовал с соседями, о чем говорится в писаниях времен пленения и до него. После пленения, когда Израиль стал частью Персидской империи, источник Р, явно высказываясь с одобрения персидских лидеров и в соответствии с их намерениями, приобретает более примирительный тон. И в еврейских, и в мусульманских писаниях имперские завоевания в конце концов преобразились в толерантность — по крайней мере, в пределах империи.

То же самое в некотором отношении справедливо для христианства. В Римской империи христианское спасение понимали в более узком смысле, чем мусульманское спасение, описанное в нескольких коранических стихах; обычно его не удостаивались неверующие [\[1065\]](#). Тем не менее при своем рождении христианство проявило новаторскую инклюзивность, распространяя авраамические писания независимо от межэтнических границ. Причиной такой открытости было то, что основатели христианства действовали на территории многонациональной империи. Стремление построить большую религиозную организацию привело их и потенциальных верующих к отношениям с ненулевой суммой, а этнический ассортимент этих потенциальных верующих был чрезвычайно богат.

Время от времени империя приводила прежде враждовавшие народы к мирному сосуществованию, периодически религия способствовала этому. Это обнадеживает, поскольку, как мы уже отмечали, многонациональная среда новой империи — древний аналог, наиболее близкий к глобализации. Разумеется, зарождающейся глобальной платформе современности недостает того, что было у древних империй — единого руководства. И конечно, до сих пор глобализация разделяла авраамические религии так же часто, как и объединяла их. Но все-таки опыт древних империй свидетельствует о том, что даже если эти религии так никогда и не найдут общего языка, то не из-за отсутствия способности приспособливаться.

Инклюзивный дух империи отражен в суре, которую обычно датируют концом мединского периода, и, насколько нам известно, даже более поздним временем: в этой суре Бог говорит человечеству, что он «сделал вас народами и племенами, чтобы вы узнавали друг друга» [\[1066\]](#). Сравните это с библейским преданием о Вавилонской башне, написанным задолго до пленения. В последнем случае задача Бога — сделать так, чтобы народам мира всегда было трудно приходиться к взаимопониманию.

Конечно, если *существование* империи способствует гармонии, то *экспансия* империи — процесс завоевания новых земель, — обостряет нетерпимость к соседним народам и их религиям. Как мы видели, этим объясняется пластичность учения о джихаде: в периоды экспансии на первый план выступали проявления нетерпимости, а когда приходило время управлять завоеванными землями, учение оборачивалось другой, более мягкой стороной.

Этим также объясняется, почему в Новом Завете меньше воинственных стихов, чем в Коране или в Еврейской Библии. В годы становления христианского писания христианство не было официальной религией власти, занятой экспансией. Учения о священных войнах всплывали на поверхность по мере необходимости, например во время крестовых походов, но евангелия и послания обрели форму слишком рано, чтобы содержать эти учения.

Можно до бесконечности приводить аргументы, решая, какая из авраамических религий «лучше» или «хуже». Однако бесспорного победителя мы не найдем. Скорее, обнаружим, что для всех трех динамика колебаний между категориями «лучшая» и «худшая» одинакова: писания варьируются от толерантных до воинственных, и причина заключается в земных обстоятельствах, в факторе ненулевой суммы или его отсутствии, воспринимаемом людьми.

Мухаммад в большей степени, чем любая другая личность в авраамической традиции, олицетворяет эту динамику, иллюстрирует ее по всему диапазону. Временами он — воинственный Иосия, временами — озлобленный Второисайя, временами — упреждающе инклюзивный Филон или Павел, временами — уверенно инклюзивный источник Р или столь же уверенно инклюзивный Иисус евангелий (несмотря на то, что исторический Иисус в большей мере походил на раннего Мухаммада, богодухновенного пророка из Мекки, с которым не считались в его отечестве). Этот человек — воплощение нравственной истории авраамической веры со всеми ее поворотами и перипетиями. Таким обстоятельством не всегда можно гордиться, тем не менее его можно считать своего рода подвигом. И потом, это пример того, что придает истории структуру: превосходной ответной нравственной реакции человека на события, происходящие в его мире.

Современность Мухаммада

Разумеется, нравственный элемент — не единственный, по которому сравниваются религии. Распространенная жалоба на Коран — отсутствие в нем охвата и глубины Библии. Например, в Коране нет глубоких размышлений о человеческой жизни, как в Притчах, у Иова и в других примерах «литературы мудрости». Нет и загадочных философских намеков вроде указаний Иоанна на Логос, как в Новом Завете.

С другой стороны, Еврейская Библия и Новый Завет — вместилище интеллектуального наследия, которое относится не только к иудейскому и христианскому мирам. Составленные легионами представителей городской элиты, они отражали идеи великих цивилизаций — от Месопотамии до Египта и христианского эллинистического мира. Коран же сформировался в двух пустынных городах на окраине империи, был озвучен скорее деятелем, чем мыслителем, к тому же, скорее всего, неграмотным.

Ирония в том, что в важном отношении Коран — более современный труд, нежели Библия, а Мухаммад — более современный персонаж, чем Моисей или Иисус.

Прежде всего, Мухаммад, в отличие от ключевых фигур Еврейской Библии и Нового Завета, не обладал особой силой. Он не мог превратить свой посох в змею, а воду — в вино. Да, позднее мусульмане называли его чудотворцем и утверждали, что один-два туманных коранических стиха (самый известный из них — о расколовшемся месяце) демонстрируют эту силу. Но коранический Мухаммад, в отличие от библейских Иисуса и Моисея, не полагается на сотворение чудес как на доказательство приближенности к Богу.

Контраст особенно заметен, когда Мухаммад и Иисус сталкиваются со скептиками, вопрошающими: если с Богом тебя действительно связывают особые узы, докажи это, яви чудесные «знамения». Мухаммад не реагирует на них попытками совершить что-либо сверхъестественное^[1067]. Он не воскрешает мертвых и не кормит толпы людей, несмотря на скудность средств. Разумеется, исторический Иисус, в противоположность библейскому, скорее всего не делал ничего подобного. Но Иисус вполне мог заниматься исцелением верой и экзорцизмом — и то, и другое было в порядке вещей для странствующего палестинского проповедника около 30 года н. э. Во всяком случае, исторического Иисуса наверняка *просили* явить знамения. И даже когда в самом раннем евангелии он не может исполнить эту просьбу, его объяснение строится на предпосылке, что он *мог бы* явить знамения, если бы зрители заслуживали их. («Истинно говорю вам, не дастся роду сему знамение».^[1068])

Здесь мы видим парадоксальную современность Корана еще в одном смысле — в стиле богословской аргументации. Этот стиль задан реакцией Мухаммада на брошенный ему вызов,

требование показать «знамения». Он дает такое определение слову «знамения», что получает возможность ответить ударом на удар, перенести акцент со сверхъестественных чудес на чудеса природы^[1069]. Если вам нужны знаки величия Божьего, говорит он, изучите свидетельства, которые мы видим каждый день. Посмотрите на мир. Обратите внимание на то, что он создан ради блага людей. Разве Бог, сотворивший такой мир, не заслуживает поклонения?

Бог «низвел с неба воду. Благодаря ей Мы взрастили различные растения. Вкушайте сами и пасите свой скот. Воистину, в этом — знамения для обладающих разумом». И еще: «Из плодов финиковых пальм и виноградников вы получаете опьяняющий напиток и добрый удел. Воистину, в этом — знамение для людей размышляющих». И конечно, в эту экосистему входит сам человеческий вид: «Среди Его знамений — то, что Он сотворил из вас самих жен для вас, чтобы вы находили у них успокоение, и установил между вами любовь и милосердие. Воистину, в этом — знамения для людей размышляющих». Задумайтесь также о великолепии всего рода человеческого: «Среди Его знамений... различие ваших языков и цветов. Воистину, в этом — знамения для обладающих знанием»^[1070].

Это перечисление свидетельств милосердия и величия Бога гораздо ближе, чем Библию, подводит Коран к соответствию тому определению, которое Дарвин дал своей книге «Происхождение видов» — «один длинный довод». Но две книги роднит не только это. В обеих доводы предназначены для того, чтобы объяснить поразительно тонкое соответствие человека его окружению. Мухаммад отмечает, насколько способствует эта экосистема процветанию человека, и объясняет это Божьим замыслом экосистемы. Дарвин, заметив то же поразительное соответствие людей их экосистеме, дает другое объяснение: люди сформировались таким образом, чтобы вписываться в их экосистему, а не наоборот.

«Знамения», которые видел Мухаммад, относились не только к органическому миру. Обратите внимание на то, как прекрасно Бог адаптировал неодушевленный мир к потребностям человека: «Он раскрывает утреннюю зарю. Он предназначил ночь для покоя, а солнце и луну — для исчисления. Таково установление Могущественного, Знающего. Он — Тот, Кто сотворил для вас звезды, чтобы вы находили по ним путь во мраках суши и моря. Мы уже разъяснили знамения для людей знающих»^[1071].

Здесь опять современный мыслитель обратится к эволюции: и к биологической эволюции, которая адаптировала наш режим сна к циклам солнца, и к культурной эволюции, благодаря которой человек начал измерять время с помощью солнечных часов и календарей, превратив солнце и луну в инструменты «для исчисления». Мухаммад же, напротив, считает Бога исчерпывающим объяснением всех синхронных благ, на которых подробно останавливается Коран. В значительной мере Коран — книга о благодарности: оглядитесь вокруг, посмотрите, сколько вам даровано. Доисламское значение одного из нескольких арабских слов, которыми в Коране обозначены «неверующие», — это «неблагодарные»^[1072].

ДОИСЛАМСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ОДНОГО ИЗ НЕСКОЛЬКИХ АРАБСКИХ СЛОВ, КОТОРЫМИ В КОРАНЕ ОБОЗНАЧЕНЫ «НЕВЕРУЮЩИЕ», — ЭТО «НЕБЛАГОДАРНЫЕ»

Давая определение благам и милостям, Мухаммад умел проявлять творческий подход. Гром и молния пугают, молния порой губительна. Но разве на самом деле они плохи? «Гром прославляет Его хвалой», молния внушает страх и надежду, а также имеет дополнительное свойство периодического уничтожения людей, которые тратят слишком много времени на богословские споры и слишком мало — на веру: «Он мечет молнии и поражает ими, кого

пожелает. Они спорят об Аллахе, а ведь Он силен и суров в наказании»^[1073].

С нынешней точки зрения вполне естественно читать перечисление Мухаммадом «знамений» и думать, что «довод», который он приводит, предназначен для доказательства существования Бога. Это не так. Само *существование* Бога не требовалось доказывать. Скептики признавали не только существование одного или нескольких богов, но и существование Аллаха, который заслужил право занять место в пантеоне политеистов Мекки. Более того, жители Мекки, по-видимому, соглашались с тем, что Аллах и есть бог-творец. Вопрос заключался в том, какой степени поклонения этот бог-творец достоин. Если Мухаммад был в состоянии доказать, что все сущее — дело рук Аллаха, это свидетельствует о том, что Аллах — бог поразительной силы и милосердия, тогда ответ ясен: он заслуживает безграничной преданности, всей полноты поклонения. Аллах — Бог.

Считается, что современный мир страдает от «разочарований». По мере того как наука объясняет все больше явлений природы, загадок остается все меньше, как и меньше возможностей для Бога, которому ранее приписывали все непостижимое. Согласно представлениям Мухаммада, подчинение природы законам — дань Богу, который так все продумал и сотворил, чтобы иметь возможность отстраниться от повседневного каторжного труда управления вселенной: «Аллах вознес небеса без опор, которые вы могли бы увидеть, а затем вознесся на Трон. Он подчинил солнце и луну, и они движутся к назначенному сроку. Он управляет делами и разъясняет знамения». И еще: «Солнце, луна и звезды — все они покорны Его воле. Несомненно, он творит и повелевает». А если природа в точности соблюдает законы Бога, какой смысл поклоняться божествам природы? «Не падайте ниц перед солнцем и луной, а падайте ниц перед Аллахом, Который сотворил их»^[1074].

Словом, все это выглядит как эффективная стратегия риторики: возьми то, с чем жители Мекки уже согласны (Аллах — бог-творец) и логически примени этот консенсус, подтолкни людей к выводу о точности теологии Мухаммада в целом.

Так это было тогда...

Сегодня, конечно, это не так просто. Сегодня спор ведется не о том, *который* из богов существует, а о том, существуют ли боги вообще, или даже есть ли хоть что-нибудь, что можно назвать замыслом свыше. Тем не менее, даже если довод Мухаммада сегодня не действует, *вид* этого довода остается более эффективным, чем когда-либо, довод именно такого вида требуется, если надо в чем-то убедить людей: что свидетельства божественного замысла, знамения, содержатся в природе; эмпирический довод.

Принято считать, что такие доводы либо в корне неверны, либо неизбежно неэффективны. Есть даже любопытный случай из истории, призванный продемонстрировать, насколько они бессмысленны. Забавно то, что этот случай при внимательном рассмотрении демонстрирует нечто совсем иное.

Этот случай получил название «притчи о слепом часовщике». В нем участвовал британский теолог Уильям Пейли, в 1802 году, за несколько лет до рождения Дарвина, написавший книгу «Естественная теология». В ней он пытался утверждать, что все живое в мире — доказательство существования того, кто этот мир создал. Если, гуляя по полю, вы найдете карманные часы, писал Пейли, то сразу поймете, что они относятся к другой категории, а не к той же самой, что камни вокруг вас. В отличие от камней, часы — результат замысла создателя, обладающий совокупностью сложных функций, которая не возникает случайно, сама собой. Так и живые организмы, продолжал он, подобны карманным часам: они тоже обладают слишком сложным

набором функций, чтобы возникнуть случайно. Следовательно, у живых организмов должен быть создатель, а именно Бог.

Благодаря Дарвину мы теперь знаем, что Пейли заблуждался. Сложную совокупность функций живых организмов можно объяснить, не приводя в доказательство Бога. Это объяснение — естественный отбор.

Дарвинисты из числа атеистов возликовали, узнав о неудаче объяснения Пейли. Им нравится демонстрировать, какой жалкой оказалась эта попытка эмпирически доказать существование Бога. На чем они стараются не акцентировать внимание, так это на том, что Пейли наполовину прав. Сложные функции организма *на самом деле* требуют объяснения особого рода. Очевидно, что сердца существуют *для того, чтобы* перекачивать кровь, пищеварительная система существует *для того, чтобы* переваривать пищу, мозг существует *для того, чтобы* (в числе прочего) помогать организмам находить пищу для переваривания. В отличие от них, камни вроде бы ни для чего не предназначены. Силы, создавшие камень, не кажутся подобными силам, создавшим организм. Для последнего требуется сила особого рода — такая, как естественный отбор.

И действительно, естественный отбор настолько своеобразен, что многие биологи проявляют готовность рассуждать о нем, как о *конструировании* организмов. (Точнее, о «конструировании» организмов: они берут это слово в кавычки, чтобы никто не подумал, что они имеют в виду действующего осознанно, прозорливого конструктора.) Даже известный атеист и дарвинист, философ Дэниел Деннет пользуется этой терминологией; он утверждает, что процесс «конструирования» наполняет организмы «целями» и «предназначениями». Например, организмы «сконструированы» в итоге для того, чтобы максимально преумножить свой род, и таким образом, «сконструированы» для того, чтобы преследовать цели, подчиненные самой важной, то есть находить партнеров для спаривания, усваивать питательные вещества и перекачивать кровь.

ЕСТЕСТВЕННЫЙ ОТБОР НАСТОЛЬКО СВОЕОБРАЗЕН, ЧТО МНОГИЕ БИОЛОГИ ПРОЯВЛЯЮТ ГОТОВНОСТЬ РАССУЖДАТЬ О НЕМ, КАК О КОНСТРУИРОВАНИИ ОРГАНИЗМОВ

Урок предельно прост. Действительно правомерно поступать по примеру Пейли, то есть исследовать физическую систему в поисках свидетельств того, что ей присущи цели, предназначение, некий творческий процесс более высокого порядка. Если свидетельства недвусмысленно указывают на такое, это еще не значит, что тот, кто придал системе такие свойства, был осознанно действующим конструктором; в случае, на котором сосредоточил внимание Пейли, дело обстоит иным образом. Тем не менее суть в том, что можно рассматривать некую систему и эмпирически рассуждать о том, есть и у нее хоть в *каком-то* смысле «высшее» предназначение. Признаки предназначения существуют, у некоторых физических систем они есть.

Итак, весь процесс жизни на Земле, все развитие экосистемы — от появления бактерии до возникновения человека, культурной эволюции и истории человечества, движимой этой эволюцией, — физическая система. Так что в принципе мы можем задать о ней тот же вопрос, который задавали об организмах; может выясниться, что здесь мы имеем дело с явными свидетельствами приданного предназначения, которое, по мнению Пейли и Деннета, есть у организмов. Другими словами, естественный отбор может быть алгоритмом, в том или ином смысле сконструированным для того, чтобы довести жизнь до точки, когда она сможет что-либо совершить — достичь цели, осуществить свое предназначение.

ЕСТЕСТВЕННЫЙ ОТБОР МОЖЕТ БЫТЬ АЛГОРИТМОМ, В ТОМ ИЛИ ИНОМ СМЫСЛЕ СКОНСТРУИРОВАННЫМ ДЛЯ ТОГО, ЧТОБЫ ДОВЕСТИ ЖИЗНЬ ДО ТОЧКИ, КОГДА ОНА СМОЖЕТ ЧТО-ЛИБО СОВЕРШИТЬ — ДОСТИЧЬ ЦЕЛИ, ОСУЩЕСТВИТЬ СВОЕ ПРЕДНАЗНАЧЕНИЕ

Вот некоторые свидетельства, относящиеся к организму. Единственная оплодотворенная яйцеклетка воспроизводится, как и получающиеся при этом клетки, и так далее. В конце концов получившиеся клеточные линии начинают демонстрировать характерные свойства; мышечные клетки порождают мышечные клетки, клетки мозга порождают клетки мозга. Если бы Пейли сейчас был жив и посмотрел видеоматериалы об этом процессе, он ахнул бы, обнаружив, какая направленность присуща этому процессу; система увеличивается в размерах и функциональной дифференциации, пока не становится большой, сложной, функционально интегрированной: мышцы, мозг, легкие и т. п. Это направленное движение к функциональной интеграции и есть свидетельство замысла!^[1075] И в каком-то смысле слова «замысел» он был бы прав.

А теперь — в чем-то параллельное описание истории экосистемы нашей планеты. Сначала несколько миллиардов лет назад делится единственная примитивная клетка. В свою очередь получившиеся клетки тоже делятся, в конце концов появляются разные линии клеток, то есть различные виды. Некоторые из этих линий в конце концов приводят к возникновению многоклеточных организмов (медузы, птицы) и функциональной специализации (способности летать, плавать). Одной линии — назовем ее *Homo sapiens* — особенно хорошо удается мыслить. Она дает толчок совершенно новому процессу эволюции, названному культурной эволюцией, который порождает колесо, своды законов, микрочипы и т. д. Люди пользуются плодами культурной эволюции, чтобы организовываться все в больших масштабах. Когда эта социальная организация достигает глобального уровня и отражает все более глубокое разделение экономического труда, в целом все это начинает напоминать гигантский организм. Есть даже аналог планетарной нервной системы — из оптоволокна и так далее, соединяющий мозг отдельных людей в огромный мегамозг, пытающийся решать проблемы. (В том числе глобальные — например, как предотвратить глобальное потепление и эпидемии.)

Пока особи человеческого вида образуют глобальный мозг и постепенно берут на себя осознанное управление планетой, другие виды, также произошедшие из единственной примитивной клетки, жившей миллиарды лет назад, выполняют другие планетарные функции. Например, деревья — легкие, обеспечивающие планету кислородом.

Словом, если бы мы наблюдали со стороны (и в режиме быстрой перемотки вперед), как развивается эволюция на этой планете, нас поразило бы ее несомненное сходство с созреванием какого-либо организма — направленное движение к функциональной интеграции. Так почему часть аргумента Пейли, который можно на законных основаниях применить к созреванию организма — то, что оно подразумевает наличие *какого-либо* конструктора или автора замысла — нельзя применить в целом к системе жизни на Земле?

ЕСЛИ БЫ МЫ НАБЛЮДАЛИ СО СТОРОНЫ, КАК РАЗВИВАЕТСЯ ЭВОЛЮЦИЯ НА ЭТОЙ ПЛАНЕТЕ, НАС ПОРАЗИЛО БЫ ЕЕ НЕСОМНЕННОЕ СХОДСТВО С СОЗРЕВАНИЕМ КАКОГО-ЛИБО ОРГАНИЗМА

Это лишь вопрос, а не полноценный довод. Для серьезной аргументации предположения, что система жизни на Земле, развивающаяся экосистема, есть продукт замысла, или, по крайней мере, «замысла», поэтому в каком-то смысле имеет высшее предназначение, или, в крайнем

случае, «высшее» предназначение, понадобится написать целую книгу. Не эту, а другую.

И даже если успешно изложить эти доводы длиной в целую книгу, вопросов не станет меньше. Было ли это предназначение придано неким сознательно действующим существом или возникло в результате неосознанного процесса? В любом случае можно ли считать это предназначение хорошим хоть в каком-то смысле? По крайней мере, хорошим настолько, чтобы, несмотря на невозможность выявить истинную природу автора замысла, у нас возник бы соблазн охарактеризовать само предназначение как *божественное*?

Отвечая на этот вопрос, можно написать еще одну книгу — опять-таки не эту, а другую. Тем не менее данная книга проливает свет на вопрос, возникающий при ее прочтении: действительно ли история человечества по своей природе движется к тому, что можно назвать нравственным благом?

Этот вопрос мы подробнее рассмотрим в следующей главе. Но вы, несомненно, уже догадались о том, на какую территорию мы ступим, пытаясь ответить на него. Она имеет непосредственное отношение к силам, способствующим дружеским отношениям и терпимости — в отличие от сил, проповедующих воинственность и нетерпимость. А также к влиянию изменяющихся обстоятельств на нравственность человека.

Как мы уже видели, эти силы очевидны во всех авраамических писаниях, если внимательно присмотреться к ним. Но ни в одном другом авраамическом писании они не очевидны настолько, как в Коране. Ни в каком другом они не оставляют столь глубокий след по всему диапазону динамики — от явно нулевой до явно ненулевой суммы, — не выражают так решительно сопутствующую нравственную направленность. Ни в каком другом писании нет таких стремительных переходов от «у вас есть ваша религия, а у меня — моя» к «убивайте многобожников, где бы вы их ни обнаружили» до «нет принуждения в религии» и обратно. Все авраамические писания свидетельствуют о корреляции между обстоятельствами и нравственностью, но ни в одном нет такого обилия подобных свидетельств, как в Коране. По крайней мере в этом отношении Коран как откровение не имеет себе равных.

ЧАСТЬ V

БОГ ГЛОБАЛИЗИРУЕТСЯ (ИЛИ НЕТ)

«Не знают, не понимают, во тьме ходят; все основания земли колеблются».

Пс 81:5

Глава 19

Нравственное преобразование

• Фактор ненулевой суммы сегодня • Неприглядная реальность • Анализ конфликта цивилизаций • Нравственное воображение • Лодка • Асимметричные поучения • Нравственный прогресс: раньше и теперь • Но истина ли это?

Как бы скверно ни выглядела ситуация, спасение возможно — если понимать, что для этого требуется. Такова идея учений авраамических пророков. Так говорили Мухаммад, Иисус, оба Исаяи, а также другие израильские пророки.

Под «спасением» далеко не все они подразумевали одно и то же. Мухаммад говорил о спасении души после смерти. Оба Исаяи — о спасении социальной системы, то есть Израиля (а в некоторых фрагментах — всего мира). Что касается Иисуса, то Иисус, которого запомнили христиане, сосредоточивал внимание, подобно Мухаммаду, на личном спасении, хотя подлинный Иисус, подобно Исаяям, был, возможно, больше озабочен спасением общества.

Однако на спасение общества ориентированы в итоге даже те религии, которые делают акцент на личном спасении. Для мусульман и христиан путь к личному спасению предполагает верность нравственному кодексу, поддерживающему здоровье их социальной системы. Как мы уже видели, преуспевающие религии всегда стремились к спасению на социальном уровне, поощряя поведение, способствующее порядку.

Кроме того, мы видели, что доавраамические религии Ближнего Востока особенно явно указывали на эту цель. Силы хаоса постоянно угрожали цивилизации, и повиновение богам, по крайней мере хорошим богам, было способом обуздать этот хаос.

Сегодня социальная система, зарождающаяся глобальная социальная система, вновь столкнулась с угрозой со стороны хаоса. Но теперь религия, по-видимому, представляет собой проблему, а не решение. Конфликты между иудеями, христианами и мусульманами — по крайней мере, между некоторыми из иудеев, христиан и мусульман, — угрожают порядку в мире. Обострению конфликтов способствуют священные писания этих религий — по крайней мере, в том виде, в котором толкуют их люди, раздувающие конфликты. Три великие религии спасения помогли привести мир в состояние потребности в спасении.

Можем ли мы сейчас сказать то же самое, что и авраамические пророки, — несмотря на то, что ситуация выглядит скверно, спасение все-таки возможно, если понять, что для этого требуется? И если да, о каких требованиях идет речь?

Удобно, что подсказки дают все три авраамические религии. (Это самое меньшее, что они могут сделать, учитывая их роль в возникновении вопроса.) Если копнуть чуть глубже, их писания представляют собой карты ландшафта религиозной терпимости и нетерпимости, карты, представляющие собой нечто вроде кодекса спасения мира. Суть этого кодекса к настоящему моменту должна быть уже ясна. Когда люди считают, что состоят с другими людьми в отношениях с нулевой суммой, видят, что их удача обратно пропорциональна удаче этих других людей, видят динамику как победу одной стороны и поражение другой, они склонны считать писание основой нетерпимости или воинственности (хотя, как мы уже видели, если они чувствуют, что явный перевес на стороне противника, а они сами рискуют в любом конфликте стать проигравшей стороной, то могут на время подавить свою враждебность). Когда же они убеждены, что состоят в отношениях с ненулевой суммой, видят, что их удача напрямую связана с удачей других людей, видят возможность достижения ситуации, в которой выигрывают обе

стороны, то с большей вероятностью обращаются и понимания в своих писаниях к эпизодам толерантности.

Итак, спасение мира представляется не столь сложным: надо следовать урокам авраамических писаний и по возможности создавать ситуации, в которых приверженцы разных авраамических религий считали бы, что состоят в отношениях с ненулевой суммой.

Хорошей новостью можно считать то, что некоторые из подобных ситуаций уже созданы. Мир изобилует взаимоотношениями с ненулевой суммой, многие помогают преодолевать пропасти, якобы разделяющие человечество. Есть и плохая новость: одного существования фактора ненулевой суммы недостаточно. Я и не говорил, что люди становятся толерантными в ответ на появление динамики с фактором ненулевой суммы. Зато говорил, что люди обращаются к толерантности, когда *считают*, что в динамике присутствует фактор ненулевой суммы. И даже это объяснение чрезмерно упрощено. В зависимости от конкретных обстоятельств мудрая реакция на возможности ненулевой суммы может требовать не просто убежденности в наличии фактора ненулевой суммы. Иногда требуется умение заглянуть глубже. Требуется оценка не только прагматичной истины, касающейся человеческих взаимоотношений, но и своего рода нравственной истины. А нравственная истина порой неуловима.

Фактор ненулевой суммы сегодня

Но сначала вернемся к хорошим новостям. При всех своих неувязках глобализация создает множество ситуаций с ненулевой суммой. Покупая новую машину, вы играете в одну из самых сложных в истории человечества игр с ненулевой суммой: благодаря вам получают малую толику зарплат тысячи рабочих на разных континентах и в свою очередь делают для вас машину. Популярное название этого явления — взаимозависимость (от вас зависит получение рабочими денег, от рабочих зависит получение вами машины), а взаимозависимость — еще одно название фактора ненулевой суммы. Поскольку удача двух игроков в игре с ненулевой суммой связана, благополучие каждого из них отчасти зависит от положения второго.

Можно обратиться к другим экономическим отношениям, к потреблению электроники, одежды, продуктов питания, и найти столь же разветвленные цепочки взаимозависимости. Все они складываются, образуя более масштабную разновидность взаимозависимости. Экономический подъем или спад в какой-либо части мира может быть заразительным. Поэтому народы в широком смысле слова заинтересованы в поддержании глобальной экономики: все они ведут игру с ненулевой суммой. Это всего лишь естественная кульминация экспансии социальной организации. Поселения сливались, образуя вождества, племена объединялись, образуя государства, из государств возникали империи. Все эти слияния породили более обширные сети, в которых действует фактор ненулевой суммы, и как мы уже видели, зачастую религия приспособлялась к ним, помогала поддерживать целостность этих сетей.

Обнадеживает то, что в современном мире этот фактор ненулевой суммы часто проявляется в виде распространения согласия и толерантности в соответствии с закономерностями, которые прослеживаются в авраамических писаниях. Франция и Германия, которые враждовали на протяжении большей части современной эпохи, в настоящее время связаны многочисленными экономическими узами, и вероятность войны между ними соразмерно снижается.

Отношение американцев к японцам — особенно наглядный пример того, как глобализация расширяет сферу согласия. В 40-х годах XX века американцы видели в Японии врага и были, соответственно, низкого мнения об отдельно взятых японцах. На обложке одного комикса Супермен призывал читателей «наподдать япошкам», покупая облигации военных займов. Карикатура, которой сопровождался этот призыв, утрировала расовые черты, подразумевая, что

японцы почти что отдельный вид. Такое отношение сохранялось и в последние недели Второй мировой войны, после атомной бомбардировки Хиросимы и Нагасаки. Америка не испытала никаких нравственных страданий, узнав о гибели десятков тысяч ни в чем не повинных детей, не говоря уже о ни в чем не повинных взрослых.

После войны ситуация начала меняться в сторону ненулевой суммы. К 70-м годам XX века американцы и японцы стали союзниками в борьбе против коммунизма, кроме того, японцы делали надежные машины для американских потребителей. Теперь среднестатистический американец уже не называл японцев «япошками» и не выказывал желания наподдать им.

Возврат к прошлому всегда возможен. В конце 1980-х годов, с завершением холодной войны, Япония потеряла свою значимость как союзница США. Между тем японскую экономику стали воспринимать как угрозу для американских рабочих мест. В 1989 году, в год падения Берлинской стены, когда полувековая политика «сдерживания» коммунизма прекратила свое существование, журнал *Atlantic Monthly* опубликовал в качестве заглавной статью под названием «Сдерживание Японии». Началось возвращение даже типичного для Второй мировой войны мотива ушлых и коварных японцев, особенно в романе Майкла Крайтона «Восходящее солнце», который в 1992 году стал бестселлером.

Однако японская экономика оказалась отнюдь не силой, принадлежащей к миру параноидальной фантазии и сокрушающей все на своем пути, кроме того, японские компании дальновидно разместили на территории США ряд своих автомобильных заводов. Это означало, что они вели игру с ненулевой суммой не только с американскими потребителями, но и с американскими рабочими. Роман «Восходящее солнце» так и не стал предвестником. В конечном счете за период после окончания Второй мировой войны и до завершения XX века отношения между США и Японией определенно стремились к ненулевой сумме, в целом в международной атмосфере наметилось потепление: американцам просто казалось, что японцы лучше, чем несколько десятилетий назад. Иначе говоря, больше похожи на самих американцев.

Так и происходит нравственная эволюция — в Древнем Израиле, в Риме времен раннего христианства, на Аравийском полуострове времен Мухаммада, в современном мире: культура народа адаптируется к значительным сдвигам в динамике теории игр, меняя оценку нравственного статуса людей, участвующих в той же игре. Если культура религиозна, эта адаптация включает изменения в толковании писаний и в выборе моментов из этих писаний, на которых акцентируется внимание. Так было в древности, то же самое происходит теперь.

В этом смысле хорошей новостью в целом является то, что история американо-японских отношений отражает положение в мире в эпоху глобализации: в отношениях с ненулевой суммой участвует все больше людей. Даже некоторые плохие новости могут оказаться хорошими. Транснациональные проблемы экологии, варьирующиеся от чрезмерного отлова рыбы в морях до глобального потепления, сами по себе очень серьезны, но по крайней мере, эти перспективы с отрицательной суммой повышают заинтересованность человечества в сотрудничестве с целью решения его проблем.

Возможно, народы мира придут к образу мыслей, необходимому для достижения такой цели. Может, они преодолеют предубежденность, препятствующую коммуникации, научатся толерантному отношению к многообразию культур и убеждений, будут более расположены друг к другу. В конце концов, эта закономерность прослеживается в писаниях: перспектива успешного участия в игре с ненулевой суммой порождает соблюдение приличий. Следовательно, теоретически все должно складываться прекрасно!

Теоретически. Но в действительности много что может помешать потенциалу ненулевой суммы преобразоваться в чувства, способствующие реализации этого потенциала.

Прежде всего проблему представляет осознание самого факта участия в игре с ненулевой суммой. Много ли тех, кто покупает машины, сознают, сколько рабочих из скольких стран участвовали в производстве этих машин?

На втором месте стоит проблема доверия. Палестинцы и израильтяне ведут игру с ненулевой суммой, потому что не в состоянии вытеснить других с территории; при неизбежности сосуществования длительный мир хорош для обеих сторон, а длительная война плоха для них. Немало людей с обеих сторон видят эту корреляцию удачи, по крайней мере абстрактно и теоретически. Тем не менее достичь соглашения нелегко, поскольку каждая сторона подозревает, что другая будет нарушать его.

Эти два препятствия к решению, связанному с ненулевой суммой — признание и доверие, — могут показаться непреодолимыми, однако на самом деле ни один из них не представляет серьезной проблемы. Истинная проблема — то, что усугубляет проблемы признания и доверия, а также создает новые. Эта проблема — человеческий разум, созданный в результате естественного отбора.

В сущности, человеческий разум — настолько большая и сложная проблема, что о ней трудно вести абстрактные рассуждения. Лучше проиллюстрировать ее примером. Один такой пример находится вблизи границы, которая с 11 сентября 2001 года привлекает столько внимания: отношений между мусульманами с одной стороны и христианами и иудеями — с другой, или, как иногда говорят, чрезмерно упрощая ситуацию, между «мусульманским миром» и «Западом». (По причинам, до которых мы вскоре дойдем, я рассматриваю этот пример с позиций «Запада», задаваясь вопросом, что могли бы сделать его жители для улучшения ситуации, — хотя, разумеется, направленные на улучшение усилия приветствуются и даже требуются и с другой стороны.)

Возможно, по газетным заголовкам об этом не догадаться, но в целом речь идет об отношениях с ненулевой суммой. Конечно, сумма отношений между *некоторыми* мусульманами и Западом нулевая. Цели лидеров терроризма не согласуются с благополучием жителей Запада. Цель Запада — нанести ущерб делу террористов, лишить их возможности пополнять свои ряды и получать политическую поддержку. Но если взглянуть на ситуацию шире — не на террористов и их сторонников, а на мусульман в целом, не на радикальный ислам, а на ислам, — «мусульманский мир» и «Запад» ведут игру с ненулевой суммой, их удача позитивно взаимосвязана. Причина в следующем: то, что хорошо для мусульман в широком смысле слова, плохо для радикально настроенных мусульман. Когда мусульмане недовольны своим положением в мире, оскорблены отношением Запада к ним, тогда поддержка радикального ислама растет, положение Запада ухудшается. Если же все больше мусульман будут чувствовать уважение со стороны Запада и понимать, что выиграют от сотрудничества с ним, поддержка радикального ислама ослабеет, жители Запада будут надежнее защищены от терроризма.

Особо заумной логики во всем этом нет. Суть в том, что лидеры террористов — враги, которым на руку недовольство мусульман, а если то, что радует наших врагов, вызывает недовольство мусульман в широком смысле, значит, следует стремиться к тому, чтобы они были довольны. Это очевидно. В сущности, такие взгляды — расхожая мудрость: если Запад завоеует «умы и души» мусульман, тем самым он «осушит болото», условия в котором благоприятны для террористов. В этом смысле на Западе широко признана динамика ненулевой суммы.

Но подобное признание не всегда влечет за собой симпатии жителей Запада и их готовность к переговорам с мусульманами. Авторитетный евангелический христианин Фрэнклин Грэм заявлял, что мусульмане поклоняются не тому богу, что христиане и иудеи, и что ислам —

«религия зла и порока». Недопустимо так относиться к людям, с которыми состоишь в отношениях с ненулевой суммой! И Грэм не одинок. Множество евангелических христиан и других жителей Запада с подозрением относятся к мусульманам, а отношения между Западом и мусульманским миром рассматривают как «конфликт цивилизаций». И многие мусульмане воспринимают Запад с подобных позиций победы и поражения.

Так что же происходит? Где часть человеческой природы, которая проявлялась в древние времена — та часть, которая улавливает, что мы находимся в одной лодке с другой группой людей, следовательно, способствует симпатии, или, по крайней мере, толерантному отношению к ним?

Она по-прежнему где-то есть, только теперь в состоянии сбоя. Главная причина — в том, что ментально мы оснащены для теоретически-игровой динамики, типичной для среды обитания охотников-собирателей, а не для современного мира. Вот почему мудрые действия в соответствии с нынешними событиями требуют напряженных умственных усилий — усилий, которые в итоге могут, оказывается, привести к нравственному прогрессу.

Анализ конфликта цивилизаций

Если вы христианин или иудей, скажем в США, и если вы стремитесь прийти к соглашению с «мусульманским миром», большая, если не большая часть процесса носит электронный характер. Возможно, в реальной жизни вы редко сталкиваетесь с мусульманами, зато постоянно видите их по телевизору. Поэтому ваше отношение к мусульманам в целом зависит в значительной мере от того, какие мусульмане появляются на экране.

Прежде всего, это Усама бен Ладен. Его интересы диаметрально противоположны интересам Америки, поэтому умы американцев, работая в точном соответствии с замыслом, ощущают этот фактор нулевой суммы и реагируют на него антипатией и нравственным отвращением. Эта реакция стандартна.

А как насчет пешек бен Ладена — людей, которые, собственно, совершают теракты? Если уж на то пошло, в отношениях Запада с ними фактор нулевой суммы прослеживается еще отчетливее, чем в отношениях с бен Ладеном. Ведь бен Ладен в определенном смысле был рациональным действующим лицом. Он явно хотел остаться в живых и сохранить свое положение, а такие цели порой побуждают идти на компромисс. Но некоторые рядовые террористы не хотят даже жить. Естественно, когда жители Запада смотрят на террористов с антипатией и нетерпимостью, ментальное оснащение работает так, как и было задумано: жители Запада чувствуют присутствие неумолимой динамики нулевой суммы и реагируют соответственно.

Разумеется, террористы и их лидеры — очень маленькая группа мусульман. Чтобы занять какую-либо позицию по отношению к «мусульманскому миру», было бы неплохо располагать более обширными сведениями. Каких еще мусульман показывают по телевизору? Толпы протестующих против зачастую жестокой моды на публикации карикатур на Мухаммада. И время от времени — нарезку кадров с иранскими мусульманами, сжигающими американский флаг.

Эти образы также вызывают антипатию, и в этом случае она выглядит вполне уместной. Безусловно, сожжение флага какой-либо страны свидетельствует о том, что отношения с этой страной воспринимаются как противоборство, как игра с нулевой суммой, и что в ближайшее время в них вряд ли ожидается потепление. Вдобавок люди, готовые вскипеть из-за карикатур, вряд ли могут стать здравомыслящими партнерами по переговорам. Формируя антипатию к этим вроде бы явным противникам, мозг действует в соответствии с тем, как он был задуман.

Но эффективно ли он действует? Неужели антипатия к мусульманам, настроенным против западных ценностей, если не против самого Запада, действительно в интересах жителей Запада? Пожалуй, нет, — по двум причинам.

Первая очевидна. Ее можно назвать «причиной Фрэнклина Грэма». Антипатия к радикальным мусульманам, которых показывают по телевизору, может вызвать желание из мести начать рубить с плеча и бросать оскорбления в лицо всем мусульманам. Например, можно назвать ислам «религией зла и порока». Это вызывает отчуждение у мусульман, которые еще не примкнули к тем, кто протестует против карикатур и сжигает флаги, но после такого отчуждения примкнут к ним с большей вероятностью.

Есть и вторая причина, по которой антипатия к сжигающим флаги и протестующим из-за карикатур людям — неудачная стратегия, и эта причина менее очевидна.

Если основные предпосылки этой книги верны, если толкование писаний подчиняется обстоятельствам повседневной жизни, тогда люди, сжигающие флаги и протестующие из-за карикатур, действуют под влиянием радикальных религиозных идей, и они подпали под влияние этих идей неслучайно. Где-то в прошлом имели место факты, объясняющие такое толкование их веры. И даже если это толкование стало незыблемым, даже если каждого человека, сжигающего флаг или протестующего из-за карикатур, уже не изменить, все равно стоит выяснить, что же это за факты. Ведь было бы неплохо удерживать умеренных мусульман от вступления в ряды протестующих, следовательно, полезно знать, какие обстоятельства побудили протестующих мусульман поднять протест. Точно так же было бы неплохо понять, почему террористы-смертники становятся террористами-смертниками — не для того, чтобы помочь им стать умеренными (удачи!), а для того, чтобы помешать умеренным превратиться в новых смертников.

БЫЛО БЫ НЕПЛОХО ПОНЯТЬ, ПОЧЕМУ ТЕРРОРИСТЫ-СМЕРТНИКИ СТАНОВЯТСЯ ТЕРРОРИСТАМИ-СМЕРТНИКАМИ — НЕ ДЛЯ ТОГО, ЧТОБЫ ПОМОЧЬ ИМ СТАТЬ УМЕРЕННЫМИ, А ДЛЯ ТОГО, ЧТОБЫ ПОМЕШАТЬ УМЕРЕННЫМ ПРЕВРАТИТЬСЯ В НОВЫХ СМЕРТНИКОВ

Здесь и возникает проблема антипатии по отношению к протестующим из-за карикатур, сжигающим флаги и даже к террористам-смертникам. Дело не в том, что проявленная к ним всесторонняя симпатия изменит к лучшему положение вещей. (Кое в чем может даже навредить.) А в том, что человеческий разум устроен так, что антипатия может препятствовать пониманию. Ненависть к протестующим, сжигающим флаги и даже к террористам мешает понять их достаточно хорошо, чтобы помешать другим пополнить их ряды.

Нравственное воображение

Ненависть препятствует пониманию, ограничивая наше «нравственное воображение», нашу способность ставить себя на место другого человека. Эти ограничения не являются неестественными. На самом деле склонность нравственного воображения «сокращаться» в присутствии врагов встроена в наш мозг естественным отбором. Это часть механизма, который побуждает нас проявлять терпимость и понимание к людям, связанным с нами условиями игры с ненулевой суммой, и отказывать в терпимости и понимании тем, кого мы относим к категории партнеров по играм с нулевой суммой. Естественно, мы прекрасно умеем ставить себя на место близких родственников и закадычных друзей (людей, которым свойственно поддерживать с нами связи с ненулевой суммой) и с трудом ставим себя на место соперников и врагов (где фактор нулевой суммы более распространен). Мы не в состоянии понять этих людей изнутри.

Так как же обстоит дело, если взглянуть на него изнутри? Возьмем случай, где взгляд изнутри нам обеспечен, — близкую подругу. Подруга рассказывает вам о какой-то высокомерной примадонне из числа ее коллег, которая бесит ее, и вы вспоминаете высокомерную примадонну из старших классов — звезду команды, отличницу, — которая бесила вас. С друзьями этот процесс может проходить почти автоматически: порывшись в памяти в поисках ориентиров, мы опосредованным образом ощущаем недовольство подруги. Это часть соглашения, на котором держится ваш симбиоз: вы признаете значимость проблем подруги, она признает значимость ваших проблем. Вы работаете над достижением общей перспективы.

К такой работе с врагами и соперниками вы не склонны. Они жалуются на какую-нибудь высокомерную примадонну, а вы просто не можете понять, о чем речь (почему эти люди такие нытики?). Это особенно справедливо, когда на правах соперников или врагов высокомерной примадонной называют вас. В этом случае вы уж *точно* не можете провести параллель с примадонной из своей школы.

Так и на геополитической арене: вы американец и патриот, а когда люди, жгущие американский флаг, называют Америку наглой и высокомерной, ни о какой примадонне вы даже не задумываетесь.

Это не значит, что у вас ум заходит за разум при попытках объяснить их поведение или что вы совершенно не в курсе внутренней жизни этих людей. Увидев, как некие люди жгут флаг и выглядят при этом разъяренными, можно при всей ненависти к ним правильно предположить, что где-то в них гнездится ярость. Можно также допустить, что сжигающие флаг считают Америку высокомерной. Но их представления *не имеют* к вам никакого отношения, поэтому вы продолжаете характеризовать этих людей в нелестных выражениях. Вы утверждаете, что ими движет «недовольство» американской силой и «зависть» к успеху Америки. И поскольку зависть и недовольство не относятся к благородным побуждениям, нравственная окраска ситуации указывает, что виноватыми являются сжигатели флагов. А если Америка не виновата, мысль о том, что ей следует изменить свое поведение, вызывает только сопротивление.

На этом этапе дискуссии, если не раньше, зачастую возникает вопрос, не предвещающий ничего хорошего: минуточку, вы хотите сказать, что высокомерная примадонна — это Америка? Так вы говорите, что Америка, а не те, кто сжигает флаги, виновата в сожжении этих флагов? Вопрос встает еще острее, если речь идет о террористах: вы говорите, что это Америка виновата в том, что случилось 11 сентября? Ведь именно так обстоит дело, если действительно заглянуть в мысли террориста.

Если отвечать коротко — нет. Но это «нет» со знаком сноски, «нет», которое нуждается в уточнениях, и поскольку уточнения немного замысловаты, я отсылаю за ними к интернет-приложению [\[1076\]](#). Это рекомендуемое чтение, поскольку если вы согласитесь с приведенными доводами, они могут в корне изменить ваше мировоззрение. Суть же в том, что способность *принять близко к сердцу* и понять мотивацию другого человека — в буквальном смысле разделить с ним опыт, познать его изнутри, — зависит от нравственного воображения, которое естественным образом ограничивается, когда речь идет о людях, которых мы считаем соперниками или врагами.

Другими словами, нам трудно достичь понимания, не достигнув симпатии. В итоге мы оказываемся в затруднительном положении, потому что, как мы уже видели, люди, в понимании которых мы кровно заинтересованы — например, террористы, — оказываются людьми, которым мы по понятным причинам не желаем симпатизировать. Вражда как естественное препятствие на пути к пониманию — в каком-то смысле враг народа номер один.

НАМ ТРУДНО ДОСТИЧЬ ПОНИМАНИЯ, НЕ ДОСТИГНУВ СИМПАТИИ

Объяснить источник этого препятствия гипотетическим образом нетрудно. Наш мозг развивался в мире сообществ охотников-собирателей. В этом мире нравственно заряженные споры имели дарвиновские последствия. Если вы ввязывались с соперником в ожесточенный и публичный спор о том, кто кого обидел, вердикт аудитории мог повлиять на ваш статус в обществе и доступ к ресурсам, что, в свою очередь, могло повлиять на ваши шансы передать свои гены следующему поколению. В итоге умение убедительно доказывать, что твой противник не имеет правомерных оснований для недовольства, подкреплялось естественным отбором, как и склонности, содействующие этой способности — например, склонность *верить*, что твой соперник не имеет правомерных оснований для недовольства, та самая вера, которая могла придать убедительность доводам. И ничто не угрожало этой вере так, как способность взглянуть на положение вещей с точки зрения противника.

В то же время при общении с союзниками смысл приобретало более обширное нравственное воображение. Поскольку удача союзников и ваша удача взаимосвязаны — ведь вы состоите в отношениях с ненулевой суммой, — оказывать поддержку союзникам — значит, действовать в собственных интересах (и кроме того, в этой неявной сделке на союзника налагается обязательство поддерживать вас). Так что, по крайней мере в некоторых случаях, нам прекрасно удастся признать точку зрения друзей или родных. Это помогает нам отстаивать их интересы, тем более что они пересекаются с нашими, а также укреплять узы, проявляя сочувствие.

Короче, нравственное воображение, подобно другим свойствам человеческого разума, предназначено для того, чтобы руководить нами в успешном ведении игры, сознавать выгоду игр с ненулевой суммой, в которых эта выгода возможна, и обставлять противника в играх с нулевой суммой. В сущности, нравственное воображение — одна из основных движущих сил закономерности, которую мы видели на протяжении всей книги: склонности терпимо относиться к религии народа, с которым можно вести дела, и проявлять нетерпимость и даже воинственность в том случае, если усматриваешь в отношениях фактор нулевой суммы.

И вот теперь мы имеем дело с одним курьезным остатком этого механизма: *наше «понимание» мотивации других людей идет в комплекте с нравственным суждением*. Либо мы понимаем их мотивацию внутренне, даже принимаем ее близко к сердцу — поддерживаем связь с этими людьми, распространяем на них нравственное воображение и даже снисходительно относимся к их обидам и претензиям, — либо понимаем их мотивацию на внешнем уровне, способом, подразумевающим незаконность их претензий. Понимание в чистом виде, не окрашенное суждением, достигается с трудом.

Неплохо было бы разорвать эту связь между пониманием и суждением, научиться понимать поведение окружающих, проявляя к нему беспристрастность, — просто видеть происходящее, с точки зрения этих людей, и не выносить вердикты их недовольству. Возможно, этот подход был бы ближе к перспективе Бога и к тому же позволил бы нам успешнее отстаивать свои интересы. Мы спокойно отмечали бы, что состоим с кем-то в отношениях с ненулевой суммой, объективно оценивали бы точку зрения этих людей и так же беспристрастно решали бы внести изменения в свое собственное поведение, чтобы воспользоваться фактором ненулевой суммы. Но тем из нас, кто не сумел достичь просветления, предстоит провести большую часть своей жизни, глядя на происходящее с более присущей человеку точки зрения: мы распространяем нравственное воображение на людей в той степени, в какой усматриваем возможность выигрыша в отношениях с ними.

Учитывая это, меньшее, что мы можем, — задаться вопросом, на самом ли деле этот механизм действует так, как задумано: когда мы состоим с кем-либо в отношениях с ненулевой

суммой, мы действительно распространяем на этих людей нравственное воображение. Это в большей степени отвечает интересам обеих сторон и подводит нас к истинному пониманию других людей — к пониманию, как именно выглядит изнутри их мир.

Именно этого зачастую так и не удается добиться. Основная масса жителей Запада и основная масса мусульман связаны укоренившимися отношениями с ненулевой суммой, однако в целом не в состоянии распространить друг на друга нравственное воображение.

Итак, механизм, предназначенный для того, чтобы служить нашим интересам, дает сбой. Нравственное воображение призвано помочь нам отличать людей, с которыми можно иметь дело, от людей, с которыми иметь дело нельзя, — расширяться или сокращаться соответственно. Когда американцам не удается распространить нравственное воображение на мусульман, их подсознание таким способом заявляет: «Мы считаем, что эти люди недостойны того, чтобы иметь с ними дело». Тем не менее в большинстве своем они этого достойны.

Мы уже видели одну причину этой неисправности. Технологии искажают наши представления о втором участнике этой игры с ненулевой суммой. Этот второй участник — многочисленное мусульманское население, которое, не проявляя пылкой любви к Западу, тем не менее не тратит времени на сожжение флагов и убийства жителей Запада. Но по телевизору мы видим и отождествляем со вторым участником игры ту подгруппу мусульман, которые действительно и, возможно, необратимо ненавидят Запад. Мы безошибочно узнаем упрямую враждебность последних, и наше нравственное воображение сокращается в соответствии с ней, заодно исключая и всех прочих мусульман.

Лодка

Современной среде присуща еще одна особенность, способная ввести в заблуждение ментальную систему управления, предназначенную для среды обитания охотников-собирателей. В древней среде, для которой создавался наш мозг, нам не приходилось сидеть в одной лодке со своими врагами. Если в группе охотников-собирателей обострялся конфликт, группа могла просто разделиться, а ее части — пойти каждая своей дорогой. А если в конфликт ввязывались две группы, одна могла одержать убедительную победу: либо уничтожить вторую, либо прогнать ее «за горизонт».

В ДРЕВНЕЙ СРЕДЕ, ДЛЯ КОТОРОЙ СОЗДАВАЛСЯ НАШ МОЗГ, НАМ НЕ ПРИХОДИЛОСЬ СИДЕТЬ В ОДНОЙ ЛОДКЕ СО СВОИМИ ВРАГАМИ. ЕСЛИ В ГРУППЕ ОХОТНИКОВ-СОБИРАТЕЛЕЙ ОБОСТРЯЛСЯ КОНФЛИКТ, ГРУППА МОГЛА ПРОСТО РАЗДЕЛИТЬСЯ, А ЕЕ ЧАСТИ — ПОЙТИ КАЖДАЯ СВОЕЙ ДОРОГОЙ

Современный мир устроен сложнее. Прежде всего, загнать террористов «за горизонт» невозможно, разве что отправить их на другую планету; они способны наносить ущерб интересам Запада почти отовсюду. Более того, хотя в принципе можно перебить их всех, на практике сделать это невозможно, не породив новых террористов. Многие из них настолько плотно встроены в гражданское общество, что при лобовой атаке неизбежно погибнут ни в чем не повинные люди, а последующая огласка станет хорошей новостью для вербовщиков, подыскивающих новых террористов. Собственно, даже для того, чтобы отыскать всех террористов (необходимое условие, если их требуется убить), понадобится такой строгий контроль и активный поиск, что он неизбежно породит враждебность, играющую на руку вербовщикам.

Это стратегически сложное окружение отличается не только от древнего, но и от

окружения, характерного для середины XX века. В то время, когда противниками были целые государства, полная победа еще была возможна. Возьмем Вторую мировую войну и безоговорочную капитуляцию Германии и Японии. Послевоенный мир объяснялся довольно просто. В безопасности можно было чувствовать себя до тех пор, пока все государства оставались либо союзниками, либо усмирёнными противниками, а иностранные лидеры либо симпатизировали вам, либо вас боялись.

А потом все изменилось. По мере приближения конца XX века выяснилось, что национальная безопасность зависит не только от отношения к вам руководства других государств, но и от того, как относятся к вам простые люди. При огромном охвате бытовая ненависть порождала небольшие, но немаловажные количества террористов. Причина заключалась не только в том, что историческая обстановка пробудила к жизни движение, получившее название радикального ислама. Проблема была глубокой и структурной и брала начало в слиянии технических тенденций.

Во-первых, эволюция технологий производства вооружения — от пластита до ядерного и биологического оружия — облегчила задачу массовых убийств небольшими группами движимых мощным стимулом террористов. Во-вторых, информационные и прочие технологии упростили поиск рецептов и ингредиентов для этого вооружения. Кроме того, благодаря информационным технологиям стало проще формировать группы по интересам, единомышленники смогли без труда находить друг друга, создавать организации, вербовать пополнение. Когда в «группы по интересам» входят энтузиасты авиамоделирования, проблемы это не представляет, — в отличие от групп, заинтересованных в захвате самолетов.

Благодаря этим трем обстоятельствам аморфная, размытая, стихийная ненависть — способна с легкостью концентрироваться и преобразоваться в массовые вспышки насилия. Эта «растущая поражающая способность ненависти» — стойкая, структурно обусловленная тенденция. К ней можно и притерпеться.

Этот результат возвращает нас к исходной точке: если стихийная ненависть действительно враг общества номер один, тогда Запад определенно ведет игру с ненулевой суммой, второй участник которой — подавляющее большинство мусульман всего мира. Положение Запада изменится к лучшему, если изменится к лучшему положение мусульман всего мира, если они будут довольны своим местом в современном мире, расположены к Западу, перестанут излучать недовольство, питающее терроризм.

Снижение уровня недовольства в любой группе людей — нетривиальная прикладная задача, а если речь идет о столь большой и разнообразной группе, как мусульмане всего мира, — это уже настоящее испытание. Но ряд пробелов при этом можно заполнить, призвав на помощь нравственное воображение — если жители Запада возьмутся за такую трудоемкую работу, поставят себя на место людей, лишь отчасти похожих на них, и попробуют вообразить источники неприязни этих людей. Проанализировать психологию при взгляде снаружи всегда возможно, но если требуется точная оценка того, что вызывает ненужный антагонизм, и того, что помогает завоевать доверие и уважение других людей, нет ничего лучше взгляда изнутри, связи между своим и чужим опытом.

Более того, это применение нравственного воображения предрасположит жителей Запада к действиям согласно собранным данным. Они в большей мере будут склонны почувствовать, что обращение к недовольству, о котором идет речь, — правильный поступок, что интуиция, не обязательно безошибочная, зачастую оказывается здоровым противовесом более распространенному и более антагонистическому импульсу.

Разумеется, это ощущение правоты неизбежно вызовет сопротивление: означает ли это, что во всем виноваты жертвы терроризма? Значит ли это, что террористы не виноваты? То, что

строгий ответ на эти вопросы, — «нет», не лишае их остроты. Как и призывы забыть о вопросе «кто виноват?» и сосредоточиться на бесстрастном стратегическом расчете — признании, когда обращение к недовольству обеспечивает большую выгоду, чем игнорирование, и когда игнорирование в целом оказывается рентабельным.

Нет, наилучший способ противостоять внутреннему отвращению к распространению нравственного воображения, — обратиться вовнутрь: огнем бороться с огнем. Запомним, что наши истинные враги, сами террористы, страстно хотят, чтобы большинство мусульман взращивали в себе ненависть, недовольство и обиду. Поэтому если обращение к некоторым обидам врага означает обращение к обидам мусульман в целом, возможно, это лучший способ отомстить врагам. Основная мысль смутно напоминает мудрость, которую распространял апостол Павел, позаимствовав из еврейской литературы мудрости: «Если голоден враг твой, накорми его хлебом». Тем самым ты «собираешь горящие угли на голову его»^[1077].

«ЕСЛИ ГОЛОДЕН ВРАГ ТВОЙ, НАКОРМИ ЕГО ХЛЕБОМ». ТЕМ САМЫМ ТЫ «СОБИРАЕШЬ ГОРЯЩИЕ УГЛИ НА ГОЛОВУ ЕГО»

Асимметричные поучения

Эти поучения асимметричны по меньшей мере в двух отношениях. Во-первых, я сделал акцент на «воспринимаемом высокомерии Америки» так, словно в нем заключается единственная причина терроризма. Но это было сделано исключительно ради удобства риторики. Есть и много других причин, в том числе многочисленных поступков разных народов и стран, и это лишь один пример.

Во-вторых, я задался вопросом, как жители Запада могут применить нравственное воображение, чтобы понять точку зрения мусульман. Но почему я не спросил, как мусульмане могут с помощью своего нравственного воображения понять точку зрения жителей Запада — что, в сущности, было бы равноценно?

Прежде всего потому, что вряд ли эта книга найдет много читателей в Индонезии или Саудовской Аравии. Как и Западу, мусульманскому миру пригодятся поучения, но самые эффективные из них исходят изнутри.

Кроме того, помощь, оказанная жителям Запада в стремлении лучше понимать точку зрения мусульман, — оборотная сторона оказания помощи мусульманам в процессе лучшего понимания точки зрения жителей Запада. Суть в том, чтобы выяснить, что именно побуждает большинство мусульман считать отношения с Западом игрой с нулевой суммой, и решить, затраты на изменение которых из этих обстоятельств будут разумными, чтобы вероятность ненулевой суммы этих отношений выглядела более явной. Чем больше вероятность, тем успешнее мусульмане будут понимать западную точку зрения и тем шире станет их нравственное воображение.

Нравственный прогресс: раньше и теперь

Впервые в книге термин «нравственное воображение» появляется лишь в этой главе. Но на самом деле нравственному воображению посвящена книга в целом. Расширение и сокращение нравственного воображения лежит в основе закономерности, характерной для истории религии: когда некая религиозная группа предчувствует, что с другой группой ее могут связывать благоприятные отношения с ненулевой суммой, возрастает вероятность создания писаний в духе

терпимости или поиск толерантности в уже существующих писаниях, а когда в перспективе не ожидается исход, благоприятный для обеих сторон, более вероятны нетерпимость и воинственность. Люди от природы наделены способностью замечать тех, с кем можно иметь дело, чтобы в дальнейшем вести с ними дела, и нравственное воображение — важная часть этой способности. Если людям предоставлена возможность действовать, позиции по религиозным вопросам меняются соответствующим образом. Мы постоянно видим это.

Но как же это получается, что нравственное воображение, в настоящий момент функционирующее так ненадежно, не давало сбоев в авраамической истории, неизменно расширяясь и позволяя исследовать возможности с ненулевой суммой? На самом деле этого не было. Я делал акцент на успехах, но в действительности просчетов было множество, все они вели к проигрышу обеих сторон. (Сколько христиан и мусульман погибло в боях за Иерусалим во время крестовых походов, и какую пользу в перспективе это принесло приверженцам обеих религий? Сколько религий, о которых мы никогда не слышали, бесследно исчезли, проиграв в игру с ненулевой суммой?)

Вдобавок многие успехи не были результатами нравственного воображения, работающего на автопилоте. С тех пор как сообщества охотников-собирателей эволюционировали и стали вождествами, нравственное воображение действовало в среде, для которой не было предназначено — и неудивительно, что ему так же часто, как и сегодня, требовались уговоры, чтобы добросовестно выполнять свою работу. Действительно, к наиболее похвальным относятся достижения религии, осуществленные под таким влиянием.

Подобные уговоры восходят к религии вождеств, к эпохе, когда религия впервые приобрела выраженный нравственный аспект, и отчетливо прослеживаются в тот период, когда на виду оказались авраамические религии. Возьмем этапы становления Израиля. Когда требуется создать конфедерацию племен, необходимо, чтобы люди распространяли свое нравственное воображение дальше, чем предписывают им инстинкты, встроенные средой, характерной для охотников-собирателей. Отсюда и десять заповедей, и призыв «возлюбить» ближнего-израильянина. Неотъемлемое свойство любви — способность принять точку зрения того, кого любишь. Тому, кто стремился, подобно апостолу Павлу, построить обширную многонациональную религиозную организацию в Римской империи, требовалось подчеркивать братолюбие, не знающее границ между народами. А при создании ислама, межплеменной религиозной организации, в дальнейшем ставшей правительством расширяющейся империи, следовало подчеркивать и то, и другое, распространяя дружеские отношения независимо от границ между племенами и народами.

Эти пороговые моменты в истории авраамических религий — и в эволюции Бога — заключались в расширении нравственного воображения, перемещении его туда, куда оно не в состоянии добраться беспрепятственно. Эта экспансия и есть религия в ее лучшем проявлении. Религия в ее худшем проявлении... примеров так много, что нет нужды перечислять их.

Перевешивает ли лучшее? Безусловно, в истории человечества наблюдается некоторый общий нравственный прогресс, хотя бы в том, что нравственное воображение сегодня простирается далеко за пределы поселения охотников-собирателей. И конечно, религия сыграла в этом прогрессе определенную роль. Несмотря на то что авраамические религии склонны к оборонительной позиции и обращены в себя, мы видим, что мусульмане отождествляют себя с мусульманами, даже если их разделяет полмира, и то же самое относится к христианам и иудеям. Во всех случаях этот нравственный охват больше, чем существовавший где-либо на планете 20 тысяч лет назад, когда все религии были «дикарскими». Более того, в каждой из трех авраамических религий есть люди, которые стремятся распространить нравственное воображение за пределы их конкретной религии.

В КАЖДОЙ ИЗ ТРЕХ АВРААМИЧЕСКИХ РЕЛИГИЙ ЕСТЬ ЛЮДИ, КОТОРЫЕ СТРЕМЯТСЯ РАСПРОСТРАНИТЬ НРАВСТВЕННОЕ ВООБРАЖЕНИЕ ЗА ПРЕДЕЛЫ ИХ КОНКРЕТНОЙ РЕЛИГИИ

Очевидно, что и для дальнейшего прогресса есть место. Есть даже насущная потребность в нем. Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что от этого прогресса зависит спасение планеты — сплоченность и живучесть зарождающейся глобальной социальной организации. Именно это происходит, когда зона ненулевой суммы достигает планетарных масштабов; поскольку сегодня все мы находимся в одной лодке, нам предстоит либо научиться сосуществовать, либо приготовиться к худшему. Если авраамические религии не отреагируют на этот ультиматум, приспособившись к ситуации, если не расширят свое нравственное воображение, есть шанс, что мы столкнемся с хаосом беспрецедентных масштабов. Предшественницы этих религий, древние религии Месопотамии и Египта, справедливо считали триумф хаоса крахом религии как предприятия.

Но истина ли это?

В начале этой главы я говорил о том, что успешное ведение игры с ненулевой суммой в наше время требует большего приближения нравственной истины. В каком смысле расширение нравственного воображения — то, что я считаю необходимым условием для этого успеха, — подводит нас ближе к нравственной истине? Сразу в двух смыслах: одном — пожалуй, немного холодном, беспристрастном и даже циничном, и другом — более теплом и неопределенном.

Прежде всего, расширение нравственного воображения может привести его к большему соответствию с изначальным дарвиновским замыслом. Нравственное воображение было «сконструировано» естественным отбором, чтобы помогать нам пользоваться возможностями с ненулевой суммой, укреплять плодотворные и мирные отношения, если они есть, находить людей, с которыми можно иметь дело, и иметь с ними это дело. Если сегодня наблюдается все перечисленное, развитие продолжается. Оно должно продолжаться и в западном, и в мусульманском мире.

Разумеется, этими возможностями пользуются в собственных интересах, и как ни парадоксально, мы подходим к нравственной истине тем ближе, чем успешнее действуем в своих интересах. Но в данном случае — и здесь начинается смещение в сторону «теплого и неопределенного», — преследование своих интересов имеет ряд побочных продуктов, нравственных в более традиционном смысле.

Начнем с того, что использование этих возможностей с ненулевой суммой — а именно между западным и мусульманским мирами, — служит интересам обеих сторон, а благосостояние человека в целом растет. (В этом заключается волшебство фактора ненулевой суммы: он преобразует разумный эгоизм в благополучие окружающих.) Когда человечество в целом становится лучше, это не обязательно означает, что к процессу причастна нравственная истина, но свидетельствует о некотором нравственном прогрессе. Более того, в данном случае причастность некой нравственной истины *несомненна*. Ибо ее обязательная предпосылка, расширение нравственного воображения, вынуждает нас обращаться к тому, что представляют собой внутри все больше и больше людей — а именно понимать, что их внутренний мир поразительно похож на наш. Как и наш внутренний мир, их мир окрашен эмоциями и страстями — нашим дарвиновским наследием; как и наш, их мир, в свою очередь, окрашивает все, что нас окружает, корыстной нравственной оценкой и обладает присущими ему ценностями.

Утверждение, что другие люди — тоже люди, может показаться ничем не примечательным. Тем не менее его часто игнорируют, в каком-то смысле оно является неестественным. Ведь любой организм, возникший в результате естественного отбора, по умолчанию находится во власти иллюзии, что он особенный. В повседневной жизни все мы исходим из этой предпосылки — что наше благополучие гораздо важнее благополучия почти всех прочих, за исключением разве что близких родственников. В сущности, согласно этой предпосылке наше благополучие *гораздо* важнее благополучия других людей. Мы упорно трудимся, чтобы позволить себе десерт, в то время как у других нет даже обеда. Свои обиды мы принимаем близко к сердцу и считаем оправданными, обиды других воспринимаем как блажь. Причем таковы мы все: каждый находится под впечатлением, что он особенный. Очевидно, что мы все не можем быть правыми в сколько-нибудь объективном смысле. Истина обязана быть иной. Расширение нравственного воображения подводит нас ближе к этой истине.

Так что в итоге спасение глобальной социальной системы охватывает нравственный прогресс не только в отношении благосостояния людей; предварительным и обязательным условием для такого развития должно быть столкновение отдельно взятых людей с нравственной истиной. Это — неизбежный результат истории человечества. Он не обязательно означает, что мы восторжествуем, что наш вид настолько приблизится к нравственной истине, что достигнет спасения. Тем не менее неизбежный итог упрямого стремления истории к росту ненулевой суммы — возможность для нас хотя бы столкнуться лицом к лицу с этой ситуацией: либо приблизиться к нравственной истине, либо погрязнуть в хаосе.

В предыдущей главе я говорил о том, что эта книга не предназначена для полноценного изложения доводов в пользу того, что у истории человечества есть некая высшая цель. Но среди этих доводов наверняка фигурировал бы и такой: история подводит нас все ближе и ближе к нравственной истине, и теперь наше движение еще ближе к ней — единственный путь к спасению, «спасению» в изначальном авраамическом смысле, к спасению социальной структуры.

Особенно для приверженцев христианской и мусульманской разновидностей авраамических религий вопрос спасения не исчерпывается тем смыслом, который вложен в него Еврейской Библией. Они могут спросить: ведет ли рост нравственного воображения к спасению — то есть к спасению отдельно взятого человека? Спасет ли он мою душу? Им и предстоит ответить на этот вопрос по мере того, как будут развиваться их учения. Но кое-что можем сказать и мы: как правило, религии, которым не удавалось увязать личное спасение со спасением общества, успеха не добивались. И нравится нам это или нет, социальная система, которую теперь предстоит спасать, — глобальная. Любая религия, обязательные условия которой для спасения отдельно взятого человека не ведут к спасению всего мира, — религия, время которой ушло.

ЛЮБАЯ РЕЛИГИЯ, ОБЯЗАТЕЛЬНЫЕ УСЛОВИЯ КОТОРОЙ ДЛЯ СПАСЕНИЯ ОТДЕЛЬНО ВЗЯТОГО ЧЕЛОВЕКА НЕ ВЕДУТ К СПАСЕНИЮ ВСЕГО МИРА, — РЕЛИГИЯ, ВРЕМЯ КОТОРОЙ УШЛО

Даже если их время истекло, все авраамические религии всегда могут заявить об одном: их пророки были правы. Несмотря на всю плачевность ситуации, спасение возможно, если понимать, что для этого требуется. И все-таки будет досадно, если им не удастся наглядно продемонстрировать это.

Глава 20

А разве мы не особенные?

• Писание как откровение • Развитие Бога на данный момент • Как быть смиренным: урок номер два • Будущее Бога

Со временем помимо всего прочего, что роднит мусульман, христиан и иудеев, у них появилось еще кое-что общее: склонность преувеличивать свою былую уникальность.

В Еврейской Библии израильтяне представлены как теологические революционеры: при поддержке единого истинного Бога они вошли на территорию хананеев и победили невежественных политеистов. На самом же деле, как мы уже видели, религия израильтян возникла в хананейской среде и сама была политеистической; монотеизм восторжествовал в Израиле лишь после Вавилонского пленения в VI веке до н. э.

Христиане считают Иисуса тем, кто дал иудеям кардинально новые представления о личном спасении и был готов нести эту весть людям всего мира. Но сам Иисус был иудеем, проповедовал другим иудеям, и суть его вести была, вероятно, знакомой им: в ней говорилось о спасении народа и государства, о возрождении величия Израиля. В намерения Иисуса вряд ли входило спасение других народов или его нравственное следствие, братская любовь, не знающая межэтнических границ. Это учение дополнило христианство через десятки лет после смерти Иисуса как отражение не его истинных учений, а космополитичной и многонациональной жизни Римской империи. Учения Иисуса были переосмыслены соответствующим образом, искаженные представления о них стали Благой вестью.

Мусульмане считают Мухаммада человеком, который провозглашал сразу две революционные идеи: он говорил арабским политеистам, что есть лишь один бог, Аллах, и объяснял христианам и иудеям, что Бог и Аллах — один и тот же бог. Но есть вероятность, что ко времени появления Мухаммада на сцене Аллах уже был известен как Бог христиан и иудеев, и этот факт помогает объяснить, почему в исламе сохранилось так много христианских и иудейских верований и ритуалов. А что касается вопроса, действительно ли Аллах — единственный бог, то Мухаммад в этом случае был уклончив. Из уважения к политической власти арабов-политеистов он, по-видимому, одно время допускал существование других богов, и лишь позднее остановился на позициях постоянного монотеизма; и даже тогда он старался сохранить изначально политеистические обычаи — такие, как ежегодное паломничество в Мекку. Ислам родился не с решительным и твердым характером, а как гибкий компромисс между иудаизмом, христианством и арабским язычеством.

Итак, если Моисей, Иисус и Мухаммад не являли миру поразительной вести и если на самом деле истоки всех трех авраамических религий можно рассматривать как нечто вроде культурного синтеза, органической перегруппировки ранее существовавших элементов, как же быть с притязаниями на то, что все перечисленное — религии откровения?

Писание как откровение

Безусловно, ситуация выглядит плачевно для традиционного притязания, что это религии *особого* откровения. Однако в каком-то, пусть и менее исключительном, смысле авраамические писания можно по праву считать откровениями.

Прежде всего, эти писания указывают направление нравственного развития, способность к

которому встроена в историю человечества. Это откровение загадочно, так как нравственный прогресс был прерывистым, изобиловал отступлениями, и вдобавок сами писания не выстроены в хронологическом порядке. Поэтому слова терпимости и воинственности, любви и ненависти перемешаны вроде бы беспорядочным образом. Но при рассмотрении в контексте в них прослеживается некая закономерность: когда люди сталкиваются с ситуациями, в которых выигрывают обе стороны, и думают, что могли бы сотрудничать, они готовы воспринимать взгляды друг друга, не говоря уже о продолжительном сосуществовании. Так что по мере того как техническая эволюция расширяет сферу действия фактора ненулевой суммы — фактора, упрямо действующего на протяжении всей истории и, судя по всему, намеренного продолжать в том же духе, — возникает все больше причин относиться с уважением к человечеству как к постоянно расширяющемуся кругу людей.

Разумеется, «откровение» такого рода — демонстрация исторической закономерности, — само по себе вряд ли заставит большинство иудеев, христиан и мусульман сиять от гордости. Ведь и большинство светских исторических документов могут считаться откровениями в том же смысле слова. Предполагается, что Писания исходят от божественного источника, от источника откровения. Предполагается также, что они не просто подтверждают некие туманные притязания, связанные с нравственными закономерностями в истории, а конкретные теологические притязания — в данном случае христианские, мусульманские или иудейские, содержащие сведения о Боге и его воле.

Тем не менее есть случай, когда это менее эффектное откровение могло бы стать желанным дополнением арсенала приверженцев авраамических религий, ввязавшихся в теологический диспут, — а именно, если бы в этом диспуте представители всех трех религий оказались на одной стороне. Если абстрагироваться от их различий друг от друга и прочих религий, можно увидеть более существенную границу в современном мышлении. Это граница между теми людьми, которые считают, что во вселенной есть некий божественный источник смысла и высшего предназначения, и теми, которые считают, что ничего подобного нет.

С одной стороны находятся такие люди, как физик Стивен Вайнберг, нобелевский лауреат, который писал: «Чем более понятной кажется вселенная, тем более бессмысленной она выглядит». С его точки зрения, высшего источника смысла или нравственной ориентации не существует. «Нравственного порядка не существует в природе, — однажды сказал он. — Его диктуем мы»^[1078].

Однако авраамические писания доказывают, хоть и туманно, что нравственный порядок в природе все-таки *есть* — и что он диктуется нам. Встроенные особенности истории, исходящие из основной логики культурной эволюции, дают человечеству выбор между нравственным прогрессом и платой за его отсутствие. Поэтому на протяжении тысячелетий люди включали все большее количество других людей в сферу своих нравственных соображений. Поэтому неумение достичь этой цели порождало страдания. Поэтому возник нынешний, кульминационный момент этого закономерного развития, — момент, когда единственный способ избежать значительного, а может, и катастрофического вреда, — включить в нравственную сферу всю планету. Ход истории требует, чтобы люди расширяли круг своих симпатий и понимания, увеличивали сферу нравственного воображения, разделяли взгляды других людей, все более удаленных от них. Время подталкивает нас к такой здоровой, однако ускользающей истине, согласно которой повсюду люди — точно такие же люди, как мы.

ВРЕМЯ ПОДТАЛКИВАЕТ НАС К ТАКОЙ ЗДРАВОВОЙ, ОДНАКО УСКОЛЬЗАЮЩЕЙ ИСТИНЕ, СОГЛАСНО КОТОРОЙ ПОВСЮДУ ЛЮДИ — ТОЧНО ТАКИЕ ЖЕ ЛЮДИ, КАК МЫ

Утверждение, что это свидетельствует о нравственном порядке, еще не означает, что порядок будет превалировать, не означает, что мы примем истину, пройдем испытание и положим начало эпохе спокойствия. Противиться этой истине может достаточно много людей, так что вместо спокойствия последует хаос. Нравственный порядок состоит в том, что такую цену действительно придется заплатить, если нравственная истина не получит широкого распространения. Нравственный порядок — это согласованность взаимоотношений между социальным порядком и нравственной истиной.

То, что где-то есть нравственный порядок, не означает существования Бога. С другой стороны, это доказательство в пользу гипотезы Бога и против мировоззрения Вайнберга. При значительном расколе современной мысли — между теми, кто видит высшую цель, трансцендентный источник смысла (в том числе приверженцами авраамических религий), и теми, кто, подобно Вайнбергу, этого не видит, — ясно выраженное существование нравственного порядка отчетливо говорит в пользу одной из сторон.

Более того: хотя вера в этот нравственный порядок никого не делает верующим в Бога, она способна сделать человека в каком-то смысле религиозным. В первой главе, когда мы искали достаточно широкое определение религии, способное охватить все то множество понятий, которое называют религией, мы остановились на формулировке Уильяма Джеймса. Согласно ему, религиозная вера «заключается в убежденности, что существует некий незримый порядок и что наше высшее благо — возможность гармонично вписаться в него». Предположительно к «нашему высшему благу», с точки зрения Джеймса, относится и отчетливое восприятие нравственной истины и следование ей. А если этот незримый порядок является нравственным, тогда подразумевается и необходимость гармонично вписаться в него.

Разумеется, «высшее благо» Джеймса можно истолковать и более практично. Можно сказать, что наше высшее благо — это наше выживание и здоровье, наше процветание. Но даже при таком толковании нравственный порядок, явленный в авраамических писаниях, согласуется с формулировкой Джеймса. В конце концов, история направляет людей к нравственной истине, вознаграждая их за стремление к ней и наказывая за сопротивление. По мере того как техническая эволюция сближает все больше и больше людей, они вынуждены либо научиться толерантности и взаимному уважению, чтобы иметь дело друг с другом, либо вместо процветания прийти к краху. Нравственный порядок предлагает нам перспективу социального здоровья — то есть спасение, согласно Еврейской Библии, — но только если мы будем придерживаться его логики, только если «гармонично впишемся» в этот «незримый порядок».

В предыдущей главе мы видели, что авраамические пророки были правы по крайней мере в том, что верили: спасение возможно, если знать, что для этого требуется. Теперь можно сказать, что и на более глубоком уровне они были правы, веря в то, что спасение требует уточненного совмещения с нравственной осью вселенной.

Разумеется, так они не изъяснялись. Они не пользовались выражением «нравственная ось вселенной». Просто говорили, что для спасения требуется согласование с волей Бога. Хотя, с другой стороны, они считали, что Божья воля и *есть* нравственная ось вселенной. В этом смысле, даже если допустить, что все их конкретные представления о Боге неверны, даже если допустить, что они ошибались, думая, что Бог *есть*, они были ближе к истине о сути вещей, чем Стивен Вайнберг. Нравственный порядок либо есть, либо его нет. Они говорили, что есть, он — что нет. По-видимому, они были правы.

В главе 8, рассуждая о «развитии» авраамического бога, я делал это не потому, что убежден в существовании этого или любого другого бога (не мне давать ответ на этот вопрос). Это было сделано потому, что бог авраамических писаний, неважно, реально существующий или нет, обладает склонностью к нравственному развитию и росту. Это развитие, пусть даже временами загадочное и на первый взгляд беспорядочное, — «откровение» нравственного порядка истории, лежащего в основе: с ростом масштабов социальной организации Богу свойственно в конце концов догонять их, брать все большую часть человечества под свою опеку или, по крайней мере, проявлять терпимость ко все более обширной части человечества.

Так, когда колена Израилевы объединились в одно государство, Яхве разросся, чтобы охватить их все, отражая нравственный прогресс — взаимное принятие этих колен, признание, которое позволило израильтянам стать единой нацией. А после пленения, когда Израиль прочно занял место в многонациональной Персидской империи, яростный национализм раннего Израиля угас. В то время еврейские писания делали акцент на родстве с другими народами империи и преуменьшали значение былой вражды.

Христианский Бог, подобно Богу Израиля, получал нравственную поддержку благодаря многонациональному характеру империи, в данном случае — Римской. Спасение было гарантировано всем верующим, независимо от национальной принадлежности. Пережитки божественной ограниченности — когда Иисус сравнивал женщину с «псами» только потому, что она была не из Израиля, — остались в прошлом.

Становление ислама, по сути дела, вместило тысячелетие иудео-христианской истории Бога. Сначала Аллах встал выше племенных различий, как поступил под именем Яхве в Древнем Израиле. Затем, ближе к концу периода становления, ислам приобрел многонациональную концепцию империи, принимая, подобно христианству (и современному иудаизму), в сообщество веры представителей всех народов. Но ислам пошел дальше, чем христианство в Римской империи; кое-где его писания обещают возможность спасения людям другой веры — христианам, иудеям и даже зороастрийцам, которые оказались на территории империи после того, как ислам завоевал Персию.

Конечно, этот столь прогрессивный с виду список теологических ориентиров был выбран необъективно. Я мог бы так же легко перечислить минусы вхождения в состав империи — учение о джихаде, результат раннеимперского ислама, или же христианское учение о священной войне: оба они сглаживали впечатление бойни во времена крестовых походов. На протяжении истории человечества, по мере расширения зон ненулевой суммы, а с ними — и территории государств и религий, дружеские отношения в пределах зон часто сочетались с враждебными отношениями между этими зонами. Движение в сторону нравственной истины, хотя и впечатляющее в региональных масштабах, в глобальном смысле было в лучшем случае незначительным.

Теперь мы достигли этапа истории, когда движение к нравственной истине должно приобрести глобальное значение. Техника и технология сделали планету слишком тесной, слишком усугубили мелкую взаимозависимость, чтобы вражда между крупными блоками надолго оставалась в их интересах. Сторона с отрицательной суммой в мировом факторе ненулевой суммы разрастается чересчур стремительно, чтобы отвечать целям спасения общества. А именно: в любом предполагаемом «конфликте цивилизаций» между исламом и Западом ни одна сторона не имеет реалистичных оснований надеяться на победу.

В ЛЮБОМ ПРЕДПОЛАГАЕМОМ «КОНФЛИКТЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ» МЕЖДУ ИСЛАМОМ И ЗАПАДОМ НИ ОДНА СТОРОНА НЕ ИМЕЕТ РЕАЛИСТИЧНЫХ ОСНОВАНИЙ НАДЕЯТЬСЯ НА ПОБЕДУ

Так что если Бог авраамических религий намерен продолжать то же самое, что ему зачастую удавалось прежде — эволюционировать так, чтобы благоприятствовать исходам с позитивной суммой в играх с ненулевой суммой, — ему предстоит расти. Его характер должен развиваться таким образом, чтобы позволить мусульманам, христианам и иудеям ладить по мере того, как глобализация заставляет их сближаться.

Если современный мир дает в этом случае повод для пессимизма, по крайней мере повод для оптимизма найдется в Древнем мире. Как мы уже видели в главе 8, ближе всего к глобализации были периоды возникновения империй, сводившие народы вместе, с образованием новых сочетаний и открытием новых путей для установления контакта. И как мы только что видели, Бог всех трех религий выдержал в Древнем мире проверку империями: оказавшись в условиях многонациональной империи, он продемонстрировал достаточную широту взглядов, чтобы облегчить ведение игр с ненулевой суммой. Возможно, в настоящий момент характер Бога не развивается, однако Он наделен этой способностью.

Разумеется, характер Бога — результат представлений о нем мусульман, христиан и иудеев. Следовательно, сказать, что авраамический бог должен развиваться, — значит, подразумевать, что представления о нем должны стать несколько иными, как о боге, менее склонном выбирать себе фаворитов. Иными словами, приверженцы религий должны начать относиться к себе по-другому, не считать себя особенными.

Прежде всего, они могли бы признать, что и другие авраамические религии участвовали в тех же начинаниях. Это правда: все три религии стремились понять, как устроен мир, объяснить его смысл и принципы раз и навсегда.

И эта борьба в каком-то смысле увенчалась успехом: она выявила закономерность, явно указывающую на то, что смысл *есть* — высший смысл, трансцендентный нравственный порядок. Более того, это свидетельство подтверждает вывод, к которому пророки этих религий пришли собственными путями — что спасение возможно, если мы знаем, что для этого требуется, а требуется для этого больше соответствия нравственному порядку вселенной. Авраамические религии с полным правом могут, так сказать, одобрительно похлопать себя по плечу, а еще лучше — похлопать по плечу друг друга.

Возможно, эта фраза прозвучала как совет, однако в нее вкладывался другой смысл. Если эта книга и доказывает что-либо, то вот этот вывод: раздавая религиозным людям советы, какую позицию им занимать по отношению к другим религиям, ни к чему не придешь. Чтобы примирение состоялось, ситуация должна способствовать ему. Но мы видим, какие силы помогают достижению этого эффекта, и мы знаем, что сработать они могут довольно быстро.

Всего четыре десятилетия назад различия между католиками и протестантами представляли серьезную проблему во многих районах США. Термин «межконфессиональный брак» применялся к бракам католиков с протестантами, подобные союзы не приветствовались. Сегодня ауру подобных браков лучше передает эпитет «внутриконфессиональный». Причины, то есть источники фактора ненулевой суммы, многочисленны, в том числе экономические, которые привели протестантов и католиков в повседневное состояние взаимозависимости на рабочем месте; к причинам можно отнести ощущение, что секуляризм угрожает общим убеждениям и ценностям. Возможно, сравнимые силы помогут сблизить мировые авраамические религии. Безусловно, религиозные чувства в целом находятся под ударом, и авраамические религии объединены общим интересом — достойно выдержать это испытание.

Еще один способ помочь авраамическим религиям перестать считать себя особенными, — вероятно, указать, что в стремлении понять мир, обращаясь к терминологии крайностей, они не одиноки. Неавраамические религии ставят перед собой такую же задачу, некоторые бесспорно лучше справляются с ней.

Рассмотрим идею, что спасение общества — предотвращение хаоса, — требует более строгого следования нравственной истине. Это имеющее некоторое отношение к крайностям подтверждение предприятия, в котором участвуют иудаизм, христианство и ислам. Я убежден, что данная мысль задает основное направление истории, она же выражена во всех трех религиях. Но ни в одной из авраамических религий эта идея не занимает центрального места и не выражена так явно, как в религии, возникшей задолго до любой из авраамических, в Древнем Египте.

В главе 13 мы видели, что нравственно обусловленной загробной жизни, идея которой занимает центральное место в христианстве, ждали в Египте задолго до времен Иисуса: при дворе бога Осириса нравственный облик покойного оценивали и соответственно определяли его дальнейшую участь. Не будем вникать в богатую символику этого судебного процесса. Когда покойный клялся в своей нравственной чистоте, истинность его слов подтверждали, кладя его сердце на весы и сравнивая его с перышком, которое символизировало Маат, богиню истины. (Это был напряженный момент. Рядом стояла Амаат-пожирательница, ужасная богиня, которая съедала покойного, если сердце выдавало его)^[1079]. Осталось разрешить вопрос: действительно ли эти люди, как они утверждали, с уважением относились к чужой собственности и личности других египтян, даже слуг и нищих.

Однако перо на этих весах Судного дня было не просто символом Маат, богини истины, следовательно, не только индикатором правдивости. Сама Маат олицетворяла *маат* — род метафизической субстанции, состоящей из истины, порядка и мировой гармонии^[1080]. Одной из задач фараона было представить *маат* богам, и тем самым поддерживать ненадежный порядок в мире. Египетские тексты учили людей «жить в *маат*», то есть вести высоконравственную жизнь, и тем самым помогали фараону. Поэтому когда египтяне, помня о грядущем дне подведения итогов, культивировали *маат*, они боролись не просто с собственной смертностью, а против распада общества. И Осирис, которого иногда называли «господином *маат*», символизировал именно эту двойную борьбу^[1081]. Ибо он (в этом и многих других отношениях подобный Иисусу) был богом, воскресшим из мертвых, а Сет, бог, убивший Осириса, в дальнейшем восторжествовавшего над ним после воскресения, был богом хаоса.

Вполне возможно, что эту сюжетную линию, основы которой закладывались несколько тысячелетий назад, так и не удалось превзойти как мифическую оценку нашей ситуации: либо мы стремимся к нравственной истине, которая прежде всего предусматривает уважение к другим людям, либо растворяемся в хаосе.

Собственно, ни одна религия не превзошла древнеегипетскую по силе мотивации этого стремления: только благодаря стремлению тебе обеспечена вечность в состоянии блаженства. Как мы уже видели, практически все религии связывают общественное спасение с тем или иным видом индивидуального спасения, но вечное блаженство лидирует в рейтинге индивидуальных спасений, если расставить их по силе мотивации. Христиане и мусульмане почти достигли этого уровня, но не превзошли его.

В наши дни этот стимул годится не для всех. Множество людей не верит в загробную жизнь, вероятно, их количество растет, как и количество хорошо образованных людей. Очень многие не считают, что стремятся к личному спасению в каком-либо другом смысле. Отсюда вытекает вопрос: как в современном мире применить проверенную временем формулу укрепления социальной ткани — создание прочной связи между индивидуальным и общественным

спасением? Если многие вообще не стремятся к спасению, как приблизиться к нравственной истине — обязательному условию для него?

К счастью, выясняется, что к спасению стремятся все. Напомню, что слово «спасение» (*англ.* *salvation*) происходит от латинского слова, означающего целостность, неповрежденность, крепкое здоровье. А верующие, атеисты и агностики в равной степени стремятся оставаться в хорошем душевном здоровье, следить, чтобы не пострадали их психика или дух (как бы они их ни называли), чтобы душа и тело сохраняли целостность. Можно сказать, что они стремятся предотвратить хаос на индивидуальном уровне.

Следовательно, проблему связи индивидуального спасения с общественным можно выразить симметричным, но более светским языком: важно связать стремление избежать индивидуального хаоса со стремлением избежать общественного хаоса. Или: связать стремления к социальной и душевной невредимости. Или: связать стремление к личной целостности со стремлением к целостности общества. Или: связать стремление к гармонии и в душе, и в обществе.

Или как угодно еще. Язык обусловлен контекстом: набожные приверженцы авраамических религий будут пользоваться языком, отличающимся от языка адептов нью-эйдж, агностиков-необуддистов, светских гуманистов и так далее. Некоторым поможет воспрянуть духом мысль, что стремиться к личному спасению, связанному с общественным спасением, — значит приводить себя в соответствие с мировым замыслом, явленным в истории, а кому-то не поможет (либо потому, что они не считают замысел явленным, либо потому, что им до него нет дела). Но как бы мы ни описали эту связь, какой бы ни была природа мотивирующей структуры, эта связь окажется эффективной для достаточно высокого процента людей в мире. Спасение общества при этом может и не приниматься во внимание в зависимости от степени, в которой отдельные люди, стремясь к собственному спасению, расширяют свое нравственное воображение, и следовательно, — круг нравственного внимания.

Будущее Бога

Рискуя показаться зацикленным на неуникальности авраамических религий, скажу: это расширение нравственного круга — еще одна сфера, в которой неавраамические религии порой превосходили авраамические.

Возьмем буддизм под влиянием правителя Индийской империи III века до н. э. Ашоки, с которым мы уже встречались в главе 12. Обращение Ашоки в буддизм, как и более позднее обращение Константина в христианство, прочно обеспечило новой религии место на имперской платформе. А акцент буддизма на братолюбии и милосердии, как и подобные христианские акценты в Древнем Риме, оказался полезным для сплочения многонациональной империи. Вместе с тем, как и в раннеисламских халифатах, и в отличие от Константина, Ашока требовал уважения к другим религиям империи и никогда не призывал к обращению в буддизм.

Словом, Ашока сочетал лучшие авраамические традиции двух имперских религий. А потом усовершенствовал их. В то время как христианство и ислам были причастны к священным войнам империй, Ашока осудил завоевания, приведенный в ужас событием, которое предшествовало его обращению в буддизм и спровоцировало его — собственным кровопролитным завоеванием соседнего региона. «Самая важная победа, — говорил он, — это победа нравственная». Так «бой барабанов войны» был вытеснен «призывом к Дхарме», на путь нравственной истины^[1082].

Что если бы авраамические религии действительно отказались считать себя уникальными, прониклись уважением друг к другу, и в итоге — к неавраамическим религиям? Несомненно,

многие христиане, иудеи и мусульмане восприняли бы это как оскорбление их веры. Однако такое положение вещей имело бы определенное оправдание. В основе каждой веры лежит убежденность в существовании нравственного порядка, и для развития авраамической концепции Бога это было бы еще одним свидетельством существования такого порядка. Упорные притязания иудеев, христиан или мусульман на особую законность могут отчасти лишить эти религии убедительности. Как говорил Ашока в другом контексте: «Если человек превозносит свою веру и принижает другую из преданности собственной и желания прославить ее, он наносит большой ущерб своей вере»^[1083].

ПРИТЯЗАНИЯ ИУДЕЕВ, ХРИСТИАН ИЛИ МУСУЛЬМАН НА ОСОБУЮ ЗАКОННОСТЬ МОГУТ ОТЧАСТИ ЛИШИТЬ ЭТИ РЕЛИГИИ УБЕДИТЕЛЬНОСТИ

Не безумие ли это — попытки вообразить себе день, когда авраамические религии осудят не только свои притязания на уникальность, но и притязание на уникальность авраамических религий в целом? Вообразимы ли вообще столь радикальные перемены в характере Бога? Столь радикальные перемены уже происходили, и не раз. В новой метаморфозе не было бы ничего нового.

Есть проверенная теологическая формула для отмены уникальности религий. Наиболее известны ее ассоциации с индуистами, которые, по-видимому, таким образом объединяли регионы, поклоняющиеся разным индуистским божествам. Суть в том, что все боги, как бы они ни назывались, есть проявления единой «божественной природы». Как сказано в древнем ведическом тексте: «Их называют Индра, Митра, Варуна и Агни, а также небесная прекрасная Гаруда. Истинный един, хотя мудрецы зовут его по-разному...»^[1084]

Эта идея также отражена, хоть и туманно, в авраамических писаниях. Как мы видели в главе 8, в Еврейской Библии Бога нередко называют «Элохим» — по-видимому, этот термин вошел в древнееврейский благодаря лингва франка, которыми пользовались далеко за пределами Израиля. Мы видели также, что некоторые исследователи считают: это слово с его международной окраской в некоторых случаях применяли в доказательство, что боги региона, в том числе Бог Израиля Яхве, — один и тот же Бог.

Если так, это помогло бы прояснить давно озадачивающее обстоятельство: две последние буквы слова «Элохим» придают ему вид существительного в множественном числе. В Библии оно иногда используется так, словно указывает на «богов» другого народа^[1085]. Но применительно к Богу Израиля это существительное якобы во множественном числе ведет себя так, словно его число — единственное. Возможно, эта грамматическая аномалия, как и международное происхождение слова, было способом донести идею, что разные божества по соседству с Израилем, то есть разные элохим, — на самом деле различные проявления одной и той же божественной природы.

Оказывается, слово «Элохим» очень похоже на ранние имена Бога в христианской и исламской традициях: «Элаха» в арамейском языке, на котором говорил Иисус, «Аллах» — в арабском языке Мухаммада^[1086]. Вероятно, это не столько совпадение, сколько, как предполагалось в главе 14, результат общих лингвистических предков: Элаха и Аллах могли унаследовать часть ДНК Элохим. В этом смысле проблески идеи божественной природы появляются в древних именах богов всех трех авраамических религий. Возможно, три религии вместе могли бы пользоваться этой идеей, чтобы гармонично сосуществовать с неавраамическими религиями, если они когда-либо продемонстрируют стойкую способность уживаться друг с другом. Но всему свое время.

Послесловие

Кстати, что есть Бог?

• *Высшая реальность науки* • *Атеист наносит ответный удар* • *Ответ верующего* • *Бог — это любовь?*

В этой книге я пользовался словом «бог» в двух смыслах. Во-первых, есть боги как персонажи истории человечества — боги дождя, боги войны, боги-творцы, многоцелевые боги (такие, как авраамический), и так далее. Эти боги существуют в головах людей и, по-видимому, больше нигде.

Но периодически я высказывал предположение, что, возможно, существует и другой, настоящий бог. Этот вопрос встал в связи с явным существованием нравственного порядка, то есть неуклонного, хоть и беспорядочного тысячелетнего расширения нравственного воображения, и того факта, что поддержание порядка в обществе зависит от дальнейшего расширения нравственного воображения, от стремления к нравственной истине. Я утверждал, что существование нравственного порядка позволяет предположить, что в каком-то смысле у человечества есть «высшее предназначение». И, вероятно, источник этого высшего предназначения и нравственного порядка, — то, что можно назвать «богом» хоть в каком-то смысле этого слова.

Предыдущее предложение едва ли может считаться пылким изъявлением религиозной веры; оно, в сущности, агностическое. Несмотря на это, я не рекомендую произносить его, скажем, на собрании Лиги плюща, если не хотите, чтобы на вас уставились так, словно вы вдруг «заговорили языками». В современных интеллектуальных кругах высказанные всерьез догадки о существовании Бога уважения не прибавляют.

В СОВРЕМЕННЫХ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫХ КРУГАХ ВЫСКАЗАННЫЕ ВСЕРЬЕЗ ДОГАДКИ О СУЩЕСТВОВАНИИ БОГА УВАЖЕНИЯ НЕ ПРИБАВЛЯЮТ

И действительно, в первое десятилетие XXI века разговоры о боге стали гораздо более грубым нарушением интеллектуального этикета, чем в конце XX века. После терактов 11 сентября 2001 года антирелигиозные взгляды занимали центральное место в массе влиятельных культурных продуктов (в книгах Сэма Харриса, Кристофера Хитченса, Дэниела Деннета и Ричарда Докинза, фильме Билла Мара, монологах Джулии Суини). Всего за несколько лет более или менее официальная позиция интеллектуалов по отношению к верующим изменилась: место вежливого молчания заняло открытое пренебрежение, если не высмеивание.

Так есть ли надежда у верующего, который хочет, чтобы его уважали, — или, выражаясь более реалистично, не считали недостойным уважения? Возможно. В конце концов, достойные люди высмеивают традиционного, антропоморфного бога: некое сверхсущество с разумом, поразительно похожим на наш, только гораздо мощнее (согласно принятым представлениям, этот бог всеведущ, всемогущ и, в качестве бонуса, бесконечно благ!) А это не единственный вид бога, существование которого возможно.

Разумеется, нельзя исключить вероятность того, что где-то над вселенной и за ее пределами находится сверхъестественный вариант человека. Философы всерьез обсуждают, может ли наша вселенная быть некой моделью, и в одной из версий такого сценария наш творец — программист, принадлежащий к высокоразвитой внеземной — точнее, вневселенской —

цивилизации. (А если ситуации, в которые попадает человек, — создание хакера-подростка, это объясняло бы многое!) Но у нас нет причин полагать и такое, и кроме того, в теологии есть прецеденты применения слова «бог» в неантропоморфном значении. Например, христианский теолог XX века Пауль Тиллих называл Бога «основой существования».

Как указывали критики Тиллиха, «основа существования» звучит туманно, пожалуй даже слишком, чтобы считаться богом. Пожалуй, она напоминает «высшую реальность», к которой обращаются некоторые мистики, считающие себя атеистами. Какой толк в этом абстрактном «боге» традиционным верующим, представляющим сверхчеловечного, антропоморфного бога — «личного» бога, к которому можно обращаться, можно благодарить, любить и каяться? Каким образом их вера может быть оправдана существованием настолько абстрактного бога, что само слово «бог» с трудом применимо к нему? (Может, «божество»?)

У каждого свои оправдания. Но одно убедительное основание для оправданий появится, если выяснится, что личный бог, как его принято воспринимать, — это разумное приближение более абстрактного бога, учитывающее ограничения человеческого понимания.

Предположим, например, что в нашем абстрактном понимании Бог — это «источник нравственного порядка». (Не мне вести разговор о столь же абстрактной «основе существования» Тиллиха, а тем более защищать ее. Я привел ее только как пример теологической абстракции.) Могут ли размышления об этом источнике и отношение к нему как к личному богу быть приемлемым для человека способом постичь этот источник, даже если у существ, менее ограниченных в своем понимании, есть более приемлемые способы?

Понимаю, звучит сомнительно. Как натужный, даже отчаянный, интеллектуальный маневр, последняя попытка спасти донаучные представления о Боге от натиска современной науки. Но как ни странно, спор о том, что это исходит не от современной науки; физикам нередко свойственно то, что в некотором роде аналогично вере в личного бога.

Высшая реальность науки

Суть идеи современной физики заключается в том, что даже если определять «высшую реальность» как высшую *научную* реальность — самые фундаментальные истины физики, — то чем-то легко постижимым она не является.

Представим себе электрон, маленькую частицу, которая вращается вокруг другой маленькой частицы. Нет, не так! Да, физики считают, что в некоторых случаях полезно представлять электроны в виде частиц, а в других — в виде волн. Представления о них, как о чем-то одном, неполны, а представлять электроны в виде и волн, и частиц сразу... немисливо (попробуйте сами!) И электроны — это лишь верхушка айсберга. В целом квантовый мир, мир субатомной реальности, ведет себя бессмысленным для нашего разума образом. Различные аспекты квантовой физики демонстрируют свойство, которое физик Хайнс Пагельс назвал «квантовой странностью»^[1087].

Значит, плохая новость для религиозных людей заключается в том, что им, пожалуй, следовало бы оставить надежду выяснить, что есть Бог. (Если мы не можем составить точное представление даже об электроне, каковы же наши шансы постичь Бога?) Хорошая новость — что безнадежные попытки в точности выяснить, что есть что, еще не означают, что предмета попыток не существует. По-видимому, в мире есть вещи, которые непостижимы — и все-таки они есть.

По крайней мере, насчет электронов *некоторые* физики не сомневаются. То, что на самом деле электрон никто не видел и что при попытках представить его себе ум заходит за разум, побудило некоторых физиков и философов от науки задуматься о том, будет ли точным само высказывание о *существовании* электронов. Можно сказать, что в случае с электронами, как и в случае с Богом, есть верующие и есть скептики^[1088].

Верующие полагают, что там *что-то есть* — некая вещь в каком-то смысле слова «вещь», которая соответствует слову «электрон», и хотя самое большее, на то мы способны, — несовершенным, даже вводящим в заблуждение образом представить себе эту «вещь», такие представления имеют гораздо больше смысла, чем их полное отсутствие. Эти люди верят в электроны и в то же время признаются в своей неспособности действительно «понять», что такое электрон. Можно сказать, что они верят в электроны, несмотря на отсутствие доказательств существования электронов.

Многие из этих физиков, признающих, что несовершенные представления о субатомной действительности являются приемлемой формой знания, не одобряют попытку произвести подобный маневр в теологическом контексте. Если вы скажете, что верите в Бога и признаетесь, что при этом у вас нет четкого представления о том, что такое Бог — и вдобавок вы даже не можете доказать существование Бога как такового, — вам скажут, что ваша вера безосновательна.

Но чем отличается логика их веры в электроны от логики веры в Бога? Физики рассматривают закономерности физического мира, например поведение электричества, предположительно указывают источник этих закономерностей и называют его «электроном». Верующий в Бога замечает закономерности в нравственном мире (или, по крайней мере, нравственные закономерности в физическом мире), предположительно указывает источник этих закономерностей и называет его «Богом». «Бог» — то неизвестное, что является источником нравственного порядка, причиной, по которой жизнь на земле имеет нравственный аспект, а время — нравственное направление; «Бог» несет ответственность за то, что жизнь наделена

сознанием, способна на хорошие и плохие ощущения, следовательно, значима в нравственном отношении; Бог несет ответственность за эволюционную систему, направившую наделенную развитым сознанием жизнь по пути к добру или, по крайней мере, к испытаниям, дающим возможность и стимул познать добро; в этом процессе «Бог» обеспечивает каждому из нас нравственный стержень, вокруг которого организуется наша жизнь, если мы примем такое решение. Будучи людьми, мы всегда будем понимать источник этого нравственного порядка слишком примитивным, вводящим в заблуждение образом, но вместе с тем то же самое можно сказать о понимании электронов. Итак, мы поступаем в отношении источника нравственного порядка так же, как физики поступают в отношении субатомного источника физического порядка, такого, как электрон, — пытаемся как можно лучше представить его себе и терпим фиаско. По крайней мере, это один из современных, научно обоснованных доводов, которым может воспользоваться верующий в Бога.

Атеист наносит ответный удар

Есть убедительные возражения, которые ученый-атеист, верующий в электроны, может призвать на помощь, так как в аналогии между Богом и электроном существуют пробелы. Например, ученый может заявить: «Но такая вещь, как электрон, *необходима* для объяснения закономерностей, которые мы видим в физическом мире. В отличие от него, наличие Бога не является *необходимым* условием для объяснения нравственного порядка вселенной».

Верно замечено. Повествование этой книги о нравственном направлении истории, — *материалистическое* повествование. Мы объяснили расширение нравственного воображения как результат расширяющейся социальной организации, которая сама по себе является результатом эволюции техники и технологии, которые, в свою очередь, естественным образом вырастают из человеческого мозга, а тот возникает из первичного бульона в ходе биологической эволюции. Чтобы объяснить эту систему, незачем вводить в нее мистическую силу, значит, нет нужды искать ее.

В сущности, когда религиозный верующий говорит об «источнике» нравственного порядка, ученый может ответить, что источник нравственного порядка — это... *тот самый электрон* или, строго говоря, другие субатомные частицы, более фундаментальные, чем электрон. Ведь первичный бульон в итоге состоял из субатомных частиц; если расширение нравственного воображения можно объяснить материалистически, тогда самое глубокое объяснение — это самое глубокое объяснение для материального мира в целом, обширная единая теория, предмет исканий физиков. Так к чему заводить разговоры о Боге?

У верующего уже готов ответ, который уводит нас обратно к главе 18. В ней мы рассмотрели то, с чем согласны современные биологи и христианский богослов XIX века Уильям Пейли: существование животных — по сравнению, допустим, с существованием камней, — требует особого объяснения. И причина не в том, что сотворение животного нельзя объяснить материалистически; на самом деле, ученые все лучше понимают, как сложноинтегрированная функциональная система животного (органы пищеварения, восприятия и т. д.) развивается из оплодотворенной яйцеклетки в ходе объяснимых физических процессов. Скорее, суть в том, что этот подчеркнуто материальный процесс — возникновение интегрированной функциональности посредством биологического созревания — выглядит физической системой того рода, которая не просто «взяла и появилась», она должна быть результатом творческого процесса, наделяющего вещи функциональностью, с участием либо конструктора (такого, как бог, на чем настаивал преподобный Пейли), либо «конструктора» (например, естественного отбора, как позднее утверждал Дарвин).

Оказывается, это был последний — *процесс* «конструирования», а не бог-создатель. Но каким бы ударом ни был этот факт для религиозных убеждений преподобного Пейли, в этой истории есть мораль, которую наверняка захотят подчеркнуть современные верующие: биологи соглашались с тем, что строго физическая система или процесс — действия которых можно полностью объяснить материалистически, — могут иметь такие удивительные характеристики, что справедливо будет предположить, что их источник — некая особая созидательная сила, и задаться вопросом о природе этой силы. Дарвин выяснял, какая творческая сила стоит за появлением растений и животных, и дал ответ «эволюция». Несомненно, верующий вправе задать тот же вопрос об эволюции: откуда взялся удивительный алгоритм естественного отбора?

СЕГОДНЯ ВЕРУЮЩИЙ ВПРАВЕ ЗАДАТЬСЯ ВОПРОСОМ: ОТКУДА ВЗЯЛСЯ

УДИВИТЕЛЬНЫЙ АЛГОРИТМ ЕСТЕСТВЕННОГО ОТБОРА?

Кстати, такой верующий высказался бы отнюдь не в пользу «разумного замысла», идеи, согласно которой естественный отбор непригоден для объяснения эволюции человека. Наоборот, здесь речь идет о том, что естественный отбор — настолько мощный механизм, что его истоки требуют особого объяснения, что эволюция путем естественного отбора имеет настолько же поразительные закономерности и свойства, как развитие животного и его приближение к функциональной целостности.

Мы подробно рассматривали некоторые из этих закономерностей в главе 18: естественный отбор продолжался, создавая все более и более разумные формы жизни, пока наконец не создал настолько разумную, что она породила второй творческий процесс — культурную эволюцию, и по мере того, как эта культурная (особенно техническая) эволюция продолжалась, человеческий вид демонстрировал все более обширные виды социальной организации, пока наконец их масштабы не приблизились к глобальным. В этом процессе возник *нравственный порядок*, связующее звено между развитием социальной организации и прогрессом, направленным на достижение нравственной истины. С точки зрения верующего, этот нравственный порядок — одна из причин считать, что сама система эволюции путем естественного отбора требует особого творческого объяснения.

Возможно, это — ошибочное мнение, но подкрепляющий его довод понятен и правомочен, и по структуре параллелен доводу, который в додарвиновские времена служил мотивацией в поисках теории естественного отбора. А если верующий, придя к выводу, что нравственный порядок подразумевает существование некоего еще неизвестного источника творчества, запустившего естественный отбор, и решает назвать этот источник «Богом» — что ж, это дело верующего. Ведь и физики выбрали слово «электрон».

Конечно, можно спросить, почему верующий вправе допускать, что творческий источник имеет столь экзотическое название, как «бог», если источник создания органической жизни оказался простым механическим процессом, известным как естественный отбор. На это верующий мог бы ответить, что физическая система, демонстрирующая *нравственный порядок*, требует более экзотического объяснения, чем физическая система, демонстрирующая лишь более прозаическую форму порядка.

Даже если ученый-атеист найдет этот довод убедительным, работа верующего на этом не закончится. Ибо существует внушительный довод, который ученый мог бы выдвинуть против самой идеи предполагаемого существования Бога и предполагаемого существования электрона. Это очень прагматичный довод. А именно: допустим, мы верим в существование электрона, хотя до сих пор все наши попытки постичь его оставались в лучшем случае несовершенными. И все-таки есть смысл, в котором наши несовершенные представления об электроне *действуют*. Мы манипулируем физической реальностью, исходя из предположения, что электроны существуют, несовершенно воспринимаемые нами, и — *voilà* — получаем персональный компьютер. Какими бы примитивными ни были наши представления об источнике материального порядка, эти представления привели к *материальному прогрессу*.

Ответ верующего

На это верующий может ответить: ну а примитивные представления об источнике нравственного порядка во вселенной в целом привели к *нравственному прогрессу*. Наша концепция Бога «развилась» — то есть нравственный охват богов, в которых мы верим, вырос, в итоге выросло наше нравственное воображение, когда мы прошли путь от сообществ охотников-собирателей почти до единой глобальной цивилизации, и если мы преодолеем этот последний порог, то приблизимся в итоге к нравственной истине. Следовательно, перестать думать о Боге сейчас — все равно что сойти с пути, который был по-своему удачным — не с пути научного поиска, ведущего к научному прогрессу, а с пути нравственного поиска, который привел к прогрессу нравственному^[1089].

Ученый-атеист скорее всего не примет этот довод, и его возражения можно приблизительно облечь в следующую форму: даже если идея Бога действительно помогла нам достичь нынешнего состояния нравственной эволюции, неужели нельзя отказаться от этой идеи, этой *иллюзии*, и в дальнейшем обходиться без нее? Разве нельзя стремиться к нравственной истине ради самой нравственной истины? Действительно ли нам *нужен* Бог, чтобы поддерживать нравственный прогресс так, как физикам *нужен* электрон, чтобы поддерживать научный прогресс?

Смотря о ком идет речь. Есть люди, способные вести образцовую жизнь и без представлений о Боге. Другим же Бог необходим — и не обязательно потому, что добродетельную жизнь они ведут лишь из страха перед адом и желания попасть на небеса: зачастую они охотнее всего ведут добродетельную жизнь, когда считают, что нравственная истина имеет некое живое олицетворение. Этим людям необходимо ощущать: если они совершают плохие поступки, то *кого-то* разочаровывают, а когда ведут себя хорошо, то *кого-то* радуют, а этого «кого-то» очень важно радовать и недопустимо разочаровывать.

Едва ли следует удивляться этой потребности. Ведь нравственный аппарат человека развивался в контексте человеческого общества как инструмент для ориентации на социальном ландшафте; наши нравственные чувства естественным образом приводятся в действие с *уважением к другим живым существам*; естественным отбором мы «спроектированы» быть хорошими ввиду обязательств перед окружающими, из-за боязни заслужить их недовольство и желания видеть, как они нас ценят. Многим людям полезно переносить эти человеческие отношения на сверхчеловеческий уровень. Эти люди становятся лучше и чувствуют себя более счастливыми, когда думают о Боге, который видит их ежедневные старания и предлагает утешение, поддержку или упреки; этим людям удобнее придерживаться нравственной оси вселенной, благодаря Богу, прося его помочь им оставаться праведниками, раскаиваясь перед Богом в своих прегрешениях. Приятно, что некоторые способны быть образцом добродетели и без помощи такого рода, однако это редкость; естественное для человека состояние — приспособленность его нравственной жизни к существованию других существ, и чем более вездесущи эти существа, тем прочнее фундамент.

Другими словами, ввиду ограниченности человеческой природы верующие в Бога взаимодействуют с нравственным порядком как можно продуктивнее, придерживаясь определенных представлений об источнике этого порядка, какими бы несовершенными ни были эти представления. Разве не так поступают физики, которые взаимодействуют с материальным порядком как можно продуктивнее, придерживаясь определенных представлений о его субатомных источниках, какими бы несовершенными ни были эти представления?

В сущности, обе формы взаимодействия можно даже назвать своего рода коммуникацией. Ученый манипулирует реальностью, пользуясь способами, которые косвенно заявляют: «Я считаю, что субатомный мир имеет определенную структуру», а реальность отвечает, обеспечивая положительную или отрицательную обратную связь. Научный процесс — эволюция научных идей, — это долгий диалог с природой. Как мы уже видели, эволюцию Бога и сопутствующую эволюцию нашего нравственного воображения тоже можно описать как долгий диалог с природой; наш вид в ходе своей истории получал обратную связь, представлявшую собой нравственное образование, связь, которая направляла человеческий вид к нравственной истине. Полная направленность этой эволюции наводит верующих на мысль, что источник обратной связи — нечто большее, чем природа как таковая.

Если среднестатистический ученый-атеист дочитает до этого места, вероятно, он по-прежнему будет противиться сравнению физика и теиста, утверждая, что есть разница между несовершенными представлениями об электроны, который на самом деле *существует*, и несовершенными представлениями о Боге, которого *не существует*.

Но это чересчур упрощенный подход. Как уже отмечалось, некоторые физики считают, что на самом деле электронов *не существует*. Да, говорят они, должен быть *какой-то* источник закономерностей, которые мы приписываем электронам, да, имеет смысл считать этим источником электроны, поскольку эта мысль продуктивна, но в сущности, источник этих закономерностей настолько не похож на электрон, что нельзя на этом основании заявлять о существовании электронов. (Согласно теории струн, закономерности, которые мы приписываем частицам, — на самом деле «вибрации» струноподобных объектов. И даже если теория струн окажется эмпирически полезной, чего пока не выявлено, почему мы должны сомневаться в том, что когда-нибудь узнаем, что образ вибрирующей струны так же вводил в заблуждение, как образ частицы, согласно утверждению сторонников теории струн?) С этой точки зрения, представления об электронах не просто несовершенны: это иллюзия, хоть и полезная.

Вероятно, наиболее состоятельный взгляд — на электроны и Бога — тот, который помещает их где-то между иллюзией и несовершенными представлениями. Да, есть источник закономерностей, которые мы приписываем электронам, а электрон в том виде, в каком мы его себе представляем, — достаточно полезный заменитель этого источника, поэтому не следует принижать его, называя «иллюзией». Тем не менее наш образ электрона очень отличается от того, каким мы воспринимали бы этот источник, если бы когнитивный аппарат человека был способен полностью постичь его. Так и с Богом: да, существует источник нравственного порядка, у многих людей есть представления о Боге, служащие полезным заменителем этого источника; однако эти представления очень отличаются от того, каким мы увидели бы этот источник нравственного порядка, если бы человеческое восприятие было способно охватить его.

И мы возвращаемся в исходную точку. Некоторые люди сомневаются в том, что нравственный порядок действительно *существует*. Подобно Стивену Вайнбергу (глава 20), они могут сказать, что «где-то рядом» нет никакого нравственного порядка, независимого от нравственного закона, установленного нами. Однако важно понять, что именно с этого начинаются многочисленные споры: так есть в мире высший нравственный порядок или нет? Если есть, тогда люди, принимающие электроны всерьез, испытывают затруднения, отрицая законность попыток понять источник этого порядка, особенно если обратить внимание на то, что источник нравственного порядка не обязательно противоречит научному мировоззрению: ему незачем быть каким-нибудь необоснованно вмешивающимся в события антропоморфным Богом или некой мистической «силой», попирающей законы вселенной; возможно, законы вселенной, даже когда они действуют с обычной регулярностью, подчиняются высшей цели, потому что и были задуманы с учетом этой цели. (Или, возможно, «задуманы с учетом», ведь

«творцом» вполне мог быть какой-нибудь метаестественный отбор. Насколько нам известно, вселенные развиваются благодаря определенному космическому естественному отбору, а вселенные, порождающие жизнь, которые развиваются, стремясь к вере в нравственную истину и строже следуя ей, воспроизводятся лучше, чем вселенные, которым недостает этого нравственного порядка и телеологического сдвига.^[1090] Что бы мы ни считали источником нравственного порядка — антропоморфного Бога, породившего естественный отбор, или механистический процесс отбора, породивший естественный отбор, или нечто среднее между ними, — суть в том, что если верить в существование нравственного порядка, тогда попытка верующего понять этот источник и установить связь с его источником выглядит обоснованной даже по меркам науки, независимо от того, насколько примитивны представления об этом источнике и косвенны средства установления связи с ним.

Во всяком случае, возможно, ощущение, что поддерживаешь контакт с личным богом, *не такой уж* косвенный способ установления связи с источником нравственного порядка. Пару страниц назад я утверждал, что люди, ощущая присутствие человекоподобного бога, обращаются к компонентам нравственной инфраструктуры, встроенной в них естественным отбором — к чувству долга перед другими людьми, раскаянию, когда им случается кого-то подвести, благодарности за подарки, и т. п. Все это в свою очередь опирается на базовые компоненты развившейся нравственной инфраструктуры, в том числе на само ощущение правильного и неправильного. Все эти элементы человеческой природы, все эти ингредиенты ощущения контакта с личным и порой нетерпимым Богом, — продукт логики ненулевой суммы, осуществленной посредством эволюции; это способ естественного отбора направить нас к полезным отношениям; они олицетворяют «признание» естественного отбора, что сотрудничество с людьми (по крайней мере, с некоторыми) может служить нашим интересам. Напомним, что эта динамика ненулевой суммы занимает центральное место в «Логосе», основополагающей логике жизни, которую Филон Александрийский считал прямым продолжением Бога. Поэтому можно сказать, что эволюция человеческого нравственного аппарата в процессе естественного отбора представляла собой Логос в действии на конкретном этапе органического объединения; именно он позволил нашим давним предкам действовать сообща небольшими группами и подготовил условия для совместной работы в более крупных группах, в конечном счете — трансконтинентальных.

Если принять этот довод, если признать данную теологию Логоса, тогда ощущение присутствия личного бога приобретает парадоксальную обоснованность. С одной стороны, мы обращаемся к воображению; высшее существо, которое мы ощущаем «где-то рядом», в действительности является чем-то внутри нас. С другой стороны, это нечто, находящееся внутри нас, — проявление сил «где-то рядом», воплощение логики ненулевой суммы, которая опережает и превосходит отдельные личности, род логики, которую можно назвать божественной (по крайней мере, в этой теологии Логоса). В этом смысле ощущение контакта с трансцендентной божественностью является прочным.

Конечно, есть множество верующих — в сущности, большинство, — которые вообще не стали бы участвовать в этом споре. Они не хотят просто слышать, что *некие* представления о боге могут быть оправданными или что личный бог оправдан как частичное приближение к истине. Да, они хотели бы услышать, что их конкретные представления о Боге попадают прямо в точку. Что ж, если так, тогда эта книга не для них. (Может, подойдет Библия или Коран?) Самое большее, что мы можем сделать в интеллектуальных рамках данной книги, — предположить существование Бога в предельно отвлеченном смысле и защитить прагматичную веру в личного бога — как верную в том смысле, в котором верны и другие основополагающие убеждения, в том числе некоторые научные.

Бог — это любовь?

Есть люди, которые поступают двояко: придерживаются довольно абстрактных представлений о Боге и вместе с тем пользуются некоторыми психологическими привилегиями веры в более личного бога. Ключ к их успеху — выбор абстракции. Вероятно, наиболее распространенная из удачных абстракций — любовь: Бог есть любовь.

Верно ли это? Бог — это любовь? Как и все характеристики Бога, эта предполагает большую проницательность, чем та, которой я наделен. Однако она, несомненно, имеет отношение к идее, согласно которой любовь связана с тем Богом, чье существование допускается здесь, а также исходит от него.

Эта связь вытекает из связи любви с нравственным порядком, источником которого является Бог. Этот нравственный порядок проявляется посредством постоянно расширяющихся сфер действия фактора ненулевой суммы, который направляет людей к нравственной истине, гарантируемой обоюдным уважением. Как мы видели в главе 19, зачастую путь для этой истины прокладывает нравственное воображение, делая это путем расширения симпатии определенного рода, субъективного отождествления с ситуацией, в которой оказался другой человек. По мере усиления симпатия приближается к любви. Можно сказать, что любовь — это апофеоз нравственного воображения; она может способствовать наиболее интимному отождествлению с другими людьми и наиболее полной оценке нравственной ценности окружающих.

Иногда любовь в процессе движения к этой нравственной истине благоприятствует более приземленным истинам. Предположим, вы родитель и вы: (а) видите, как чужой ребенок лет трех плохо себя ведет, а потом (б) видите, как то же самое делает ваш ребенок, ровесник первого. Ваши предсказуемые реакции, соответственно: (а) «Какой невоспитанный ребенок!» и (б) «Вот что бывает, если пропустить дневной сон». Зачастую вторая реакция оказывается верной, в то время как первая — «невоспитанность» — не годится даже как объяснение. Так что в этом случае любовь ведет к истине. Как и в том случае, когда родитель, видя, что его ребенок работает на публику, предполагает, что причина этого позерства — неуверенность. Зачастую это объяснение оказывается верным — в отличие, скажем, от мысли «ребенок наших соседей такой ломака» — и к тому же придает человеческой натуре проницательность. Да, любовь способна исказить наше восприятие, что происходит сплошь и рядом. Как пример крайности поищите в Гугле *Texas Cheerleader Mom* (речь идет о матери девушки из школьной команды чирлидеров, заказавшей убийство матери ее конкурентки. — Прим. пер.) Тем не менее в лучшем проявлении любовь приносит более близкое к истине понимание окружающих, понимание с сопереживанием, приближающееся к нравственной истине уважения и даже почтения друг к другу.

Более того, это чуткое понимание, фундамент нравственного воображения, могло никогда не начать действовать, если бы на планете не возникла любовь. Задолго до начала истории и появления людей животные испытывали нечто вроде любви к себе подобным. Можно почти с уверенностью поручиться, что животные впервые ощутили любовь, когда смогли в каком-то смысле отождествить себя с субъективным внутренним миром другого животного. Или, выражаясь языком физиологии, любовь способствовала организации первых «зеркальных нейронов», вероятной биологической основы нравственного воображения, и таким образом стала неотъемлемым элементом инфраструктуры нравственного порядка.

Существует и более глубокая связь между любовью и нравственным порядком. Расширение нравственной сферы при содействии нравственного порядка, как мы уже видели, — проявление

фактора ненулевой суммы, того факта, что культурная (и в особенности техническая) эволюция побуждает все больше и больше людей вести игры с ненулевой суммой на увеличивающихся расстояниях. Оказывается, изобретение естественным отбором любви само по себе было проявлением фактора ненулевой суммы. Любовь появилась потому, что с точки зрения распространения генов — той самой, с которой действует естественный отбор — близкие родственники участвуют в игре с ненулевой суммой, у них столько общих генов, что им присущ общий дарвиновский «интерес» к передаче генов друг друга последующим поколениям.

Разумеется, организмы не подозревают об этом «интересе». Даже для нашего, разумного, вида дарвиновская логика не является осознанной, мы не рассуждаем мысленно: «Если я люблю свою дочь, значит, буду в большей степени склонен заботиться о ее жизни и здоровье до репродуктивного возраста, чтобы благодаря моей любви мои гены, которые содержатся и в ее организме, участвовали в игре с ненулевой суммой». В сущности, дарвиновский смысл любви в целом должен заменять такую логику; любовь заставляет нас вести себя так, как будто мы понимаем эту логику; появление любви у неких животных много миллионов лет назад было способом добиться, чтобы недалекие организмы стремились к результату, выигрышному для обеих сторон (выигрышному с точки зрения генов), несмотря на свою неспособность сделать это с помощью осознанной стратегии. В этот момент и были заронены семена симпатии — следствие любви и ключевой ингредиент нравственного воображения.

Затем, порожденная этим биологическим фактором ненулевой суммы, симпатия могла быть использована следующей волной ненулевой суммы, волной, обусловленной культурной, и в особенности, технической эволюцией. По мере того как взаимозависимость, а значит, и социальная структура, разрастались за пределы семьи, а затем — за пределы поселения охотников-собирателей, вождества, государства, распространение симпатии прокладывало путь. Этой симпатии было необязательно содержать то, что способствовало ей поначалу, то есть любовь; незачем любить того, с кем ведешь торговлю, незачем даже считать этого человека равным. Однако нравственного воображения и соображений симпатии должно хватать, чтобы не помещать этих людей в когнитивную категорию врагов; требовалось в каком-то смысле считать их своими, одними из нас.

И как мы видели на примере любви, способствующей истине в семье, это распространение симпатии за пределы семьи также обуславливало прогресс истины. Поскольку на самом деле другие люди действительно одни из нас. К худу или к добру, ими движут такие же чувства, надежды и заблуждения, что и нами. Когда мы причисляем людей к категории врагов, то делаем это, помимо всех прочих причин, из-за преднамеренной слепоты, нежелания замечать общность с ними.

Это поразительно: изобретение любви естественным отбором — для каких-то неизвестных животных, много миллионов лет назад, — стало предварительным условием для нравственного воображения, расширение которого здесь и сейчас помогает направлять мир по верному пути; предварительным условием для нашего понимания истины, от которой зависит спасение планеты — объективной истины восприятия с точки зрения другого человека и нравственной истины, позволяющей придавать значение благополучию другого человека.

Хотя постичь Бога мы способны не более, чем постичь электрон, верующие могут приписывать Богу свойства так, как физики приписывают свойства электрону. Одно из наиболее возможных свойств — любовь. Возможно, в этом свете доводы в пользу Бога подкреплены органической связью любви с истиной, а также тем, что временами эти два свойства почти сливаются воедино. Можно сказать, что истина и любовь — два первичных проявления божественности, к которым мы можем быть причастны, и благодаря причастности к ним мы становимся более истинными проявлениями божественного. А можно и не сказать. Суть в том,

что для таких высказываний вовсе незачем быть сумасшедшим.

Приложение

Как человеческая природа породила религию

• Истина и последствия • Бог кусает человека • Повелитель обезьян • Духи с ногами • Отношения со сверхъестественным • Назад во времени • Мысль и чувство • Разнообразие религиозного опыта • Примечания по переводам • Благодарности

Когда какое-либо явление возникает в любом известном обществе так, как религия, вопрос о «генетической предрасположенности» встает сам собой. Неужели религия обеспечивала нашим давним предкам столько преимуществ, что благоприятствующие ей гены распространялись в процессе естественного отбора? Есть ученые, которые утвердительно отвечают на этот вопрос — в сущности, их достаточно для появления заголовков, подобных следующему, из одной канадской газеты: «Поиски „гена Бога“ продолжаются»^[1091].

Можно ожидать и новых появлений подобных заголовков, так как поиск вряд ли придет к успешному завершению. И не только потому, что столь сложную структуру, как религия, едва ли способен поддерживать *единственный* ген. Не лучше выглядит и положение усложненного варианта идеи «ген Бога»: что в результате естественного отбора целый комплекс генов сохранился только потому, что они предрасполагали людей к религии.

Как ни странно, этот вердикт — что религия не содержится «в генах» хоть в сколько-нибудь непосредственном смысле, — возникает из эволюционной психологии, в сфере, известной акцентированием влияния генов на мышление и эмоции. Хотя некоторые эволюционные психологи считают религию прямым продуктом естественного отбора^[1092], многие, а может и большинство, иного мнения.

Это не значит, что религия вообще не является «естественной» и ни в каком смысле не заложена «в генах». Все, что делают люди, *в том или ином отношении* заложено в них генетически. (Попробуйте сделать хоть что-нибудь, не пользуясь никакими генами.) Более того, можно установить связь религии с конкретными компонентами человеческой природы, явно содержащимися в генах. Просто эти компоненты человеческой природы, по-видимому, эволюционировали по другой причине, а не для сохранения религии^[1093].

Американский психолог Уильямс Джеймс в классическом труде 1902 года «Многообразие религиозного опыта» выражал ту же мысль, не обращаясь к эволюции: «Есть религиозный страх, религиозная любовь, религиозный трепет, религиозная радость и так далее. Но религиозная любовь — единственное у человека естественное чувство любви, направленное на религиозный объект; религиозный страх — самый обычный страх общения, так сказать, обычная дрожь в груди человека с тех пор, как мысль о божественном возмездии возбудила ее; религиозный трепет — тот же самый органический трепет, который мы чувствуем в лесу в сумерках или в горном ущелье, только на этот раз он охватывает нас при мысли о наших сверхъестественных отношениях»^[1094].

Если попытаться выразить мысль Джеймса языком эволюционной биологии, понадобится призвать на помощь понятие адаптации. Адаптация — это особенность, обуславливающие которую гены распространяются в генофонде *в силу того*, что придают эту особенность. Например, любовь выглядит адаптацией. Любовь к потомству, побуждающая возвращать его, помогает передавать гены следующим поколениям, в итоге гены родительской любви распространяются *в силу того*, что способствуют любви. Подобные доводы можно найти и в

пользу трепета, радости и страха, других чувств, которые Джеймс называет адаптацией. (Боязнь большого агрессивного зверя или большого агрессивного человека помогает сберечь жизнь, в итоге сохраняет гены, вызывающие эту боязнь.) Но это не означает, что и *религия* — адаптация, хотя она может охватывать любовь, трепет, радость и страх, следовательно, относиться к генам, вызывающим их.

Вернемся к менее технической терминологии: можно сказать, что естественный отбор «сконструировал» нас такими, чтобы мы чувствовали любовь, трепет, радость и страх. (Если ясно, что «сконструировал» — это метафора; естественный отбор — не конструктор-человек, который осознанно представляет себе конечный продукт, а затем создает его. Это, скорее, слепой и тупой процесс проб и ошибок.) Но сказать, что эти эмоции — продукт «замысла», не значит сказать, что они, приведенные в действие религией, работают так, как и было задумано.

Подобно этому, люди «задуманы» естественным отбором умеющими бегать, а также ощущать дух состязания, но это не значит, что по «замыслу» они предназначены для участия в состязаниях по легкой атлетике. Религия, как и атлетика, не выглядит «адаптацией». И то, и другое палеонтолог Стивен Джей Гулд назвал по аналогии с архитектурной деталью «перемычкой» — феноменом, подкрепленным генами, которые стали частью вида, выполняя работу, отличную от подкрепления этого феномена. Перемычка — случайный побочный продукт процесса «конструирования» организмов, в то время как адаптация — его прямой продукт. Религия выглядит, скорее, перемычкой.

Однако можно возразить, что и религия имеет признаки замысла. Это сложная, интегрированная система, выполняющая конкретные функции. Например, религии почти всегда имеют дело с ключевыми «обрядами инициации» — бракосочетанием, похоронами и т. п., — ритуализация которых, вероятно, полезна обществу. Как объяснить связность и функциональность религии, не обращаясь к создателю — или, по крайней мере, к «создателю»?

Никак. Но биологическая эволюция — не единственный великий «создатель» или «конструктор» на этой планете. Есть также культурная эволюция: избирательная передача «мемов» — убеждений, привычек, ритуалов, песен, технологий, теорий и т. д. — от человека к человеку. И единственный критерий, формирующий культурную эволюцию, — полезность для общества; мемы, которые способствуют бесперебойному функционированию на уровне группы, зачастую имеют преимущество перед мемами, которые ему не способствуют. Культурная эволюция — то, что дало нам современные корпорации, современное правительство и современную религию.

Собственно, она дала нам и несовременную религию. Обращаясь к «примитивной» религии, мы видим ту религию, которая развивалась в культурном отношении на протяжении долгого времени. Несмотря на то что рассмотренные религии охотников-собирателей дают общее представление о том, какой была типичная религия примерно 12 тысяч лет назад, до изобретения земледелия, ни одна из них не напоминает религию в буквальном смысле слова *примитивной* стадии, относящейся к тому времени (каким бы оно ни было), когда религиозные убеждения и практики только зарождались. Скорее, те религии, которые называются «примитивными», — совокупности убеждений и обрядов, культурно развившихся в течение десятков и даже сотен тысячелетий. Поколение за поколением человеческий разум приобретал одни убеждения, отвергал другие, по ходу дела придавая религии форму и меняя ее.

Итак, чтобы объяснить существование «примитивной» религии — или, если уж на то пошло, религии любого другого вида, — прежде мы должны понять, к убеждениям и обрядам какого рода склонен человеческий разум. Информацию какого рода он естественным образом отфильтровывает, а какая оседает в нем? До того как религия появилась и начала развиваться под действием культурной эволюции, каким образом генетическая эволюция сформировала

окружение, в котором она развивалась, — то есть человеческий мозг?

Или поставим вопрос иначе: убеждения какого рода содержал человеческий разум, «задуманный» естественным отбором? Прежде всего, не истинные.

По крайней мере, не истинные сами по себе. В той степени, в которой точные представления о мире и его понимание помогали предкам человечества передавать гены следующим поколениям, естественный отбор, разумеется, способствует точности мышления. И обычно точность мышления *действительно* полезна для выживания и передачи генов. Вот почему мы превосходно оснащены для глубокого восприятия, для того, чтобы слышать человеческие голоса сквозь фоновый шум, и т. п. Тем не менее в ситуациях, когда точное восприятие и суждение препятствуют выживанию и воспроизведению, можно ожидать, что естественный отбор восстает против точности.

Истина и последствия

В 1974 году в Сан-Франциско наследницу газетного магната Патти Херст похитила радикальная группировка «Симбионистская армия освобождения», в числе целей которой была «смерть насекомым-фашистам, которые живут за счет других людей». После того как Патти некоторое время продержали в шкафу, она стала отождествлять себя с новой группой равной. Вскоре она уже с энтузиазмом помогала похитителям добывать средства, потрясая ручным пулеметом при ограблении банка. Когда ее оставили одну, давая возможность совершить побег, Патти ею не воспользовалась.

Позднее она так описывала этот опыт: «У меня в буквальном смысле не осталось свободы воли, и это продолжалось, пока я не провела отдельно от них недели две. Знаете, вдруг до меня начало доходить, что их просто больше нет рядом. Наконец-то у меня могли появиться собственные мысли». Она не просто приняла «субъективные» убеждения похитителей, такие, как идеология; она поддалась их представлениям о том, как устроен физический мир. Один из похитителей «не хотел, чтобы я думала о спасении, потому что считал, что волны мозга можно прочесть или уловить, и тогда какой-нибудь экстрасенс меня найдет. И я стала даже бояться этого».

Состояние принудительного легковерия Патти Херст называется «стокгольмский синдром» после одного похищения в Швеции. Но термин «синдром» в данном случае способен ввести в заблуждение, подразумевая отклонение от нормы. Реакция Патти Херст на обстоятельства, в которых она очутилась, — вероятно, наглядный пример правильного функционирования человеческой натуры; по-видимому, естественный отбор «сконструировал» нас легко поддающимися промыванию мозгов.

Кое-кто считает эту гипотезу оскорблением человеческой независимости, но как правило, среди этих людей нет эволюционных психологов. С дарвиновской точки зрения логично, что наш вид содержит гены, способствующие легковерию, по крайней мере в некоторых ситуациях. Когда ты окружен небольшой группой людей, от которых зависит твое выживание, отрицание самых важных для них убеждений не поможет тебе прожить достаточно долго, чтобы передать свои гены следующему поколению.

Ситуация нахождения в ограниченном пространстве с небольшой группой людей может показаться крайне редкой, настолько, что у естественного отбора мало шансов принять ее во внимание, но в каком-то смысле она естественна для человека. Люди эволюционировали, образуя небольшие группы — по двадцать, сорок, шестьдесят человек, эмиграция из которых была маловероятной. Выживание зависело от социальной поддержки: от того, что делились едой, во время сражений держались все вместе, и т. д. Упрямое оспаривание близких сердцу других членов группы убеждений приводило к отчуждению, в итоге снижало шансы на распространение генов.

Возможно, именно поэтому незачем запирают человека в шкафу, чтобы вызвать у него стокгольмский синдром. Религиозные секты просто предлагают живущим без цели подросткам бесплатную поездку на автобусе и бесплатный обед, и стоит новообращенным побыть в окружении верующих несколько дней, как они начинают склоняться к их вере. Не обязательна даже авторитетная фигура, навязывающая убеждения. В одном известном эксперименте в области социальной психологии участники утверждали, что две линии явно разной длины одинаковы по длине, как только несколько их «сверстников» (на самом деле, экспериментаторы) высказывали такое мнение.

При склонности человеческой природы к конформизму неудивительно, что люди, родившиеся во времена «примитивных» или любых других религий, принимают замысловатую систему убеждений, которая кажется весьма сомнительной стороннему наблюдателю. Но остается вопрос: каким образом появилась эта замысловатая система убеждений? Допустим, люди склонны принимать официальную структуру верований и обрядов своего сообщества, особенно если нет альтернативы. Но как изначально появилась эта структура? Как с самого начала создавалась религия?

Бог кусает человека

Чтобы ответить на этот вопрос, рассмотрим культурную эволюцию на мелкоструктурном уровне. Подумаем об отдельных культурных единицах — в данном случае, верованиях и обрядах, а также о том, как они распространяются. Биолог Ричард Докинз ввел в обращение термин «мем» для единиц культуры отчасти потому, что он созвучен «гену», а ему хотелось подчеркнуть параллели между культурной и биологической эволюцией. Например: точно так же, как гены передаются от организма организму и через поколения, мемы передаются от разума к разуму. И точно так же, как вновь появившиеся гены «соперничают» за место в генофонде, вновь появившиеся мемы «соперничают» за конечное пространство в мировом запасе человеческих мозгов. Мемы какого вида будут иметь селективное преимущество в этой постоянной борьбе мема против мема?

Чтобы получить представление, полезно обратиться к газетам. Редакторы газет прилагают старания, чтобы выяснить, информация какого рода нужна людям, и удовлетворяют этот спрос. Таким образом высококвалифицированные «мемные инженеры» изучают человеческую натуру. Газеты привлекают внимание в том числе своим пристрастием к хорошему и плохому. Заголовки «рынок ценных бумаг поднялся на 5 %» и «рынок ценных бумаг упал на 5 %» действуют эффективнее, чем заголовок «на рынке ценных бумаг не происходит ничего особенного». Вот и религии, особенно «примитивные», подобны газетам. В каждом обществе охотников-собирателей религия занята главным образом объяснением, почему происходит плохое и хорошее — болезни, выздоровление, голод, изобилие и т. п.

Кроме того, внимание уделяется повышению соотношения хорошего к плохому. Жители Андаманских островов, убежденные, что свист по ночам привлекает злых духов, а пение отгоняет их, поют в темноте чаще, чем свистят^[1095]. Люди естественным образом пытаются контролировать свое окружение, и уверенность в том, что они осуществляют этот контроль, помогает им чувствовать себя лучше. Поэтому человеческий разум открыт для идей, которые обещают обеспечить им такой контроль. Это не значит, что люди без разбору принимают каждую подобную идею, о существовании которой узнают. Однако это означает, что такие идеи привлекают их внимание, а для мема это первый шаг к признанию. Хотя мему жителей Андаманских островов, который гласит, что грозы — наказание свыше за растопленный пчелиный воск, едва ли гарантировано место в религии общества, такой мем имеет значительное стартовое преимущество перед другими мемами, гласящими: «Грозы просто случаются, и тут уж ничего не поделаешь».

Кроме того, можно заметить, что в газетах необычное и новое преобладает над заурядным и предсказуемым. Туберкулез и вирус лихорадки Западного Нила — плохие новости, а по количеству случаев смерти лидирует туберкулез, худший из этих двоих. Однако заголовок «Вспышка эпидемии нового смертельного вируса озадачивает экспертов» легко вытеснит заголовок «В этом году ожидается обычный уровень смертности от туберкулеза» (за исключением, пожалуй, юмористического журнала *The Onion*, который смещит читателей, нарушая закономерности). Как гласит известная журналистская мудрость, «Собака кусает человека» — это не материал, а вот «Человек кусает собаку» — материал^[1096].

Логично, что человеческий мозг естественным образом цепляется за странное и неожиданное, поскольку предсказуемое и без того присутствует в ожиданиях, которые ведут человека по жизни; новости о странном и неожиданном могут свидетельствовать о том, что нам гарантирована корректировка ожиданий. Но одно из свойств странного и неожиданного

зачастую состоит в отсутствии правды. Так что если они имеют предпочтительный доступ к нашему мозгу, ложь получает преимущество, пусть и мимолетное, перед истиной. В первые дни после терактов 11 сентября 2001 года широко распространилась история о том, как один человек, находившийся на самом верху одной из башен-близнецов, выжил, съехав вниз по лавине осыпающихся обломков. Эта история выглядела настолько невероятной, что прямо-таки убеждала нажать кнопку «переслать» в программе электронной почты, и как многое невероятное, она была ложной. Вот наглядное подтверждение известной поговорки о том, что ложь успевает облететь полмира за то время, пока истина обувается.

Разумеется, в дальней перспективе истина зачастую оказывается уже обутой, и люди по прибытии радостно встречают ее. И действительно, если притягательность неожиданных новостей не была бы уравновешена притягательностью известий, переживших придирчивое изучение, типичный предок человека не прожил бы настолько долго, чтобы успеть стать предком современного человека. Представьте себе местного мудреца, живущего 200 тысяч лет назад и утверждающего, что поедание какой-либо ягоды приносит бессмертие. А теперь представьте, что первые два человека, последовавших совету мудреца, пали замертво. Гены, посоветовавшие поверить этому совету и убедившиеся, что делать этого не стоило, погибли вместе с частью вида, в то время как гены, которые убеждали мозг принять во внимание такое свидетельство, остались в генофонде. Естественное для человека уважение к свидетельствам, — причина, по которой надо как следует постараться, чтобы убедить кого-нибудь, что один плюс один равно трем, а вода течет снизу вверх.

Но некоторые убеждения труднее подвергнуть проверке, чем эти два. Трудно проверяемые убеждения могли удачно вписаться в процесс культурной эволюции, давший начало религии. И действительно, религиозные верования охотников-собирателей, как и религиозные верования в целом, состоят преимущественно из притязаний, не поддающихся проверке на фальсификацию. Народ хайда, коренные жители северо-западного побережья Северной Америки, застигнутые в море в шторм пытаются умиловить соответствующих богов (косаток), выливая в море чашку пресной воды и кладя немного табака или оленьего жира на весло^[1097]. Несомненно, многие возвращались из плаваний, сообщая, что эти меры не дали им утонуть. Но явно никто и никогда не объявлял, что, несмотря на принятые меры, все-таки утонул.

Конечно, те же религиозные убеждения можно подвергнуть более очевидному испытанию. Если жители Андаманских островов правы и если растапливание воска и вправду приводит к грозе, тогда строгий запрет на растапливание воска полностью искоренит грозы. Но как можно быть уверенным в том, что в дни, предшествующие грозе, никто в деревне не растопил ни капли воска или не занимался другой «грозовызывающей» деятельностью — например, шумел во время пения цикад?

Лазейки обнаруживаются и в современных религиях. Когда молишься о том, чтобы кто-нибудь выздоровел, и этот человек не выздоравливает, молитва перестает вызывать доверие. Но у религий обычно есть способы объяснения подобных неудач. Возможно, тот, кто молится, или сам пациент совершил некий тяжкий проступок, и болезнь — это наказание Божье. Или просто пути Господни неисповедимы.

Следовательно, можно ожидать, что в беспощадном зверином мире культурной эволюции выживут следующие типы мемов: утверждения, (а) в которых есть нечто странное, удивительное, парадоксальное, (б) объясняющие источники удач и неудач, (в) в которых есть то, что вызывает у людей ощущение способности повлиять на эти источники, (г) природа которых такова, что их трудно подвергнуть конкретной проверке. В этом свете рождение религии уже не кажется мистикой.

Но неужели у нашей тяги к странностям нет пределов? Одно дело — верить, что человек

может выжить, скатившись на землю вместе с оползнем из обломков разрушенного небоскреба. И совсем другое — заодно с инуитами (глава 1) верить, что внезапное отсутствие дичи — дело рук капризного божества, живущего на дне моря. Другими словами, «человек, кусающий собаку», при всей своей маловероятности выглядит правдоподобнее, чем «Бог, кусающий человека».

Повелитель обезьян

Но в действительности идея личного бога или духа, который по своей прихоти отбирает у людей еду или мстительно мечет молнии, пользуется поддержкой эволюционирующего человеческого мозга. Людям, выросшим в современных научных обществах, кажется вполне естественным задумываться над некоторыми свойствами мира, например погодой, в поисках механистического объяснения, сформулированного абстрактным языком законов природы. Но эволюционная психология полагает, что гораздо более *естественный* способ объяснить что-либо, — приписать его человекоподобной действующей силе. Такими мы «сконструированы» естественным отбором, чтобы иметь возможность давать объяснения. Способность нашего мозга задумываться о причинно-следственной связи — спрашивать, почему произошло что-либо, и выдвигать теории, помогающие нам предсказать, что произойдет в будущем, — развилась в конкретном контексте: в окружении других обладателей мозга. Когда наши давние предки впервые задались вопросом «почему?», они спрашивали не о том, как ведет себя вода, не о погоде и не о болезни: они спрашивали о поведении себе подобных.

Это утверждение отчасти спекулятивно — и да, с трудом поддается проверке. У нас нет способа понаблюдать за нашими предками до появления человека один, два или три миллиона лет назад, когда благодаря естественному отбору способность ясно представлять себе причинно-следственные связи только развивалась. Тем не менее есть способы пролить свет на этот процесс.

Прежде всего, мы можем понаблюдать за своими ближайшими родственниками, шимпанзе. Мы произошли не от них, но у шимпанзе и людей в не слишком отдаленном прошлом (4-7-миллионнолетней давности) имелся общий предок. Скорее всего, шимпанзе похожи на этого общего предка гораздо больше, чем люди. Шимпанзе — вовсе не образцы наших предков, живших около 5 миллионов лет назад, но достаточно близки к ним, чтобы кое-что прояснить.

Как доказал приматолог Франс де Валь, в сообществе шимпанзе прослеживаются довольно четкие параллели с человеческим обществом. Одна из них упомянута в названии его книги «Политика у шимпанзе». Группы шимпанзе образуют коалиции, альянсы, самый могущественный из которых получает приоритетный доступ к ресурсам (а именно — к ресурсу, который имеет значение в дарвиновском смысле: к половым партнерам). Естественный отбор наделил шимпанзе эмоциональными и когнитивными инструментами для участия в политических играх. Один из этих инструментов — предвидение будущих поступков конкретного шимпанзе на основании его поведения в прошлом. Де Валь пишет о вожаке, альфа-самце Йероне, который столкнулся с растущей враждебностью бывшего союзника Люта: «Он заранее чувствовал, что отношение Люта меняется, и знал, что его положение под угрозой»^[1098].

Можно поспорить о том, действительно ли Йерон осмысливал происходящее так же четко, как предполагает де Валь. Но даже если шимпанзе еще не доросли до однозначных выводов, то уже близки к ним. Если представить себе, как усложняется их политика (становясь похожей, допустим, на человеческую), как они приобретают сообразительность (почти как люди), мы вообразим организм, который эволюционирует, начиная осознанно обдумывать причинно-следственные связи. А источником связей, о которых будут думать организмы, являются другие организмы, потому что место действия причинно-следственной связи — социальная арена. Когда в этой сфере происходит что-то плохое (например, вызов, брошенный альфа-позиции Йерона) или что-то хорошее (союзник, приходящий Йерону на помощь), плохое и хорошее случаются ввиду действий другого организма.

Разумеется, и хорошее, и плохое в мире шимпанзе может быть разным: засуха, обильный урожай бананов и т. п. Однако нет причин думать, что шимпанзе хоть сколько-нибудь осознанно ломают голову над этими событиями — пытаются предвидеть засухи так, как предвидят поступки своих ближних. Как и нет причин полагать, что наши предки, которые еще не были людьми, действовали иначе. Вероятнее всего предположить, что когда естественный отбор создал ментальный аппарат для предсказательного обдумывания причинно-следственной связи, эту связь вызывали ближние, наши предки, которые еще не были людьми. (А он меня не ударит? А она от меня не уйдет?) Более того, когда наши предки впервые начали *обсуждать* причинно-следственную связь, то, скорее всего, их собеседниками были те же ближние. (Почему ты меня ударил? Ты знаешь, почему она от меня ушла?)

Я говорю не просто о привычке. Речь не о том, что нашим предкам случалось задаваться вопросами «почему?», размышляя о человеческих существах. Я предполагаю, что человеческий разум устроен, чтобы делать это, был «сконструирован» для такой цели в результате естественного отбора.

Поэтому неудивительно, что люди, в которых начало пробуждаться любопытство, занялись разговорами о том, почему случается плохое и хорошее, исходящее откуда-то за пределами социальной вселенной, и в конце концов пришли к ответам, логичным в этой социальной вселенной. И ответить на вопрос «почему», например «почему гроза разразилась как раз, когда на свет появлялся этот ребенок?», указав на что-нибудь *другое*, нежели человекоподобное существо, было бы по меньшей мере странно.

Более ста лет назад Эдуард Тайлор писал, что «духи — это просто олицетворенные причины»^[1099], однако он скорее всего не мог предвидеть, насколько глубоко простирается естественное олицетворение. В сущности, рассуждать об «олицетворении» или «персонификации» причин, — в каком-то смысле все перепутать. Лучше сказать, что современная научная идея «причины» — это деперсонификация человеческого существа или божества.

Даже в современной науке процесс деперсонификации бывает неполным. Некоторые философы считают, что делить мир на «причины» и «следствия» — значит, навязывать ошибочную двоичную схему реальности, которая на самом деле цельная и неразрывная. Возможно, наш «современный» способ думать о причинно-следственной связи еще сохраняет следы нашего примитивного мозга, все еще ошибочно отражает социальную арену причинно-следственной связи, на которой легко различимыми действующими силами выступают «причины».

Предположение, согласно которому боги и духи поначалу были сверхъестественной версией людей, вызывает очевидное возражение: разве в сообществах охотников-собирателей некоторые сверхъестественные существа не представляли в виде животных, а не людей? И разве некоторые из этих сверхъестественных существ, особенно те, которых антропологи называют духами, не являются слишком неопределенной формой жизни, так что их нельзя назвать ни людьми, ни животными? С какой же стати мы, вспомнив о Тайлоре, говорим об *олицетворенных* причинах, если термин самого Тайлора, «*одушевленные* причины», выглядит более уместным?

Прежде всего, каким бы непохожим на человека ни казался «дух», люди, которых антропологи просили нарисовать духов, изображали более или менее гуманоидные существа с двумя руками, двумя ногами и головой^[1100]. Великий бог Древнего Китая звался Тянь, или «небо», что совсем не напоминает человека, однако на письме этого бога обозначали символом, поразительно похожим на фигурку с конечностями-палочками: две руки, две ноги и голова^[1101].

Даже когда сверхъестественное существо с виду похоже на животное, как делающие снег птицы кламатов (глава 1), оно ведет себя не так, как животное^[1102]. У него могут быть крылья, шерсть или чешуя, ему может не доставать разных особенностей, присущих обычному человеку, но обязательно будет то, что объясняет, почему люди поступают так или иначе. Как отмечал антрополог Паскаль Бойер, «единственное, что люди всегда проецировали на сверхъестественные существа, — разум»^[1103].

Бойер считает, что генетическая архитектура когнитивной деятельности человека помогает объяснить, почему люди определенным образом представляют себе богов. Он считает, что разум располагает встроенными допущениями, относящимися к действительности. Люди естественным образом делят мир на несколько базовых «онтологических категорий» — таких, как растения, животные, человеческие существа, — и приписывают определенные свойства существам, относящимся к той или иной категории. Другими словами, у нас есть ментальный «шаблон», который помогает нам думать о растениях, другой шаблон — для людей, и т. п. Мы полагаем, что если мы подойдем и ударим какого-нибудь человека, ему это не понравится и он может ударить нас в ответ, в то время как бить растение менее опасно. По мнению Бойера, когда люди думают о каком-нибудь боге или духе, их мозг обращается к шаблону для людей, но с учетом поправок, с изменением некоторых нормальных свойств шаблона. Так, авраамический Бог во многом похож на человека — способен любить, гневаться, разочаровываться, ревновать, — но при этом он все знает и все может.

Некоторым людям с трудом верится в это последнее условие — всеведение и всемогущество. При современной научной культуре это не удивительно. Но работа Бойера также указывает, что подобные маловероятные особенности были плюсом для мема бога, когда он только зарождался десять тысячелетий назад. Эксперименты Бойера показали: особенно хорошо запоминается то, что обладает выраженными чертами, противоречащими здравому смыслу, свойствами, не принадлежащими к шаблону конкретной категории. Если вы скажете кому-нибудь, что стол «опечалился, когда все вышли из комнаты», скорее всего ваши собеседники через несколько месяцев будут помнить именно эти слова, а не реплику о каком-нибудь заурядном столе, наделенном непоколебимым стоицизмом и принадлежащем к категории мебели^[1104]. Вероятность, что вашу реплику повторят еще кому-нибудь, в первом случае также окажется выше. В итоге мемы, которые описывают богов так, как ничто другое, виденное нами прежде, имеют преимущество по сравнению с более «правдоподобными» мемами.

Точнее, лишь до тех пор, пока странность этих богов не становится излишней. Бойер говорит, что с наибольшей вероятностью будет распространяться мем, который выглядит странно, но вместе с тем о нем легко думать: он может содержать одно-два основных «онтологических нарушения», таких, как всеведение и всемогущество, однако они будут не настолько многочисленными и причудливыми, чтобы нельзя было представить себе поведение такого божества. В сущности, даже такие характеристики, как всеведение и всемогущество, находятся чуть ли не за гранью воображения. Когда два психолога расспрашивали людей о свойствах высшей сущности, ответы поражали «теологической корректностью» — «вездесущий, всеведущий» и т. п. А потом тем же людям предлагали перейти к более конкретным размышлениям, представить себе Бога влияющим на определенные ситуации. И вдруг, как по волшебству, божество стало более «человечным». Бога представляли занимающим одну точку в пространстве и неспособным делать два дела одновременно, а также, как выразился один из психологов, «испытывающим потребность видеть и слышать, чтобы дополнить в целом ненадежные знания»^[1105].

Это указывает на проблему современной теологии: поскольку божеству даются более абстрактные определения, чтобы оно лучше вписывалось в научное мировоззрение, людям становится труднее соотносить себя с Богом. В середине XX века, когда Пауль Тиллих дал Богу определение «основы существования», некоторые его коллеги-теологи одобрительно отнеслись к нему, вместе с тем Тиллих столкнулся с беспокойством, непониманием, периодическими обвинениями в атеизме. Однако он мог с полным правом ответить, что его критики страдают по причине врожденной узости зрения: будучи людьми, они сталкиваются с таким препятствием, как разум, предназначенный для постижения социальной вселенной, а не вселенной в целом.

ПОСКОЛЬКУ БОЖЕСТВУ ДАЮТСЯ БОЛЕЕ АБСТРАКТНЫЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ, ЧТОБЫ ОНО ЛУЧШЕ ВПИСЫВАЛОСЬ В НАУЧНОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ, ЛЮДЯМ СТАНОВИТСЯ ТРУДНЕЕ СООТНОСИТЬ СЕБЯ С БОГОМ

Отношения со сверхъестественным

Согласно Книге Бытия, «сотворил Бог человека по образу Своему»^[1106]. По Аристотелю, «люди создали богов по своему образу»^[1107]. Как теперь уже ясно, Аристотель, видимо, кое в чем разбирался, особенно когда речь заходила о *разуме* богов. Теоретически ряд самых основных характеристик человеческого разума должен быть обычным оснащением богов, особенно в «примитивных» религиях.

По-видимому, так и обстоит дело, и одна из этих характеристик заслуживает особого рассмотрения: та часть человеческого разума, которая была сформирована эволюционной динамикой так называемого реципрокного альтруизма. В свете этой динамики многое в происхождении религии и, если уж на то пошло, в современной религии обретает новый смысл.

Благодаря реципрокному альтруизму люди «сконструированы» таким образом, чтобы вступать во взаимовыгодные отношения с другими людьми, с теми, на которых они могут рассчитывать в разных вопросах — от пищи до ценных сплетен и социальной поддержки, и, в свою очередь, быть обязанными оказывать им поддержку. Мы вступаем в такие альянсы почти не задумываясь, так как нас в них втягивают эмоции, опирающиеся на генетический фундамент. Наряду с благодарностью за то, что нас приняли, мы чувствуем себя обязанными, и это побуждает нас оказать ответную услугу. Мы испытываем растущее доверие и привязанность к тем, кто проявил себя надежным реципрокатором (они же «друзья»), и поэтому остаемся вплетенными в выгодные отношения. Для *этого* и предназначены такие чувства, как благодарность и доверие, потому они и являются частью человеческой натуры.

Но конечно, далеко не все заслуживают нашего доверия. Некоторые принимают от нас в дар пищу и никогда не «отдариваются», или пытаются отнять у нас партнеров, или иначе демонстрируют неуважение. И если мы позволяем людям пользоваться нами таким образом изо дня в день, потери суммируются. В среде, в которой происходила наша эволюция, эти потери могли составить разницу между выживанием или невыживанием, между обильным воспроизводством и едва достаточным воспроизводством. Поэтому естественный отбор дал нам эмоции, которые побуждают нас наказывать недостойных — людей, которые рушат наши надежды на обмен, людей, которым, по-видимому, недостает уважения к потребностям взаимовыгодных отношений. Эти люди наполняют нас возмущением, нравственным негодованием, и это возмущение, действуя, как было «задумано», заставляет нас тем или иным способом наказывать этих людей — либо действительно причиняя им вред, либо просто воздерживаясь от альтруизма в будущем. Впредь пусть знают! (Вероятно, еще важнее то, что «знать» будут и все сторонние наблюдатели, а в среде древних охотников-собираателей это относилось ко всем людям в данной социальной вселенной.)

Таков социальный контекст, в котором эволюционировал человеческий разум: мир, полный ближних, которые в различной степени следят за вами в поисках признаков предательства, или неуважения, или нечестности, — и которые, заметив явные свидетельства перечисленного, накажут вас. В такой социальной вселенной, когда вас постигает неудача, когда кто-нибудь наносит вам удар, высмеивает, внезапно демонстрирует холодность, скорее всего, это происходит потому, что данный человек считает вас нарушившим правила обмена. Возможно, вы не сделали этому человеку одолжение, хотя, с его точки зрения, были обязаны сделать, или выразили ему неуважение, вызвали недовольство каким-то поступком.

Безусловно, нет никакой случайности в том, что это стандартное объяснение причин, по которым неудачи могут исходить от человеческого существа, также является стандартным

объяснением причин, по которым неудачи исходят от богов. В религиях охотников-собирателей и во многих других религиях первопричиной плохого почти всегда оказывается неуважение людей к богам в том или ином смысле. Люди либо не отдают богам то, что принадлежит им по праву (допустим, не приносят положенных жертв духам предков), либо своими поступками раздражают врагов (допустим, шумят во время пения цикад). И помириться с обиженными богами можно тем же самым способом, которым мы миримся с обиженными людьми: или подарить им что-нибудь (то есть совершить ритуальные жертвоприношения), или откорректировать в будущем поведение так, чтобы не раздражать их (перестать шуметь, когда поют цикады)^[1108].

В таком свете невероятные, дикие суеверия уже не кажутся настолько дикими. Охотники-собиратели айны, коренные жители Японии, ни в коем случае не плюют в огонь^[1109]. Странно! Но если принять их предпосылки, согласно которым огонь в очаге — дар богини огня, остальное прояснится само собой. Мы не совершаем поступков, оскорбляющих тех, кто делает нам подарки, потому что в противном случае от обиды нам перестанут их дарить. А плевков на подарок вполне может быть расценен как оскорбление.

Бойер считает, что именно так во многом и объясняется религия — как результат того, что мы приписываем сверхъестественным действующим силам причинно-следственной связи те самые человеческие эмоции, которые развились с целью регулирования реципрокного альтруизма; подобно нашим братьям, людям, боги добиваются выполнения условий наших сделок с ними. Это не означает, что недовольство богов всегда справедливо. Злые божества, по мнению Бойера, «стремятся к нечестным сделкам»^[1110]. Но существование таких нечестных богов вполне естественно — ведь есть же на свете нечестные люди.

(И людям, которым удается остаться безнаказанными, несмотря на нечестность, то есть получить больше, чем отдать, свойственно могущество, как и богам.)

Два с половиной тысячелетия назад греческий поэт Ксенофан предположил, что, будь у лошадей боги, эти боги были бы лошадьми. Верно это или нет, мы никогда не узнаем, и в любом случае речь сейчас не об этом. Дело не в том, что любой разумный вид в попытке объяснить нечто таинственное приписывал бы его существам себе подобным. А в том, что история человеческого вида — а именно эволюция человеческого мозга в контексте реципрокного альтруизма, социального обмена, — подтолкнула его именно в таком направлении^[1111]. Закон социальных джунглей, в которых эволюционировал человеческий мозг, таков: когда с тобой случается что-то плохое, зачастую это означает, что кто-то злится на тебя, возможно, потому, что ты каким-то своим поступком оскорбил этого человека; примирение чаще всего оказывается способом сделать так, чтобы плохое перестало случаться. Если подставить вместо слов «некий бог или дух» просто «некто», получится закон, заложенный во всех известных религиях охотников-собирателей.

ЗАКОН СОЦИАЛЬНЫХ ДЖУНГЛЕЙ, В КОТОРЫХ ЭВОЛЮЦИОНИРОВАЛ ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ МОЗГ, ТАКОВ: КОГДА С ТОБОЙ СЛУЧАЕТСЯ ЧТО-ТО ПЛОХОЕ, ЗАЧАСТУЮ ЭТО ОЗНАЧАЕТ, ЧТО КТО-ТО ЗЛИТСЯ НА ТЕБЯ, ВОЗМОЖНО, ПОТОМУ, ЧТО ТЫ КАКИМ-ТО СВОИМ ПОСТУПКОМ ОСКОРБИЛ ЭТОГО ЧЕЛОВЕКА; ПРИМИРЕНИЕ ЧАЩЕ ВСЕГО ОКАЗЫВАЕТСЯ СПОСОБОМ СДЕЛАТЬ ТАК, ЧТОБЫ ПЛОХОЕ ПЕРЕСТАЛО СЛУЧАТЬСЯ

Назад во времени

То, что религиозные идеи естественным образом импонируют человеческому разуму, само по себе не объясняет, каким образом было положено начало религии. Допустим, у религиозных «мемов» есть «селективное преимущество» в культурной эволюции. Но как именно отдельно взятый мем — конкретное религиозное убеждение — сначала обрел форму, а потом набрал силу? Мы никогда не узнаем этого наверняка, но человеческая натура такова, что наметить в общих чертах правдоподобный сценарий не составит труда.

Прежде всего, людям нравится привлекать к себе внимание, а один из способов добиться этого — оказаться в центре ярких событий. В романе Марка Твена «Приключения Тома Сойера» Том убегает вместе с друзьями Гекльберри Финном и Джо играть в пиратов на реке Миссисипи, а горожане решают, что мальчишки утонули. Марк Твен пишет, как собирались их друзья,

разговаривая благоговейным шепотом насчет того, где они в последний раз видели Тома, и как он тогда сделал то-то и то-то, и как Джо сказал такие-то и такие-то слова (по-видимому, ничего не значившие, но предвещавшие беду, как все теперь понимали), — и каждый из говоривших показывал то самое место, где стояли тогда погибшие, прибавляя что-нибудь вроде: а я стоял вот тут, как раз где сейчас стою, а он совсем рядом — где ты стоишь, а он улыбнулся вот так — и у меня мурашки по спине вдруг побежали, до того страшно стало, — а я тогда, конечно, не понял, к чему бы это, зато теперь понимаю.

Потом заспорили насчет того, кто последний видел мальчиков живыми, и многие претендовали на это печальное отличие и давали показания, более или менее опровергаемые свидетелями; и когда было окончательно установлено, кто *последним* видел погибших и говорил с ними, то эти счастливицы сразу почувствовали себя возведенными в высокий сан, а все остальные глазели на них и завидовали^[1112]. (Перевод Н. Л. Дарузес. — *Прим. пер.*)

Нет причин полагать, что это стремление претендовать на роль особого свидетеля острой драмы было менее выраженным в среде охотников-собирателей за 30 тысяч лет до н. э., чем среди американцев с Среднего Запада примерно в 1900 году н. э. Представьте себе, что вы один из тех самых охотников-собирателей, что вы идете мимо места, где кого-то постигла таинственная смерть, и вдруг слышите зловещий шорох листьев. Рассказ об этом происшествии наверняка привлечет внимание людей, а чтобы усилить их внимание, можно подчеркнуть, насколько точно рассчитанным по времени был шорох. Кстати, вы, случайно, не заметили краем глаза промелькнувшую призрачную тень?

Антрополог Стюарт Гатри предположил, что такие «лжевидения» у охотников-собирателей поощряло стандартное ментальное оснащение человека, называемое «гиперактивным устройством обнаружения объекта»^[1113]. Поскольку неспособность обнаружить притаившегося в зарослях хищника может обойтись гораздо дороже, чем ложное обнаружение хищника там, где его нет, естественный отбор, по убедительному утверждению Гатри, мог склонять наш мозг к «ложнопозитивному срабатыванию»: мы слышим шорох, в голове мгновенно проносится предположение о том, что это шуршит некое животное, мы выжидательно поворачиваемся в направлении звука. Действительно ли мы что-то видели? Вроде бы.

Во всяком случае, если при рассказе о своей призрачной встрече вы под впечатлением

случившегося *заявите* о том, что видели призрачное существо, возможно, вы убедите в этом не только своих слушателей, но и самого себя. Одно из примечательных открытий современной психологии — систематичность введения нас в заблуждение памятью. Зачастую люди с самого начала запоминают события неверно, и даже когда не делают этого, позднее память может подтолкнуть их к лжи. Особенно крепко цементирует в памяти ложные подробности сам процесс рассказа о них. Мы не просто вспоминаем то, что помним; мы помним то, о чем рассказываем^[1114]. (Бывший агент звезды футбола О. Дж. Симпсона был уверен, что Симпсон убил свою бывшую жену и в то же время убежден, что Симпсон верит, что не убивал ее.^[1115]) Эта врожденная подверженность ошибкам имеет смысл с точки зрения дарвинизма, позволяя людям искажать истину в своих интересах, демонстрируя значительную и возрастающую убежденность. И конечно, искажение истин религиозного рода могло служить корыстными целям. Если рассказчик — близкий друг или родственник покойного, тогда весть о том, что где-то поблизости бродит его могущественный дух, способна побудить людей хорошо обращаться с рассказчиком, чтобы не навлечь гнев этого духа.

ОДНО ИЗ ПРИМЕЧАТЕЛЬНЫХ ОТКРЫТИЙ СОВРЕМЕННОЙ ПСИХОЛОГИИ — СИСТЕМАТИЧНОСТЬ ВВЕДЕНИЯ НАС В ЗАБЛУЖДЕНИЕ ПАМЯТЬЮ

Еще одна жемчужина социальной психологии: публичное признание чего-либо не только помогает нам убедиться в истинности этого признания, но и формирует наши будущие представления, предрасполагает видеть подкрепляющие, а не опровергающие их доказательства^[1116]. Так что если вы выскажете предположение, что странная тень была рассерженным духом покойного, то скорее всего обнаружите подтверждения своим словам. Возможно, вы заметите, что кто-то из врагов покойного заболел всего через неделю после вашего видения, но забудете о том, что один из его друзей заболел несколькими днями ранее.

Если ваш статус высок, все перечисленное будет иметь особый вес, так как подобные люди пользуются необычно высоким (и зачастую неоправданным) доверием. Если в группе охотников-собирателей, состоящей из тридцати человек некто уважаемый заявит о том, что видел нечто странное — и разовьет теорию о том, что бы это могло быть — двадцать человек поверят ему сразу же. А потом вышеупомянутая склонность людей подтверждать мнение сверстников быстро приведет к единодушию^[1117].

Не следует удивляться множеству ментальных склонностей, имеющих отношение к созданию и поддержанию религиозного вымысла. Ведь разум был создан в ходе процесса, которому, строго говоря, безразлична истина. Естественный отбор отдает предпочтение характеристикам, полезным при передаче генов их носителя следующему поколению, и точка. Если высказывание лжи или вера в ложь способствует достижению этой цели в ходе эволюции человека, тогда человеческий разум будет естественным образом приветствовать определенные виды лживости. Эта систематическая путаница не является свойством исключительно «примитивного» разума, как полагал Джон Леббок; все перечисленные склонности к обману были выявлены у людей, живущих в современных обществах, в том числе у студентов лучших университетов!

Так почему же люди в современном обществе так часто приходят в ужас от «примитивной» религии, настолько не способны понять, как зародились «примитивные» верования? Отчасти все дело в классическом сбое объективности у человека — неспособности понять, что твои собственные убеждения могут показаться другим такими же странными, как их убеждения — тебе. (Африканский пигмей однажды откликнулся на рассказ миссионера о рае вопросом:

«Откуда ты знаешь? Ты умер и побывал там?») И отчасти — это сбой воображения. Представьте, что вы живете среди джунглей, леса или пустыни в небольшом поселке, совершенно нетронутом наукой и современными технологиями. В пределах поселка социальной вселенной управляют в целом разумные законы; как правило, люди не приходят в ярость и не кидаются на соседей без причины какого-либо рода. Но за пределами этой вселенной действуют могущественные и значительные силы — грозы, засухи, опасные звери, смертельные болезни. Вы кровно заинтересованы в том, чтобы объяснить все перечисленное и управлять им; вы готовы запоминать и повторять любые известия и предположения, имеющие отношение к этой цели. И главное, вы всего лишь человек. Остальное понятно без слов.

Эти представления о происхождении религии — взгляд с точки зрения современной психологии — в некотором отношении просто обновленный вариант представлений Эдуарда Тайлора: первоначально люди придумали богов и духов, чтобы объяснить необъяснимое. По сути дела, Тайлор даже смутно предвидел нынешний акцент на реципрокном альтруизме: «С тех пор было принято считать, что духовные сущности влияют на события материального мира и управляют ими и жизнью человека; подразумевалось, что они поддерживают связь с людьми, а людские поступки доставляют им удовольствие или неудовольствие, и вера в их существование естественным, можно даже сказать — неизбежным образом, рано или поздно должна была привести к активному поклонению и умилоствлению»^[1118].

Тем не менее в расстановке акцентов есть разница. Когда Тайлор говорит, что вера в богов «естественным образом приводит» к их умилоствлению, он, по-видимому, имеет в виду, что этот прогресс был естественным *логически* — что размышления о нем в конце концов приводят к заключению, что боги удовлетворятся, если обеспечить их уважением и пищей. В отличие от Тайлора, эволюционный психолог мог бы подчеркнуть, насколько кровный характер носит эта заинтересованность в умилоствлении; она *ощущается* как правильный поступок. Часто высмеиваемое упоминание Тайлора о «древних философах-дикарях» (см. главу 1) действительно относится к бесстрастному, отчужденному размышлению в большей степени, чем к тому, которое происходило на самом деле в головах людей. Некоторые характеристики разума, подкрепляющие религиозные убеждения, — «когнитивные» черты, управляющие нашей «интеллектуальной жизнью», но вместе с тем пронизанные чувством.

Разнообразие религиозного опыта

Помимо нашей ментальной аппаратуры для сознательных размышлений о причинно-следственной связи — аппаратуры, сформированной эволюцией реципрокного альтруизма, — существуют и другие внутренне присущие нам инструменты для принятия во внимание причинно-следственной связи, и некоторые из них действуют почти исключительно на уровне чувства.

Например, в те времена, когда наши предки еще не знали, что болезни переносят микроскопические организмы, естественный отбор, по-видимому, восполнил этот пробел в знаниях, внедрив в наши гены отвращение к вещам, способным вызывать болезни. К этому выводу психолог Пол Розин пришел, изучая отвращение^[1119]. Он считает, что не случайно все, что вызывает отвращение у людей повсюду — разлагающиеся трупы, экскременты, тухлое мясо, — опасно для нашего здоровья.

Но каким бы безыскусным ни выглядело чувство отвращения, оно содержит в себе определенную метафизику: чувство, что некоторые предметы в корне нечисты и излучают незримую ауру скверны, создавая зону ужаса. Паскаль Бойер предполагал, что отвращение — наша «система логических выводов о заражении» — могло привести в действие представления о ритуальном загрязнении, фигурирующие во многих религиях^[1120]. (Вспомните грех, который так раздражал богиню моря из главы 1, — не выброшенные предметы, загрязненные близостью к выкидью.)

Существует и еще одна особенность человеческого разума, которая могла иметь отношение к религиозному опыту, и, подобно «системе логических выводов о заражении», является способом принятия во внимание причинно-следственной связи без сознательных размышлений о ней. В сущности, она появилась в наших генах настолько задолго до осознанного рационального мышления, что имеется у всех млекопитающих. Ее называют «ассоциативным обучением».

Когда пес обжигается о камни, которыми обложен догорающий лагерный костер, в дальнейшем он обходит такие камни стороной. Что происходит в голове у пса, сказать трудно, но, скорее всего, там нет пространных размышлений о причинно-следственной связи между огнем и горячими камнями, или же между горячими камнями и паленой шерстью. Предположительно пес всего лишь приобретает нечто вроде страха перед этими камнями, страха, который побуждает его вести себя так, *словно* он понимает связь между камнями вокруг догорающих костров и паленой шерстью. Однажды мне довелось выгуливать золотистого ретривера по улице мимо перекрестка, на котором несколько недель назад его сбила машина. По мере приближения к перекрестку собака шагала все медленнее и опасливее, пока наконец не остановилась, отчаянно сопротивляясь любым попыткам сдвинуть ее с места. Казалось, в ее представлении злополучный перекресток окружен чем-то вроде жуткой ауры, и чем он ближе, тем острее ощущается эта аура.

Следы примитивного механизма обучения такого рода в человеческом мозге могут побудить людей считать некоторые предметы и места населенными злом — подобные представления есть в разных религиях. Отсюда, вероятно, и чувство ужаса, которое некоторые антропологи связывают с примитивным религиозным опытом.

А как же чувство благоговения, которое также отождествляли с религиозным опытом — в первую очередь немецкий теолог Рудольф Отто, который считал, что трепет в первобытной религии зачастую неразрывно связан со страхом? Был ли этот трепет изначально

«сконструирован» естественным отбором для какой-либо нерелигиозной цели? Безусловно, чувства такого типа иногда охватывают людей, столкнувшихся с другими, гораздо более могущественными. Менее могущественные из них начинают раболепствовать, в отчаянии умоляя о пощаде. (Во время войны в Персидском заливе 1991 года, после нескольких недель американских бомбардировок иракские солдаты были настолько потрясены, что пали на колени и целовали руки первым американцам, которых увидели, хотя эти американцы были журналистами.) С другой стороны, это прагматичный шаг, самое разумное, что можно предпринять в конкретных обстоятельствах. Однако инстинкты и эмоции питают его в равной, если не в большей мере, чем осознанная стратегия. Шимпанзе поступают примерно так же. Столкнувшись с опасным противником, они либо идут на конфликт с «демонстрацией угрозы», либо, если противник *чересчур* силен и опасен, выказывают покорность.

Неизвестно, какие чувства испытывают при этом шимпанзе, но у людей, согласно сообщениям, возникает нечто вроде благоговейного трепета. Это чувство, естественным образом направленное на других людей, по-видимому, облегчало теологическое толкование природы: если неистовая гроза вызывает то же чувство, что и вспыльчивый и могущественный враг, нетрудно вообразить себе, что вспыльчивый враг скрывается и за грозой.

Даже шимпанзе временами способны на слабое подобие этого понятийного скачка. Приматолог Джейн Гудолл наблюдала, как шимпанзе реагировали на грозу или водопад демонстрацией угрозы. Она предположила, что «трепет и удивление, лежащие в основе большинства религий», могут корениться в «таких первобытных, недоуменных взрывах эмоций»^[1121].

Но все это не означает, что возможность достоверного религиозного опыта следует отрицать. Едва ли научное мировоззрение исключает предположение о том, что некоторые состояния сознания подводят нас ближе к тому, что мистики называют «высшей реальностью» — или хотя бы к тому, что достойно называться «божественным». Но защитники религии поступили бы опрометчиво, делая ставку, как предположил Отто в труде «Священное», на достоверность притязания, что на заре истории религии в основу лег некий мистический опыт, опыт откровения, не поддающийся натуралистическому объяснению. Потому что чем больше мы узнаем о запутанном и порой иррациональном характере природы человека, тем легче становится объяснить происхождение религии, не прибегая к подобным ухищрениям. Религия возникла из мешанины генетически обусловленных ментальных механизмов, предназначенных естественным отбором для сугубо приземленных целей.

РЕЛИГИЯ ВОЗНИКЛА ИЗ МЕШАНИНЫ ГЕНЕТИЧЕСКИ ОБУСЛОВЛЕННЫХ МЕНТАЛЬНЫХ МЕХАНИЗМОВ, ПРЕДНАЗНАЧЕННЫХ ЕСТЕСТВЕННЫМ ОТБОРОМ ДЛЯ СУГУБО ПРИЗЕМЛЕННЫХ ЦЕЛЕЙ

Временами Отто сам, по-видимому, сомневается в том, что религиозный опыт способен бросить вызов научному объяснению. В книге «Священное», рассмотрев поклонение духам, поклонение предкам и примитивную магию, он писал:

Какими бы различными они ни были, во всех присутствует общий — и непостижимый — элемент, который легко распознать. Вероятно, они не берут начало непосредственно из этого общего легко распознаваемого элемента; может быть, все они демонстрируют предварительный этап, на котором являются просто «натуральными» продуктами наивных, рудиментарных фантазий первобытных времен. Однако все они приобретают оттенок совершенно особого рода, который один придает

им характер формирующих преддверие религии, обеспечивает им отчетливую и явную форму, а потом наделяет поразительной властью над умами людей, доказательства наличия которой приводит история.

О точном значении высказываний Отто можно поспорить, но общее направление интригует: элементы ранней религии, несмотря на свое приземленное происхождение, способны в ходе последующей культурной эволюции приобрести более глубокий и явно духовный характер. Эта мысль не относится к невероятным. Но насколько далеко человечество продвинулось по пути духовной эволюции — совсем другой вопрос.

Примечания по переводам

Поскольку я не знаю древнееврейского, греческого и арабского, не говоря уже о древних разновидностях этих языков, мне пришлось полагаться на переводы авраамических писаний на английский, а значит, делать выбор.

Что касается Еврейской Библии (или Ветхого Завета) и Нового Завета, мой выбор был прост: я обратился к новому исправленному изданию Библии, NRSV. Этот перевод — плод труда многих видных ученых, систематически разрешающих разногласия. (Например, было проведено голосование по вопросу о том, как толковать в десяти заповедях запрет на убийство — как любую расправу или как обдуманное преступление.) В коллективном переводе есть свои изъяны, но, на мой взгляд, достоинства преобладают над ними. Кроме того, я увидел смысл в использовании переводов Еврейской Библии и Нового Завета, имеющих общие стандарты комментариев и примечаний. Более того, вариант нового исправленного издания NRSV, к которому я обращался особенно часто — новая оксфордская Библия с примечаниями, — вывела на более высокий уровень единообразие примечаний, включив в него перекрестные ссылки, связывающие стихи Еврейской Библии с параллельными местами в Новом Завете. В нескольких случаях я пользовался альтернативными переводами текста или дополнительными переводами в примечаниях в конце книги. В этих случаях источник перевода указан в конце (RSV — исправленное издание Библии, KJV — Библия короля Якова).

Сделать выбор в случае с Кораном оказалось труднее. Ни один перевод Корана на английский не имеет такого институционального происхождения, как NRSV, или сравнимой степени одобрения англоязычными учеными. И я обращался к нескольким переводам каждого отрывка Корана, который процитировал здесь.

В первую очередь я обращался к переводу, выполненному в XIX веке Дж. М. Родуэллом. Этот выбор, в чем почти стыдно признаваться, практически всецело обусловлен выгодой: перевод Родуэлла существует в виде бесплатной аудиOVERсии, и мое знакомство с Кораном началось с ее регулярного прослушивания на вечерних прогулках. В этой форме я усвоил текст целиком — слушал MP3-файлы на своем смартфоне Treo 650 и пользовался им же, чтобы делать заметки об отрывках, требующих дальнейших исследований. К счастью, перевод Родуэлла — авторитетный труд, и, поскольку выполнен в XIX веке, его классический английский язык соответствует высокому назначению текста. К тому же, насколько я могу судить, никаких конкретных целей Родуэлл не преследовал.

Перед тем как процитировать какой-либо отрывок из Корана, я всегда сверялся с другими переводами, в особенности с переводом Артура Дж. Арберри. Перевод Арберри известен как наименее «интерпретативный»; сталкиваясь с неясными или двусмысленными выражениями, Арберри старался сохранять в них неясность. Поэтому его перевод стал удобной базой: если какой-нибудь стих в переводе Родуэлла или кого-нибудь другого не соответствовал тому же стиху в переводе Арберри или просто был гораздо *понятнее*, чем в переводе Арберри, я относился к нему с подозрением и начинал рыться в других переводах, чтобы выяснить, нельзя ли как-нибудь прийти к консенсусу. Надеюсь, мне удалось удержаться от соблазна сверяться со слишком большим количеством переводов — как и от соблазна «снять сливки», выбрать тот перевод, который соответствует аналитическим потребностям момента. Так или иначе, всякий раз, когда я цитировал отрывок текста, смысл которого вызывал серьезные споры, я старался упомянуть об этом в примечаниях в конце книги.

Если иной источник не указан особо, отрывки из Корана приводятся в переводе Родуэлла. В

числе прочих я пользовался переводами, к ссылкам на которые в примечаниях добавлена фамилия переводчика: переводами Мухаммада Асада, Мухаммада М. Пиктоллы, Абдуллы Юсуфа Али, вышеупомянутого Артура Арберри и Джорджа Сейла (Muhammad Asad, Muhammad M. Pickthall, Abdullah Yusuf Ali, Arthur Arberry, George Sale). Перевод последнего, несмотря на почти трехвековую давность, по-прежнему оценивают высоко.

Одним из минусов использования разных переводов стала определенная лингвистическая непоследовательность. В некоторых коранических отрывках встречается архаичная английская лексика, в других ее нет. Но, по-моему, отсутствием постоянства в данном случае стоит пожертвовать. Это полезное и далеко не единственное в данной книге напоминание о том, что писания становятся податливыми, если этого требуют практические цели.

Благодарности

Я в долгу перед двумя прекрасными высшими учебными заведениями: Принстонским университетом и университетом Пенсильвании. В Пенне, по протекции декана Сэма Престона, мне позволили прочитать два курса, которые легли в основу этой книги: семинар для выпускников «Религия и человеческая натура» (начало которого по стечению обстоятельств пришлось на 11 сентября 2001 года) и лекционный курс для старших студентов «Эволюция религии». Нет лучше способа получить образование, чем впервые прочитать какой-нибудь курс, и я благодарен моим студентам за то, что они выдержали мое преподавание.

В Принстоне меня удостоили привилегии стать приглашенным научным сотрудником фонда Лоуренса С. Рокфеллера в Центре прав человека в 2004–2005 годах. Это дало мне время и средства, чтобы всецело сосредоточиться на своем проекте, ценными оказались и семинары под руководством Стива Маседо — особенно один, посвященный критике основных тезисов этой книги. Два года спустя в Принстоне мне принесло огромную пользу ведение семинара для выпускников, посвященного биологической основе нравственной интуиции, совместно с Питером Сингером.

Центр прав человека принес мне еще две подлинные находки — студентов-выпускников, которые стали неоценимыми помощниками в исследованиях: Кевина Остерло, прекрасное знание которым древнееврейского языка и Еврейской Библии помогло мне сориентироваться в почти незнакомом окружении, а также Майраджа Саеда, прекрасное знание которым арабского и исламских писаний позволило достичь аналогичных целей. Вдобавок оба они оказались просто замечательными людьми.

В Принстоне я также познакомился с учеными, которые оказали мне услугу, согласившись читать черновики глав и давать им оценку: Джоном Гейджером и Майклом Куком из университета, Патриком Миллером и Шейном Бергом с Принстонского теологического семинара. Черновики читали также Марк С. Смит, Марвин Суини и Майкл Дж. Мюррей. Джордж Хатке и Конрад Шмид уделили пристальное внимание особенно каверзным фрагментам. Первые варианты вступительных глав прочли мои друзья Джон Джадис и Гэри Крист. Их вялая реакция побудила меня переписать и сократить немалую часть материала (до сих пор обидно).

Ряд ученых способствовал моему погружению в литературу соответствующих сфер, соглашаясь отвечать на вопросы, как правило, по телефону: Джозеф Бленкинсопп, Уильям Дж. Девер, Ричард Эллиот Фридман, Барух Холперн, Лоуэлл К. Хэнди, Марта Гиммельфарб, Ральф У. Кляйн, Илейн Пейджелс, Иэн Прован, Уильям Шнидевинд, Джеффри Тигай, Норман Йоффе, а также вышеупомянутые Гейджер, Кук, Смит и Миллер. Несомненно, я вспомнил и перечислил не всех. Особая благодарность — Карлу Эндрю Сиквисту, моему ассистенту в Пенне, за то, что он помог мне сориентироваться в изучении религии в самом начале работы над этим проектом.

И конечно, обычный отказ от ответственности: все недостатки этой книги — вина автора, а не его консультантов.

Мой литературный агент Рейф Сагалин вновь послужил мне гидом среди издательского ландшафта и вывел меня на отзывчивого и проницательного главного редактора Джеффа Шандлера из *Little, Brown*. Крис Джером скрупулезно редактировал текст, а Пегги Фройденталь исполняла роль терпеливого пастыря.

Благодарю также всех сотрудников Фонда «Новая Америка», где во время работы над этой

книгой я получил всестороннюю поддержку благодаря программе стипендий Бернарда Шварца.

Вернемся к Принстону: обстановку в офисе Центра прав человека согревали своим присутствием Джен Логан, Эрум Саед, Ким Гирмен и Джон Хиббс. Спасибо за вышеупомянутую критику идей этой книги друзьям моих друзей: Джастину Д'Армзу, Стивену Гардинеру, Дэниелу Джейкобсону, Рашане Камтекар, Сюзан Лейп, Робу Райху, к которым подключились сотрудники кафедры Питер Сингер и Дейл Джеймисон. (Дейл дал мне, возможно, лучший из советов: бросить эту затею.)

На сайте Bloggingleads.tv высококвалифицированные профессионалы дали мне возможность сделать вид, будто бы я веду видеоблог и одновременно пишу книгу. Спасибо Грегу Динглу, Бренде Толбот, Сангу Нго, Шону Джигби, Арье Коэну-Уэйд, Дэвиду Киллорену, Милтону Лоусону и штатному сотруднику BbTV Байану Дегенхарту. Спасибо Бобу и Марджи Розенкранс, вера которых в идею Bloggingleads сделала так много для его поддержки.

Стив Круз высказывал весьма ценные замечания о поездках на велосипеде, Джон Макфи оказывал неоценимую услугу, то и дело спрашивая, когда же я наконец закончу эту книгу, черт возьми. Вопросы с тем же смыслом, но гораздо более тактичные, задавали Меррелл Ноден, Джим Штурм, Мэтт Фойер, Майкл Лапп, Гидеон Розен и Микки Каус. (Вообще-то, если вдуматься, вопросы Микки тактичностью не отличались.)

Три женщины в моей жизни — Лайза, Элинор и Маргарет, — мужественно терпели приступы отчаяния, вызванные этим проектом и жизнью в целом, и каждый вечер развлекали меня чудесными разговорами за ужином. Хвала Богу за них.

Библиография

- Achtemeier, Paul J. 1992. «Mark, Gospel of». In Freedman, ed. (1992).
- Ackerman, Susan. 1992. *Under Every Green Tree: Popular Religion in Sixth-Century Judah*. Scholars Press.
- 2003. «At Home with the Goddess». In Dever and Gitin, eds. (2003).
- Ackroyd, Peter R. 1968. *Exile and Restoration*. SCM Press.
- Albertz, Rainer. 1994. *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, trans. John Bowden. 2 vols. Westminster/John Knox Press.
- 2003. *Israel in Exile*, trans. David Green. Society of Biblical Literature. Brill Academic Publishers.
- Albright, William Foxwell. 1957. *From the Stone Age to Christianity*. Doubleday Anchor.
- Armstrong, Karen. 1994. *A History of God*. Ballantine Books.
- 2002. *Islam*. Modern Library.
- Aslan, Reza. 2005. *No God but God*. Random House.
- Assmann, Jan. 2001. *The Search for God in Ancient Egypt*, trans. David Lorton. Cornell University Prss.
- Atran, Scott. 2002. In *Gods We Trust*. Oxford University Press.
- Baines, John. 1987. «Practical Religion and Piety». *Journal of Egyptian Archaeology* 73:79–98.
- 1991. «Society, Morality, and Religious Practice». In Shafer, ed. (1991).
- Barnes, Michael Horace. 2000. *Stages of Thought: The Co-evolution of Religious Thought and Science*. Oxford University Press.
- Barrett, J., and F. Keil. 1996. «Conceptualizing a Non-natural Entity: Anthropomorphism in God Concepts». *Cognitive Psychology* 31:219–247.
- Barrett, Justin L. 2000. «Exploring the Natural Foundations of Religion». *Trends in Cognitive Science* 4 (1) 28–34.
- Basham, A.L. 1989. *The Origins and Development of Classical Hinduism*. Beacon Press.
- Bearman, P.J. et al., eds. 2003. *The Encyclopedia of Islam*. New edition, 12 vol.; Web-CD edition, Brill Academic Publishers.
- Bell, H. Idris. 1953. *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt*. Liverpool University Press.
- Bellah, Robert. 1969. «Religious Evolution». In Norman Birnbaum and Gertrud Lenzer, eds. (1969), *Sociology and Religion*. Prentice-Hall.
- ed. 1973. *Emile Durkheim on Morality and Society: Selected Writings*. University of Chicago Press.
- Benedict, Ruth. 1959. *Patterns of Culture*. Houghton Mifflin/Sentry.
- Berkey, Jonathan P. 2003. *The Formation of Islam*. Cambridge University Press.
- Bickerman, Elias. 1967. *Four Strange Books of the Bible*. Schocken.
- Blenkinsopp, Joseph. 1996. *A History of Prophecy in Israel*. Westminster/John Knox Press.
- Bogoraz-Tan, Vladimir Germanovich. 1904–1909. *The Chukchee*. 3 vol. E. J. Brill, Ltd.; G. E. Stechert and Co.
- Bonner, Michael. 2006. *Jihad in Islamic History*. Princeton University Press.
- Boone, Elizabeth. 1994. *The Aztec World*. Smithsonian Books.
- Borgen, Peter. 1992. «Philo of Alexandria» in Freedman, ed. (1992).
- Bornkamm, Gunther. 1971. *Paul*. Harper and Row.
- Bottero, Jean. 2000. «Religion and Reasoning in Mesopotamia». In Jean Bottero, Clarisse

- Herrenschmidt, and Jean-Pierre Vernant, Ancestor of the West. University of Chicago Press.
- 2001. Religion in Ancient Mesopotamia, trans. Teres Lavender. University of Chicago Press.
- Botterweck, G. Johannes, and Helmer Ringgren, eds. 1974. Theological Dictionary of the Old Testament, trans. John T. Willis. Eerdmans.
- Bourke, John Gregory. 1892. The Medicine-men of the Apache. Bureau of American Ethnology.
- Boyer, Pascal. 2001. Religion Explained. Basic Books.
- Brandon, S. G. F. 1967. The Judgement of the Dead. Scribner's.
- 1970. «Redemption in Ancient Egypt and Early Christianity». In R. J. Zwi Weblowsky and C. Jouco Bleeker, eds., Types of Redemption (1970). E. J. Brill.
- Bray, Warwick. 1991. Everyday Life of the Aztecs. Peter Bedrick Books.
- Brown, Peter. 1993. The Making of Late Antiquity. Harvard University Press.
- Buhl, F. 2003. «Muhammas» [revised by A. T. Welch]. In Bearman et al., eds. (2003).
- Burke, Trevor J. 2003. «Paul's Role as „Father“ to His Corinthian „Children“ in Socio-Historical Context». In Trevor J. Burke and J. Keith Elliott, eds. (2003). Paul and the Corinthians. E. J. Brill.
- Burkett, Delbert. 2002. An Introduction to the New Testament and the Origins of Christianity. Cambridge University Press.
- Burt, E.A., ed. 1982. The Teaching of the Compassionate Buddha. Mentor Books.
- Byrne, Peter. 1989. Natural Religion and the Nature of Religion. Routledge.
- Cahen, Claude. 2003. «Dhimma». In Bearman et al., eds. (2003).
- Callaway, Joseph A. 1999. «The Settlement of Canaan». In Shanks, ed. (1999).
- Campbell, Anthony F., and Mark A. O'Brien. 2000. Unfolding the Deuteronomistic History. Fortress Press.
- Clabeaux, John J. 1992. «Marcion». In Freedman, ed. (1992).
- Claessen, Henri J. M. 1991. «State and Economy in Polynesia». In Henri J. M. Claessen and Pieter van de Velde, eds., Early State Economics. Transaction Publishers.
- Cogan, Morton. 1974. Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries, B. C. E. Scholars Press.
- Collins, John J. 2000. Between Athens and Jerusalem. 2d ed. Eerdmans.
- (2004). Introduction to the Hebrew Bible. Fortress Press.
- Collins, Raymond F. 1992. «Ten Commandments». In Freedman, ed. (1992).
- Confucius. 1979. The Analects, trans. D. C. Lau. Penguin Books.
- Coogan, Michael D. 1987. «Canaanite Origins and Lineage: Reflections on the Religion of Ancient Israel». In Miller, Jr. et al., eds. (1987).
- ed. 2001. The New Oxford Annotated Bible. 3d ed. Oxford University Press.
- Cook, James. 1852. The Voyages of Captain James Cook Round the World. Vol. 2. John Tallis and Co.
- Cook, Michael. 1983. Muhammad. Oxford University Press.
- 2000. The Koran: A Very Short Introduction. Oxford University Press.
- Cooper, John M. 1917. Analytical and Critical Bibliography of the Tribes of Tierra del Fuego and Adjacent Territory. U. S. Government Printing Office.
- 1946. The Yahgan. U. S. Government Printing Office.
- Creel, Herrlee G. 1970. The Origins of Statecraft in China. Vol. 1. University of Chicago Press.
- Crone, Patricia, and Michael Cook. 1977. Hagarism. Cambridge University Press.
- Cross, Frank Moore. 1973. Canaanite Myth and Hebrew Epic. Harvard University Press.
- Dale, Paul W. 1996. The Tonga Book. Minerva Press.
- David, Rosalie. 2002. Religion and Magic in Ancient Egypt. Penguin.
- Davidson, Robert F. 1947. Rudolf Otto's Interpretation of Religion. Princeton University Press.

- Day, John. 1992. «Baal». In Freedman, ed. (1992).
- 2000. *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*. Sheffield Academic Press.
- de Jonge, Marinus. 1992. «Messiah». In Freedman, ed. (1992).
- del Olmo Lete, G. 1999. «Deber». In van der Toorn et al., eds. (1999).
- de Moor, Johannes C. 1990. *The Rise of Yahwism*. Leuven University Press.
- Dever, William G. 2003. *Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From?* William B. Eerdmans.
- Dever, William G., and Seymour Gitin, eds. 2003. *Symbiosis, Symbolism, and the Power of the Past*. Eisenbrauns.
- de Waal, Frans. 1982. *Chimpanzee Politics*. Johns Hopkins University Press.
- de Waal Malefijt, Annemarie. 1968. *Religion and Culture: An Introduction to Anthropology of Religion*. Macmillan.
- Dietrich, B.C. 1974. *The Origins of Greek Religion*. Walter de Gruyter.
- Dodds, E.R. 1990. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. Cambridge University Press.
- Donner, Fred M. 1979. «Muhammad's Consolidation in Arabia up to the Conquest of Mecca». *Muslim World* 69:229–247.
- 1986. «The Formation of the Islamic State». *Journal of the American Oriental Society* 106(2):283–296.
- 2001. «Review of G. R. Hawting's *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*». *Journal of the American Oriental Society* 121(2):336–338.
- 2008. «The Qur'an in Recent Scholarship: Challenges and Desiderata». In Reynolds, ed. (2008).
- Dozeman, Tom, and Konrad Schmid, eds. 2006. *A Farewell to the Yahwist?* Society of Biblical Literature.
- Duling, Dennis C. 1992. «Kingdom of God, Kingdom of Heaven». In Freedman, ed. (1992).
- Dunn, James D. G. 2003. *Jesus Remembered: Christianity in the Making*. Vol. 1. William B. Eerdmans.
- Durkheim, Emile. 1965. *The Elementary Forms of the Religious Life*, trans. Joseph Ward Swain. Free Press.
- Dutcher-Walls, Patricia. 1991. «The Social Location of the Deuteronomists: A Sociological Study of Factional Politics in Late Pre-Exilic Judah». *Journal for the Study of the Old Testament* 52:77–94.
- Edelman, Diana Vikander, ed. 1996. *The Triumph of Elohim: From Yahwisms to Judaisms*. William B. Eerdmans.
- Ehrman, Bart D. 1999. *Jesus*. Oxford University Press.
- 2003a. *Lost Christianities*. Oxford University Press.
- 2004. *The New Testament*. 3rd ed. Oxford University Press.
- ed. 2003b. *Lost Scriptures*. Oxford University Press.
- Eisenstadt, S.N., ed. 1986. *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. State University of New York Press.
- Eliade, Mircea. 1964. *Shamanism*, trans. Willard R. Trask. Princeton University Press.
- Elvin, Mark. 1986. «Was There a Transcendental Breakthrough in China?» In Eisenstadt, ed. (1986).
- Emmons, George Thornton. 1991. *The Tlingit Indians*. University of Washington Press; American Museum of Natural History.
- Evans-Pritchard, E. E. 1965. *Theories of Primitive Religion*. Clarendon Press.
- Faulkner, R.O. 1969. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Oxford University Press.
- Fee, Gordon D. 1987. *The First Epistle to the Corinthians*. William B. Eerdmans.
- Feiler, Bruce. 2002. *Abraham. Morrow*.
- 2005. *Where God Was Born*. HarperCollins.

- Ferguson, Everett. 2003. *Background of Early Christianity*. William B. Eerdmans.
- Fiensy, David A. 2002. «What Would You Do for a Living?» In Anthony J. Blasi et al., eds. (2002), *Handbook of Early Christianity*. Altamira Press.
- Fiey, J. M. 2003. «Nasara». In Bearman et al., eds. (2003).
- Finkelstein, Israel. 1999. «State Formation in Israel and Judah». *Near Eastern Archaeology* 62:1.
- Firth, Raymond. 1940. «The Analysis of Mana: An Empirical Approach». *Journal of the Polynesian Society* 49:483–510.
- Fitzgerald, Aloysius. 1974. «A Note on Psalm 29». *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 215.
- Flood, Gavin. 1996. *An Introduction to Hinduism*. Cambridge University Press.
- Foster, Lynn V. 2002. *Handbook to Life in the Ancient Maya World*. Facts on File.
- Frede, Michael. 1999. «Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity». In Polymnia Athanassiadi and Michael Frede (1999), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford University Press.
- Freedman, David Noel. 1987. «Who Is Like Thee Among the Gods? The Religion of Early Israel». In Miller, Jr., et al., eds. (1987).
- ed. 1992. *The Anchor Bible Dictionary*. 6 vols. Doubleday.
- Freud, Sigmund. 1953. *The Future of an Illusion*, trans. W. D. Robson-Scott. Liveright.
- Friedman, Richard Elliott. 1997. *The Hidden Face of God*. HarperCollins.
- 2003. *The Bible with Sources Revealed*. HarperSanFrancisco.
- Gabriel, Richard A. 2002. *Gods of Our Fathers: The Memory of Egypt in Judaism and Christianity*. Greenwood Press.
- Gager, John. 1975. *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity*. Prentice-Hall.
- 2000. *Reinventing Paul*. Oxford University Press.
- Gardner, James. 2003. *Biocosm*. Inner Ocean Publishing.
- Garr, W. Randall. 2003. In *His Own Image and Likeness: Humanity, Divinity and Monotheism*. Brill Academic Publishers.
- Gatschet, Albert Samuel. 1890. *The Klamath Indians of Southwestern Oregon*. U. S. Government Printing Office.
- Gerardi, Pamela. 1986. «Declaring War in Mesopotamia». *Archiv fur Orientforschung* 33:30–38.
- Gnuse, Robert Karl. 1997. *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel*. Sheffield Academic Press.
- Goedicke, Hans. 1975. «Unity and Diversity in the Oldest Religion of Ancient Egypt». In Goedicke and Roberts, eds. (1975).
- Goedicke, Hans, and J. J. M. Roberts, eds. 1975. *Unity and Diversity*. Johns Hopkins University Press.
- Goldenberg, Robert. 1998. *The Nations That Know Thee Not: Ancient Jewish Attitudes toward Other Religions*. New York University Press.
- Goldziher, Ignaz. 1981. *Introduction to Islamic Theology and Law*. Princeton University Press.
- Goode, William J. 1951. *Religion Among the Primitives*. Free Press.
- Goodenough, Erwin R. 1935. *By Light, Light*. Yale University Press.
- 1938. *Politics of Philo Judaeus*. Yale University Press.
- 1986. *An Introduction to Philo Judaeus*. 2nd ed. University Press of America.
- Griffiths, J. Gwyn. 1980. *The Origins of Osiris and His Cult*. E. J. Brill.
- 2002. «Osiris». In Redford, ed. (2002).
- Grosby, Steven. 1991. «Religion and nationality in antiquity. *European Journal of Sociology* 32:229–265.
- Gusinde, Martin. 1931. *The Fireland Indians*. Vol. 1. *The Selk'nam: On the Life and Thought of a*

Hunting People of the Great Island of Tierra del Fuego. Modling bei Wien: Verlag der Internationalen Zeitschrift.

Guthrie, Stewart E. 1980. „A Cognitive Theory of Religion“. *Current Anthropology* 21(2): 181–204.

—. 1995. *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. Oxford University Press.

Hallo, William W., and J.J.A. van Dijk. 1968. *The Exalation of Inanna*. Yale University Press.

Halpern, Baruch. 1983. *The Emergence of Israel in Canaan*. Scholars Press.

— 1987. „Brisker Pipes than Poetry“: The Development of Israelite Monotheism». In Jacob Neusner et al. (1987). *Judaic Perspectives on Ancient Israel*. Fortress Press.

— 2003. «Late Israelite Astronomes and the Early Greeks». In Dever and Gitin, eds. (2003).

Halpern, Baruch, and David S. Vanderhooft. 1991. «The Editions of Kings in the 7th-6th col1_1». *Hebrew Union College Annual* 62.

Handy, E. S. Graighill. 1927. «Polynesian Religion». *Bernice C. Bishop Museum Bulletin* 34.

— 1940. «Perspectives in Polynesian Religion». *Journal of the Polynesian Society* 49:309–330.

Handy, Lowell K. 1994. *Among the Host of Heaven: The Syro-Palestinian Pantheon as Bureaucracy*. Eisenbrauns.

— 1996. «The Appearance of Pantheon in Judah». In Edelman, ed. (1996).

Harland, Philip A. 2002. «Connections with Elites in the World of the Early Christians». In Anthony J. Blasi et al., eds. (2002). *Handbook of Early Christianity*. Altamira Press.

— 2003. *Associations, Synagogues, and Congregations*. Fortress Press.

Hayden, Brian. 1993. *Archaeology: The Science of Once and Future Things*. W. H. Freeman.

Hegedus, Tim. 1998. «The Urban Expansion of the Isis Cult: A Quantitative Approach». *Studies in Religion* 21:161–178.

Hellerman, Joseph H. 2001. *The Ancient Church as Family*. Fortress Press.

Henricks, Robert G. 1994. *The Religions of China*. Audiotape lectures. The Teaching Company.

Ho, Ping-ti. 1975. *The Cradle of the East*. University of Chicago Press.

Hodgson, Marshall G. S. 1977. *The Venture of Islam*. 2 vol. University of Chicago Press.

Hoebel, E. Adamson. 1983. *The Law of Primitive Man*. Atheneum.

Hogbin, H. Ian. 1934. *Law and Order in Polynesia*. Harcourt Brace.

Holloway, Steven W. 2002. *Assur is King! Assur is King!: Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire*. Brill Academic Publishers.

Horn, Siegfried H. 1999. «The Divided Monarchy: The Kingdoms of Judah and Israel». In Shanks, ed. (1999).

Hornung, Erik. 1996. *Conceptions of God in Ancient Egypt: The One and the Many*, trans. John Baines. Cornell University Press.

— 1999. *Akhenaten and the Religion of Light*, trans. David Lorton. Cornell University Press.

Horsley, Richard. 1993. «Palestinian Jewish Groups and Their Messiahs in Late Second Temple Times». In Wim Beuken et al., eds. (1993). *Messianism Through History*. Orbis Books.

Horsley, Richard, and Neil Asher Silberman. 2002. *The Message and the Kingdom*. Fortress Press.

Horton, Robin. 1960. «A Definition of Religion, and Its Uses». *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 90(2):201–226.

— 1967. «African Traditional Thought and Western Science». *Africa* 37:50–71.

— 1982. «Tradition and Modernity Revisited». In Martin Hollis and Steven Lakes (1982), *Rationality and Relativism*. Basil Blackwell.

Howells, William. 1962. *The Heathens: Primitive Man and His Religions*. Sheffield Publishing.

Hoyland, Robert. 2001. *Arabia and the Arabs*. Routledge.

Hubbard, Robert L. 1988. *The Book of Ruth*. William B. Eerdmans.

Jacobsen, Thorkild. 1976. *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. Yale

University Press.

James, E. O. 1961. *Comparative Religion*. Methuen.

James, William. 1982. *The Varieties of Religious Experience*. Penguin.

Jenness, Diamond. 1959. *The People of the Twilight*. University of Chicago Press.

Karabell, Zachary. 2007. *Peace Be upon You: Fourteen Centuries of Muslim, Christian and Jewish Coexistence in the Middle East*. Knopf.

Karsh, Efraim. 2006. *Islamic Imperialism: A History*. Yale University Press.

Katz, Richard. 1976. «Education for Transcendence: !Kia-Healing with the Kalahari!Kung». In Richard B. Lee and Irven DeVore, eds. (1976), *Kalahari Hunter-Gatherers*. Harvard University Press.

Kaufman, Gordon D. 1972. «Revelation and Cultural History». In Gordon D. Kaufman (1972). *God the Problem*. Harvard University Press.

Kaufman, Yehezkel. 1972. *The Religion of Israel: From Its Beginnings to the Babylonian Exile*. Abridged trans. by Moshe Greenberg of the first 7 vol. of the 8-vol. *History of Israelite Religion from Its Beginnings to the End of the Second Temple*. Schocken Books.

Keel, Othmar, and Christoph Uehlinger. 1998. *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*, trans. Thomas H. Trapp. Fortress Press.

Keightley, David N. 1978. *Sources of Shang History: The Oracle-Bone Inscriptions of Bronze Age China*. University of California Press.

— 1998. «Shamanism, Death and the Ancestors: Religious Mediation in Neolithic and Shang China (ca. 5000–1000 B.C.)». *Asiatische Studien* 52:763–831.

Kelekha, Pita. 1998. «War and Theocracy». In Elsa M. Redmond (1998), *Chieftoms and Chieftaincy in the Americas*. University Press of Florida.

Kennedy, Hugh. 1986. *The Prophet and the Age of the Caliphates*. Longman.

King, Philip J. 1988. *Amos, Hosea, Micah — An Archaeological Commentary*. Westminster Press.

Kirch, Patrick Vinton. 1989. *The Evolution of the Polynesian Chieftoms*. Cambridge University Press.

Kirk, G. S., J. E. Raven, and M. Schofield. 1983. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge University Press.

Klassen, William. 1992. «Love: New Testament and Early Jewish Literature». In Freedman, ed. (1992).

Klein, Ralph W. 1979. *Israel in Exile*. Fortress Press.

— 1988. *Ezekiel: The Prophet and His Message*. University of South Carolina Press.

Kloppenborg, John S., and Stephen G. Wilson, eds. 1996. *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*. Routledge.

Knauf, Ernst Axel. 1992. «Isgmaelites». In Freedman, ed. (1992).

Knobl, Israel. 2008. «By Three Days, Live: Messiahs, Resurrection, and Ascent to Heaven in Hazon Gabriele». *Journal of Religion* 88:147–158.

Koch, Klaus. 1955. «Is There a Doctrine of Retribution in the Old Testament?» In James L. Crenshaw, ed. (1983). *Theodicy in the Old Testament*. Fortress Press.

Konner, Melvin. 1990. *Why the Reckless Survive*. Viking.

— 2003. *Unsettled: An Anthropology of the Jews*. Viking.

Korpel, Marjo Christina Annette. 1990. *A Rift in the Clouds: Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine*. Munster.

Kramer, Samuel Noah. 1952. *Enmerkar and the Lord of Aratta*. University Museum, University of Pennsylvania.

Lamberg-Karlovsky, C. C., and Jeremy Sabloff. 1995. *Ancient Civilizations: The Near East and Mesoamerica*. Waveland Press.

- Lambert, W.G. 1975. «The Historical Development of the Mesopotamian Pantheon». In Goedicke and Roberts, eds. (1975).
- Lang, Bernhard. 1983. *Monotheism and the Prophetic Minority*. Almond Press.
- 1999. «Wisdom». In van der Toorn et al., eds. (1999).
- Lapidus, Ira M. 2002. *A History of Islamic Societies*. 2d ed. Cambridge University Press.
- Latourette, Kenneth Scott. 1975. *A History of Christianity*. Vol. 1. *Beginnings to 1500*. HarperCollins.
- La Page Renouf, Peter. 1884. *Lectures on the Origin and Growth of Religion*. Williams and Norgate.
- Lewis, D. 1974. «Voyaging Stars: Aspects of Polynesian and Micronesian Astronomy». *Philosophical Transactions of the Royal Society of London A*, 276: 133–148.
- Lichtheim, Miriam, ed. 1975. *Ancient Egyptian Literature*. Vol. 1. University of California Press.
- Limburg, James. 1993. *Jonah: A Commentary*. Westminster/John Knox Press.
- Lings, Martin. 1983. *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources*. Inner Traditions International.
- Lohnfink, Norbert. 1987. «The Cult Reform of Josiah of Judah: 2 Kings 22–23 as a Source for the History of Israelite Religion», trans. Christopher R. Seitz. In Miller, Jr., et al., eds. (1987).
- Lopez, Austin, Alfredo. 1988. *The Human Body and Ideology: Concepts of the Ancient Nahuas*, trans. Thelma Ortiz de Montellano and Bernard Ortiz de Montellano. University of Utah Press.
- Lowie, Robert. 1952. *Primitive Religion*. Grosset&Dunlap.
- Lubbock, John. 1892. *The Origin of Civilization and the Primitive Conditions of Man*. 5th ed. Appleton.
- MacDonald, D.B. 2003. «Ilah». In P. J. Bearman et al., eds.
- MacMullen, Ramsay. 1984. *Christianizing the Roman Empire (AD 100–400)*. Yale University Press.
- Maddox, John Lee. 1923. *The Medicine Man*. Macmillan.
- Makemson, Maude Worcester. 1941. *The Morning Star Rises: An Account of Polynesian Astronomy*. Yale University Press.
- Malherbe, Abraham J. 1983. *Social Aspects of Early Christianity*. Fortress Press.
- Malo, David. 1903. *Hawaiian Antiquities*, trans. N. B. Emerson. Hawaiian Gazette Co.
- Man, Edward Horace. 1932. *On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands*. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
- Mann, Michael. 1986. *The Sources of Social Power*. Cambridge University Press.
- Marett, R. R. 1909. *The Threshold of Religion*. Methuen (from facsimile edition published 1997 by Routledge/Thoemmes Press).
- 1936. *Tylor*. John Wiley and Sons.
- Marshall, Lorna. 1962. «!Kung Bushman Religious Beliefs». *Africa* 32:221–251.
- McCarter, Kyle P. Jr. 1987. «Aspects of the Religion of the Israelite Monarchy. Biblical and Epigraphic Data». In Miller et al. (1987).
- 1999. «The Patriarchal Age: Abraham, Isaac and Jacob». In Shanks, ed. (1999).
- McCready, Wayne O. 1996. «Ekklesia and Voluntary Associations». In Koppenborg and Wilson, eds. (1996).
- McDannell, Colleen, and Bernhard Lang. 2001. *Heaven: A History*. 2d ed. Yale University Press.
- McLean, B. Hudson. 1996. «The Place of Cult in Voluntary Association and Christian Churches on Delos». In Koppenborg and Wilson, eds. (1996).
- McNeil, William. 1980. *The Human Condition*. Princeton University Press.
- 1990. «The Rise of the West after Twenty-five Years». *Journal of World History* 1:1-21.
- McNutt, Paula M. 1999. *Reconstructing the Society of Ancient Israel*. Westminster/ John Knox Press.
- Meeks, Wayne A. 2003. *The First Urban Christians*. Yale University Press.

- ed. 1993. *The HarperCollins Study Bible*. HarperCollins.
- Meier, John P. 1991. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. Vol. 1. Doubleday.
- Miles, Jack. 1995. *God: A Biography*. Knopf.
- Miller, Patrick D. 2000. *The Religion of Ancient Israel*. Westminster/John Knox Press.
- Miller, Patrick Jr. et al., eds. 1987. *Ancient Israelite Religion*. Fortress Press.
- Morenz, Ziegfried. 1973. *Egyptian Religion*, trans. Ann E. Keep. Cornell University Press.
- Murdoch, George Peter. 1934. *Our Primitive Contemporaries*. Macmillan.
- Murphy, Cullen. 1998. *The Word According to Eve*. Houghton Mifflin.
- Murphy, Roland E. 1992. «Wisdom in the Old Testament». In Freedman, ed. (1992).
- Nickelsburg, G.W. E. 1992. «Son of Man». In Freedman, ed. (1992).
- Niehr, Herbert. 1995. «The Rise of YHWH in Judahite and Israelite Religion». In Diana Vikander Edelman, ed. (1995). *The Triumph of Elohim/William B. Eerdmans*.
- 1999. «The Host of Heaven». In van der Toorn et al., eds. (1999).
- Nielsen, Kirsten. 1997. *Ruth: A Commentary*. Westminster/John Knox Press.
- Nikam, N.A., and Richard McKeon, eds. 1959. *The Edicts of Asoka*. University of Chicago Press.
- Nikiprowetzky, V. 1975. «Ethical Monotheism». *Daedalus* 104:69–89.
- Norbeck, Edward. 1961. *Religion in Primitive Society*. Harper&Brothers.
- Oden, Robert. 1996. *The Old Testament: An Introduction*. Audio lectures. The Teaching Company.
- O’Flaherty, Wendy Doniger, trans. 1981. *The Rig Veda: An Anthology*. Penguin.
- Ogilvie, R.M. 1969. *The Romans and Their Gods in the Age of Augustus*. Norton.
- Olyan, Saul M. 1988. *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel*. Society of Biblical Literature.
- Orlinsky, Harry Meyer. 1974. *Essays in Biblical Culture and Bible Translation*. Ktav.
- Ortiz de Montellano, Bernard R. 1990. *Aztec Medicine, Health and Nutrition*. Rutgers University Press.
- Otto, Rudolf. 1977. *The Idea of the Holy*, trans. John W. Harvey. Oxford University Press.
- Oxtoby, Willard G. 1973. «Reflections on the Idea of Salvation». In Eric J. Sharpe and John R. Hinnels, eds. *Man and His Salvation*. Manchester University Press.
- Pagels, Elaine. 1989. *The Gnostic Gospels*. Vintage.
- 2003. *Beyond Belief*. Random House.
- Pardee, D. 1999. «Eloah». In van der Toorn et al., eds. (1999).
- Parker, Simon B., ed. 1997. *Ugaritic Narrative Poetry*. Society of Biblical Literature.
- Parpola, Simo. 2000. «Monotheism in Ancient Assyria». In Barbara Nevling Porter, ed. (2000), *One God or Many? Casco Bay Assyriological Institute*.
- Peters, F.E. 1991. «The Quest of the Historical Muhammad», *International Journal of Middle East Studies* 23:291–315.
- 1994. *A Reader on Classical Islam*. Princeton University Press.
- Peters, Rudolph. 1987. «Jihad». In Mircea Eliade, ed. (1987). *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 8, 88–91.
- Philo of Alexandria. 1929. *Works: 10 vol., 2 suppl.* Heinemann; Putnam.
- Philo. 1894. *The Works of Philo Judaeus*. Vol. 1, trans. C. D. Yonge. George Bell and Sons.
- Phipps, William E. 1996. *Muhammad and Jesus*. Continuum.
- Pinch, Geraldine. 2002. *Handbook of Egyptian Mythology*. ABC-CLIO.
- Pinker, Steven. 1997. *How the Mind Works*. Norton.
- Pitard, Wayne T. 2002. «Voices from the Dust: The Tablets from Ugarit and the Bible». In Mark W. Chavalas and K. Lawson Younger, Jr., eds. (2002), *Mesopotamia and the Bible*. Sheffield Academic Press.
- Poo, Mu-chou. 1998. *In Search of Personal Welfare: A View of Ancient Chinese Religion*. State

University of New York Press.

Pritchard, James B., ed. 1958. *The Ancient Near East*. Vol. 1. Princeton University Press.

Provan, Iain, V. Philips Long, and Tremper Longman III. 2003. *A Biblical History of Israel*.

Westminster/John Knox Press.

Quirke, Stephen. 1992. *Ancient Egyptian Religion*. British Museum Press.

Rad, Gerhard von. 1972. *Wisdom in Israel*. Trinity Press International.

Radcliffe-Brown, A. R. 1922. *The Andaman Islanders*. Cambridge University Press.

Radin, Paul. 1937. *Primitive Religion*. Viking.

Rainey, Anson F. 2001. «Israel in Merenptah's Inscription and Reliefs». *Israel Exploration Journal*

51:57–75.

Rasmussen, Knud. 1932. *Intellectual Culture of the Copper Eskimos*. Gyldendal.

Redford, Donald B. 1984. *Akhenaten: The Heretic King*. Princeton University Press.

— 1992. *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*. Princeton University Press.

— ed. 2002. *The Ancient Gods Speak: A Guide to Egyptian Religion*. Oxford University Press.

Reeves, C.N. 2001. *Akhenaten: Egypt's False Prophet*. Thames and Hudson.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1987. *Shamanism and Art of the Eastern Tukanoan Indians: Colombian*

Northwest Amazon

, E. J. Brill.

Reynolds, Gabriel Said, ed. 2008. *The Quran in Its Historical Context*. Routledge.

Ridley, Matt. 1996. *The Origins of Virtue*. Penguin.

Rivers, W.H.R. 1924. *Medicine, Magic, and Religion*. Kegan Paul, Trench, Trubner and Co.

Roberts, J.J. M. 1975. «Divine Freedom and Cultic Manipulation in Israel and Mesopotamia». In

Goedicke and Roberts, eds. (1975).

Robinson, Neal. 2003. *Discovering the Qur'an*. Georgetown University Press.

Roediger, H. L. 1996. «Memory Illusions». *Journal of Memory and Language* 35:76-100.

Roediger, H. L., J. D. Jacoby, and K. B. McDermott. 1996. «Misinformation Effects in Recall:

Creating False Memories through Repeated Retrieval». *Journal of Memory and Language* 35:300–318.

Rogers, Spencer L. 1982. *The Shaman: His Symbols and His Healing Power*. Charles C. Thomas.

Rose, Martin. 1992. «Names of God in the Old Testament». In Freedman, ed. (1992).

Runia, David T. 1988. «God and Man in Philo of Alexandria». In David T. Runia (1990), *Exegesis*

and Philosophy. *Variorum*.

— 1990. «Philo, Alexandrian and Jew». In David T. Runia (1990), *Exegesis and Philosophy*.

Variorum.

— 1999. «Logos». In van der Toorn et al., eds. (1999).

Saggs, H.W. F. 1978. *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel*. Athlone Press,

University of London.

— 1989. *Civilization Before Greece and Rome*. Yale University Press.

Sahlins, Marshall. 1963. «Poor Man, Rich Man, Big-man, Chief: Political Types in Melanesia and

Polynesia». *Comparative Studies in Society and History* 5:285–303.

Sanders, E. P. 1991. *Paul*. Oxford University Press.

— 1995. *The Historical Figure of Jesus*. Penguin.

Sandmel, Samuel. 1979. *Philo of Alexandria*. Oxford University Press.

Sasson, Jack M. 1990. *Jonah*. Anchor Bible/Doubleday.

Schacht, Joseph. 1982. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford University Press.

Schenck, Kenneth. 2005. *A Brief Guide to Philo*. Westminster/John Knox Press.

Schloen, J. David. 2002. «W. F. Albright and the Origins of Israel». *Near Eastern Archaeology*

65:56–62.

Schlogl, Hermann A. 2002. «Aten». In Redford, ed. (2002).

- Schmid, Konrad. 2009. «Judean Identity and Ecumenicity: The Political Theology of the Priestly Document». In Gary Knoppers, Oded Lipshits, and Manfred Oeming (eds.), *The Judeans in the Achaemenid Age*. Eisenbrauns.
- Schmidt, B. B. 1999. «Moon». In van der Toorn et al., eds. (1999).
- Schniedewind, William M. 2003. «The Evolution of Name Theology». In M. Patrick Graham et al., eds., *The Chronicler as Theologian*. Continuum.
- 1993. «History and Interpretation: The Religion of Ahab and Manasseh in the Book of Kings». *Catholic Biblical Quarterly* 55:4.
- 2004. *How the Bible Became a Book*. Cambridge University Press.
- 1999. *Society and the Promise to David*. Oxford University Press.
- Scholem, Gershom. 1971. *The Messianic Idea in Judaism*. Schocken Books.
- Schweitzer, Albert. 2001. *The Quest of the Historical Jesus*, trans. W. Montgomery et al. Fortress Press.
- Scott, R. B.Y. 1978. *The Relevance of the Prophets*. Macmillan.
- Scott-Moncrieff, Philip David. 1913. *Paganism and Christianity in Egypt*. Cambridge University Press.
- Seow, C. L. 1992. «Hosea». In Freedman, ed. (1992).
- Service, Elman R. 1966. *The Hunters*. Prentice-Hall.
- *Profiles in Ethnology*. HarperCollins.
- Shafer, Byron E., ed. 1991. *Religion in Ancient Egypt*. Cornell University Press.
- Shanks, Hershel, ed. 1999. *Ancient Israel: From Abraham to the Roman Destruction of the Temple*. Prentice-Hall.
- Sharer, Robert J. 1996. *Daily Life in Maya Civilization*. Greenwood Press.
- Silverman, David P. 1991. «Divinity and Deities in Ancient Egypt». In Shafer, ed. (1991).
- Singer, Peter. 1981. *The Expanding Circle*. Farrar, Straus and Giroux.
- Smart, Ninian. 1969. *The Religious Experience of Mankind*. Scribner's.
- Smith, Huston. 1991. *The World's Religions*. HarperCollins.
- Smith, Mark S. 2001. *The Origins of Biblical Monotheism*. Oxford University Press.
- 2002a. *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. William B. Eerdmans.
- 2002b. «Ugaritic Studies and Israelite Religion: A Retrospective View». *Near Eastern Archaeology* 61:1.
- 2004. *The Memoirs of God: History, Memory and the Experience of the Divine in Ancient Israel*. Fortress Press.
- Smith, Morton. 1963. «Isaiah and the Persians». *Journal of the American Oriental Society* 83:415–421.
- 1978. *Jesus the Magician*. Harper and Row.
- 1987. *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*. SCM Press.
- Spencer, Baldwin. 1927. *The Arunta: A Study of a Stone Age People*. Macmillan.
- Spencer, Baldwin, and F. J. Gillen. 1904. *The Northern Tribes of Central Australia*. Macmillan.
- Sperber, Dan. 1982. «Apparently Irrational Beliefs». In Martin Hollis and Steven Lukes, eds., *Rationality and Relativism*. Basil Blackwell.
- Spier, Leslie. 1930. *Klamath Ethnography*. University of California Press.
- Stark, Rodney. 1997. *The Rise of Christianity*. HarperCollins.
- Stark, Rodney, and Roger Finke. 2000. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. University of California Press.
- Stern, Ephraim. 2003. «The Phoenician Source of Palestinian Cults at the End of the Iron Age». In

Dever and Gitin, eds. (2003).

Stillman, Norman. 1979. *The Jews of Arab Lands*. Jewish Publication Society of America.

Swanson, Guy E. 1964. *The Birth of the Gods*. University of Michigan Press.

Sweeney, Marvin A. 2000. *The Twelve Prophets*. 2 vols. The Liturgical Press.

— 2001. *King Josiah of Judah*. Oxford University Press.

Teter, Emily. 2002. «Maat». In Redford, ed. (2002).

Theissen, Gerd. 1985. *Biblical Faith: An Evolutionary Approach*. trans. John Bowden. Fortress Press.

Thomson, Robert W. 1999. *The Armenian History Attributed to Sebeos*. Liverpool University Press.

Thwaites, Reuben Gold, ed. 1900. *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France*. Vol. 68. Burrows Brothers.

Tigay, Jeffrey. 1986. *You Shall Have No Other Gods: Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*. Scholars Press.

— 1987. «Israelite Religion: The Onomastic and Epigraphic Evidence». In Miller et al., eds. (1987).

Tobin, Thomas H. 1992. «Logos». In Freedman, ed. (1992).

Traunecker, Claude. 2001. *The Gods of Egypt*, trans. David Lorton. Cornell University Press.

Trigger, Bruce G. 1993. *Early Civilizations*. The American University in Cairo Press.

Tuckett, C.M. 1992. «Q (Gospel Source)». In Freedman, ed. (1992).

Turcan, Robert. 1996. *The Cults of the Roman Empire*, trans. Antonia Nevill. Blackwell.

Turnbull, Colin M. 1965. *Wayward Servants: The Two Worlds of the African Pygmies*. National History Press.

Turner, George. 1831. *Nineteen Years in Polynesia*. John Snow.

Tyan, Emile. «Djihad». In Bearman et al., eds. (2003).

Tylor, Edward. 1866. «The Religion of Savages». *Fortnightly Review* 6:71–86.

— 1871. *Primitive Culture*. Vol. 1. John Murrey (from facsimile editing published by Gordon Press in 1974).

— 1874. *Primitive Culture*. Vol. 2. Appleton.

Uffenheimer, Benjamin. 1986. «Myth and Reality in Ancient Israel». In Eisenstadt, ed. (1986).

Van Bakel, Martin A. 1991. «The Political Economy of an Early State: Hawaii and Samoa Compared». In Henri J. M. Claessen and Pieter van de Velde, eds. (1991). *Early State Economics*. Transaction Publishers.

van der Toorn, K., B. Becking, and P.W. van der Horst, eds. 1999. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible DDD*. 2d ed. Brill Academic Publishers.

Van Selms, A. 1973. «Temporary Henotheism». In M. A. Beck et al., eds. (1973). *Symbolae biblicae et Mesopotamiae, Francisco Mario Theodoro de Liagre Bohll dedicatae*. E. J. Brill.

Vecsey, Christopher. 1983. *Traditional Ojibwa Religion and Its Historical Changes*. American Philosophical Society.

Walker, Christopher, and Michael Dick. 2001. *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia*. Vol. 1. State Archives of Assyria Literary Texts, the Neo-Assyrian Text Corpus Project.

Watson, Adam. 1992. *The Evolution of International Society*. Routledge.

Watt, W. Montgomery. 1956. *Muhammad at Medina*. Oxford University Press.

— 1964. *Muhammad: Prophet and Statesman*. Oxford University Press.

— 2003. «Makka». In Bearman et al., eds. (2003).

— 1974. «Islamic Conceptions of the Holy War». In Thomas Patrick Murphy, ed. *The Holy War*. Ohio State University Press.

Weinberg, Steven. 1979. *The First Three Minutes*. Bantam.

Welch, A.T. 2003. «Al-Kuran». In Bearman et al., eds. (2003).

Wente, Edward F., and John R. Baines. 1989. «Egypt: The New Kingdom». In *Encyclopedia Britannica*. 15th ed., vol. 18.

White, Leslie. 1959. *The Evolution of Culture*. McGraw-Hill.

Williamson, Robert W. 1933. *Religious and Cosmic Beliefs of Central Polynesia*. Vol. 1. Cambridge University Press.

— 1937. *Religion and Social Organization in Central Polynesia*. Cambridge University Press.

Wilson, A. N. 1997. Paul. Norton.

Winston, David. 1985. *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*. Hebrew Union College Press.

Witt, R. E. 1997. *Isis in the Ancient World*. Johns Hopkins University Press.

Wright, Robert. 1994. *The Moral Animal: Evolutionary Psychology and Everyday Life*. Pantheon.

— 2000. *Nonzero: The Logic of Human Destiny*. Pantheon.

Wyatt, N. 1999. «Astarte». In van der Toorn et al., eds. (1999).

Xella, P. 1999. «Resheph». In van der Toorn et al., eds. (1999).

Yoffe, Norman. 1995. «Political Economy in Early Mesopotamian States». *Annual Review of Anthropology* 24:281–311.

Zevit, Ziony. 2000. *The Religions of Ancient Israel*. Continuum.

Об авторе

Роберт Райт — автор книг «Отличный от нуля: логика человеческой судьбы» (*Nonzero: The Logic of Human Destiny*, 2000), «Нравственное животное: эволюционная психология и повседневная жизнь» (*The Moral Animal: Evolutionary Psychology and Everyday Life*, 1994), «Три ученых и их боги: поиски смысла в век информации» (*Three Scientists and Their Gods: Looking for Meaning in an Age of Information*, 1988). Он преподавал философию в Принстоне и религию — в университете Пенсильвании, публиковался в таких изданиях, как *The New Yorker*, *The Atlantic*, *New York Times Magazine*, *Slate*, *Time* и *The New Republic*. Удостоен Национальной журналистской премии в области эссе и критики, его книги были распроданы в общей сложности тиражом в сотни тысяч экземпляров и переведены более чем на десять языков. В настоящее время он является старшим научным сотрудником по программе Бернарда Шварца в Фонде «Новая Америка».

notes

Примечания

Bogoraz-Tan (1904–1909).

Lubbock (1892), p. 205.

ibid, pp. 7–9.

Ibid, pp. 206-18.

1 Цар 28:15.

4 Цар 13:19.

Быт 6:1–4.

Marett (1936), p. 163.

Tylor (1871), p. 387.

ibid., pp. 431, 387.

Radcliffe-Brown (1922), p. 167.

Tylor (1871), p. 400.

См., например, Tylor (1871), p. 400, или Murdock (1934), p. 183.

Tylor (1871), pp. 423, 428.

Ibid., pp 430–432; Tylor (1866), p. 86.

Tylor (1874), p. 243.

Tylor (1866), pp. 82–83.

Tylor (1871), p. 453.

В отсутствие других указаний все материалы этой главы, касающиеся кламатов, заимствованы из Gatschet (1890), с. lxxviii-civ. Подробнее о Гатшете и кламатах см. <http://www.uoregon.edu/~delancey/klamath.html#KM>.

Spier (1930), p. 104–105.

Имена кламатских богов и духов лишены замысловатых фонетических обозначений, которые приданы им в исходном тексте Гатшета.

Gatschet (1890), c. ciii.

ibid., p. xcvi

Spier (1930), p. 93.

Антропологи ведут давний спор о том, сколько «верховных божеств» охотников-собирателей действительно аборигенные и сколько возникло в результате первых контактов с христианскими миссионерами и другими монотеистами. Опять-таки, чем менее «странной» выглядит религиозная концепция, тем более вероятно, что она заимствована на Западе. Убедительные выводы по этому вопросу, изложенные автором, который считает «привозными» многие верховные божества, см. у Barnes (2000), p. 60–62. Marett (1936), p. 170, признает аборигенными по крайней мере некоторые верховные божества. Подробное рассмотрение единственного примера, в котором верховное божество выглядит заимствованным из христианства, см. у Vecsey (1983), p. 80–82.

См., к примеру, Smart (1969) по этому вопросу.

Murdock (1934), p. 255.

Turnbull (1965), p. 248.

Marshall (1962), p. 244–245.

Murdock (1934), p. 103–104.

Radcliffe-Brown (1922), p. 153.

Gatschet (1890.), p. lxxxiv.

Marshall (1962), p. 229.

Murdock (1934), p. 185.

Marshall (1962), p. 250.

Ibid., p. 239.

Murdock (1934), p. 104.

Tylor (1874), vol. II, p. 360.

Marshall (1962), p. 245.

Spencer (1927), p. 424.

Соорер (1917), р. 146. Коренные жители Огненной Земли какое-то время сосуществовали бок о бок с христианскими миссионерами, этим и можно объяснить их необычную (для охотников-собираелей) веру в вездесущее моралистическое божество.

В 60-х годах XX века исследователь Гай Суонсон (1964) подробно изучал религию пятидесяти сообществ, произвольно выбранных из большой базы данных. Из этих пятидесяти десять были сообществами охотников-собирателей. Только в одном из этих десяти считалось, что участь человека после смерти зависит от того, помогал он или вредил людям при жизни. Только в трех из десяти к религии относились прочие сверхъестественные санкции за подобное поведение (например, болезни). Поскольку ряд сообществ охотников-собирателей до начала исследования располагался вблизи сообществ, для религии которых была характерна связь с нравственностью, эти цифры на удивление малы.

Расмуссен (1932), р. 31–34, сообщал об одной группе эскимосов, которые верили, что «те, кто знает, как жалеть, попадут после смерти в светлую землю, а те, кто делал добро одиноким и сиротам, попадут в темную землю, где нечего пить и есть». Однако Расмуссен приписал это верование предшествовавшему общению с британским миссионером, «так как наказание после смерти выглядит не по-эскимосски».

Spier (1930), p. 93.

Radcliffe-Brown (1922), p. 168.

Murdock (1934), p. 253.

Service (1966), p. 72.

Процитировано у Хауэллса (Howells, 1962), р. 19. Хауэллс отмечает сходство между тем, как охарактеризовали религию Менкен и Уильям Джеймс.

James (1982), p. 53.

См. Burton Malkiel, *A Random Walk Down Wall Street*.

Вопрос о том, *надо* ли применять к ним этот ярлык, способен вызвать споры в кругу антропологов. Немногие пуристы придерживаются мнения, что применять его можно лишь к аборигенным культурам Северной Евразии. Другие утверждают, что сходства между религиозными культурами Евразии и Америк достаточно, чтобы сделать правомерным распространение термина «шаман» по обе стороны от Берингова пролива. Третьи готовы к еще более существенному расширению территории шаманов при соблюдении одного ключевого критерия: истинный шаман черпает силу в непосредственном вдохновении — в видениях, голосах, вселении в тело и так далее. [См., к примеру, Norbeck (1961), p. 103]. Находятся и те, кто говорит: слушайте, буквально во всех доземледельческих сообществах есть люди, которые, как принято считать, обладают особым доступом к силам, которые мы, жители современности, назвали бы сверхъестественными, духовными, магическими, оккультными и так далее. Нам необходимо дать этим людям какое-то название, так почему бы просто ради удобства не называть их «шаманами»? Именно такая позиция избрана в нашем случае. «Знахари», «ведуны», «кудесники» — в этой книге все они шаманы. (Примечание: в тексте обобщения, касающиеся шаманов, приводятся в настоящем времени, а конкретные этнографические примеры — в прошлом, отражая тот факт, что поскольку туземные культуры изменились или исчезли, лишь немногие из этих примеров остаются действительными и по сей день.)

Rogers (1982), p. 6–7; Lowie (1952), p. 336.

Rogers (1982), p. 11.

Spencer (1927), p. 401–405. В некоторых австралийских племенах, таких, как аранда, подобной силой были наделены не только шаманы. См. Spencer (1927), p. 397. См. также Rivers (1924).

Rasmussen (1932), p. 28.

Reichel-Dolmatoff (1987), p. 10.

Man (1932), p. 29.

Emmons (1991), p. 383–384.

Katz (1976), p. 287.

Процитировано в Bourke (1892), p. 459.

Eliade (1964), p. 509.

Ibid., p. 64.

Ibid.

См. Marshall (1962), p. 237–240. По оценкам Katz (1976), p. 285, половина мужчин и треть взрослых женщин способны достигать этого высшего состояния, хотя и неизвестно, все ли они могут пользоваться им для целительства.

Spier (1930), p. 107. См. Radcliffe-Brown (1922), p. 176, и Vecsey (1983), p. 161, сопоставимые наблюдения об андаманских островитянах и оджибве соответственно.

Lowie (1952), p. 14.

Ibid., p. 14–15.

Norbeck (1961), p. 105.

Murdock (1934), p. 43.

Ibid., p. 101.

См., например, Spier (1930), p. 124, и Emmons (1991), p. 383.

Rogers (1982), p. 33.

Spencer (1927), p. 402.

Emmons (1991), p. 370.

Man (1932), p. 29.

Vecsey (1983), p. 165.

Man (1932), p. 28–29.

Все эти примеры взяты из Rogers (1982), p. 5, 22, 28–29.

Ibid., p. 31.

Прочитано в Service (1978), с. 236–237.

Rogers (1982), p. 30.

ibid.

Lowie (1952), p. 16–17.

Gusinde (1931), p. 1041.

Vecsey (1983).

Hoebel (1983), p. 73.

Есть зафиксированные исключения. Lowie (1952), р. 335, отмечает, что сибирские шаманы зачастую не имели высокого социального положения. Но, по-видимому, такие исключения редки.

Rogers (1982), p. 8.

См. Norbeck (1961), p. 111–112; Rogers (1982.), p. 7, 20.

См. Norbeck (1961), p. 112.

См., например, Murdock (1934), p. 12; Service (1978), p. 237; Spencer (1927), p. 398.

Norbeck (1961), p. 112.

Vecsey (1983), p. 163.

Benedict (1959), p. 213.

Man (1932), p. 29–30.

Rasmussen (1932), p. 30.

Reichel-Dolmatoff (1987), p. 8.

Lowie (1952), p. 3–7.

Emmons (1991), p. 375.

Cooper (1946), p. 104.

Spencer (1927), p. 392–396.

Norbeck (1961), p. 110. Radin (1937), p. 105–107, считает, что шаман зачастую соответствует представлениям о «мыслителе-художнике... человеке, невротически подверженном всевозможным внутренним импульсам и волнениям, как физически, так и ментально... Сама интенсивность внутренней жизни подстегивает его и способствует достижению цели».

Rogers (1982), p. 24.

Emmons (1991), p. 373.

Lowie (1952), p. 335.

Rogers (1982), p. 8.

James (1982), p. 388.

Katz (1976), p. 287, 291.

Konner (1990), p. 25.

Ibid.

См. Eliade (1964), p. 181, сноска.

Encyclopedia Britannica.

См. Norbeck (1961), p. 115.

Gusinde (1931), p. 1045. См. Emmons (1991), p. 370, ср. с отчасти схожей ролью тлинкитских шаманов на другом конце обеих Америк.

Murdock (1934), p. 258.

Lowie (1952), p. 18.

Spier (1930), p. 120.

Kelekna (1998), p. 165–166.

См. Spencer and Gillen (1904).

Durkheim (1965), p. 448.

Radin (1937), p. 52.

Cook (1852), p. 176.

Ibid., p. 172; лист банана: Handy (1927), p. 192.

Cook (1852), p. 176.

ibid., p. 155.

Williamson (1937), p. 23.

Подробное обсуждение вождеств с доводами в пользу правомерности выделения вождеств в отдельную аналитическую категорию см. Wright (2000), chapter 7.

Процитировано в Kirch (1989), p. 166.

Ibid., p. 12.

Williamson (1937), p. 45, 49. Приписывание Тангароа определенных свойств осложняют суффиксы к его имени — например, «Тангароа-небес», «Тангароа-бесконечный», и т. п. Возникают сомнения (см. Williamson, с. 38–40) в том, что это разные описания одного и того же божества.

Williamson (1937), p. 38.

Ibid., p. 46. Уильямсон отмечает это, но сомневается в правильности предположений Handy (1927) о том, что Тангароа занимал важное положение на Маркизских островах. Во всяком случае — см. Williamson (1937), p. 44 — на некоторых островах Тангароа был лишь одним божеством из множества и не имел сколько-нибудь особенного статуса.

Williamson (1937), pp. 18–19, 88–93.

Handy (1927), p. 282.

Williamson (1937), p. 244.

Malo (1903), p. 168.

ibid., pp. 169, 175–176.

ibid., pp. 170–175.

ibid., pp. 274, 278–279.

Ibid., pp. 199, 275–276.

Обзор см. у Firth (1940).

Ibid., p. 491. Ферт пишет это слово как *ману*, в соответствии с местным произношением.

Cook (1852), vol. II, p. 156.

Ibid., p. 155–156.

Thwaites (1900), pp. 127, 131.

ibid., p. 127.

Van Bakel (1991), p. 272.

Hogbin (1934), p. 266.

См. Claessen (1991), pp. 304, 314, 316.

Ibid., p. 316.

Williamson (1937), p. 19: на островах Общества поклонялись, видимо, божеству не просто сожительства, а прелюбодеяния. Вот отрывок (1937, p. 104) из молитвы, которую на островах Харви произносили перед ночной кражей:

О, дом, обречен ты нашим богом!

Потому что окутан сном.

Пусть глубокий сон накроет это жилище.

Хозяин дома, спи!

Порог дома, спи!

И вы, мелкие насекомые, населяющие этот дом, спите!

Williamson (1937), pp. 9, 22.

Ibid., p. 92.

Handy (1927), p. 185.

Williamson (1937), p. 275.

Процитировано в Handy (1927), p. 78.

Williamson (1937), pp. 268–269; Handy (1927), p. 78.

Nandy (1940), p. 311. Хэнди добавляет: «Этические соображения — второстепенные и косвенные факторы». Единственной классической добродетелью, способной обеспечить завидное вечное положение, была доблесть. На нескольких полинезийских островах, как писал Хэнди (1927, p. 78), павшие воины-герои попадали в «высшие пределы небесного мира», чтобы «пребывать там в вечном счастье, в одеждах из благоухающих цветов, танцуя и радуясь исполнению всех желаний».

Handy (1927), p. 67.

Hogbin (1934), p. 262.

Ibid., p. 261.

Turner (1861), pp. 313, 345.

Williamson (1937), p. 251. Прелюбодеяние также каралось богами Тонга — см. Hogbin (1934), p. 261, — и Самоа — см. Turner (1831), p. 313.

За приведением этой санкции в исполнение кое-где следили не божества, а умершие предки. См., например, Handy (1940), p. 319.

В полинезийских вождествах религия если и не ставила во главу угла нравственные вопросы, то в любом случае обращалась к ним. Уильямсон писал, что на Тонга «такими человеческими преступлениями, как ложь, воровство, прелюбодеяние и убийство, не занимались высшие боги ввиду их более возвышенной природы». Однако он добавлял, что все эти преступления «находились в ведении низших богов» (Williamson, 1937, p. 16). Даже такая степень божественного вмешательства в вопросы нравственности была большим прогрессом по сравнению с типичными ситуациями в сообществах охотников-собирателей. Хэнди рассматривает нравственный аспект полинезийской религии подробнее, чем Уильямсон — например, Handy (1940, p. 319): «Социальная этика составляет ядро древнего и официального полинезийского культа. Злоба, злой умысел и злые речи по отношению к родным — одна из самых распространенных причин болезни, отсюда любопытный феномен исповеди как обязательного условия для исцеления. Второй источник проблем — непочтительное отношение к нормам обычного права, что видно на примере *тану*: нарушителей *тану* в суммарном порядке карали и духи, и божества — как болезнями, так и несчастными случаями в отместку за их проступки».

Все это не значит, что современный закон *зародился* в религии. (Взгляды, согласно которым религия породила закон, иногда приписывают социологу XIX века Генри Мэну, но такое приписывание отличается той же упрощенностью, что и сами взгляды. См. Hobeil (1983, chapter 10, по обоим вопросам). И действительно, в сообществах охотников-собирателей часто можно видеть род закона, соблюдаемого с незначительной помощью сверхъестественного или совсем без него: такие преступления, как убийство, — это плохо, значит, мстить за них — хорошо, вот и все, никакого вмешательства свыше не требуется. Скорее, можно сделать другое предположение: когда общество переросло стадию охотников-собирателей, подобный общественный способ охраны порядка утратил прежнюю практичность и потребовалось нечто более похожее на современный закон, вмешалась религия и взяла на себя важные полномочия на переходный период.

Williamson (1937), pp. 134–136; Hogbin (1934), p. 264. На с. 253 Уильямсон отмечает, что на островах Общества семья утверждала свои права на землю, строя на ней небольшое святилище, или *мараэ*.

Hogbin (1934), p. 274. *Фоно* существовал и в других вождествах, но чаще всего как административный орган. Его самоанское применение в судебных целях нетипично.

Van Bakel (1991), p. 268.

Hogbin (1934), p. 269.

Ibid., p. 263.

ibid., p. 262.

Ibid., p. 277–278.

Ibid., p. 273–274.

Williamson (1937), p. 122.

Cook (1852), p. 175.

См., например, Hoebel (1983), p. 272.

Williamson (1937), p. 302–303.

Williamson (1937), p. 128.

Sahlins (1963), p. 297.

Ibid., p. 297–298.

Kirch (1989), p. 167.

Williamson (1937), p. 258.

См. Wright (2000), chapters 5, 7.

Dale (1996), p. 303.

Kirch (1989), p. 68, 196–197.

Williamson (1937), p. 103.

Прочитировано в Makemson (1941), p. 19.

Lewis (1974), pp. 135, 137.

Williamson (1937), p. 249.

См. Lewis (1974), pp. 140, 144; Makemson (1941), p. 19. В предсказаниях, о которых упоминал Мейкемсон, считалось, что ветер, приближающийся к островам, сначала проходит мимо Млечного Пути и меняет его наклон; следовательно, в этом случае причинное объяснение наблюдаемой корреляции между положением звезд и преобладающими ветрами выглядит более «современно» — то есть менее сверхъестественно — чем другие полинезийские теории, объясняющие подобные корреляции, в которых небесные божества управляют ветрами (как на Онгтон-Джаве — см. Williamson, 1933, p. 153).

Процитировано в Makemson (1941), p. 19.

Bottero (2001), pp. 66–67.

Jacobsen, pp. 139–140. См. Bottero (2001), p. 122; ср. месопотамские жрицы, занимавшиеся проституцией.

Saggs (1978), p. 173.

Bottero (2001), pp. 66–67.

Pinch (2002), p. 126.

Процитировано в Le Page Renouf (1884), p. 2.

Faulkner (1969), p. 1.

Keightley (1998), pp. 804–807.

http://www.mnsu.edu/emuseum/information/biography/abcde/delanda_deigo.html

Например, Sharer (1996), p. 160, высказывает мнение, которое разделяют другие ученые — что «было бы ошибкой полагать, что они [боги майя] обладали выраженными или антропоморфными (человекообразными) свойствами, подобно богам Древней Греции или Рима». Но вместе с тем он говорит, что богам нравится музыка (с. 166) и, что самое важное, они ждут, что люди будут питать их посредством жертвоприношений, и злятся, если люди пренебрегают этой обязанностью (с. 164). Шерер утверждает (в личной беседе), что боги майя были менее антропоморфными, нежели греческие, так как оказывались более изменчивыми. Подобно ему, Voore (1994), pp. 104–106, говорит, что считать ацтекских богов богами — заблуждение: на языке науатль слово «*теотль*», переведенное испанцами как «бог», на самом деле означает «священная и обезличенная сила» (с. 105). «Ацтекские боги были не боголюдьми, в отличие от греческих и римских богов» (с. 105). Но позднее она утверждает, что «ацтекские божества были сгустками энергии, воплощенной в антропоморфной форме богов и богинь» (с. 106). И действительно, «легенды и древние предания повествуют об ацтекских божествах как сверхъестественных актерах на мифической сцене». Однако она настаивает на том, что этот «способ очеловечивания сверхъестественного» был просто «действенным приемом повествования», которым ацтекские старейшины пользовались, чтобы «объяснить космос понятным человеку образом». Если я правильно понял, Бун считает, что подавляющее большинство ацтеков считало своих богов антропоморфными, но с нашей стороны было бы заблуждением воспринимать их таковыми — видимо, это означает, что и ацтеки совершали ошибку, воспринимая их так. Но если мнение ацтеков о природе ацтекских богов не является решающим, кто же тогда авторитет в этой области? Возможно, специалистов по Центральной Америке, работавших в конце XX века, одолевало стремление усмотреть в изучаемых религиях более модернистскую духовность в стиле нью-эйдж, в отличие от ученых зануд, ранее придавших вид толкованиям египетской и месопотамской религии. Или же на них повлияло утверждение Рудольфа Отто (Rudolf Otto, 1977), согласно которому представления о «непостижимом» предшествует — и хронологически, и в некотором смысле метафизически — представлениям об отдельных богах. Исследователь Торкильд Якобсен (Thorkild Jacobsen, 1976) явно опирался на эту точку зрения в исследовании месопотамской религии, и теперь ряд ученых считает, что она неудачным образом повлияла на его интерпретацию (Norman Yoffee, в личной беседе). У меня не вызывает сомнений утверждение Бун, согласно которому ацтекские миряне пользовались более буквальной и менее метафизической концепцией богов, нежели ацтекские интеллектуалы. Брей (Gray, 1991), pp. 155–158, высказывает почти такое же предположение, иначе расставляя акценты. (Согласно ему, некоторые интеллектуалы воспринимали многочисленных и разных ацтекских богов как воплощения единственного изначального бога.) Но я полагаю, что если и существует единственно «верный» способ относиться к богам любой цивилизации — а текст Бун свидетельствует, что, по ее мнению, таковой имеется, — то это способ, которого придерживалась основная масса людей, относящихся к этой цивилизации. Hornung (1996), p. 105, пишет, что со временем египетские боги постепенно приобретали человеческую форму в противоположность звериной, и оперирует выражениями «антропоморфизация силы» и «от динамизма к индивидуализму», описывая эту тенденцию. Но на самом деле то, что в более ранний период египетские боги с большей вероятностью обретали животный облик, не означает, что в психологическом смысле они не были антропоморфными. Более того, чтобы подкрепить эту тенденцию, Хорнунгу пришлось свести до минимума (см.

с. 101–103) не вписывающиеся в нее свидетельства, например, тот факт, что в доисторическом Египте делали статуэтки из глины и слоновой кости, и эти статуэтки имели человеческую форму, а также то, что несколько египетских богов выступают в человеческом облике уже в самых ранних исторических документах.

Египет: Morenz (1973), p. 6; Китай: Роо (1998), p. 28; майя: Sharer (1996), p. 153; ацтеки: мексиканский археолог Альфонсо Казо, процитированный у Bray (1991), p. 152; Месопотамия: Bottero (2001), p. 92.

Bottero (2001), p. 45. В некоторых случаях одного и того же бога могут называть разными именами, и, во всяком случае, никто не поклонялся всем богам, входящим в этот список. Saggs (1989), p. 277, ссылается на современную перепись, в ходе которой составлен список с 3600 именами, а Боттеро упоминает о списке с 3300 именами (с. 45).

Египетские писцы, ремесленники: Shafer et al. (1991), p. 54; месопотамские писцы: Saggs (1989), p. 277; о месопотамских богах ремесел в целом см. Lambert (1975), p. 196; ацтекские лавочники: Bray (1991), pp. 147–148; ацтекские купцы (и боги нескольких ремесел): Boone (1994), p. 109; майянские купцы: Foster (2002), pp. 168–169, и Sharer (1996), p. 162; майянские писцы Sharer (1996), p. 161; пивовары и каменщики: Saggs (1989), p. 277; ткачи, художники, золотых дел мастера: Boone (1994), p. 114; грабители: Bray (1991), p. 162; майянский бог самоубийства: Sharer (1996), p. 162); «повелитель хлева»: Bottero (2001), p. 47; египетские боги легких, печени и т. п.: Sharer et al. (1991), p. 49.

Walker and Dick (2001), p. 53. Ритуал, подробно описанный на этой табличке начала I тысячелетия до н. э., по-видимому, включал омование рта статуи бога (с. 16). В какой мере люди ассоциировали эту статую с самим богом, неясно, но есть свидетельства, что в Древней Месопотамии ассоциации могли быть достаточно прямыми: в некоторых случаях считалось, что боги поселяются в своих статуях. См. Bottero (2001), p. 65.

См. Trigger (1993), p. 98–102; правители в Египте, Месопотамии, Китае и Центральной Америке претендовали по крайней мере на некоторую степень родства с богами.

Foster (2002), p. 178.

Trigger (1993), p. 102.

Ibid., p. 91.

Ibid. Об угрозе хаоса в Египте см. Vaines (1991), pp. 124–125.

Boone (1994), p. 117.

Bray (1991), p. 172; Boone (1994), p. 117.

Уицилопочтли: Gray (1991), pp. 18, 172.

Vaillant (1950), pp. 195–197; Bray (1991), pp. 171–175.

Ortiz de Montellano (1990), p. 49.

Процитировано в White (1959), pp. 303–304.

Trigger (1993), pp. 97–98.

Bray (1991), pp. 177–178.

Michael D. Lemonick, «Secrets of the Maya», *Time*, Aug. 9, 1993.

Bray (1991), p. 176.

См. Wright (2000), p. 99.

Lamberg-Karlovsky and Sabloff (1995), p. 174.

Bottero (2000), p. 58; см. также Saggs (1978), pp. 116–117.

Bottero (2000), p. 58–59.

Майя: Lopez Austin (1988), p. 270; египтяне: Traunecker, p. 98.

Ortiz de Montellano (1990), pp. 62–63, 141, 150–152.

Lopez Austin (1988), pp. 296, 337.

O'Flaherty (1981), p. 213–214, ос. сноска 5; см. также Flood (1996), p. 47.

Lichtheim (1975), p. 65.

Возможная иллюстрация этой динамики — победа в Китае ближе к концу II тысячелетия до н. э. над династией Шан (чей верховный бог Шанди, насколько мы можем судить, не выказывал никакой нравственной предрасположенности; см. Elvin (1986), p. 327) династии Чжоу, верховный бог которой, Тянь, заботился о вопросах нравственности — см. Elvin (1986), p. 327, — которые в конце концов стали преобладать над его отношением к строгому соблюдению ритуалов (p. 328).

Bottero (2001), p. 53.

Там же; Lambert (1975), p. 193.

Lambert (1975), pp. 191–193. См. также Bottero (2001), pp. 48–54, о рационализации пантеона в III тысячелетии до н. э.

Lambert (1975), p. 192.

Ibid.

Williamson (1937), p. 252.

Watson (1992), p. 26.

См. Saggs (1989), p. 37.

Watson (1992), p. 27.

Lamberg-Karlovsky and Sabloff (1995), p. 176.

Saggs (1989), p. 185.

Ibid., p. 41.

Hallo and van Dijk (1968), p. 7–8.

Ibid., pp. 1–9, 23, 29.

Ibid., pp. 9-10.

Saggs (1978), pp. 184–185.

Bottero (2001), p. 46.

Bray (1991), p. 155.

Dietrich (1974), p. 27.

Bottero (2001), p. 51.

Jacobsen, p. 85. Это повествование называется «Энки и мировой порядок».

Silverman (1991), p. 32.

Далеко не все ученые согласны с этой точкой зрения, но многие разделяют ее. См. Роо (1998), р. 23, и Gernet (1985), р. 49. Большинство исследователей принимают ее применительно к Китаю после времен династии Шан. В Центральной Америке пантеоны выглядят сравнительно аморфными, но эти государства находятся на более ранней стадии социальной эволюции, чем Месопотамия или Египет II тысячелетия до н. э., или Китай после династии Шан.

Bottero (2001), p. 52.

Ibid., pp. 52, 97.

Ibid., p. 66.

Свод законов Хаммурапи, перевод на английский Л. У. Кинга.

Bottero (2001), p. 54.

Saggs (1978), p. 157.

Свод законов Хаммурапи.

Lambert (1975), pp. 193–194. Bottero (2001), p. 54, по-видимому, полагает, что в своде Хаммурапи Мардук возвысился до положения бога-покровителя Вавилона, но в тексте ничто на это не указывает, а Ламберт (с. 193) считает, что божеством Вавилона Мардук был «всегда».

Bottero (2001), pp. 55–56.

Lambert (1975), pp. 197–198. Bottero (2001), p. 57, представляет эти равенства в виде «Мардук — Нинурта, бог земледелия».

Bottero (2001), p. 57.

Ibid., p. 58, сдвиг к монотеизму сведен до минимума, в то время как Lambert (1975), p. 198, подчеркивает его.

См. Lambert (1975), p. 199.

Saggs (1978), p. 184.

Эпос о сотворении, перевод на английский Л. У. Кинга, см. также Bottero (2001), p. 56.

Перевод Л. У. Кинга.

Reeves (2001), pp. 44–45; Redford (1984), pp. 158–163.

См. Reeves (2001), p. 111; Redford (1984), p. 165. Возможно, смерти его отца предшествовал краткий период соправления.

Redford (1984), p. 162. Редфорд ссылается на надпись, что «все боги в нем». Амон был уже слит с некогда верховным богом солнца Ра и, хотя они порой делили высшую позицию как Амон-Ра, — Амон, по всей видимости, был старшим партнером. См. Redford (1984), pp. 162–163, 171; см. также Hornung (1999), pp. 91–92.

Reeves (2001), p. 49.

David (2002), p. 215. См. также Reeves (2001), pp. 49–50; Redford (1984), pp. 171–172.

Redford (1984), pp. 175–177.

Ibid., pp. 175–176, 179.

Ibid., p. 176.

Redford (1992), p. 381; David (2002), p. 218.

Ibid., pp. 166, 178–180.

David (2002), p. 226.

См. Redford (1992), pp. 226–233. Такое теологическое «перекрестное опыление» хотя и было выгодным в политическом смысле для правителя империи, не обязательно оказывалось проявлением непорядочности. Отец самого Эхнатона ближе к концу своего правления послал в Месопотамию за изваянием Иштар из Ниневии, чтобы она исцелила его болезнь. См. Redford (1992), p. 231, и Morenz (1973), p. 240.

См. Redford (1992), pp. 230, 233.

Ibid., p. 231.

Ibid., p. 230; David (2002), pp. 227–228.

Wente and Baines (1989), p. 158. Эту озабоченность приписывают Амону-Ра — такое имя Амон носил в период слияния с Ра.

Morenz (1973), p. 51.

Hornung (1996), p. 167. Древнейший экземпляр этого текста, «Книга врат», появился вскоре после правления Эхнатона, но ряд специалистов считает, что он был написан ранее.

Morenz (1973), p. 52.

Ibid., pp. 47–49.

3 Цар 19:11–12.

Armstrong (1994), p. 27. Она обращается к переводу, найденному в Иерусалимской Библии, в которой эта фраза выглядит не как «a sound of sheer silence» — «звук полной тишины» (новое исправленное издание Библии, NRSV) или «a still small voice» — «тихий голос» (исправленное издание Библии, RSV), а как «the sound of a gentle breeze» — «звук легкого ветра».

Ваал был не *просто* богом плодородия; см. Albertz (1994), p. 172.

О «сокрытости» Яхве см. Friedman (1997), особенно р. 77–80.

Kaufmann (1972), p. 70.

Ibid., p. 2. Строго говоря, взгляды Кауфмана не были антиэволюционными. Он считал, что движение от языческой религии к монотеизму было эволюционным (с. 7), но полагал, что монотеистический этап наступил внезапно, а не развился постепенно из более ранней религии. Он пришел к иудеям «как озарение, новое наитие» (с. 60).

3 Цар 19:15–18; 20:29–30.

См. Gnuse (1997), p. 66, о том, насколько распространенной и влиятельной, особенно в 40–70 годах XX века, была идея раннего (то есть Моисеева) и внезапного возникновения монотеизма.

См., например, Friedman (2003).

Некоторые ученые выказывают недовольство, когда угаритскую литературу называют «ханаанской», но, например, Pitard (2002), pp. 251–252, высказывается в пользу именно такого обозначения, ссылаясь на целостность культуры Угарита и Ханаана к югу от него. Разумеется, угаритская литература не является в строгом смысле слова образцом культуры «хананеев» из Библии, но стремление рассматривать ее как отражающую в широком смысле их окружение представляется правомерным.

Быт 2:8; 3:21; 3:8; 3:9.

Niehr (1995), p. 52, утверждает, что изначально Яхве был богом погоды, как Ваал. Подобно ему, Day (2000), p. 14, подчеркивает связь Яхве с бурями в явно ранних фрагментах Библии, таких, как Суд 5:4–5. Гипотезу о боге погоды нельзя исключить, однако примечательно то, что даже в отрывке, на который ссылается Дэй, акцент делается на способности Яхве вызывать сильные бури (в противоположность, допустим, простому ассоциированию его с дождем и, следовательно, с плодородием): «Когда выходил Ты, Господи... тогда земля тряслась, и небо капало, и облака проливали воду. Горы таяли от лица Господа...» Примеры мотива бога-воина в древнеиудейских писаниях см. Cross (1973), chapter 5. Кросс пишет (с. 157), что к гимнам, описывающим «шествие в бой божественного воина, от гнева которого содрогается все живое... относятся все древнейшие песнопения Израиля». Friedman (1987), p. 319, перечисляет пять фрагментов, которые скорее всего относятся к древнейшим — Быт 49, Исх 15, Числ 23–24, Втор 33, Суд 5 — и добавляет, что их можно разделить на две категории: воспевание военных побед и «благополучие народа».

Исх 15:1–3.

Исх 15:11.

Числ 21:29. См. Kaufmann (1972), p. 9. В другом стихе речь о монолатрии, а не о монотеизме — Втор 4:19; см. Nikiprowetzky (1975), p. 77.

Ис Нав 23:16. См. в Суд 3:7-12 сравнимый язык.

Исх 20:3.

См., например, фрагмент Суд 11:24, обсуждаемый в главе 8.

Быт 1:26–27. Такое использование множественного числа в первом лице Богом обычно приписывают жреческому источнику (или P — priestly), в отличие от Быт 3:22 и 11:7, которые принято приписывать Яхвисту. (См. главу 7 об жреческом источнике и данную главу далее — о Яхвисте.) Поскольку в жреческом источнике P тексты, как правило, монотеистические, это обстоятельство озадачило ученых (см. Garr (2003), pp. 17–21). Есть мнение, что это неумышленное сохранение материалов более раннего жреческого источника, но есть и другое — что эта особенность текста сохранена намеренно, с какой-то теологической целью. [См. Garr (2003), например, с. 202.] Но в любом случае тот факт, что этот язык был частью наследия источника P, указывает, что некоторое время политеизм входил в израильские традиции, даже если использование этого языка источником P не указывает на политеизм самого источника.

Быт 3:22; 11:7.

На самом деле «небесное воинство» — термин, значение которого развилось в библейские времена — в некоторых случаях выглядит упоминанием о небесных божествах. См. Niehr (Нир, 1999).

Пс 81:1, 6. Некоторые толкуют этот отрывок как мифическое повествование о далеком прошлом, когда Богу был подвластен мир богов. (В одном из стихов этого псалма он говорит: «Вы — боги... но вы умрете, как человеки, и падете, как всякий из князей», что можно истолковать как вынесение им смертного приговора или, по крайней мере, утверждение их смертности, предположительно в контрасте с бессмертием самого говорящего.) В таком случае этот отрывок, отнюдь не являясь свидетельством признания израильянами существования множества богов, мог быть написан монотеистами, объясняющими, как давным-давно единственный Бог стал правителем небес и земли. Не в пользу этого толкования говорит настоящее время, используемое в отрывке. О ханаанских и израильских источниках божественного совета см. Smith (Смит, 2002a), с. 143–144.

Smith (2001), p. 157.

Ис Нав 10:40.

Albright (1957), p. 278. Замечания критика, симпатизирующего Олбрайту, но тем не менее указывающего на ошибку в его заявлениях, см. Schloen (2002).

Albright (1957), p. 281.

См., например, Nikiprowetzky (1975), p.75.

Albright (1957), p. 285.

Dever (2003), pp. 153, 167. Недавние доказательства, что важные аспекты повествования книги Иисуса Навина согласуются с археологическими свидетельствами, см. Rainey (2001). Ранним и авторитетным вариантом теории ханаанских истоков Израиля была выдвинутая Г. Э. Менденхоллом в середине XX века гипотеза, согласно которой израильтяне изначально были ханаанскими селянами, взбунтовавшимися против их городских властителей. См. Halpern (1983), chapter 3, как подведение итогов.

Finkelstein and Silberman (2002), pp. 105-22.

Ibid., p. 118.

Обзор по этому вопросу см. у Callaway (1999), и Dever (2003).

Еще один фрагмент Библии, первая глава Книги Судей, может оказаться ближе к истине; в отличие от утверждений в Книге Иисуса Навина, в этой главе говорится о том, что после прибытия израильтян многочисленные ханаанские города сохранились. См. Callaway (1990), p. 56.

Finkelstein and Silberman (2002), p. 109–10.

Ibid., p. 109. См. Day (2000), pp. 34–39, свидетельство тому, что золотые тельцы, согласно Библии, воздвигнутые царем Иеровоамом I, «отражают древнюю символику Яхве, берущую начало от бога Эль».

О Кауфмане, Олбрайте и других ученых, проследивших монотеизм вплоть до Синайских скитаний, см. Smith (2001), p. 149. См. Halpern (1987), p. 77–83, обсуждение взглядов Кауфмана симпатизирующим ему специалистом.

См. Smith (2001), pp. 47–53, и Smith (2002a), pp. 37–38, примеры божественных советов в Библии.

О сходстве между Яхве и Эль см., например, Cross (1973), p. 72; Smith (2002a), pp. 39–42; Day (2000a), pp. 13–42; Pitard (2002), pp. 258–259.

Smith (2002a), p. 39.

Исх 15:13.

Smith (2002a), p. 39; пророки: Oden, лекция 4.

Smith (2001), p. 137; Pitard (2002), p. 256.

Smith (2001), p. 160.

См. Cross (1973), pp. 44–45: «не может быть сомнений в том, что истоки определения *'адат* *'Эль* находятся в ханаанской мифологии».

Быт 33:20. См. Albertz (1994), vol. I, p. 76. Редакторы перевода NRSV в сноске передают переведенную фразу как «Бог, Бог Израилев», но поставленная ими во втором слове «бог» — которое выглядит нарицательным существительным — большая буква выглядит сомнительно. Дискуссию о некоторых библейских отрывках, в которых Эль, видимо, относится к одноименному ханаанскому богу, см. у Day (2000), pp. 24–26.

Friedman (2003), p. 87, дает именно такой перевод.

См., например, Day (2000), p. 16; Theissen (1984), p. 52.

О значении «Шаддай» см., например, Cross (1973), pp. 52–60.

См. Day (2000), p. 33, попытка доказать, что Шаддай «происходит от эпитета Эль». Согласно de Moor (1990), p. 228, Исход содержит и другие примеры отождествления Яхве и Эль. Например, Исх 34:14, переведенный в NRSV как «кроме Господа [то есть Яхве]; потому что имя Его — „ревнитель“; Он — Бог ревнитель», что де Моор толкует как «Яхве-ревнитель его имя — он Эль-ревнитель».

См., например, McCarter Jr. (1999), pp. 20–22.

Есть предположение, что Яхве и Эль поначалу были одинаковы, в противоположность обособленным богам, которые в дальнейшем слились. См. Day (2000), chapter 1.

Theissen (1985), pp. 54–55, пишет, что во время разделенного правления северные владения были «более подвержены влиянию великих прибрежных государств Ханаана, чем Иуда». Однако он утверждает, что и Иуда сталкивался с культурой хананеев, а именно в Иерусалиме (где, как он утверждает, поклонялись Эль Элиону), и нашел элегантное решение этой проблемы: «Эль и Яхве отождествляли друг с другом, как символ мирного движения к социальной интеграции израильтян и хананеев в Южном Царстве».

Обзор по этому вопросу см. Collins (2009), chapter 2.

Theissen (1985), p. 53–54, высказывается за этот сценарий.

Суд 5:14–18, см. McCarter Jr. (1999), p. 13–17.

О>Note см., например, McCarter Jr. (1999), pp. 12–15, и Finkelstein and Silberman (2002), pp. 43–45.

Упомянут Иаков, а не Авраам: подразумевается распространенное толкование фразы «странствующий Арамеянин» в Втор 26:6 как ссылка на Иакова, а также предполагается (опять-таки довольно распространенное явление) раннее датирование этого стиха как родственного стихам, в которых говорится об Аврааме. См., например, Oden (1996), лекция I.

См. текст на Стеле Мернептаха в Pritchard (1958).

См. Redford (1992), p. 275. (Во время израильского «разделенного правления» начала I тысячелетия до н. э. северное царство называли и Ефрем, и Израиль.)

Cross (1973), pp. 61–62, утверждает, что южные палестинские списки с этим именем датированы XIV и XIII веками до н. э. См. также Redford (1992), p. 273; Dever (2003), pp. 150–151; Rainey (2001), pp. 68–75. И Редфорд, и Рейни, по-видимому, полагали, что шасу не слились с ранее существовавшим народом Израиля, а стали предшественниками израильтян. Иными словами, в промежуток между упоминанием о «землях шасу» где-то вблизи Едома и последующим (конца XIII века) упоминанием об Израиле шасу мигрировали на север и стали известны как израильтяне. Однако Рейни также отмечает, что во времена Мернептаха, когда появляется первое упоминание о народе израильском, на одном рельефе мы видим, как люди, названные шасу, пленены Египтом (образ, который явно перекликается с библейским преданием о египетском плене). Возникает вопрос: если предположение Рейни и Редфорда о том, что шасу *стали* израильтянами, верно, почему же тогда из двух египетских надписей приблизительно одного периода в одной этот народ назван шасу, а в другой — Израилем?

См. Redford (1992), p. 273, сноска 71.

ibid., p. 272

Rainey (2001), pp. 73–74.

См. Rainey (2001) в защиту стандартного перевода и против предположения, что речь идет о культурах («зерно»).

К числу свидетельств, не вполне укладывающихся в теорию южного Яхве, которому поклонялись шасу, освобожденные из-под египетского владычества, и слившегося с северным Эль, относится отрывок из книги Чисел: «Эль, освободивший их от Египта, имел рога, подобно дикому быку» [в Синодальном переводе русской Библии — «Бог вывел его из Египта, быстрота единорога у него». — *Прим. пер.*] — описание Эль напоминает угаритское описание «быка Эль». См. Smith (2002b), p. 21. Еще одна группа людей, фигурирующих в египетских надписях и в некоторых случаях называемых одной из ранних составляющих Израиля, — это апиру (хабиру). Некоторое время считалось, что из слова «апиру» постепенно появилось Hebrew, но это предположение представляется сомнительным. Более того, представления об апиру как этнической группе сменилось гипотезой, согласно которой апиру — социально-экономическое определение, вероятно относящееся к бродягам, маргиналам, склонным к преступлениям. См. Finkelstein and Silberman (2002), с. 102–103; Dever (2003), p. 74.

См. Finkelstein (1999) и Finkelstein and Silberman (2002). Финкельштейн, с. 40, оценивает археологические свидетельства и делает вывод, что северное царство пришло «к полноценному состоянию не позднее первой половины IX века до н. э.», в то время как в X и IX веках Иерусалим, предполагаемая столица могущественного царства Давида на юге, представлял собой «маленькую, бедную, непритязательную горную крепость, мало чем отличающуюся от других поселений в горах». Недавнее свидетельство, бросающее вызов представлениям Финкельштейна — см. Ethan Bronner, «Find of Ancient City Could Alter Notions of Biblical David», *New York Times*, Oct. 29, 2008.

Втор 32:8-9.

Smith (2001), p. 143; Halpern (1987), p. 107, сноска I. Некоторые исследователи — например Lowell K. Handy, считают (высказано в личной беседе) эту реконструкцию излишне креативной. Хэнди не отрицает, что фраза «сыны Израилевы» в Масоретском тексте и текстах короля Якова ошибочны, просто находит реконструкцию изначальной фразы проблематичной.

В NRSV отчасти восстановлено первоначальное значение этого стиха:

«Когда Всевышний давал уделы народам и расселял сынов человеческих, тогда поставил пределы народов по числу богов. Частью Господа был его народ, Иаков получил свою долю».

Но даже здесь, несмотря на явный признак политеизма, слово «боги», нет никаких намеков на то, что «Всевышний» и «Господь» — разные боги. Переводчик, необоснованно прибавивший слово *own* (свой, собственный) к «Господу», подчеркивает скорее всего ошибочное впечатление, что это один и тот же бог. См. Coogan. ed. (2001), p. 301, сноска.

Finkelstein and Silberman (2002), например, на с. 43–47 подчеркивают роль сильного Иуды в конце VIII и в VII веках в формировании очертаний библейского повествования. Подробное рассмотрение вопроса о времени написания отдельных книг Библии см. Schniedewind (2004).

Разумеется, в теориях, касающихся ранних взаимоотношений между Яхве и Эль, нет недостатка. К наиболее интересным относится предположение в Cross (1973), pp. 71–72, согласно которому имя «Яхве» происходит от эпитета Эль, означающего «тот, кто создает небесное воинство», где слову «создает» соответствует «яхви». Кросс полагает, что со временем это конкретное описание Эль породило особый культ, отличный от других культов Эль, с очагом на юге; в конце концов имя бога этого культа сократили до части эпитета, поначалу имеющей значение «создает»; к тому времени процесс обособления этого бога от Эль завершился. В дальнейшем этот бог стал соперником Эль, «пока наконец не вытеснил Эль с его места в сонме богов». Даже если Кросс прав насчет происхождения слова «Яхве», применимыми остаются немало фрагментов сценария, предложенного мной: то есть смещение силы с севера на юг как объяснение для возвышения южного бога. Существенное расхождение наметится по вопросу получения южным богом имени Яхве и истоков его соперничества с северным Эль. То же самое относится к сценарию, предложенному de Moor (1990), p. 244, в котором Яхве «был не чужеземным Богом, слившимся с Эль в Ханаане, как принято считать, а воплощением Эль с самого начала. Только когда возникла необходимость отделить сильного Эль, исключительное положение которого стало выделяться еще рельефнее, опровергая доводы „ваалистов“, от слабого Эль, чуть не поддавшегося Ваалу, YHWH-EI откололся от прежнего главы пантеона. Даже самое его имя „да будет Эль“ оказалось уместным при таких обстоятельствах». Сценарий, в котором есть слияние Яхве и Эль, но нет смещения силы между севером и югом, см. Albertz (1994), pp.76–79.

Еще один пример явно умышленного запутывания: Day (2000), p. 145, отмечает, что в Масоретском тексте упоминания о «царице небесной» систематически менялись с помощью малозаметных, но семантически значимых фонетических правок, «и широко признавалось, что это было апологетическое изменение, призванное избежать предположений, будто бы народ Иуды поклонялся царице небесной».

Kaufmann (1972), pp. 60–61.

Smith (2001), pp. 84, 175.

Day (2000), p. 47.

См. Ackerman (2003), pp. 455–459; Smith (2002a), chapter 3; Day (2000), chapter 2; Gnuse (1997), pp. 69–71; Blenkinsopp (1996), p. 58; Horn (1999), p. 158. Известны споры о том, к чему относятся библейские и археологические примеры слова «ашера» — к богине Ашере или просто к объекту культа — возможно, деревянному шесту или стилизованному дереву. Но, несомненно, любой подобный объект культа *символизировал* бы Ашеру, так что (допустим, что он не утратил со временем это символическое значение, как утверждают некоторые исследователи) его применение означало бы поклонение Ашере (и действительно, его можно было бы *отождествить* с Ашерой, как отмечает Аккерман). В любом случае Smith (2001), pp. 73–74, утверждает, что библеисты «в целом приняли» точку зрения, согласно которой археологические отсылки к Яхве и «его Ашере» доказывают веру в богиню, а не просто в предмет культа, хотя по этому вопросу и нет полного единодушия. Day (2000) считает, что большинство проявлений *ашеры* относятся к объекту культа, но некоторые — к богине и, во всяком случае, верит, что поклонение израильтян богине Ашере существовало.

4 Цар 23:6.

Kaufmann (1972), p. 60. Кауфман признавал, что Библия содержит «отдельные мифологические фрагменты», такие, как сражение Яхве с чудовищем, но утверждал, что это просто «поэтическая аллюзия». И о таких образах, как ветер — дыхание Бога: Библия «никогда не переступает порог язычества. Ибо все это не более чем поэтические образы». В любом случае ханаанские мифологические мотивы были «заимствованы, по всей вероятности, до возвышения израильской религии» — религии, которая быстро демонизировала их. См. Kaufman (1972), pp. 60–70.

Cross (1973), p. 119.

Пс 73:13–14.

Пс 73:13. В одном варианте английской Библии Бог «divided» («разделил») море, в другом — «smashed» («рассек»). См. Smith (2001), p. 36.

На древнееврейском это слово «ям». Еще один соперник, общий для Ваала и для библейского Бога — Таннин («дракон»). Пс 73:12–17, где Яхве побеждает Ям, Таннина и Левиафана, по-видимому, имеет непосредственное отношение к угаритским традициям. См. Pitard (2002), pp. 261–262.

Ис 25:8. На древнееврейском слово, которое может означать либо смерть, либо Мота — «мавет». См. Smith (2001), p. 36. Согласно Ос 13:4, Яхве еще предстоит некоторое время платить выкуп Моту, чтобы спасти людей от смерти. Сноска к этому стиху в Coogan, ed. (2001), указывает, что здесь слово «смерть» скорее всего означает Мот.

Day (2000), pp. 185–186.

Abb 3:8. Cm. Cross (1973), p. 140.

См. Cross (1973), p. 140.

Abb 3:9-11, 15.

См. примечание к этому стиху в Coogan, ed. (2001).

Пс 28:3–7.

См. Fitzgerald (1974); Cross (1973), pp. 151–155; Day (2000), pp. 97–98. Дэй утверждает, что Пс 28 происходит от традиций, связанных с Ваалом в более широком смысле слова, чем подразумевает довод Гинзберга.

Cross (1973), chapter 6.

Исх 15:8. Вероятно, более поздний рассказ о переходе, Исх 14:20–27, представляет собой компиляцию отрывков, написанных в разное время разными авторами. См. Friedman (2003), pp. 143–144.

Cross (1973), p. 163.

Smith (2001), p. 174.

В числе прочих факторов Смит ссылается (см. его *Memoirs of God*) на динамику устной передачи и ее влияние на культурную память, а также культурную «амнезию».

Например, Втор 4:12; см. Smith (2001), p. 176.

Smith (2001), p. 177. См. также Keel and Uehlinger (1998), p. 317.

Korpel (1990), p. 625.

Как отметил Марк С. Смит, в этом стихе, как и во Втор 32:8, выше, выражение «Всевышний» (или «Элион», традиционное имя Эль) делает смысл менее очевидным, чем предполагают стандартные интерпретации. Иными словами, здесь Яхве может и не быть *главой* сонма богов, божественного совета. Предположение, что он глава, явно призвано подкрепить распространенное толкование, согласно которому он приговаривает богов к смерти, а не просто предрекает им смерть.

Ис 25:8; см. Smith (2001), p. 36.

Авв 3:5; см. Smith (2001), p. 149. Coogan (198), pp.119–120, и другие утверждали, что библейские упоминания о женской «мудрости» не просто персонификации, а обращения к некой богине, возможно, одной из супруг Бога. Подробнее о мудрости см. главу 9 данной книги. См. также Lang (1999).

См. Smith (2001), p. 149.

См. Xella (1999) и del Olmo Lete (1999). Дебер в угаритских текстах — «бог разрушения», Решеф — бог сражений и болезней. Ольмо Лете утверждает, что этот стих в Книге пророка Аввакума «соответствует древней месопотамской традиции, в которой „язва“ и „чума“ присутствовали в свите верховного бога Мардука»; в Пс 90:6 «это Яхве освобождает преданных ему от страха перед ночным демоном Дебером». К библейским упоминаниям о Решефе как божестве или демоне относится Иов 5:7 и, возможно, другие стихи; см. Day (2000), pp. 197–208.

Day (2000), pp. 232–233, предлагает несколько иной сценарий: «Семьдесят сыновей Бога, изначально названных богами пантеона во главе с Эль, с которым стали отождествлять Яхве, теперь были понижены в статусе и стали ангелами, семьюдесятью ангелами-хранителями народов, упомянутыми в 1 Енох».

Gnuse (1997), pp. 12, 14, 62–63. См. Gnuse, pp. 66–67, о популярности в 1940–1970 годах тезиса о ранней монотеистической революции.

Иногда высказывается мнение, что к началу I тысячелетия до н. э. Ваал вытеснил Эль с места во главе ханаанского пантеона, но Handy (1994), pp. 70–72, сомневается в его правомерности.

См., например, Parker, ed. (1997), p. 86. Соответствующий отрывок — Пс 47:1–3, в тексте которого исследователи усматривают отождествление дома Яхве, горы Сион, и горы Сапан. См. подробный анализ у Day, pp. 107–116.

Handy (1996), p. 34.

О привлекательности умения Ваала вызывать дождь см., к примеру, Day (2000), p. 70. Как отмечает Дэй (с. 1–2), к доказательствам привлекательности Ваала для Древнего Израиля относится то, что некоторых израильтян, упоминающихся в Библии, называли в честь Ваала — например, Иевосфей, или Ишбаал, сын первого царя Израиля, Саула.

Но см. у Halpern (1987), p. 88, точку зрения, развенчивающую эволюционную значимость применения к Яхве типичного для Ваала языка призывов и молений о дожде — на том основании, что это «сращение языка» соответствует уже установившемуся характеру Яхве, особенно как бога войны.

«Летящий на облаках» в NRSV — Пс 67:5. Альтернативный перевод (см. библейскую сноску к этому стиху) — «шествующий через пустыни». См. Day (1992), p. 548, и Cross (1973), p. 157.

3 Цар 18:38. Многие исследователи трактуют «огонь» как молнию.

См. Day (2000), p. 76–77.

Friedman (1997), p. 21–22.

Cross (1973), p. 194.

Friedman (1997), p. 87–95, убедительно полагает, что библейские авторы были более склонны воспринимать Бога явно участвующим в человеческих делах, когда писали о далеком прошлом, чем в тех случаях, когда описывали недавние события. (Есфирь — не последняя книга в составе Ветхого Завета, так как христиане расположили книги Еврейской Библии в другом порядке.)

Korpel (1990), pp. 621–614, отмечает, что многие библейские отрывки, считающиеся архаичными, содержат «наиболее необычные описания образа» Бога, которых нет в менее древних фрагментах Библии; эти необычные описания содержат антропоморфный и мифический язык, характерный для угаритских текстов о божественном. Словом, «по меньшей мере половина метафор божественного являются общими для Ветхого Завета и угаритской литературы». См. список библейских метафор для Бога, с. 622–624.

Быт 8:21. Об отступлениях от антропоморфизма со временем см. Smith (2001), p. 176.

Втор 4:12–15. Campbell и O'Brien (2000) считают, что этот фрагмент был написан уже после периода царя Иосии.

См. Smith (2002a), p. 145, и Smith (2001), pp. 87–90, 175–177.

Дан 7:9.

Kaufmann (1972), p. 60.

Albright (1957), c. 14.

Словарь Random House Dictionary, второе полное издание.

О недостоверности библейской истории о Иезавели и Илие см., например, Lang (1983), p. 26; Horn (1999), p. 141; Halpern (1987), p. 92. Albertz (2003), p. 279, считает «многие части» повествования об Илие «написанными после Второзакония», следовательно, спустя более двух веков после описанных событий. Schniedewind (1993) утверждает, что недвусмысленно приписываемое Ахаву поклонение Ваалу было вставлено в повествование не раньше периода пленения, опять-таки более чем через два века после того, как жил Ахав. О более ранней датировке см. Campbell and O'Brien (2000).

Согласно 3 Цар 16:32, Ахав «поставил Ваалу жертвенник в капище Ваала, который построил в Самарии». Niehr (1995), p. 56, считает, что этот отрывок вносит путаницу в предыдущие, и что, с его точки зрения, более убедителен текст, где Ахав строит жертвенник Ваалу в храме Яхве.

Tigay (1986), p. 39, помимо многих других, расценивает терпимость Ахава к политеизму как оправданную теми же политическими соображениями, которыми был оправдан его брак с Иезавелью.

3 Цар 11:4–8.

Lang (1983), p. 27. Ланг полагает, что жрецы Ваала привлекали верующих, которым в противном случае покровительствовали бы жрецы Яхве, и эта «финансовая потеря для жрецов Яхве» вызвала у них «неприязнь к Ваалу». См. 2 Макк 3:1-12, написанную спустя века после периода Ахава, как пример выполнения функций банка храмом Яхве.

4 Цар 10:18–27. См. Lang (1983), p. 28.

Smith (1987).

Это преобладающая точка зрения. См., к примеру, Vlenkinsopp (1996), p. 88, который предполагает, что эти высказывания «могли быть в некоторых случаях записаны вскоре после того, как прозвучали». Morton Smith (1987), p. 30, явно не согласен и полагает, что «собрание их [Амоса и Осии] пророчеств скорее всего появилось через одно поколение» — хотя это не означает, что отдельные пророчества не могли быть записаны ранее.

Датировка отдельных фрагментов Книги пророка Осии, подобно большинству вопросов библеистики, не является предметом, по которому уже достигнут консенсус. Многие специалисты усматривают в этом тексте поправки, внесенные в период Иосии или позднее, некоторые приписывают этим поправкам большое теологическое значение. Оценку, с которой я в целом согласен, см., например, у Sweeney (2001), pp. 270–271, и Sweeney (2000), vol. 1, pp. 4–6. Оценка, иллюстрирующая сложность датировки этого текста, приводится у Albertz (2003), pp. 230–237.

См. Smith (2001), p. 163.

См. примечание у Coogan, ed. (2001), для Ос 5:4. Seow (1992), p. 296, считает, что этот глагол указывает на «близкое познание, как у партнеров по договору или в браке».

Oc 13:4.

Исх 20:3 и Втор 5:7. Friedman (2003) приписывает содержащуюся во Второзаконии версию десяти заповедей историку Второзакония (а именно — первому из таких историков), и менее уверенно (см. р. 153) отождествляет версию Исхода с «независимым документом», который был «вставлен здесь редактором». Collins (1992), р. 384, отмечает, что, по утверждению некоторых исследователей, «первая заповедь была немыслима до Осии». Коллинз также указывает (р. 385), что первая заповедь «формально предписывает монолатрию...»

Ос 14:3, 7:6, 7:11; примечание к 7:16 у Coogan, ed. (2001), указывает, что «посмеяние» относится к переговорам в Египте. См. также Ос 5:13 (и в связи с этим текстом — Blenkinsopp (1996), p. 84).

Ос 12:1. Ср. и отдать должное: см. сноску к этому стиху у Coogan, ed. (2001). Кое-кто, в том числе Alvertz (2003), pp. 231–234, сочли бы, что этот стих был вставлен спустя долгое время после Осии. Все прочие стихи из Осии, процитированные в этой главе, взяты из аналитического труда Альбертца вместе с традиционной ранней датировкой.

Видимо, Осия недоволен недавним соглашением с Сирией. См. Blenkinsopp (1996), p. 87; Albertz (1994), vol. 1, p. 169; и Meeks, ed. (1993), примечания к Ос 5:11 и 8:9.

Sweeney (2000), vol. 1, p. 62. См. также Albertz (1994), p. 169–160, о различных непродуктивных связях с чужеземцами, на которые ссылается Осия.

Oc 7:8–9; 8:8.

Ос 8:7. Albertz (1994), vol. 1, p. 169, рассматривает этот стих как упоминание о том, что Израиль истощили выплаты, требуемые при вассальной зависимости.

Ос 9:1, 2:5, 8:9-10. Примечания к 8:9-10 у Coogan, ed. (2001) указывают, что «бремя царя князей» относится к порабощению чужеземцами.

Lang (1983), p. 15, приписывает, например, Nikiprowetzky (1975) мнение, что «пророческий национализм... это колыбель монотеизма».

Oc 1:2; 9.

Ис 8:3. Пророчество касалось завоевания Ассирией Израиля; см. Vlenkinsopp (1996), p. 101.

Coogan, ed. (2001), c. 1278.

Horn (1999), pp. 165–166; Blenkinsopp (1996), p. 67.

Finkelstein and Silberman (2002), pp. 214–215; Horn (1999), pp. 168–169.

Finkelstein and Silberman (2002), pp. 217-2120; Horn (1999), pp. 171–172; Blenkinsopp (1996), p. 68.

Есть мнение, что Осия сам мог бежать в Иуду.

Horn (1999), pp. 180–184; Blenkinsopp (1996), pp. 68–70.

Разумеется, вассальная зависимость, которая для одного унижительна, для другого сравнительно выгодна. И действительно, принятие этой зависимости означало, что царь Израиля предпочитал ее восстанию, а если экономические отношения, связанные с вассальной зависимостью, оказывались достаточно плодотворными, можно было даже утверждать, что она была выгодна и для Израиля, и для гегемона в данном случае. Так или иначе, эта зависимость сопровождалась, по крайней мере для некоторых израильтян, признанием чужеземных богов, в то время как восстание зачастую заканчивалось их официальным неприятием. [См. Coogan (1974), p. 95: «Несмотря на то что Ассирия официально не добивалась культурного единообразия своих подданных... царство Иуда столкнулось с проблемой ассимиляции чужеземных норм в масштабе всей страны впервые за всю свою историю... Иудеи поддались чарам новых богов».] Как Blenkinsopp (1996), p. 69 пишет об Иуде после падения Ефрема: «Вассальная зависимость укрепила бы синкретические тенденции. Вместе с тем, частые попытки добиться политического освобождения были неизменно связаны с движением за восстановление и реформы религии». Как сказано далее, в Библии теология царей Иуды VIII века описана как в целом соответствующая этой модели: мятежные Езекия и Иосия — сторонники монолатрии, в то время как Манассия, ставший вассалом Ассирии, осужден за политеизм.

Считается, что Амос родился в южном царстве Иуда, но проповедовал для слушателей в северном царстве. Теологии Амос посвящал меньше времени, чем Осия, и многие исследователи считают, что его недвусмысленные теологические высказывания не соответствуют представлениям о монолатрии. Но Morton Smith (1987), p. 31, утверждает, что сама сохранность текстов Амоса свидетельствует о том, что их одобрили сторонники движения «только Яхве», и как он отмечает, более поздние пророки-монолатристы (как Софония, о котором речь пойдет далее) заимствовали идеи Амоса. Во всяком случае, Амос (5:26) критикует поклонение Саккуту и Кайвану, вероятно, божествам ассирийского происхождения [в Синодальном переводе — «Вы носили скинию Молохову и звезду бога вашего Ремфана...». — *Прим. пер.*] (см. Coogan, ed. 2001, примечание на с. 1311; van der Toorn ed al., eds., 1999, pp. 478, 722; Coogan, 1974, p. 104). И он нигде не признает поклонения никаким богам, кроме Яхве. Кстати, сказать, что, например, Амос или Исайя применяли антиэлитарную риторику, не значит сказать, что сами они не принадлежали к элите — скорее, среди их слушателей были те, кто к элите не относился.

Am 2:7, 4:1.

Ис 10:2. Некоторые исследователи полагают, что эта глава Книги пророка Исайи хотя и помещена среди глав, обычно приписываемых самому пророку, была добавлена спустя долгое время после его жизни.

Об экономическом неравенстве и расширении торговли: Blenkinsopp (1996), pp. 71, 81.

Schniedewind (1999), pp. 55–58, обсуждает роль урбанизации и социальной стратификации в нарастании недовольства космополитичной элитой и на севере, что отражено в книгах Амоса и Осии, и на юге.

Am 6:4; Horn (1999), p. 161; Finkelstein and Silberman (2002), pp. 212–213.

Ис 2:6–7. См. примечание в Coogan, ed. (2001).

Соф 1:8. См. Sweeney (2001), p. 197, альтернативная интерпретация.

Соф. 1:11. См. Blenkinsopp (1996), p. 114.

Соф 1:4–5. О значении «воинства небесного» см. примечание к 1:5 у Meeks, ed. (1993); van der Toorn et al (1999), pp. 428–429. О возможном ассирийском наследии звездных богов см. Blenkinsopp (1996), p. 114. См. Keel and Uehlinger (1998), pp. 288, 294, об археологических свидетельствах того, что ассирийские правители в Палестине поклонялись таким небесным божествам, как звезды и луна в VIII–VII веках до н. э. Киль и Уэлингер отмечают рост поклонения небесным телам в Израиле примерно в конце VIII века и приписывают эту тенденцию (p. 294) ассирийскому и арамейскому влиянию.

Соф 1:4. Толкование этих отрывков из Софонии представляется проблематичным. Во-первых, встает вопрос, относятся ли слова «остатки Ваала» и ко всему небесному воинству, как утверждает Halpern (1987), р. 94, или это обособленное выражение. В своем толковании я следовал Blenkinsopp (1996), р. 114, который подводит итог словам Софонии следующим образом: «Политическая элита обвиняется в поклонении Ваалу, причастности к ассирийским культам солнца, луны и звезд, а также божеству аммонитян Милкому...» Бленкинсопп также отмечает (р. 114), что высокопоставленные отступники «заимствовали чужеземные обычаи и одежду и относились к традиционной религии с позиций просвещенного скептицизма». С вопросом о том, были ли эти боги чужеземными или воспринимались как таковые, связан вопрос о времени написания этих отрывков из Книги пророка Софонии. Некоторые ученые считают, что большая часть книги относится к периоду пленения или даже к более позднему. См. Albertz (2003), pp. 217–221, подробную дискуссию. Сам Альбертц полагает, что ядро книги, написанное до пленения — 1:7–2:4 (в том числе обличение дружественной чужеземцам элиты, но не отрицание поклонения конкретным богам). Тем не менее даже если обличение, например божественных небесных тел было добавлено в VI веке, Альбертц (с. 217) все же убежден, что они относятся «прежде всего к чуждым культам, распространившимся в Иуде в VII веке, во время длительного периода ассирийской оккупации». Следует отметить, что столь точная датировка отдельных стихов не в почете у тех ученых, которые считают ее безнадежной задачей или верят, что точная правка библейских текстов осуществлялась в меньшей степени, чем предполагает эта методика.

Coф 2:9-13.

Соф 2:8. Этот отрывок — пример тому, как трудно увязать конкретные обличения с конкретными историческими трудностями. Sweeney (2001), p. 195, отмечает, что в IX веке до н. э. Моав и Аммон захватили земли, которые израильтяне считали своими — земли, которые Ассирия захватила в VIII веке и таким образом сделала уязвимыми для Моава и Аммона после отступления ассирийцев примерно во времена Софонии. Другие исследователи, указывает Суини, расценивают этот отрывок как добавленный во времена пленения и связанный с вавилонским вторжением Моава. Между тем Albertz (2003), p. 185, приписывает сравнимую и, вероятно, появившуюся в период пленения критику в адрес Моава, Аммона и Едома в Книге пророка Иеремии участию этих народов в антивавилонском заговоре (Иеремия был сторонником вассальной зависимости от Вавилона). Другие — см. Provan (2003), p. 284 — отмечают, что Едом, еще один обвиняемый Иеремии, пользуется пленением, чтобы захватить территорию Иуды.

Соф 2:15.

Ис 13:11. См. также Ис 2:11–17.

Такие эмоции, как недовольство, нарастают в душе человека по мере эволюции, а контекстом стала небольшая социальная вселенная с динамикой нулевой и ненулевой суммы. В некоторых случаях эмоции выглядят «задуманными» естественным отбором как приспособительная реакция на эту динамику. Например, недовольство чьим-либо высокомерием может быть подсознательным способом разума заявить, что этот человек будет слишком требовательным партнером в альянсе, следовательно, такой альянс не стоит того, чтобы в него ввязываться. (Согласно эволюционной психологии, разуму по его природе свойственно учитывать несоответствия в положении или власти, решая, насколько «щедрым» стоит быть в дружеских или в партнерских отношениях.)

Это не значит, что человеческие эмоции всегда остаются надежным проводником в мире возможностей с ненулевой суммой. Если взять эмоции, развившиеся в поселении охотников-собирателей, и применить их в совершенно другом окружении, они могут и не сработать. Вместе с тем, сбой может произойти, если осознанно и разумно попытаться оценить перспективы взаимодействия с ненулевой суммой: можно прийти к ошибочному выводу, что конфликт лучше альянса, отринуть чужих богов и создать катастрофические последствия. В обоих случаях, и с эмоциональным, и с рациональным решением, значение имеет наше *восприятие*. Если мы воспринимаем ситуацию как приводящую к нулевому результату, скорее всего мы будем менее терпимыми к чужеземной теологии (если только не обнаружим, что безнадежно проиграли: см. главу 8). В целом об этих проблемах см. главу 19.

4 Цар 21:2–3.

Пс 2:7, по-видимому, часть обряда коронации: «Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя». См. также, например, 2 Цар 7:14.

Smith (2002a), p. 72; Day (2000), p. 71.

Tigay (1986), p. 10.

Это по самым скромным подсчетам. Из 669 имен с божественной составляющей 557 были производными от Яхве. А из 112 оставшихся 77 содержали божественный элемент «эль», который может относиться как к ханаанскому богу Эль, так и к общему названию бога, то есть, в сущности, к Яхве. См. Tigay (1986), pp. 11–12.

См. Day (2000), pp. 227–228, который отмечает, что фигурки богини, которую он считает Ашерой, были представлены в «огромных количествах» в Иуде VIII–VII веков до н. э., не говоря уже об упоминаниях о Яхве «и его Ашере», которые обсуждались в предыдущей главе.

Edelman, ed. (1996), p. 19.

См. Miller (2000), pp. 178–184, о разнообразии ролей, которые пророки могли играть в Древнем Израиле.

3 Цар 22:19.

Только что процитированный пример с Ахавом из 3 Цар 22 — наглядный пример царского благоразумия. Услышав от четырехсот пророков Яхве совет вступить в войну, царь Ахав обращается (с одобрения царя Иуды, его союзника) за мнением к другому эксперту, пророку Яхве, известному своим пессимизмом.

3 Цар 18:19, и см. Miller (2000), p. 184. Продуманный анализ расстановки сил между пророками, жрецами и царями см. у Миллера, глава 5.

Патрик Д. Миллер в личной беседе. Не то чтобы пророки Яхве никогда не критиковали царя и не противоречили ему (так, пророк Давида Нафан осуждал Давида за незаконный роман с Вирсавией). Просто цари, вероятно, оказывали более значительное влияние на высказывания пророков Яхве, чем на высказывания, например, пророков Ашеры или Ваала.

1 Цар 28:13–15. Здесь в NRSV «элохим» переведено «как бы бога». См. также Ис 8:19 и обсуждение у Day (2000), p. 218.

Miller (2000), p. 54. Он упоминает именно об «осуждении яхвизмом традиционных способов предсказания». Однако в личной беседе он согласился с тем, что царь, вероятно, имел больше влияния на пророков Яхве, чем на пророков других богов. О религиозной централизации как способе централизации политической см. также, например, Finkelstein and Silberman (2002), p. 249.

Мортон Смит считал монолатрию характерным для времен до пленения проявлением национализма того сорта, который можно увидеть в периоды национального кризиса. См. Gnuse (1997) о Смите. Halpern (1987), p. 101, отмечает корреляцию между военным кризисом, ксенофобией и призывами чтить Яхве.

Кое-кто считает, что «временная монолатрия» такого рода — подчеркнутое поклонение богу, опыт которого особенно необходим в то или иное время (богу, который при других обстоятельствах мог быть, допустим, богом дождя) — неоднократно наблюдалось в древности на Ближнем Востоке. См. van Selms (1973).

Theissen (1984), pp. 56–57.

Начав читать 4 Цар с главы 13, вы не раз встретите эту фразу и убедитесь, что к появлению Езекии «плохие цари» имели численное превосходство над «хорошими царями» в соотношении примерно 3:1.

4 Цар 22:2.

Halpern (1987), p. 97.

Несмотря на то что Езекия и Манассия были отцом и сыном, они следовали разным теологиям. По утверждению Библии, Езекия делал «угодное в очах Господа» — окружал почтением Яхве и не поощрял поклонение другим богам (4 Цар 18:3). Манассия же, напротив, «поставил жертвенники Ваалу» и поклонялся разным другим богам, тем самым совершая «неугодное в очах Господних» (4 Цар 21:2–3).

Насчет идеологии обоих: Езекия, по мнению ученого Джозефа Бленкинсоппа, нападал на «идумеев на юге и филистимлян на западе» (Blenkinsopp, 1996, p. 107). Кроме того, он отказался (как и подчеркнутый монолатрист Осия), от подчиненного союза с Ассирией, предпочитая ему обреченное восстание, в результате которого Иуда был осажден и отрезан от мира. [В Библии Езекия показан героически сопротивляющимся полному завоеванию ассирийцами, но некоторые специалисты — например Halpern (1987), p. 97, — считали, что это попытка оказать давление на общественное мнение, представить в лучшем свете плохой, в сущности, исход.] И наоборот, политеист Манассия, по утверждению одного археолога, «питал намерение встроить Иуду в экономику ассирийского мира» и потому смирился с вассалитетом, подчинился Ассирии (Finkelstein and Silberman, 1999, p. 267). Horn (1994), p. 184 считает, что религиозная политика Манассии не была приспособлена для сближения с Ассирией, так как последняя не требовала поклонения ассирийским богам как одного из условий вассалитета. Вместе с тем, как отмечает Blenkinsopp (1996), p. 68, вассалитет означал подписание договора, предусматривающего принятие «ярма Ассура», государственного бога Ассирии. Но даже если Ассирия не требовала поклонения израильтян Ашшуру, запрет такого поклонения мог обострить отношения с ней.

Недавние археологические находки указывают на то, что стремление Манассии к выгодным отношениям окупилось: обнаружены признаки развития торговли, так как политика Манассии способствовала оживлению экономики в Иуде, опустошенной при правлении Езекии (см. Finkelstein and Silberman, 2002, p. 267–268). Словом, внешняя политика Израиля в этот решающий период свидетельствует, по-видимому, о том, что люди стали более восприимчивыми к иностранным религиозным практикам, если понимали, что выигрывают в результате сотрудничества с иностранцами.

Это соответствие теории и свидетельств не следует переоценивать. Езекия не был изоляционистом как таковым — мало того, он объединился с Египтом в восстании против Ассирии. Но в конечном счете Манассия выглядит более выраженным интернационалистом по духу и политике, нежели Езекия.

Кое-кто сомневается в том, что религиозные реформы, приписываемые Иосии, действительно происходили во время его правления. Ссылки и доводы в защиту мнения о том, что эти реформы все-таки имели место, см. Day (2000), p. 227–232.

Сравнительная достоверность 4 Цар о Иосии и Илии: две главные причины для этих взглядов заключаются в том, что: (1) происходившие события ближе по времени к кристаллизации текста в случае Иосии, чем в случае Илии и Ахава, (2) с теологических позиций второзаконника реформы Иосии неудобны нарративно в свете смерти Иосии и его окончательного политического краха; участь этого теологически благоразумного царя выглядит скорее как упрямый факт, с которым второзаконнику приходится считаться, чем как удобный вымысел.

4 Цар 23:4, 11, 13–14, 24.

4 Цар 23:8. Вопрос о существовании археологических свидетельств подобного разрушения остается предметом разногласий. См. Finkelstein and Silberman (2002), pp. 250, 288.

4 Цар 23:5, 20.

McCarter (1987), p. 139.

Втор 6:4 и Мк 12:29.

Подобен альтернативному переводу в NRSV вариант, который, вероятно, является самым цитируемым в американском иудаизме — «Слушай, Израиль: Господь Бог наш, Господь один есть». При замене «Господа» на «Яхве» он семантически эквивалентен одному правдоподобному переводу на английский Масоретского текста, древнейшего из дошедших до нас текста Библии на древнееврейском: «Слушай, Израиль, Яхве — наш бог, Яхве [есть] единый бог» (Кевин Остерло, в личной беседе). McCarter (1987), p. 142, отвергает такое толкование Втор 6:4, утверждая, что с ним не согласуется Втор 6:5 (по причинам мне неясным). Маккартер также считает, будто бы нет свидетельств того, что *задуманная* Иосией централизация культа должна была положить конец поклонению местным Яхве, несмотря на всю их значительность. Тем не менее Маккартер отмечает, что местные виды Яхве «наверняка воспринимали по-своему и поклонялись им иначе» (с. 141), и напоминает, что в аналогичном древнеассирийском случае — с Иштар из Ниневии и Иштар из Арбел — включение обеих в единый список богов указывает, что они «считались наполовину независимыми». Alberty (1994), vol. I, p. 206, считает, что этот стих имеет двойной смысл: тот, на который указываю я как на монолатрический, то есть (а) Яхве — единственный бог, (б) Яхве — единственный бог для Израиля.

Втор 13:6–9, 18:19–20, 13:15. Втор 18:19–20 также выносит смертный приговор пророку, который «будет говорить Моим именем, чего Я не повелел ему говорить». Это не значит, что царь вправе решать, какой из пророков Яхве лишь делает вид, что говорит от его имени. Скорее, речь идет о том, что пророки, передающие слова Яхве неточно, должны быть казнены. Однако царский двор, отвечающий за вопросы правосудия, мог применять довольно широкий подход к толкованию.

Finkelstein and Silberman (2002), p. 288, и см. Ackerman (2003), p. 463.

Социальное обеспечение: Vlenkinsopp (1996), p. 161. См. pp. 159–162 о реформах в целом. К числу реформ относилось настоятельное требование (Втор 17:17), чтобы царь «не умножал себе жен», хотя и с теологическим обоснованием: жены могут «отвратить» сердце царя от Яхве; следствием любого систематического противодействия полигамии становилось равноправие — в том смысле, что при полигамии бедным и низкостатусным мужчинам оставалось меньше потенциальных жен.

Halpern (1987), p. 94. В отличие от моей, в интерпретации Холперна это применение ксенофобии для поношения местных богов начинается по меньшей мере еще при Осии (р. 96), однако этот аргумент определяется значением, приданным расторжению Осией союзов с другими государствами, а также обличением богов (зачастую не названных по именам, отмечает Холперн) как тонким риторическим приемом, предназначенным, чтобы заклеить местных богов как чужеземных, не говоря этого напрямую. Согласно моему толкованию, предложенному ранее в этой главе, такая параллель указывает на ксенофобию как *мотивацию* отказа Осии от *чужеземных* богов в пользу монолатрии (этой мотивации Осия, возможно, не сознавал или же знал о ней). По-моему, если бы Осия хотел поставить себе на службу ксенофобию, он более открыто клеймил бы богов как чужеземных. Во всяком случае, наглядные примеры недвусмысленного применения ксенофобской риторики для порицания богов, явно входящих в местный пантеон, началось, по-видимому, спустя долгое время после Осии (при условии принятой датировки текстов). И даже Холперн соглашается (с. 97) с тем, что спустя долгое время после Осии этот процесс приобрел особую выраженность: «Как обычно отмечают, в реформах Иосии имеет место чистейшая стигматизация традиционных практик как чужеземных». Толкование Осии, в некоторых отношениях сходное с толкованиями Холперна, см. у Albertz (1994), vol. I, pp. 172–174.

Halpern (1987), pp. 94, 96. Холперн также отмечает (с. 93), что боги, подчиненные Яхве, могли быть в некотором смысле и местными, и в то же время чужеземными. Пользуясь термином «ваал» в его исходном значении («господин»), он пишет, что поклонение «ваалу», вассалитет и даже альянсы вполне могли быть равноценными, а второстепенное божество быть в то же время богом чужеземцев.

4 Цар 21:2–3.

4 Цар 23:4. «Все вещи, сделанные для Ваала и для Астарты и для всего воинства небесного» были вынесены из храма. В 4 Цар 23:11 упоминаются кони, которых для поклонения солнцу ставили у входа в храм [хотя среди тех, кто подчеркивает иноземное влияние на израильскую религию — например, Keel and Uehlinger (1998), — поклонение солнцу часто приписывается не столько ассирийскому, сколько более раннему египетскому господству].

4 Цар 23:5. Lohfink (1987), p. 468, утверждает, что хотя божествам, осуждаемым в этой части Библии (4 Цар 23:4-14), часто даются «ханаанские имена», тем не менее «ясно, что реформа культа, проведенная Иосией, заключалась преимущественно в уничтожении ассирийских культов» и могла отражать «стремление к национальной независимости и отход от Ассирии». Кроме того, высказывается мнение, что во многих случаях религиозные обряды, на которые ополчился Иосия, были ассирийскими — следами влияния Ассирии, власть которой ослабевала — Albertz (1994), vol. I, например, pp. 198, 207, 210–211.

См. Schmidt (1999). Это печать из Гезера. Подкрепленные данными археологов утверждения, согласно которым астральная религия Израиля сложилась под влиянием Ассирии, см. в Keel and Uehlinger (1998), например, pp. 294–295, 367–369.

Campbell and O'Brien (Кэмпбелл и О'Брайен, 2000), придерживающиеся общепринятых взглядов в датировке текстов, считают этот отрывок написанным во времена до Иосии, а согласно самому отрывку, он взят из древнего текста «Книги Джашара» (Праведника), — внебиблейского источника, упоминающегося и в других фрагментах Библии.

Ис Нав 10:12. См. Handy (1996), pp. 39–40, и Schmidt (1999). В этом отрывке говорится о том, как Иисус Навин велит луне и солнцу остановиться, но делает это в присутствии Яхве, так что становится ясно: в каком-то смысле Яхве передает приказ луне, усиливает этот приказ высшим авторитетом.

Smith (2001), p. 61. См. также с. 63, ср. роль астральных богов в поклонении Эль и в поклонении Яхве.

Day (2000), p. 164, отмечает, что случай с местным божеством луны подкреплен еще одним фактом: когда в Библии осуждается поклонение божеству луны, его называют не именем собственным (например, Син или Сахар) богов луны ближайших народов, а словом «луна» на древнееврейском. См. Day (2000), chapter 6, в целом рассуждения о том, что небесные божества, поклонение которым в Иуде часто приписывали ассирийскому, арамейскому и другому чужеземному влиянию, вполне могли быть более местными, «ханаанскими», по происхождению.

4 Цар 23:13. Ср. сидонская Астарта, см. Day (2000), p. 129. Убеждение, что Астарта, Ашгорет и богиня неба — одно и то же божество, распространено среди исследователей, однако единодушного мнения по этому вопросу нет. См. Ackerman (1992), chapter 1; Ackerman, 2003, p. 461, Wyatt (1999).

Несмотря на то что Библия винит Соломона в том, что вместе с женой из Сидона он ввез в страну поклонение Астарте, в других местах упоминается о том, что Астарте в ней поклонялись задолго до Соломона. См. Суд 2:11–13.0 роли Астарты в угаритской религии см. Day (2000), p. 131, и Smith (2001), pp. 47, 74–75. Согласно Stern (2003), p. 309, Астарта была верховной богиней многих ханаанских народов.

Day (2000), p. 131.

Smith (Смит, 2001), p. 190. И см. с. 65–79, в том числе рассуждения Смита на с. 75: «Совокупность свидетельств говорит о том, что в целом Ваал был признанным израильским богом... Нет доказательств тому, что до IX века Ваал считался серьезной угрозой для культа Яхве». См. Day (2000), pp. 73–77, который, выступая против общепринятых взглядов, говорит, что Ваал Иезавели был Ваал-Шамем («небесный Ваал») — «тот самый Ваал, которому поклонялось хананейское население Израиля и синкретические израильтяне» (с. 76), а не Мелькарт, или «Ваал из Тира», хотя Ваал-Шамем, с точки зрения Дзя, был «самым влиятельным богом Тира в тот период» (с. 75).

Schniedewind (1993).

О том, подвергались ли Амос, Осия и Первоисайя существенной правке для приведения в соответствие с взглядами Иосии, примерно через столетие после предполагаемого периода жизни Амоса, Иосии и Исаяи, см. Sweeney (2001), p. 17 и далее. Что касается Книги пророка Софонии, некоторые исследователи — см. Sweeney (2001), p. 16 — считают ее написанной через несколько десятилетий после завершения жизни Софонии: Sweeney (2001), chapter 11, выступает в защиту традиционных взглядов, согласно которым корни текстов в Книге пророка Софонии уходят в эпоху Иосии.

О непрекращающейся полемике по вопросу степени влияния, которое господство Ассирии оказало на израильскую религию, см. Day (2000), pp. 231–232, и Holloway (2002).

3 Цар 18:19.

О ханаанских народах, которые не полностью истребил Иисус Навин, см. Ис Нав 13.

По мере развития второзаконнической истории сохраняется ее политическое и теологическое удобство. Хотя библейские авторы описывают царство Давида в X веке как могущественное и обширное — полноценную «цивилизацию», в археологическом смысле слова — некоторые археологи в настоящее время сомневаются в достоверности этой картины. Прежде всего, в период «объединенной монархии» южные и северные территории Израиля могли быть на самом деле не объединены; Давид и его преемник Соломон могли править только Иудой. И хотя израильское «царство» к северу от Иуды вполне могло заслуживать это название, найдено мало археологических доказательств того, что сама Иуда достигла такого уровня государственной организации. Как предполагает один антрополог, возможно, великие «цари» Давид и Соломон были «не чем иным как вождями племен нагорья» (Finkelstein and Silberman, 2002, p. 190). Niehr (1996), p. 53, соглашается с тем, что до VIII века существовало «небольшое иудейское вождество», и предполагает, что оно было «политически и экономически зависимым от Тира». И действительно, Иуда могла стать полноценным государством лишь в VII веке до н. э., в эпоху Езекии и Иосии, для которой характерны свидетельства распространяющейся грамотности.

Если эти ревизионистские взгляды обоснованны, тогда триумф движения «только Яхве» мог симбиотически совпасть с зрелостью государства Иуда: сторонники «только Яхве» раздули израильский национализм, который поддерживали геополитические проблемы, и воспользовались им, чтобы создать прогрессивное государство с централизованной властью.

Но если правы ревизионисты, откуда же взялся доревизионистский взгляд, то есть версия Библии? Что библейские авторы, прочесывающие устные традиции Израиля в поисках притягательных мотивов, нашли такого соблазнительного в идее золотого века, если Израиль и без того был обширным царством, простирающимся на север и на юг? Прежде всего (см. Finkelstein and Silberman, 2002), она подкрепляла планы Иосии передвинуть границы Иуды. Возможно, в условиях угасания ассирийской силы время казалось подходящим для того, чтобы силой захватить северное царство Израиля, и если бы это политическое объединение удалось представить как воссоединение, возвращение к изначальному замыслу Бога, это помогло бы усмирить северян, которым, возможно, поначалу не пришелся по душе такой захват. Соппротивлением северян может объясняться и разница в отношении Иосии к инославным служителям культа: на юге их рано отправляли в отставку, на севере убивали. (Планы экспансии еще сильнее размывают границу между чисткой местных богов и изгнанием чужеземных. Северное царство, находившееся под контролем ассирийцев с конца VIII века, было предположительно богаче ассирийскими богами, чем северное.)

4 Цар 21:2–3.

Втор 18:9-13.

«Этническая маркировка» обычно отмечается в эволюции языка, так как в этнической группе развивается диалект, отличающийся от диалектов соседних групп.

См. Sweeney (2001), p. 19.

Втор 20:16–18. Есть мнение, что этому геноциду близлежащие города подвергались лишь в том случае, если их жители отказывались мирно подчиниться. В тексте не говорится об этом напрямую, однако такое условие недвусмысленно отнесено лишь к случаю далеких городов. Однако выбор слов и выражений дает основания предполагать, что и к соседним городам применялось то же условие. Но против такого толкования свидетельствует библейское оправдание геноцида: эти люди должны быть истреблены по той причине, что они, находясь по соседству и оставшись в живых, могли научить своей религии израильтян. Предположительно эта перспектива была настолько же ненавистна, насколько и запретна, поэтому соседним городам предлагалось сдаться мирным путем. В итоге двусмысленность этого отрывка выглядит неразрешимой.

Втор 20:13–14.

Строго говоря, второзаконнический кодекс не подразумевал нетерпимости к чужеземным религиям как таковым. Истребление целых чужеземных городов оправдывалось не тем, что их боги были плохи сами по себе, а тем, что поклонением этим богам могла заразиться израильская религия. Но с практической точки зрения это различие мало что значит.

Sweeney (2001), p. 317.

4 Цар 23:29 сообщает об этой смерти с лаконичностью полицейских протоколов: «Пошел фараон Нехао... и умертвил его в Мегиддоне». 2 Пар 35 предлагает больше подробностей, рассказывая, как Иосия опрометчиво вышел сражаться с египетским войском, которое выступало не против него (и даже нехарактерным для него образом игнорировал пророчество, исходящее непосредственно «от лица Божия»). Но поскольку книга Паралипоменон была написана позднее Четвертой книги Царств, многие исследователи сомневаются в достоверности первой.

См. библейскую версию этих событий, которая, кажется, выдерживает историческую проверку, в 4 Цар 25.

Klein (1979), p. 7.

Иер 44:25–27.

Иер 44:17–18. См. Albertz (1994), vol. II, p. 377.

См., например, Albertz (2003), p. 135. 4 Цар 24 отождествляет всех царей, предшествовавших Иосии, со «злом», предположительно имея в виду, что они допускали политеизм, но Альбертц утверждает, что движение «только Яхве» не пострадало.

Боги домашнего очага (в Библии терафимы): 4 Цар 23:24.

4 Цар 23:25–26.

То, что прежде израильтяне объясняли геополитические беды гневом Яхве, подразумевает, что по меньшей мере некоторые тексты, объясняющие таким образом неудачи, случившиеся до пленения (например, Ис 9:11–12, Ис 10:5, Ам 5:26, Суд 3:8, Суд 3:12), сами написаны до пленения. А если таковыми они не являются, вполне вероятно, что в них применен стандартный объяснительный прием. См. Blenkinsopp (1996), p. 105.

Pritchard, ed. (1958), p. 209.

Суд 3:8, 12.

Ис 10:5.

ABB 1:5–6, 10.

Smith (2001), p. 165.

Ис 48:10. О Второисае как древнейшем однозначном образце монотеизма см., например, Nikiprowetzky (1975), p. 82.

Ис 45:5, 43:11, 44:6, 43:10, 44:24, 45:7.

Ис 54:5, 42:1, 49:6.

Ис 45:14.

Ис 49:22–23, 49:26.

Albertz (2003), p. 188.

Ibid., p. 187. (Альбертц считает некоторые фрагменты Книги пророка Иезекииля написанными после пленения).

Иез 25:6–7.

Иез 25:11, 25:8, 25:17.

Иез 28:22–23.

Otto (1977).

Иез 36:23.

Niehr (1995), p. 57. Это с Нимрудской призмы Саргона II.

Gerardi (1986), p. 32.

Ibid., p. 35. И см. Albertz (2003), p. 51. Царь Набопаласар не упоминается по имени, но почти нет сомнений, что это говорит он.

Видимо, роль Израиля понималась по-разному: то ли он сам должен справиться с необходимым завоеванием мира, то ли, как подразумевает Второисайя, завоевание будет осуществлено от его имени могущественной Персидской империей, сменившей Вавилонскую на пьедестале гегемона за время пленения. См. Ис 44:28, 45:1.

Albertz (2003), p. 196.

Cm. Wright (1994).

В период после пленения иудеи возражали, что Яхве никогда и не *жил* на самом деле в разрушенном храме, только поместил там свое «имя». В подтверждение они могли сослаться на явно написанные до пленения библейские стихи, где именно это и сказано. Но Schniedewind (2003) считал, что на языке Древнего Израиля сказать, что твое «имя» помещено где-либо, значило дать понять, что это место принадлежит тебе; этот оборот позволил изобретательным мыслителям периода после пленения претендовать на древность «теологии имени», бывшей в действительности ловким способом подстроиться к разрушению храма.

Orlinsky (1974), p. 88.

См. *ibid.*, p. 105.

Ис 2:4.

Ис 51:4–5.

Ис 45:16–17, 51:11.

Ис 45:1, 45:1–4.

Pritchard, ed. (1958), pp. 206–208.

Марвин Суини в личной беседе.

Ис 46:1–2. Разумеется, это может быть и язвительным преуменьшением.

Мал 1:4–5.

См. у Frede (1999) довод, согласно которому Платон и Аристотель, в числе прочих, были монотеистами в том же смысле, как и христиане последующих времен.

Это предположение зависит от толкования фразы (полный контекст которой не сохранился) «единый бог, величайший между богами и людьми». Kirk at al (1983), p. 169, сомневается в том, что Ксенофан признал бы «других, менее могущественных богов, имеющих хоть какое-то отношение к „единому богу“, разве что в смутных человеческих представлениях о нем». Во всяком случае, Аристотель называл Ксенофана (см. с. 171) «первым... кто выдвинул постулат единства».

Kirk et al. (1983), pp. 169-1670.

Halpern (2003), pp. 324–325. Холперн полагает, что соответствие между греческой религиозной философией и религиозной мыслью в Израиле после пленения могло объясняться не только влиянием первой на последнюю, то есть эллинизацией, но и параллелью реакций греков и израильтян, возникших за несколько веков до того в ответ на представления о научной закономерности, сложившиеся благодаря вавилонской астрономии и дошедшие до греков и израильтян независимо друг от друга. Холперн излагает захватывающие, хотя и спекулятивные, предположения о том, как такое научное понимание могло проникнуть в Библию в загадочной метафорической форме.

Иер 10:2.

Ис 40:26.

Однако точно неизвестно, действительно ли зороастрийский дуализм развился из раннего персидского политеизма к тому времени, как Израиль оказался под владычеством Персии.

Ис 45:1. Кир назван «помазанником» — это слово на древнееврейском подразумевает мессию.

Почти все указанные параллельные места содержатся в Ис 44:24–45:15. См. Smith (1963), p. 420.

Как отмечал Smith (1963), повествование во Второисае о том, как Яхве призвал Кира, соответствует персидскому, найденному на упомянутом выше глиняном цилиндре и рассказывающему о том, как Кира призвал вавилонский бог Мардук. Согласно Ис 45:1, Яхве сделал Кира помазанником, чтобы «покорить тебе народы и снять поясы с чресл царей». Мардук, согласно надписям на цилиндре, объявляет, что Кир стал «властелином всего мира» и что «князья и наместники склонились перед ним» (Pritchard, ed., 1958, pp. 206–207). Смит предположил, что оба известия были придуманы Киром: одно для вавилонян, другое для израильтян. В обоих случаях, считал Смит, весть разносили персидские посланцы, которые проникали в Вавилонскую империю и готовили почву для вторжения Кира, превращая в его сторонников многочисленных недовольных подданных империи. В этом смысле Второисаея, в текстах которого верно предчувствовалось, что Кир вернет изгнанников к Сиону, стал добровольным пропагандистом.

Смит сам допускает такую возможность, отмечая, что открытость Второисаи для персидских сведений объясняется «потребностями в апологии, имеющимися у сообщества сторонников Яхве в Вавилонии, а также развитием религиозной риторики в рамках израильской традиции» (р. 421).

Напретн, в личной беседе.

Однако еще один кандидат, который мог оказать влияние на эволюцию израильского монотеизма, — ассирийская религия, которая была, как утверждает Parpola (2000), р. 165, «преимущественно монотеистической».

Мф 5:43–44.

Откр 17:5, 19:1–2, 11–15.

Исх 22:28. (В Синодальном переводе: «Судей не злословь, и начальника в народе твоём не поноси». — *Прим. пер.*)

Philo (1929), supp. II, pp. 40–41.

Runia (1990), p. 12.

Philo (1929), supp. II, pp. 40–41.

Ibid., p. 41.

В итоге контекст этого стиха, по-видимому, говорит в пользу перевода «элохим» единственным числом. Тем не менее выбор, сделанный переводчиком, не был строго определенным.

Philo (1929), vol. 5, p. 555; Freedman, ed. (1992), vol. 3, p. 751.

Втор 20:16–18.

Втор 20:13–14.

Philo (1929), vol. 8, p. 145, сноска.

Goodenough (1986), p. 151.

Goodenough (1935), p. 207.

Goodenough (1986), p. 47. Филон посвятил аллегории целую книгу. Он отвергал буквальный смысл некоторых писаний, но иногда выступал в защиту буквализма (см. с. 48).

Goldenberg (1998), p. 69.

Schenck (2005), p. 11.

Как отмечает также Goodenough (1986), р. 53, монотеизм угрожал римскому правлению еще и потому, что синкретизм — слияние или иное примирение элементов различных религиозных традиций, представленных на территории Рима, — был частью стратегии сплоченности империи.

Goodenough (1986), p. 3.

Philo (1929), vol. 10, p. 181. Филон пишет, что некоторые присутствующие, услышав это замечание, рассмеялись, а другие расценили ее как шутку, проникнутое скрытой иронией замечание о лицемерии нетолерантности. Возможно, тем самым Калигуле было приписано слишком много чести.

Philo (1929), vol. 10, p. 183. См. Goodenough (1938), p. 1.

Philo (1929), supp. II, p. 40. Cm. Goldenberg (1998), p. 68.

Philo (1929), supp. II, p. 41.

Предположительно, чтобы упредить распространение этой заразы, позднее римляне формально нашли узкое место для отстранения евреев от официальных религиозных ритуалов: у евреев имелись древние традиции монотеизма, которые не разделяли другие группы.

Philo (1929), vol. 10, p. 85. Вся структура фразы дает техническую возможность предположить, что он имеет в виду только антисемитов из числа египтян, но сущность обвинения — что эти люди унаследовали черты представителей египетской фауны — предполагает направленность этого обвинения против египтян в целом.

Процитировано в Goodenough (1986), pp. 56–57. Гудинаф убедительно толкует этот отрывок: «Если бы Филону представилась возможность уничтожить власть римлян, он охотно сделал бы это». Анализ, в котором отношение Филона к Риму признано не столь полным ненависти, как у Гудинафа, см. Collins (2000), pp. 133–134.

См. Singer (1981) — отчет о нравственном прогрессе человечества, подчеркивающий роль философских размышлений.

Суд 11:24 (новое исправленное издание Библии, NRSV, содержит вариант «Господь, Бог наш», но в оригинале на древнееврейском значится не «Господь», а «Яхве»). По-видимому, в какой-то момент истории писания этот стих был испорчен; Хамос повсюду в Библии, и если уж на то пошло, в других древних источниках, называется богом моавитян, а не аммонитян. И поскольку он явно был богом народа моавитян, вряд ли он выступал в роли бога другого народа. См. примечание к этому стиху в Coogan, ed. (2001).

Втор 2:19. Примечательно, что компрометирующая деталь родословия аммонитян не упоминается в этом стихе: хотя они были потомками племянника Авраама, Лота, но появились на свет в результате кровосмесительной связи Лота с одной из его дочерей. То же самое справедливо для моавитян, и в случае обоих народов незаконное наследование предположительно служит объяснением зачастую спорных отношений с Израилем, то есть как проявление динамики, сумма которой часто оказывалась нулевой. Но Яхве не имело смысла подчеркивать продукт этой динамики с нулевой суммой, незаконность наследия Аммона, если целью игры было подтолкнуть израильтян к поведению, обеспечивающему ненулевую сумму и мирное сосуществование.

Иез 25:10. Смысл не в том, что все аммонитяне будут уничтожены, а скорее в том, что другой народ завоюет Аммон, и тот уже никогда не восстановит свою государственность.

Подразумевается, что по меньшей мере одно из двух упоминаний об Аммоне, на которые я ссылаюсь, относится ко временам до пленения, что считает причиной большинство ученых.

Лев 19:34.

Philo (1929), vol. 8, pp. 225–226.

Книга Руфь относится к ранним, «историческим», книгам христианского Ветхого Завета, но занимает место ближе к концу Еврейской Библии.

Рyф 2:12.

См. Hubbard (1988), pp. 35–36. Эти взгляды некогда преобладали, но со временем утратили господство. См. Nielsen (1997), pp. 28–29.

См. Hubbard (1988), pp. 45–46.

Соф 2:9, Иез 25:9.

Ион 3:8–9.

Ион 4:2.

Эти антагонистические отношения с Израилем были частью контекста исторической атмосферы предания, относящегося к пророку Ионе, который, согласно 4 Цар, жил в середине VIII века; см. Vickerman (1967), p. 15. Они вошли в исторические воспоминания израильтян, когда бы ни была написана Книга Ионы.

Ион 4:11. О Книге Ионы как иллюстрации к теме вселенского милосердия Бога см., например, Limburg (1993), pp. 34–35. О сомнениях, связанных с традиционным толкованием Книги Ионы, и анализе этого толкования см. Sasson (1990), pp. 24–26, 324–325; Bickerman (1967), pp. 25–28.

Иез 31:11.

Быт 19:30–38, традиционно приписывается Яхвисту (источнику J).

Беспристрастные выводы о подтверждениях датировки источника Р см. у Collins (2004), pp. 173–178.

Быт 12:2. Бог *действительно* обещает в предположительно доизгнаннических текстах, что другие народы мира будут благословлены *через* Авраама, но не говорит о том, что народ Авраама *станет* многочисленным или *произведет* многие народы — кроме как в завете по источнику Р.

Быт 17:4.

Быт 27:29.

Быт 28:3. Friedman (2003), перевод. В новом исправленном издании Библии, NRSV, говорится о «компании народов», но в современном мире корпоративные коннотации слова «компания» выглядят неуместно.

Быт 35:11. Friedman (2003), перевод. В NRSV говорится о «компании народов». (Бог повторяет эту фразу в наставлении Иакову в Быт 48:4, источник Р.)

Быт 17:1.

Быт 35:11; 48:3.

Из семи упоминаний «Эль Шаддай» в Еврейской Библии (Быт 17:1, 28:3, 35:11, 43:14, 48:3, Исх 6:3, Иез 10:5) только два не выявлены в Friedman (2003), как относящиеся к источнику P. (В целом я пользуюсь в этой главе системой Фридмана, чтобы выявлять стихи за авторством источника P.) Один стих из Иезекииля, обычно датируемый примерно периодом пленения, еще один из источника E, Элохиста, который некогда уверенно датировали периодом задолго до пленения, однако его достоверность как связного источника, наряду с источником J, подверглась нападкам. Следует отметить, что сомнение в последнее время коснулось всех источников по Вельгаузену. Однако источник P выстоял увереннее, чем J и E, и был признан самобытным и связным. В то время наметилась тенденция датировать источники все более поздним временем. Но даже если авторство источника P в последние десятилетия стало считаться неопределенным, аргументы меньшинства сторонников доизгнаннической даты источника P, как подкрепления их взглядов, утратили прежнюю убедительность. Первая из этих тенденций отрицательно сказалась на моем анализе источника P в этой главе, вторая способствовала ему.

Возможно также, что источник Р содержит не слияние двух разных современных имен Бога, а скорее, два разных исторических воспоминания: может быть, кто-то из соседей по Персидской империи (такой, как Едом), также считавший себя потомком Авраама, издавна верил, что Авраам называл своего бога Эль Шаддай, и в этом случае отождествление Эль Шаддай и Яхве источником Р предназначено для того, чтобы Израилю и соседу было легче признать себя родственниками.

Это трение не только правдоподобно объясняет известный своей загадочностью текст Исх 6:3, но и проливает неяркий свет на другой отрывок, над которым мы ломали голову в главе 5: неисправленную версию главы 32 Второзакония, где Яхве назван сыном бога Элиона и сказано, что сыновья Элиона — боги разных народов мира.

Как мы уже видели, «Элион» — «высочайший» — может относиться к «Эль Элион» и к самому Эль, известному главе пантеона окрестностей Ханаана. Возможно, имя Эль Шаддай изначально относилось к тому же богу, то есть у Эль было два разных имени, с эпитетами «Элион» и «Шаддай» (как мы называем Бога «Бог всемогущий» и «Бог милосердный»). Если так, тогда пантеон, изображенный в неисправленной версии Втор 32, — своего рода теологическое представление родословия патриархов, утвержденного источником Р и другими авторами Библии. Если Яхве — Бог Иакова, а Иаков — потомок Авраама, тогда из Втор 32, следует: Яхве — потомок бога Авраама, Эль, следовательно, он занимает в пантеоне более низкую ступень, чем Эль.

При таком сценарии тот, кто правил Втор 32, сделал то же самое, что позднее автор источника Р сделал с Исх 6:3: положил конец подчинению бога Израиля другому богу, утвердив тождественность богов. Единственная разница — способ действия. Редактор Второзакония работал спустя столетия после автора источника Р, к тому времени тождество Яхве и всех Эль — Шаддай, Элион и так далее — принималось как должное. Поэтому оставалось лишь изменить строчку, в которой Яхве назван потомком Элиона, и при такой правке тождественность Элиона и Яхве подразумевалась сама собой.

И действительно, источник Р подчеркивает особое положение Израиля, говоря, что завет Бога с Авраамом не относится ко всем потомкам Авраама (к которым принадлежит, например, патриарх Едома Исав), а передается только между потомками Иакова. Быт 17:21, обычно приписываемый источнику Р, указывает, что завет передается от Авраама Исааку, но не брату Исаака Измаилу. А в Быт 28:1–6, также приписываемом источнику Р, подчеркивается, что благословение Бога, данное Аврааму, переходит от Исаака к Иакову, но не в сыну Исаака Исаву.

Rose (1992), vol. 4, p. 1006.

Быт 9:16, 1:26–28.

Schmid (2009).

Шмид приписывает эту идею Альберу де Пюри.

Ис 49:26.

Быт 9:26. В Быт 10:9 Хуш, внук Ноя, отождествляется с Яхве, но ничего не говорится о Яхве и брате Хуша, Египте (Мицраиме).

См. Быт 9:20–26. В родословии Хама вы также найдете злокозненных хананеев, которых Израиль намеренно покорил. Между тем в родословие Сима, наряду с Израилем, входит множество народов Персидской империи. А именно: если принять классификацию библейских источников в Быт 10 по Фридману (Friedman, 2003), то мы убедимся, что источник Р насильственным образом вставляет в родословие Сима ассирийцев («Ассур») и арамеюв («Арам»).

Исх 1:13–14; 2:23; 7:5.

Исх 7:19; 8:1–2; 8:16–17; 9:9; 12:12–20.

Исх 12:12.

Если сказать, что некая система имеет цель, зародившуюся на «высшем» уровне, это не означает, что мы подразумеваем существование бога или нематериальных сил. Например, некоторые биологи и философы преспокойно говорят, что животные — целенаправленные системы, ведь у них есть такие цели, как питание и в итоге — воспроизводство, а сообщает цель в данном случае естественный отбор, сугубо материальная система. В целом — как в этой книге, так и повсюду, — когда я утверждаю, что развитие жизни на этой планете от первых бактерий до Всемирной паутины имеет отличительные признаки более значительной или «высшей» цели, я по-прежнему остаюсь агностиком по отношению к источнику данной цели. Этот источник может быть чем-то богоподобным, например в высшей степени разумным существом, но может быть и чем-то совсем иным — например процессом естественного отбора, действующим в гигантских масштабах. (Насколько нам известно, вселенные развиваются в ходе подобия космического естественного отбора; вселенные, порождающие жизнь, которая развивается и достигает веры в нравственную истину, а также стремления к ней, лучше справляются с задачей самовоспроизведения, чем вселенные, которым недостает подобного нравственного порядка и телеологического сдвига.) Сходные сценарии см. у Gardner (2003).

См. Runia (1990), который начинает познавательный разговор о социально-экономическом контексте Филона с упоминания о положении Филона в Александрии и знаменитом вопросе Тертуллиана.

Borgen (1992).

Эта теологическая миссия также выросла из великой нравственной миссии Филона: убедить мир, что Яхве — бог толерантности и мира. Филон увлекся возникшей во время пленения идеей, согласно которой когда-нибудь все народы «познают» Яхве, а евреи сыграют решающую роль в этом просвещении. Однако он не задумывался о том, что это просвещение, как полагали некоторые пророки времен пленения и некоторые евреи во времена самого Филона, может быть навязано военным путем. [См. Vorgen (1992), p. 336.] Скорее, Филон сосредоточил внимание на более воодушевляющем пророческом видении: работе, направленной на то, чтобы сделать Израиль «светом народов» — помочь евреям провести язычников к истине Яхве, служить примером и вразумлением, а не действовать силой. См. Winston (1985), pp. 54–57, о попытках Филона «деполитизировать» еврейское мессианство и, соответственно, об отсутствии акцента на воинской мощи Мессии, несмотря на «явно националистические наклонности». В какой-то момент Филону представляется прообраз мессии, который когда-нибудь подчинит себе «великие и многочисленные народы», но как утверждает Коллинз (Collins, 2000, pp. 134–136), в этом видении говорится не о покорении всех язычников, тем более что его описание не носит выраженного этнического характера: «Филон заинтересован в духовном триумфе добродетели, а не в физической победе царя-мессии», — пишет Коллинз (с. 135), и вопрос о том, ждет ли он «зримого триумфа иудаизма» (с. 136), остается открытым.

Goodenough (1986), p. 10.

Ibid., p. 41.

Kirk et al (1983), p.169.

См., например, Philo (1894), p. 61.

См. Runia (1990), p. 11, и Tobin (1992), p. 351.

Philo (1929), vol. 5, p. 331.

Goodenough (1986), p. 101. Отход от распространенных представлений о том, что учение Филона о Логосе служит прежде всего мостом между трансцендентным непознаваемым богом и материальным миром, см. Winston (1985), p. 49, хотя это отход с нюансами, скорее оговорки, нежели категорическое отрицание.

См. Runia (Руниа, 1999), Tobin (Тобин, 1992), Goodenough (Гудинаф, 1986).

Goodenough (Гудинаф, 1986), с. 108.

Philo (1929), vol. 3, p. 217, и см. Winston (1985), p. 17.

Philo (1929), vol. 3, p. 97.

См. Runia (1999), и Goodenough (1986), p. 36.

Строго говоря, согласно Winston (1985), р. 24, Филон считал, что формирование Логоса в целом произошло в день первый.

Runia (1990), p. 9.

См. Goodenough (1986), p. 100.

См. Winston (1985), p. 17, и Goodenough (1986), p. 103.

Goodenough (1986), pp. 37, 100; Winston (1985), p. 50.

См., например, Philo (1929), vol. 2, p. 427.

Goodenough (1986), p. 37.

См., например, Winston (1985), и Runia (1990), p.11.

См. Tobin (1992), p. 351, и Runia (1990), p. 11.

Goodenough (1986), pp. 25–26.

Philo (1929), vol. 8, p. 235.

Ibid., p. 65.

Еще до времен Филона существовала еврейская традиция ассоциировать логос Бога с мудростью. См. Runia (1999). такое отождествление присутствует и в Книге Премудрости Соломона, и в Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова. Первая была почти наверняка написана до Филона, хотя и незадолго до начала его деятельности, неким евреем из Александрии, а вторая — скорее всего в Иерусалиме более чем за столетие до Филона. О взаимозаменяемом использовании мудрости и Логоса у Филона см. Winston (1985), p. 20.

Philo (1929), vol. 3, p. 91.

Притч 3:13–18.

См. Lang (1999).

Притч 8-22; 8:27–31.

Притч 1:3 в переводе фон Рада (von Rad, 1972), р. 13; Притч 1:4.

Притч 8:12 в переводе фон Рада (von Rad, 1972), р. 12.

Притч 16:18.

См. von Rad (1972), pp. 125–127.

Притч 1:18–19; 6:34.

Притч 25:23.

von Rad (1972), p. 124. И см. Murphy (1992), pp. 922–923.

Притч 26:27. См. Koch (Кох, 1955), с. 64. Кох одним из первых отметил механический характер системы наград и наказаний в Притчах; он утверждает, что даже когда Яхве показан участвующим в наказании, в большинстве случаев он только наблюдает за действием этой механической системы.

von Rad (1972), pp. 62–63.

Притч 1:7.

Philo (1929), vol. 3, pp. 82–83.

Philo (1929), vol. 5, p. 343.

Притч 4:6.

Winston (1985), p. 16.

См. Tobin (1992); Runia (1990), pp. 65–67.

См. Winston (1985), p. 29.

Philo (1929), vol. 3, pp. 82–83, vol. 5, p. 343. И см. Philo (1929), vol. 8, p. 417: «Его собственное Слово [Логос], по которому, как по образу, был создан человеческий разум».

Burtt, ed. (1982), p. 37.

Philo (1929), vol. 4, pp. 317–319.

Ibid.

Ibid.

Philo (1929), vol. 5, pp. 59–60.

См. Runia (1988), p. 57. Руниа утверждает, что последнее «его» относится к Моисею, но согласно преобладающему мнению, речь идет о Боге. F. H. Colson в Philo (1929), vol. 5, p. 157, переводит «разум» как «сердце».

Philo (1929), vol. 1, p. 57. См. Winston (1985).

См. Goodenough (1986), p. 5.

Philo (1929), vol. 7, p. 477.

См. Goodenough (1986), p. 6.

Sandmel (1979), p. 97.

Philo (1929), vol. 3, p. 217.

Philo (1929), vol. 2, pp. 73–75.

Orlinsky (1974), p. 83.

Ibid.

Elvin (1986), p. 333. И см. вступление D. C. Lau к Конфуцию (1979), pp. 14–16. Обратите внимание: *rep* и *jep* — одно и то же слово в разных системах транслитерации.

Конфуций, «Лунь Юй», 12:22.

Elvin (1986), pp. 334–335.

Ibid., p. 334.

ibid., p. 335.

Burtt, ed. (1982), p. 47 (из Сутта-нипаты).

Этот прагматизм распространяется на социальный уровень, поскольку вклад добродетели в освященную временем религиозную цель, порядок в обществе, указан недвусмысленно. В число проблем с ненавистью, как отмечено в буддийском отрывке вверху, входит «возбуждение вражды», дестабилизирующий эффект, упоминающийся в другом фрагменте, приписываемом Будде: «Если я лишу тебя жизни, тогда приверженцы твои лишат жизни меня, а мои приверженцы — тех, кто это сделал. Ненавистью не смягчить ненавидящих» (Burt, ed., 1982, p. 42, из Маха-вагги). Мо Ди, отстаивая императив всеобщей любви, косвенным образом указывал на характерную для ненулевой суммы пользу мирного существования, утверждая, что никакая война не может быть явно выгодной человечеству (Elvin, 1986, pp. 334–335). См. Armstrong (2006), p. 270–272, подробно о прагматичном характере нравственной системы Мо. Вся система ценностей Конфуция, в том числе его акцент на человеколюбие, основана как раз на императиве поддержания общественного порядка.

Burtt, ed. (1982), pp. 53–54 (из Дхаммапады, глава 1).

Конфуций, «Лунь Юй», 4:2, 4:5. Однако Конфуций пренебрежительно относился (см. 12:20) к показному человеколюбию, демонстрируемому ради репутации.

Armstrong (2006) отмечает роль перемен в обществе, в том числе урбанизации, в развитии нравственно прогрессивной мысли в этот период. См. также Eisenstadt, ed. (1986).

См. Hodgson (1977), vol. 1, p. 111.

См. McNeill (1990), p. 13, и McNeill (1980), p. 34.

Наставление Аменемопа: см. <http://pages.stern.nyu.edu/~wstarbuc/distrust.html>

Притч 1:20–21; 8:2, 5, 8.

ИИ 1:1; 1:14.

«Сын Божий»: см., например, Goodenough (1986), p. 102; Tobin (1992), pp. 350–351. О разных именах Логоса у Филона (от «тени бога» до «главы ангелов») см. Winston (1985), p. 16.

Подробное сравнение Евангелия от Иоанна и еврейской литературы мудрости см. Tobin (1992).

ИИ 1:9; 1:4–5.

Например, в Гал 3:1 упоминается казнь на кресте, а его обычно датируют началом шестого десятилетия н. э.

Согласно многим источникам, обычай жертвоприношений Богу в иудаизме начал угасать повсеместно примерно в то же время, когда противостоящие этим жертвоприношениям силы объединились с последователями Иисуса. Некоторые прослеживают эту тенденцию до разрушения Второго Храма римлянами в начале восьмого десятилетия н. э.

Гал 3:28.

Здесь расхождение в том, считал ли «исторический Иисус» себя Мессией и делали ли это его ученики. (В самом раннем из евангелий Петр высказывает мнение, что Иисус — Мессия (Мк 8:29), а Иисус, хотя и не берет на себя подобных обязательств, незадолго до смерти говорит, что он Мессия (Мк 14:62). Полагаю, что и он, и некоторые из его последователей по меньшей мере активно соглашались с тем, что он в каком-то смысле слова может оказаться Мессией. По вопросу о том, считал ли он себя «Сыном человеческим», см. главу 13.

Например, 1 Цар 12:3, 5. Новое исправленное издание Библии, NRSV, содержит здесь и в сопоставимых отрывках слово «помазанник», но изначальное слово на древнееврейском звучало примерно как «мессия». См. de Jonge (де Йонге, 1992), с. 779.

Превосходное обобщение современных источников по вопросу о значении слова «мессия» в эпоху Иисуса и до нее, см. Dunn (2003), chapter 15, esp. pp. 617–622, 660–664. См. также de Jonge (1992).

Такие ожидания присутствуют, например, в Соломоновой Псалтири (особенно Пс 17), составленной за несколько десятилетий до рождения Иисуса. См. de Jonge (1992), p. 783.

Мк 15:32.

Cm. de Jonge (1992), pp. 778–779.

de Jonge (1992), pp. 782–783.

Dunn (2003), p. 619, и см. Horsley (1993), pp. 22–23.

Одно исключение из этого взгляда найдено в работе Израиля Кноля, который считает, что древнееврейская надпись на табличке конца I века до н. э. говорит о подобной мессии фигуре, которой ангел Гавриил повелел вернуться к жизни через три дня. Ее восстановленная строка гласит: «Через три дня живи — я, Гавриил, повелеваю тебе, князь князей, навоз каменистых трещин» (см. Knohl, 2008, приложение). Но другие исследователи считают некоторые из этих слов, особенно прочитанное им как «живи», неразборчивыми, и Кноль соглашается с тем, что его толкование, направленное в поддержку его ранних гипотез об ожидании страдающего мессии еще до времен Иисуса, в некоторых местах проблематично.

Halpern and Vanderhooft (1991), p. 66, намек на это сравнение.

В вопросе об основных отношениях между четырьмя евангелиями я придерживаюсь взглядов большинства, если не всех ученых: Евангелие от Марка было написано первым на основании устных и/или письменных источников, вероятно, вскоре после 70 года до н. э., хотя могло появиться и в середине 60-х годов, то есть через четыре десятилетия после смерти Иисуса. Евангелия Луки и Матфея были написаны примерно в 80–90 годах н. э. авторами, которые имели либо доступ к тексту Марка, либо источник информации, в значительной степени соответствующий ему. Евангелие от Иоанна было написано последним, но до 100 года н. э., автором, который мог и не иметь доступа к ранним евангелиям, зато полагался на устные и другие письменные источники. Обсуждения см. у Meier (1991), pp. 43–45; Sanders (1995), с. 58–59; Ehrman (2004), p. 49.

См. Ин 7:42, Мих 5:2–5.

Мф 2:23. Ин (1:46–49) решает проблему Назарета совсем другим способом.

Мк 15:34, Лк 23:46, Ин 19:30. Мф 27:46 содержит и вариант Марка: «для чего Ты Меня оставил?» (Это согласуется с убеждением многих исследователей, что текст Матфея был написан до текста Луки и, следовательно, ближе ко времени Марка.)

Лк 23:34. См. сноску в новом исправленном издании Библии, NRSV.

См. Smith (1978), pp. 141–142.

Мк 8:12, Мф 16:3, 12:40, Лк 11:16–41.

Мк 6:4–5; Мф 13:58 (и см. Smith, 1978, pp. 140–141); Лк 4:23–24. И см. сноску к Лк 4:28 в Coogan, ed. (2001).

Мк 4:10–12. Имеется в виду глава 6 Книги пророка Исайи, где Бог наставляет Исайю пророчествовать глухим. Schweitzer (2001), р. 322–323, объясняет рассчитанную безвестность Иисуса с точки зрения учения о предопределении.

ИИ 3:2, 9:16, 11:47.

Мк 5:37 (=Лк 8:51); Ин 11:4; 9:5. И см. Ehrman (2004), pp. 160161.

ИИ 10:30.

См. Ehrman (2004), p. 199.

См. Smith (1978), e.g., p. 143.

Мк 1:15.

Лк 17:20–21; Мк 9:1 (в NRSV сказано «с силой», но редакторы предлагают вариант «в силе»; Мк 13:24-5.

Мк 9:47–48.

Мк 12:30–33. Слово «любовь» фигурирует в Мк 10:21: «Иисус, взглянув на него, полюбил его и сказал...»

Мк 12:29–31.

Мф 15:27.

Мф 15:28; Мк 7:29.

См. Achtemeier (1992), vol. 4, p. 546, сноски для Мк 16:15–16 в NRSV, в Meeks, ed. (1993) и Coogan, ed. (2001). Этих стихов нет в ранних рукописях Марка. Принято считать, что их добавили в начале II века.

Ис 56:6; Иисус (в Мк 11:17) цитирует Ис 56:7. Еще одно упоминание у Марка о проповедовании народам — Мк 13:10 — можно истолковать в подобном свете, во всяком случае, оно подозрительно похоже на возникшее после Иисуса и предназначенное для объяснения, почему Царство Божье так долго не наступает («И во всех народах прежде должно быть проповедано Евангелие»). Meeks, ed. (1993), p. 1944, отмечает, что Мк 13:10 повторяет Ис 49:6 и 52:10.

Распространенный перевод Ин 8:7.

Мф 5:43–45.

Мф 5:47. Параллельный стих у Луки упоминает о «грешниках» вместо «язычников», но Tuckett (1992) отмечает, что обычно это место считается правкой оригинала.

Tuckett (1992), p. 570.

Лк 10:25. Лк 4:24–27 также содержит идею межнационального милосердия.

Мф 10:5.

Мф 19:28, Лк 22:30. См. обсуждение в главе 13 значения слов «Сын человеческий». Это выражение используется в Мф 19:28 для описания правителя грядущего царства, хотя в Лк 22:30 Иисус прямо говорит о «Царстве Моем».

Деян 1:6.

Деян 1:7.

Общие предположения Швейцера убедительно подтвердил Барт Эрман. См., например, Ehrman (1999) и Ehrman (2004) — эти интерпретации задали направление моим собственным.

Sanders (1995), p. 193.

Мк 10:31, Мк 10:15 (и см. Лк 18:25 и Мф 19:24). В Первоисае есть апокалиптические мотивы, особенно в главах 2, 4, но они не так выражены, как во Второисае, и в них отсутствует рельефный мотив перемены участи. Кроме того, Первоисаея проводит связь между прогрессивной политикой и апокалиптическим мышлением, но это не та связь, которую я здесь приписываю Иисусу. Исаяя говорит (см. главу 2), что Израилю следует устранить несправедливость в своих границах, прежде чем ему будет даровано спасение и он возвысится между народами.

Мф 5:3.

1 Kop 13:4.

Рим 12:9; 12:10; 13:8; 13:9; 13:10. Выражение «братолюбие» встречается в 12:10 в Библии короля Якова (в NRSV нет гендерных упоминаний). Что касается посланий Павла в целом: даже если мы ограничимся семью, которые ученые считают подлинными, шестьдесят стихов содержат слово «любовь» в той или иной форме, согласно проведенному мной электронному поиску. В четырех евангелиях их 65, но большинство этих стихов не являются высказываниями, приписанными Иисусу.

Гал 3:28.

См. Bornkamm (1971), pp. 74–75.

Деян 8:3.

Гал 1:8–9.

Gager (2000), p. 4.

Dodds (1990), p. 137.

Hellerman (2001), p. 4.

Kloppenborg and Wilson, eds. (1996), p. 14.

Dodds (1990), p. 137.

Malherbe (1983), p. 88.

Hellerman (2001), p. 22. См. также Meeks (2003), p. 86.

1 Кор 1:12. (На самом деле это *не* первое его письмо к данному собранию, которое он основал в Коринфе, а первое из сохранившихся. См. Воргкамт (1971), р. 70 и 1 Кор 5:9.

Bornkamm (1971), p. 73. См. также pp. 71–73 и Fee (1987), p. 573.

1 Кор 14:3 (и см. также Fee, 1987, pp. 569–574, особенно p. 573); 14:27, 37–38.

1 Kop 4:14–16.

1 Kop 12:27.

Pagels (2003), p. 6.

1 Kop 14:23.

Ис 45:14, 22–23, 25.

Ис 49:6.

Рим 14:10; 15:19 (и см. Sanders, 1991, pp. 2–4); 15:12.

Рим 11:28. Идеи Павла о взаимоотношениях между иудеями и язычниками запутанны и иногда противоречивы. Это представление о подчинении язычников израильскому мессии — не единственное его высказывание по данному вопросу, и специалисты спорят о том, какими именно были его взгляды — если у него имелись связные и последовательные взгляды. См. Gager (2000).

Гал 5:6, 12.

Sanders (1991), p. 62.

Pagels (2003), p. 6, противопоставление раннего христианства и культа Асклепия, бога целителей, жрецы которого брали плату за консультации.

Gager (2000) отмечает этот момент. Представления о Павле как иудее по сути приобрело сторонников в научных кругах в результате этой основополагающей работы Гейджер, а ранее — Кристера Стендаля.

Meeks (2003), p. 28. См. также Mahlerbe (1983), pp. 97–98.

Деян 16:14.

См. MacMullen (1984), p. 106, и Meeks (2003), p. 30.

Friedman, ed. (1992), vol. 4, pp. 422–423. И см. Деян 16:40.

Mahlerbe (1983), p. 95, особенно сноску 9.

Meeks (2003), p. 109.

См. Gager (2000), p. 78.

Деян 18:2–3. И см. Friedman, ed. (1992), vol. 5, pp. 467–468.

См. Sanders (1991), p. 13, и Malherbe (1983), p. 95.

См. Meeks (2003), p. 109, и Malherbe (1983), p. 97.

Е.А. Judge (процитирован в Meeks, 2003), p. 109. И см. Meeks (2003), p. 17.

Рим 16:1–2.

McCready (1996), p. 63.

См. Stark (1997).

Kloppenborg and Wilson, eds. (1996), p. 7.

Ibid., p. 3.

Рим 1:7-11.

Рим 12:10, Гал 5:13, 1 Фес 4:9-10.

1 Фес 3:12, Гал 6:10.

См. Stark (1997), pp. 87, 10.

Мф 25:35–36, 39–40.

1 Kop 5:11–13.

Hellerman (2001). Я заменил словом «даром» двойственный элемент перевода — «вольно».

Рим 12:5.

Brown (1993), p. 77.

Лк 6:27, Мф 5:27.

Мф 5:44, Рим 12:14–20, Мф 5:39.

Гал 1:18–19.

Ин 13:34. Здесь любовь ограничена собратьями-верующими; см. Freedman, ed. (1992), vol. 4, p. 390.

Гал 5:14–15. И см. Ehrman (1999), p. 79. Павел говорит, что весь иудейский закон сводится к императиву любви к ближнему, в то время как Иисус называет два самых важных императива иудейского закона, в том числе и любовь к Богу. См. Мк 12:28–34, Лк 10:25–28, Мф 22:39–40.

См. в 1 Кор 4:12 упоминание Павлом собственного опыта гонений.

Рим 12:20.

Притч 25:21.

Latourette (1975), p. 85; Ehrman (1999), p. 58.

См. Sanders (1991), p. 21.

Latourette (1975), pp. 91–92.

McLean (1996), p. 191.

Ibid., p. 196.

См. Ehrman (2003a), p. 100.

Мф 1:23. В новом исправленном издании Библии, NRSV, в отличие от Библии короля Якова, в Ис 7:14 сказано «молодая женщина».

См. Ehrman (2003a), p. 110.

Latourette (1975), p.127. Freedman, ed. (1992), vol. 1, pp. 855–856, отмечает, что только в IV веке предпринимались попытки составить списки авторитетных христианских текстов, но лишь в конце этого века, в 390 году, церковные соборы одобрили список из 27 книг, ныне входящих в Новый Завет.

Clabeaux (1992), в Freedman, ed. (1992), vol. 4, p. 517.

См. Ehrman (2003a), pp. 108–189.

Диалог Иустина с Трифоном, глава XVI.

См. Pagels (2003), p. 13.

Ferguson (2003), pp. 384–386; Burkett (2002), pp. 86, 543; Ehrman (2004), pp. 19–21.

См. Ehrman (2004), pp. 20–21; Burkett (2002), p. 529.

Безусловно, в дальнейшем Константин продемонстрировал, что видит пользу в объединении христианской церкви. См. Burkett (2002), pp. 407–408.

Nikam and McKeon, eds. (1959), p. 52.

См. Pagels (1989).

«Пока его [Бога] мудрость мыслит о Логосе и поскольку его учение выражает его, его знание было явлено». Перевод «Евангелия истины» Роберта М. Гранта; <http://www.gnosis.org/naghamm/got.html>.

См. Ehrman (2003b), p. 47.

ИИ 1:1, 1:14.

ИИ 13:34.

ИИ 13:35.

Лк 3:6.

Пс 105:21; 4 Цар 13:5; Иер 14:8.

Турсан (Теркан, 1996), с. 99–103.

Мф 13:40–43.

1 Фес 4:13. Ср. возраст 1 Фес, см. Freedman, ed. (Фридмен, под ред., 1992), том 6, с. 516.

См. Дан 12:2–3, Ис 26:19, Мк 12:18–27, Мф 22:23–33, Лк 20:27–40. См. также Brandon (1967), p. 100.

По ряду вопросов наметился раскол между Павлом и некоторыми последователями Иисуса в Иерусалиме, последние в целом более точно следовали взглядам самого Иисуса, но (см., например, Brandon, 1967, p. 99) в общем для Иерусалима тяготение к традиционному еврейскому апокалиптизму было более свойственным, чем для Павла, и в этом случае убеждения, которые Павел косвенно приписывает Иисусу, полностью соответствуют этой традиции.

1 Фес 4:16.

1 Фес 4:16.

Sanders (1991), p. 37, в числе ученых, поддерживающих сценарий «назад на землю».

1 Kop 15:22–25.

1 Kop 15:55.

Дан 7:13 описывает «как бы Сына человеческого», спускающегося с небес. Иногда, как в новой версии NRSV, «Сын человеческий» переводится как «человеческое существо». Арамейское выражение «сын человеческий» применялось в значении «человек», а иногда как человек, олицетворяющий человечество. См. Dunn (2003), p. 726.

Мк 8:31, 38.

Мои доводы насчет «Сына человеческого» подробно приведены на www.evolutionongod.net/sonofman.

Лк 24:6–9.

Деян 7:55–56. Стефан продолжает непосредственно перед смертью: «Господи Иисусе! прими дух мой».

Как ни удивительно, это самый распространенный взгляд в Еврейской Библии. Если и есть явные исключения из него, то они противоречивы: например, Пс 48:16, «но Бог избавит душу мою от власти преисподней, когда примет меня». Если предположить, что «избавление» происходит вскоре после смерти, а «принятие» души Богом подразумевает вознесение на небеса, тогда это и есть исключение. (Бесспорно, упоминания об окончательном *воскресении* есть в Еврейской Библии, однако они обычно ассоциируются, как и в представлении Иисуса, с апокалиптическими ожиданиями: например, Ис 26:19, Дан 12:2–3). См. также McDannell and Lang (2001), p. 14.

Что касается представлений Павла о загробной жизни: см. McDannell and Lang (2001), p. 33. Два стиха в посланиях Павла, Флп 1:23 и 2 Кор 5:8, утверждают или, по крайней мере, подразумевают, что после смерти человек находится «с Христом» или «у Господа». Но более однозначное упоминание, в Флп, относится только к Павлу и может отражать убеждение в том, что он, как известный апостол, удостоится особой милости. Более того, оба стиха были написаны позднее, чем процитированный выше отрывок в 1 Фес, ясно выражающий ожидания Павла, согласно которым единство с Христом наступит не раньше, чем после возвращения Христа с небес. Есть и другие стихи Павла, например Рим 2:14–16, которые выглядят несовместимыми с предыдущими. Они могут представлять собой эволюцию его взглядов, относиться либо к его продолжительному контакту с языческим «рынком» религиозных убеждений, либо к растущему пониманию того, что сам он умрет до пришествия Христа.

Лк 23:43. (Рай не обязательно имеет отношение к небесам, и конечно, этот человек мог быть выбран с особой целью, а не олицетворять спасенное человечество вообще.)

Лк 16:24–25. Мнение о том, что он на небесах, см. в McDannell and Lang (2001), p. 26–29.

См. McDannell and Lang (2001), ch. 1.

Brandon (1967), p. 109.

Лк 17:20–21. (Альтернативный перевод «среди вас».)

Даже помимо роли Осириса в Судном дне, его жизнеописание имеет явное сходство с историей Иисуса. Как сказано у Плутарха через десятилетия после смерти Иисуса, Осирис появился на земле в человеческом облике, был жестоко убит, а затем воскрес. Несмотря на утверждения некоторых, это еще не значит, что вся история Иисуса с распятием и так далее построена по образцу истории Осириса. И действительно, если изучить ее во всех подробностях так, как она рассказана у Плутарха, не сводя к параллелям с христианством, можно заметить элементы, никак не соотносящиеся с жизнеописанием Иисуса. Например, когда Осирис умер, его труп рассекли и по частям похоронили по всему Египту; жизнь вернулась к нему лишь после того, как части его тела нашла и собрала его сестра-жена Исида, — которой, к слову, так и не удалось отыскать пенис, поэтому его пришлось заменить подобием протеза, впрочем, настолько эффективным, что Исида даже родила от Осириса ребенка. См. Gabriel (2002) и Brandon (1970).

Ogilvie (1969), p. 2.

См. Ferguson (2003), pp. 249, 295. Плутарх, современник Луки, отмечал, что многие люди «считают, что помогут некие ритуалы посвящения и очищения: они убеждены, что, очистившись, будут развлекаться и танцевать в Аиде там, где много света и чистого воздуха». См. Hellerman (2001), p. 3.

См. Brandon (1967), p. 44, и Scott-Moncrieff (1913), p. 48.

Bell (1953), pp. 13–14.

Brandon (1967), p. 111.

История мученичества семи сыновей во Второй книге Маккавейской, еврейском тексте, написанном примерно за столетие до рождения Христа, указывает, что мать предвидит: после смерти ее сыновья соединятся в загробной жизни с Авраамом благодаря своему праведному самопожертвованию. Но сложности, с которыми Павел сталкивается в своих посланиях, рассуждая о недавно умерших, свидетельствуют о том, что в первые годы движения последователей Иисуса вознаграждения сразу же после смерти ждать было не принято.

Hegedus (1998), pp. 163, 167. См. также Stark (1997), p. 199. Сравнивая города, по распространению культа Исиды и христианства, в которых есть сведения, Старк выявляет корреляцию 0,67.

Hegedus (1998), p. 163, сноска 8.

Апулей, «Золотой осел», глава 48 (пер. М. Кузмина).

Рим 3:9-10.

Рим. 7:14–19.

Гал 5:19–21.

Спасение Осириса не обязательно требовало, чтобы покойный рассказывал всю правду и ничего, кроме правды. Есть мнение, что глава 125 — нечто вроде торгового призыва, притязания на чистоту людей, которых не назовешь чистыми, и, возможно, ритуал прощения, нечто вроде исповеди в католичестве, но без самой исповеди, или же, скорее, подобие крещения, которое в первые годы существования христианства считалось не просто символическим, а подлинным очищением, смыванием с тела былых грехов. (Название главы 125 — «Дабы он был отделен от каждого содеянного греха», Mogenz, 1973, p. 132.) Brandon (1970) сравнивает роль крещения в христианском спасении с ролью ритуала Осириса в египетском спасении, хотя подчеркивает, что ранние ритуалы в текстах пирамид носят скорее «магический», чем нравственный характер. Во всяком случае, в главе 125 описывается религия, которая поставила нравственное поведение, а не просто принесение в жертву животных и другие обряды, в центр стремления к вечной жизни.

Morenz (1973), p. 132, также p. 122.

Конечно, речь идет о *ритуальной* чистоте в сообществах охотников-собирателей, как и в случае с эскимосской богиней моря в главе 1.

Ригведа, 7.86. Слова «грех» и «преступление» не обязательно указывают на нравственные проступки — в отличие от ритуальных. Но Варуна карал за нравственные нарушения. См. O’Flaherty (О’Флаэрти, 1981), с. 213; Smart (Смарт, 1969), с. 64; Flood (Флад, 1996), с. 47. (Пер. Т. Я. Елизаренковой.)

Bottero (2001), p. 189.

Рим 7:7.

Bellah (1969), p. 68.

Jasobsen (1976), p. 153.

Bottero (2001), p. 32. Датирование вторым тысячелетием приблизительное, однако имеются и более точно датированные им же упоминания о месопотамских богах, где их называют «отцом» или «матерью».

Jacobsen (1976), p. 226. Ср.: обращение к богам как к родителям в Месопотамии, см. Jacobsen, 1976, pp. 158–159, 225–226, 236–237.

Griffiths (1980), p. 216.

Assmann (2001), p. 223.

Исх 20:20.

Некоторые обвиняли христианство в упадке империи, но, во всяком случае, социальная система, к которой имело отношение христианское учение, то есть международная христианская церковь, осталась невредимой.

Здесь и далее цитаты из Корана приводятся по переводу смыслов Э. Р. Кулиева, изд. УММА, 2004. Везде, где в цитатах из Корана значится «Аллах», у Р. Райта — «Бог». В тексте цитаты из Корана оставлены в том же виде, как в переводе Э. Р. Кулиева. — *Прим. пер.*

Smith (1991), p. 233.

А точнее, 23 года, согласно ранним исламским источникам и общепринятым современным подсчетам.

Коран 109:6 (Arberry); 47:4. (У Кулиева: «Когда вы встречаетесь с неверующими на поле боя, то рубите головы. Когда же ослабите их, то крепите оковы» — *Прим. пер.*)

Суть прочих схем см. у Robinson (2003), pp. 76–97.

Коран 96:1. Меньшинство переводчиков, например, Pickthall, переводят этот приказ на английский как «read!»

Коран 53:9-11 (Pickthall). См. Watt (1964), p. 15.

Welch (2003).

См. Cook (1983), p. 67. Недавний обзор споров об исторических корнях Корана см. у Donner (2008).

Peters (1991), pp. 288–289, высказывает подобную мысль: что Коран, по-видимому, не подвергался редактированию в память о военных триумфах после смерти Мухаммада.

См. Donner (2008), Watt (1964), p. 17, Cook (1983), p. 74.

Некоторые исследователи сегодня считают значение Мекки как торгового центра переоцененным — и по масштабам торговли, и по доле, которая приходилась на экзотические товары, такие, как специи, в противовес самым обычным — например, изделиям из кожи. Фундаментальный (и в некоторых отношениях отличающийся крайностью взглядов) труд — Patricia Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, 1987, Princeton University Press.

Точные причины внимания к сыновьям не вполне ясны. Возможно, это относилось лишь к сравнительно влиятельным арабам, каким сам Мухаммад предположительно стал после женитьбы: в полигамном обществе сыновья, рожденные от представителей высших классов, могли брать нескольких жен, в итоге приносили больше внуков, чем дочери. Еще одно предположение высказал Watt (1964), pp. 152–153: сыновья наследовали право управления собственностью у братьев своих матерей, в итоге приносили в свою семью богатство и престиж.

Коран 81:8–9 (Sale).

Коран 93:6-11 (Arberry); 90:16; 90:13–16 (Arberry); 89:18–21 (Arberry).

Коран 42:20.

Коран 21:25.

Lings (1983), pp. 16, 29, 44.

Ibid., pp. 16, 44; Watt (1964), p. 22.

Действительно, некоторые арабские племена на территории современных Сирии, Ирака и Иордании обратились в христианство. См. Hoyland (2001), pp. 146–150.

Lings (1983), p. 17.

Коран 46:12 (Yusuf Ali). См. также Коран 26:192–198.

Коран 43:2–4. В переводе Юсуфа Али сказано буквально — «Мать Писания».

Коран 77:6; 16:105.

Armstrong (2002), p. 3.

Согласно McDonald (2003), некоторые арабские филологи утверждали, что Аллах — слово, заимствованное из сирийского языка, на что я здесь указываю.

Среди коранических стихов, утверждающих или подразумевающих, что арабы считали Аллаха богом-творцом, выделяются Коран 29:61, 31:25, 39:38, 43:9. На то, что в Коране нет жалоб на отсутствие веры в Аллаха, а скорее, на тех, кто верит и в других богов, указал мне Майкл Кук.

Hodgson (1977), vol. 1, pp. 155–156. Armstrong (2002), p. 11, так же излагает ту же мысль.

Это слово иногда пишут как «*алаха*».

MacDonald (2003).

Сценарий, согласно которому арабский бог Аллах изначально иудео-христианский бог, неизбежно гипотетический (как и более традиционный сценарий независимого происхождения Аллаха). Наиболее примечательное свидетельство против него — это особенности употребления слова «Аллах». А именно: когда слову «Аллах» в определенном контексте предшествуют слова, заканчивающиеся на гласные, начальная А отпадает. (Так, когда перед словом «Аллах» стоит арабское слово «он» — «хува» — в предложении «Он есть Бог», получается «хуваллаху», а не «хува аллаху».) Элизия такого рода необычна в арабских существительных, однако стандартной практикой в сравнимых обстоятельствах считается опущение артикля, *предшествующего* арабскому существительному. Это необычное употребление согласуется с теорией, согласно которой «Ал» в «Аллахе» изначально был артиклем, как в сценарии, против которого я высказываюсь, — в сценарии, где «Аллах» поначалу звучит как «аль-илах», или «бог». Разумеется, необычное свойство могло быть приобретено существительным «Аллах» ввиду уникального статуса имени Бога в арабской культуре. Тем не менее это противоречит теории, которую я развиваю.

Ничто из сказанного не указывает на то, что сирийский язык — прямой потомок арамейского языка времен Иисуса. Но оба эти языка произошли от арамейского, на котором говорили в начале I тысячелетия до н. э. Связь арамейского языка времен Иисуса с сирийским языком времен Мухаммада можно уподобить связи между дядей и племянником.

Коран 81:14.

«Кааба» y Bearman et al. (2003).

Lapidus (2002), p. 14; «Хадж» у Bearman et al. (2003).

Коран 79:26.

Коран 19:30.

Коран 82:1–9. Ощущение *близости* апокалипсиса у Мухаммада выглядит наиболее острым в отрывках, обычно датируемых серединой периода Мекки, например, 21:1, 53:57, 54:1.

Коран 15:6, 34:8, 37:36–37, 21:5, 83:29–31, 74:21–23.

Коран 41:26.

Lings (1983), pp. 88–92; некоторые, например, Watt (1964), p. 77, сомневаются в строгости этого бойкота.

McDannell and Lang (2001), p. 52.

Иринеи, «Против ересей», 5:33.

Коран 56:29–31, 55:54, 55:56, 56:36–37.

Коран 76:4, 18:29.

Коран 74:26, 41:28.

Коран 104:4, 15:3.

Коран 83:34–35.

Коран 77:24, 32:20, 37:21.

Коран 96:19.

Коран 43:89, 109:4–6.

Коран 50:45, 88:21–22.

Коран 73:10. Родуэлл ставит ее на третье место, Блашер, еще один авторитет, — на тридцать четвертое, то есть примерно по прошествии одной трети периода Мекки.

Коран 13:40, 25:63.

Коран 41:34.

Суд 11:24, Втор 20:16-18

Watt (1964), pp. 58, 61.

Коран 53:23.

Watt (1964), p. 61.

Коран 44:32.

Коран 29:46. Перевод Майрадж Саед (Mairaj Syed, в личной беседе)

Коран 29:46 (Sale). Родуэлл считает, что это относится только к иудеям, а не к христианам и иудеям. И (см. перевод Родуэлла, сноска 12) Теодор Нольдеке датирует этот аят мединским периодом и предлагает перевод, при котором аят становится менее дипломатичным. Однако чаще его датируют периодом Мекки, а приведенный мной перевод соответствует общепринятому толкованию.

По крайней мере, никогда не появляется в сурах периода Мекки, если считать суру 64, «Взаимное обделение», мединской, как предлагает Родуэлл, хотя с ним не все согласны. См. сноску 1 Родуэлла к этой суре.

См. такие суры, как «Поэты», «Украшения», «Семейство Имрана».

Lings (1983), p. 123.

Этот простой вариант истории изложен, к примеру, Армстронг (Armstrong, 2002), pp. 13–14. Специалисты по исламу — например, Watt (1964), pp. 95–96, — давно распознали по Корану, что на начальных этапах мединского периода Мухаммаду сильно недоставало полноты власти. Но Уотт принимает предположение, что Мухаммад с самого начала был признан другими кланами как ценный судья.

Там же. Некоторые исследователи относят эту суру к концу периода Мекки.

Коран 3:31–32.

Watt (1964), pp. 95–96, сравнивает Мухаммада с лидером клана. Vahl (2003) сравнивает Мухаммада с лидером племени.

Коран 64:14.

Мф 10:35–38.

Сирия, Египет, Палестина: эти названия соответствуют их современному географическому значению; во времена Мухаммада к Сирии относилась вся Палестина или ее большая часть.

Lapidus (2002), pp. 32–33; Kennedy (1986), pp. 59–72.

Это предположение не подтверждается исламской устной традицией. Однако трудно найти ряду мединских аятов Корана иное объяснение, чем необходимость решить проблемы христианства, в особенности связанные с поиском общности взглядов с христианами или подразумевающие неудачу при попытке сделать это.

Коран 9:30, перевод Юсуфа Али. Мухаммад имеет в виду здесь христианское верование, согласно которому Иисус был сыном Божьим, и иудейское верование, что Ездра был сыном Бога. Неясно, откуда Мухаммад почерпнул идею о Ездре как сыне Божьем. См. сноски к этому стиху, Rodwell и Sale.

По сравнению с другими религиями ислам не был излишне строг в вопросах ритуалов. Мухаммад намеренно сделал послабления в правилах питания по сравнению, например, с иудаизмом. Однако санкции ислама против разрушающих общество пороков — например пьянства, азартных игр, прелюбодеяния, — отличались суровостью.

Schacht (1982), p. 9. Арабское слово, обозначающее разбой, по-видимому, было заимствовано из другого языка. Но вполне возможно, что это заимствование произошло до эпохи Мухаммада, значит, сам разбой вполне мог считаться преступлением еще до появления ислама.

Коран 22:39–40 (Arberry). См. также Коран 2:217.

Коран 22:40 (Asad). В некоторых случаях, например в переводах Arberry и Rodwell, «молельни» значатся там, где Asad использует слово «синагоги». К прочим переводчикам, употребившим слово «синагоги», относятся Yusuf Ali и Sale. Asad (см. его сноску к этому аяту) утверждает, что здесь, в одной из ранних версий учения о праведной войне в исламе, свободе вероисповедания придается высокий статус.

Коран 3:3 (Arberry); 3:64 (Asad).

См. Buhl (2003) и Watt (1964), p. 114.

Коран 2:173 (Yusuf Ali). Из двух других сур, запрещающих употреблять свинину, одна (сура 5) обычно считается мединской, а другая (сура 6) часто относится к периоду Мекки, но очень позднему, нередко в списке сур этого периода она значится последней. Вполне вероятно, что как минимум эта часть суры на самом деле — изречение начала мединского периода.

Berkey (2003), p. 74–75. Молитвы лицом к Иерусалиму польстили бы не только иудеям, но и некоторым арабским христианам, уже имеющим такую привычку. См. Vuhl (2003).

Коран 19:35.

Коран 43:57–58. В своем толковании я руководствуюсь сноской 15 в переводе Rodwell. Большинство переводчиков не соглашаются с Rodwell в том, что в Коране есть высказывание Мухаммада об Иисусе как «образце божественной силы» — просто он считал Иисуса одним из примеров подобного рода. Но некоторые последующие фрагменты этой суры, в том числе процитированные выше, наилучшим образом объясняются интерпретацией Rodwell. Sale, например, предлагает другое толкование.

Предисловие к переводу Корана, сделанному Rodwell. (Коран 5:14 указывает на споры христиан по вопросам учений.)

Возможно, важно то, что слово «христиане» в Коране на самом деле означает «назореи» — этот термин иногда применяли к таким «иудео-христианам», как евиониты. Но есть также причины полагать, что это слово, которое даже сегодня применяется арабами-мусульманами по отношению к христианам, во времена Мухаммада носило столь же широкий смысл и применялось к христианам в целом. См. Fiey (2003) по этому вопросу и вопросу разнообразия христианских верований.

Один коранический стих — Коран 4:157 — по-видимому, поддерживает докетическую «ересь», согласно которой казнь Иисуса на кресте была иллюзией.

См. Crone and Cook (1977). Провокационная идея этой книги, заключающаяся в том, что в число первых последователей Мухаммада входили иудеи апокалиптического толка, уже не выдвигается авторами книги, но то, что ее нельзя полностью сбросить со счетов, напоминает о том, как мало нам известно о разнообразии религиозных убеждений, с которыми столкнулся Мухаммад.

Коран 4:171 (Arberry).

Коран 4:171 (Arberry); 57:27.

Быт 16:12.

Быт 16:2–3, 15–16, и см. Knauf (1992).

Быт 17:20.

Быт 17:21, 25–26.

Коран 2:125 (Arberry).

Коран 2:135 (Arberry).

Коран 2:132 (Arberry); 3:67 (Pickthall) 3:67 (Shakir).

Коран 5:51. В других случаях Мухаммад, видимо, чувствует разницу в восприимчивости христиан и иудеев (5:82): «Ты непременно найдешь самыми лютыми врагами верующих иудеев и многобожников. Ты также непременно найдешь, что ближе всех в любви к верующим являются те, которые говорят: „Мы — христиане“». В суре, которая обычно датируется концом периода Мекки, Мухаммад не видит оснований для враждебности по отношению к христианам или иудеям (29:46): «Если вступаете в спор с людьми Писания, то ведите его наилучшим образом. Это не относится к тем из них, которые поступают несправедливо. Скажите: „Мы уверовали в то, что ниспослано вам. Наш Бог и ваш Бог — один, и мы покоряемся только Ему“».

См. Donner (1979), p. 232. Более того, ввиду их центральной роли в торговле Медины (см. Kennedy, 1986, p. 36), — они жили по обе стороны от рыночной площади города и зарабатывали там на жизнь — бану Кайнука были соблазнительной мишенью для Мухаммада; пытаясь основать теократическое государство, вы тоже предпочли бы видеть его торговый базис в руках верующих — не из-за содержания верований как таковых, а потому, что эти верования означали преданность вашему политическому лидерству.

См. Stillman (1979), pp. 13–14.

Коран 22:67. См. также 5:48–49, которые считаются многими завершающими мединскими сурами.

Коран 33:26–27 (Arberry). Еще в одном стихе (59:2) упоминаются изгнанные «неверующие среди людей Писания», но не убийства.

См., например, Peters (1994), p. 156.

Crone and Cook (1977), pp. 6–7.

Thomson (1999), p. 102. (Формулировка невнятна, но Себеос, видимо, утверждает, что храм, известный сейчас как аль-Акса, на самом деле был построен иудеями.) См. Stone and Cook (1977), p. 10.

Cook (1983), p. 74. Как отмечает Кук, различия незначительны. Однако они предполагают некоторую степень изменчивости.

Пример коранических стихов, которые отражают «разрыв с иудеями» и свидетельствуют о том, что они подвергались правке, — это рассказ об «изменении киблы» — решении перестать молиться, обратившись к Иерусалиму, и начать молиться, повернувшись в сторону Мекки. В аятах не упоминаются ни Мекка, ни Иерусалим, но они относятся к изменению направления молитвы и указывают, что теперь это направление отличается от того, которое предпочитают христиане и иудеи, что, в сущности, говорит о повороте от Иерусалима (2:142–150). Однако полвека назад видный специалист по исламу Монтгомери Уотт отмечал, что эти стихи, если расположить их последовательно, как изреченные Мухаммадом за один раз, «создают впечатление явленных в разное время» (Watt, 1964, p. 113). Кроме того, Crone and Cook (1977) указывают на архитектурные и литературные свидетельства того, что через десятилетия после смерти Мухаммада мусульмане во время молитвы становились лицом куда-то севернее Мекки. Но Кук в личной беседе теперь склонен подозревать, что это свидетельство на самом деле «фальшивка».

Milestones, глава 4.

Watt (1974).

Эти четыре отрывка — 9:24, 22:78, 25:52, 60:1. Ни в одном случае упоминание о джихаде само по себе не является открыто военным (см. Bonner, 2006, p. 22), но в 9:24 военным выглядит контекст. В 25:52 звучит призыв бороться против «неверующих», но в таком контексте, что военное истолкование кажется маловероятным. Стих 60:1 призывает не водить дружбы с неверующими, но никаких упоминаний о насилии здесь нет. В 22:78 акцент сделан на служении в роли «свидетеля» истины Бога; мусульман побуждают «усердствовать на пути Аллаха надлежащим образом [джихад]», затем напоминают, что они «избраны Аллахом». Отрывок завершается призывом «совершать намаз, выплачивать закят и крепко держаться за Аллаха». Учение о военном джихаде не находит связной основы в Коране, что подтверждает Bonner (2006), см., например, p. 20.

Вопнер (2006), р. 22, говорит, что из 41 случая использования в Коране слов, образованных от корня «джхд», только десять «ясно и недвусмысленно относятся к ведению войны». Peters (1987), р. 89, возможно, имеет в виду менее явные ссылки на войну, когда говорит, что «около двух третей» случаев такого словоупотребления «указывают на военные действия».

Другие, менее двусмысленные, глаголы — «*каатала*», то есть борьба, и «*катала*», убийство. Неопределенность слова «*джахада*» можно увидеть, сравнив четыре перевода 66:9: Юсуф Али — «О Пророк! Борись против неверующих и лицемеров, и будь твердым против них». Пиктолл — «О Пророк! Борись против неверующих и лицемеров, и будь суров к ним». Шакир — «О Пророк! Сражайся против неверующих и лицемеров, и будь непреклонен к ним». Родуэлл — «О Пророк! Веди войну против неверующих и лицемеров и расправься с ними».

<http://www.freerepublic.com/focus/f-news/1128382/posts>.

http://www.pbs.org/newshour/terrorism/international/fatwa_1996.html.

Хотя иногда Мухаммад обвиняет христиан и в отдельных случаях — иудеев в политеистических склонностях, этот термин используется в Коране по отношению к неавраамическим религиям.

Коран 9:6. Самая распространенная интерпретация этого стиха, как указывает Sale в сноске к своему переводу Корана, — «то есть дайте ему гарантии безопасности, чтобы он невредимым вернулся домой, если не сочтет нужным принять ислам».

Коран 9:7, 4. Строго говоря, 9:4 исключает этих политеистов из разрешения разрывать соглашения с политеистами, которое Бог дает в 9:3. Однако необходимость поддерживать соглашения с этими политеистами явно исключает их из числа тех политеистов, которых надлежит убивать.

И если уж на то пошло, глагол, переведенный как «убивать», можно перевести как «сражаться» или «воевать», хотя нет никаких сомнений в том, что Мухаммад шел в бой с желанием убивать. Похожий пример — 4:89–90. Здесь неверующих, которые оставили свой народ, чтобы обратиться в ислам, а затем вернулись, надлежит убивать, «где бы вы их ни обнаружили» — за исключением тех, «которые присоединились к народу, с которым у вас есть договор, или которые пришли к вам с грудью, стесненной от нежелания сражаться против вас... если же они отступили от вас, не стали сражаться с вами и предложили вам мир, то Аллах не открывает вам пути против них».

Коран 47:4.

Коран 8:59–61.

Коран 60:8–9. Еще один коранический стих, 2:190, часто цитируют как прямой запрет воевать с неверующими, которые не нападают первыми. Речь идет именно об этом, как обычно переводится — например, «сражайтесь на пути Аллаха с теми, кто сражается против вас, но не нападая на них первыми. Воистину, Аллах не любит преступников». Но некоторые богословы утверждают, что фрагмент, переведенный как «нападая на них первыми» следует переводить как «преступая границы дозволенного» и что он может означать, например, что женщин и детей на войне убивать нельзя (Майкл Кук, в личной беседе).

Коран 60:7.

См., например, Watt (1956), pp. 362–365.

Watt (1974), p. 152; Goldziher (1981), p. 102. См. Bonner (2006), p. 92, сноски 11, ср.: датирование этого учения.

Mairaj Syed (Майрадж Сайед), в личной беседе.

Даже если не принимать во внимание тот факт, что Коран никогда не называет войну против неверующих явно всеобщим принципом, стихи, которые чаще всего характеризуют как джихадистские, прочитанные в контексте, дают основания подозревать, что вложенный в них смысл не носит всеобщий характер. Иногда в них явно указано время или место. Например, в 9:123, который часто цитируют как джихадистский, сказано, что сражаться надо «с неверующими, которые находятся вблизи вас» (Arberry, курсив мой). В некоторых случаях указано, что рекомендуемая борьба может быть ответом на конкретные провокации. Так, 9:29 — «сражайтесь с теми... которые не веруют ни в Аллаха, ни в Последний день» — следует за стихом, указывающим, что эта борьба должна быть направлена против неверующих, которым хватило духу приблизиться к Запретной мечети. Некоторые стихи, которые называют джихадистскими по духу, слишком туманны для четкой классификации. В часто цитируемом 8:39 сказано, что сражаться с неверующими надо, «пока не исчезнет искушение и пока религия не будет полностью посвящена Аллаху» (Arberry). В предыдущем стихе говорится, что неверующих следует простить, если они «прекратят», но не в том случае, если они «возвратятся» (Yusuf Ali). Некоторые переводчики (например, Yusuf Ali) считают, что это означает прощение в случае прекращения неверия, а другие (например, Pickthall) — что они должны прекратить преследования мусульман. Первое толкование придает стиху гораздо более джихадистский характер, чем второе. В других случаях проблему представляет не неясный смысл, а двусмысленность. Так, в 48:16 описан день, когда мусульман «призовут воевать против людей, обладающих суровой мощью, чтобы сражаться с ними, пока они не сдадутся» (Pickthall), в то же время некоторые переводчики (например, Rodwell), сыграв на том, что «ислам» означает «подчинение», переводят эти строки как «пока они не примут ислам». Но последний перевод встречается редко, и во всяком случае, относится к конкретной, хоть и не установленной битве, а не к походу, который охватит весь мир. (Преемники Мухаммада толковали этот отрывок как повествующий о завоевании Византии и Персии. См. Goldziher, 1981, p. 28.) И наконец, проблему при толковании представляет тот факт, что во времена теократии сражаться против государства в некотором смысле означало сражаться против Бога. Например, часто цитируемый стих 8:12–13 рекомендует так относиться к неверующим: «Рубите им головы и рубите им все пальцы». Потом Коран добавляет: «Это потому, что они воспротивились Аллаху и Его Посланнику» (Rodwell). Значит ли это, что они выступили против Бога своим неверием в него, а также, по определению, выступили против его пророка? Или это просто означает, что они противостояли Мухаммаду на поле боя, что было приравнено к сопротивлению Богу Мухаммада? Эти отрывки (9:29, 8:39, 48:16, 8:12–13) наряду с упомянутыми в тексте — отрывки, которые, насколько я могу судить, чаще всего цитируются критиками ислама, утверждающими, что учение о джихаде можно найти в Коране. Обратите внимание: хотя каждый из этих стихов, прочитанный в контексте, не дает особых причин сомневаться в том, что призыв к насилию над неверующими носил универсальный характер, нет причин и полагать, что этот стих имел всеобщее применение, а не оставался конкретным призывом для определенного времени и в связи с появлением конкретного врага.

Коран 109:4–6; 2:256.

Bonner (2006), p. 28.

Сахих-Бухари, том 1, книга 2, № 25–27.

<http://www.usc.edu/schools/college/crcc/engagement/resources/texts/muslim/bukhari/002.sbt.html>.

(Тексты хадисов процитированы по сборнику «Сахих аль-Бухари», пер. с араб. В. М. Нирша. — *Прим. пер.*)

Это преобладающая точка зрения ученых. Есть и альтернативные взгляды — например, убежденность Джона Уонсбро в том, что хадисы сформировались до Корана, но эти взгляды не получили широкого признания.

Karsh (2006), p. 4. Приписано Мухаммаду ибн Умар аль-Вакиди, который умер в начале IX века.

Bonner (2006), p. 92.

Watt (1974).

Berkey (2003), p. 200.

ibid.

Коран 9:29.

Watt (1974).

Goldziher (1981), p. 33; Karabell (2007), p. 31.

Goldziher (1981), p. 33, сноска 4.

Cahen (2003).

Watt (1974).

Cahen (2003).

См. Peters (1987), pp. 90–91. Например, на Ближнем Востоке ближе к рубежу XX века Мухаммад Абдух и Мухаммад Рашид Рида настоятельно пропагандировали учение об оборонительном джихаде (хотя эти толкования оставляли место для борьбы с колонизаторами за независимость). В Индии Сайид Ахмат Хан распространял еще более ограниченное учение о джихаде, не предусматривавшее бунта против британского колониального владычества на том основании, что Великобритания не запрещала исповедовать ислам в Индии.

Бен Ладен ссылался на присутствие войск неверующих (то есть американских солдат) в Саудовской Аравии как на беду, но в этом случае предполагаемое преступление — появление в Саудовской Аравии, а не просто неверие.

Коран 3:134; 8:73.

Коран 48:29.

Коран 41:34; 25:63.

Коран 16:84.

Откр 19:15.

Например, Коран 2:62: «Воистину, верующим, а также иудеям, христианам и сабиям, которые уверовали в Аллаха и в Последний день и поступали праведно, уготована награда у их Господа. Они не познают страха и не будут опечалены». И 5:69: «Воистину, верующие, а также иудеи, сабии и христиане, которые уверовали в Аллаха и в Последний день и поступали праведно, не познают страха и не будут опечалены». Стих, который особенно часто цитируют теологически консервативные мусульмане, доказывая, что лишь мусульмане достойны спасения, — 3:85: «От того, кто ищет иную религию помимо ислама, это никогда не будет принято, и в Последней жизни он окажется среди потерпевших урон». Примирить эти явно противоречащие друг другу стихи можно, обратившись к тому факту, что слово, переведенное как «ислам», буквально означает «подчинение» (Богу) и в некоторых коранических фрагментах может применяться как общий термин, относящийся ко всем, кто признает единственного истинного бога — хотя, разумеется, слово «религия» в этом отрывке снижает убедительность предлагаемого толкования. Конечно, ошибочной может быть и сама попытка примирить эти стихи: они произнесены в разное время и при разных обстоятельствах. См. также 2:112: «Кто покорит свой лик Аллаху, совершая добро, тот получит награду от своего Господа. Они не познают страха и не будут опечалены».

Коран 2:113 (Asad); 5:18.

Коран 22:16–17.

В мусульманскую традицию входит рассказ, объясняющий, почему Мухаммад мог высказать свое мнение о том, что зороастрийцы достойны спасения; в этом рассказе фигурирует обращенный к нему вопрос правителя области, где жили зороастрийцы. Однако, если коранический стих, о котором идет речь, был вставлен в текст уже после смерти Мухаммада, в политических целях, то появление подкрепляющего его рассказа в традиции — вполне естественное явление.

Сабиям обещают спасение еще два раза, в обоих случаях вместе с иудеями, христианами и мусульманами: 2:62 и 5:69. Возможно, эти стихи появились после завоевания Ирака, а зороастрийцы (огнепоклонники) были добавлены к списку после захвата Ирана.

Коран 22:16–17. У Rodwell «сабии» — не Sabeans, а Sabeites. «Таким образом мы ниспослали Коран в виде ясных аятов, и Аллах ведет прямым путем того, кто пожелает. В День воскресения Аллах рассудит между верующими, исповедующими иудаизм, сабиями, христианами, огнепоклонниками и многобожниками. Воистину, Аллах является Свидетелем всякой вещи». Теоретически при такой формулировке, когда Бог рассуждает «между» перечисленными группами, у него остается возможность исключать целые группы, так что в итоге отбор пройдут только мусульмане. Но такое толкование можно допустить лишь с натяжкой, потому что по меньшей мере в двух других стихах — 2:62 и 5:69 — иудеи, христиане и сабии недвусмысленно названы достойными спасения (а сабии не упоминаются ни в каком другом контексте нигде в Коране). А в другом стихе (2:112) формулировка Бога, рассуждающего «между» группами, применяется к христианам и иудеям в контексте, который так же явно оставляет открытой перспективу спасения для них. Итак, все указывает на то, что зороастрийцы (огнепоклонники) включены в список тех, кто будет спасен — или, по крайней мере, *достойных* спасения, причем само спасение зависит от убеждений и поведения каждого конкретного зороастрийца. При таких условиях и политеисты — «многобожники» — также причислены к достойным. Некоторые, например, Yusuf Ali, сноска 2788, с. 854, согласны с этим. Другие, например, см. перевод Asad, утверждают, что Бог делает различие между политеистами, с одной стороны, и остальными более или менее монотеистичными упомянутыми народами — с другой.

Некоторые раннехристианские мыслители считали, что спасение распространяется не только на христиан. В III веке н. э. Ориген Александрийский признал учение о всеобщем спасении. В одном месте (Рим 26:28) Павел словно подразумевает, что иудеи будут спасены независимо от их взглядов на Иисуса, ввиду их достойных предшественников. Тем не менее ранние христиане, как правило, считали, что в круг спасения не входят даже иудеи, не говоря о других нехристианах.

Коран 49:13 (Asad).

Разумеется, более поздняя исламская традиция приписывала Мухаммаду чудеса, иногда при этом основой для толкования становился Коран. Так, расколотый Мухаммадом, согласно традиции, месяц связывали с этим стихом: «Приблизился Час, и раскололся месяц. Когда они видят знамение, то отворачиваются и говорят: „Это — преходящее колдовство“» (54:1). Но Коран никогда не приписывает чудес Мухаммаду недвусмысленно, как евангелия — Иисусу.

Мк 8:12.

См. Phipps (1996), p. 40, и Smith (1991), p. 227, хотя ни один из них не указывает напрямую на контраст с Иисусом.

Коран 20:53–54; 16:67; 30:21, 22.

Коран 6:96–97.

Майрадж Саед (в личной беседе).

Коран 13:12–13.

Коран 13:2; 7:54; 41:37.

Сторонник философии дарвинизма и атеист Дэниел Деннет соглашался с тем, что направленность такого рода действительно относится к свидетельствам замысла в случае с организмами. См. [www.meaningoflife.tv/video.php?topic=direvol\\$speaker=dennett](http://www.meaningoflife.tv/video.php?topic=direvol$speaker=dennett) и www.nonzero.org/dennexcerpt.htm.

См. www.evolutionofgod.net/blame. (На сайте книги автор пространно рассуждает о том, что с дарвиновской точки зрения чувство вины служит нам «валютой» в отношениях с ненулевой суммой, что мы «расплачиваемся» им за будущие одолжения людей, с которыми вступаем в эти отношения, но не применяем его к тем людям, которых считаем врагами, что и наносит нам вред в современном мире, где понятия «врагов» и «друзей» разительно отличаются от характерных для древности, применительно к которым у нас развивалось нравственное воображение и другие механизмы. — *Прим. пер.*)

Притч 25:21–22.

Weinberg (1979), видеозапись беседы Вайнберга и Джона Полкинхорна на counterbalance.org.

Silverman (1991), pp. 48–49, Hornung (1999), p. 102.

См. Hornung (1996), pp. 213–215, Teter (2002), p. 189, Silverman (1991), pp. 34, 48, Pinch (2002), pp. 159–160.

Griffiths (1980), p. 177.

Nikam and McKeon, eds. (1959), pp. 29, 31.

Ibid., p. 52.

Ригведа I, 169; см. Smart (1969), p. 67.

Исх 12:12.

Точная историческая связь между словами «элохим», «элаха» и «аллах» неясна, и я не намерен утверждать, что существует возможность проследить их происхождение: например, что арамейское «элаха» и арабское «аллах» произошли от древнееврейского «элохим». Как отмечалось в главе 8, скорее всего, слово «элохим» вошло в древнееврейский через арамейский, хотя и более раннюю версию арамейского по сравнению с той, на которой говорил Иисус (См. Rose, Роуз, 1992). Я говорю о том, что даже если родственные узы между этими словами неявны и второстепенны — например, скорее, как между двоюродными братьями, чем как между родителем и ребенком, — эти узы все-таки существуют, а фонетическое сходство всех трех слов — не случайность. См. в главе 14 мои доводы, согласно которым «аллах» происходит из христианского мира и сирийского языка, близкородственного арамейскому. Как отмечалось в этой главе, мой довод неортодоксален; чаще утверждается, что «аллах» происходит от арабского нарицательного существительного «илах», означающего «бог». Но даже если последнее верно, все равно между «аллах» и «элохим» есть родственные узы, ибо «илах» считается связанным с «элохим». В целом, когда языки близкородственные, как иврит, арабский и арамейский — все они семитские, — фонетическое сходство часто оказывается отражением общего происхождения.

Некоторые ученые и философы утверждают, что можно избавить квантовую механику от видимых противоречий, но их попытки сделать это зачастую подразумевают сценарии, по запутанности превосходящие противоречия. Например: частица вряд ли существует более чем в одном месте, скорее, она вообще не существует нигде — можно было бы сказать, ни в одном конкретном месте, — если за ней не наблюдают и не производят замеры. Да? А как же быть с знаменитой интерпретацией «множественных миров», согласно которой есть вариант книги, которую вы сейчас читаете, и многочисленные варианты, которых вы не читаете. И так далее: каждая попытка избежать непостижимых аспектов квантовой механики дает непостижимые предположения или предположения, в которые едва можно поверить. Классическое популярное введение в квантовые парадоксы см. в труде Хайнса Пагельса «Космический код» (Heinz Pagels, *The Cosmic Code*, 1982). Хотя я не уверен, что именно он ввел в обращение термин «квантовая странность», по-видимому, именно он первым использовал его в рассуждениях.

Сравнение веры в Бога и веры в электроны приведено с несколько иной целью в очерке Дж. Дж. С. Смарта «Существование Бога» (J. J. C. Smart, *The Existence of God*). См. Timothy A. Robinson, ed., *God* (2003), Hackett Publishing.

Этот «прагматичный» довод в пользу законности концепции Бога во многом напоминает по духу доводы Уильяма Джеймса, особенно в очерке «Воля к вере» (William James, *The Will to Believe*).

Схожие сценарии см. в Gardner (2003) и процитированные в нем труды Ли Смолина.

National Post, 14 апреля 2003 года.

Большинство эволюционных психологов, которые считают религию прямым продуктом естественного отбора («адаптации», согласно терминологии, приведенной далее в этом приложении, в отличие от «перемычки»), поддерживают объяснение «группового отбора». Логику «группового отборщика» иллюстрирует ученый, процитированный в упомянутой выше канадской статье: «Выживание нашего вида потребовало способности действовать сообща, создавать сообщества. Готовность жить, а при необходимости и умирать за веру — мощное селективное преимущество. Я считаю, что мы генетически предрасположены верить». Как указывает цитата, в сценарии группового отбора «гены бога» сохранились не потому, что напрямую помогали конкретному человеку, имеющему их. В сущности, обладатель при необходимости должен был умереть за религиозные убеждения, но такие жертвы помогали группе в целом, поэтому гены в ней преуспевали заметнее, чем гены в альтернативных группах, где отсутствовала религия.

Правдоподобие объяснений «группового отбора» можно назвать спорным. Практически все дарвинисты соглашались с тем, что групповой отбор возможен при некоторых обстоятельствах. Но многие эволюционные психологи («индивидуальные отборщики») считают, что в ходе эволюции человека такие обстоятельства возникали редко, потому и естественный отбор редко закреплял черты, заставляющие отдельных людей приносить большие жертвы ради «блага группы» в смысле общества в целом, за пределами семьи. (Эти «индивидуальные отборщики» обычно указывают на генетическую предрасположенность к самопожертвованию ради членов семьи как результат «родственного отбора» и отличают родственный отбор от группового, в то время как сторонники «группового отбора» зачастую приписывают групповому ту же динамику. Но если отставить терминологические споры, никто из эволюционных психологов не спорит с тем, что жертвам ради родных способствовал естественный отбор.) Ученый, процитированный в канадской статье, — нетипичный «групповой отборщик», так как в большинстве своем они не верят, что естественный отбор зачастую направлен на «выживание вида».

Возможно, лучшие рассуждения о религии с точки зрения «группового отборщика» — книга Дэвида Слоана Уилсона «Собор Дарвина» (David Sloan Wilson, *Darwin's Cathedral*). В ней представлен скрупулезно точный и подробный отчет о том, как религиозные побуждения развивались в ходе группового отбора, однако Уилсон определенно «групповой отборщик», и аспекты религии, на которые он делает акцент, — аспекты, которые подчеркивают «групповые отборщики», — упрощают эффективное функционирование больших социальных групп. Правда, Уилсон не объясняет, почему эти адаптации на уровне группы нельзя объяснить культурной эволюцией (и в некоторых случаях, несомненно, признает, что культурная эволюция сыграла свою роль).

См., например, Barrett (2000), p. 29.

James (1982), p. 27.

Radcliffe-Brown (1922), p. 139.

См. Boyer (2001), глава 2, гораздо подробнее о том, *какая именно разновидность* странности, по его данным, делает религиозные представления притягательными для человеческого разума.

Murdock (1934), p. 256.

de Waal (1982), p. 98.

Прочитировано в Swanson (1964), p. 13.

Роберт Карнейро, в личной беседе.

Creel (1970), pp. 496, 501–503.

См. Guthrie (1993), глава 7.

Boyer (2001), p. 144.

Ibid., p. 80.

Barrett and Keil (1996).

Быт 1:27.

См. Evans-Pritchard (1965), p. 49.

О естественности религиозных жертвоприношений см. Boyer (2001), p. 241–242.

Murdock (1934), p. 184.

Boyer (2001), p. 200.

Если мой акцент на реципрокном альтруизме и социальном обмене выглядит как результат навязывания эволюционными психологами их дарвинистских взглядов на изучение религии, следует отметить, что не только они видели центральное место социального обмена по отношению к религиозному мышлению. См. Stark and Finke (2000). Эти авторы несколько десятилетий изучали религию во множестве обличий. И хотя подтверждений теории реципрокного альтруизма так и не нашлось, ученые убедились в том, что обмен — ось, вокруг которой вращается взаимодействие людей с богами. См., например, с. 91. Подробные аргументы в пользу предположения о том, что боги в целом антропоморфны, см. у Guthrie (1980 и 1993), хотя аргумент Гатри, как и доводы Старка и Финке, не объяснен эволюционной психологией.

Глава 17.

См. Boyer (2001), pp. 145, 195, 301, и Barrett (2000), p. 31.

См. Roediger (1996), p. 86.

«В эфире с Гретой Ван Сустерен», Fox News Channel, 17 июня 2004 года.

См. Boyer (2001), p. 301.

Ibid., p. 300.

Tylor (1871), pp. 385–386.

См. Boyer (2001), pp. 119–120.

Ibid.

См. Guthrie (1980).