
ПОЛЯ КРОВИ



РЕЛИГИЯ И ИСТОРИЯ

· НАСИЛИЯ ·

КАРЕН
♦
АРМСТРОНГ

АВТОР БЕСТСЕЛЛЕРА «ИСТОРИЯ БОГА»

Карен Армстронг

Поля крови. Религия и история насилия

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=16900977

*Поля крови: Религия и история насилия / Карен Армстронг: Альпина
нон-фикшн; Москва; 2016
ISBN 978-5-9614-4082-9*

Аннотация

Войны, терроризм, агрессивная нетерпимость, социальное насилие сопровождают человечество на протяжении всей истории. Виновата ли религия, которую все чаще в этом упрекают? История от каменного века до наших дней раскрывает непростую картину. Встроенная в государственный аппарат религия уже в ранних земледельческих обществах превращается в инструмент социального подавления. От имени религии совершается немало преступлений, ею оправдывали колонизацию и рабство, погромы и теракты. И вместе с тем из века в век вера смягчает нравы и учит видеть ближнего не только в единокровном. Религии человечество обязано тем, что стало человечеством, не застряв на уровне варварства, где каждое племя – в окружении враждебных племен. Это увлекательное исследование истории религиозных войн и роли религии

во власти и политике, написанное всемирно известным религиоведом Карен Армстронг, – глубокое и непредвзятое изложение опыта разных религий: язычества, иудаизма, буддизма, христианства и ислама.

Содержание

Введение	7
Часть I	32
Глава 1	32
Глава 2	75
Конец ознакомительного фрагмента.	97
Комментарии	

Карен Армстронг

Поля крови. Религия и история насилия

Переводчик *Глеб Ястребов*

Редактор *Любовь Сумм*

Руководитель проекта *И. Серёгина*

Корректоры *Е. Аксёнова, М. Миловидова*

Компьютерная верстка *А. Фоминов*

Дизайнер обложки *Ю. Буга*

Иллюстрация на обложке *Shutterstock*

© Karen Armstrong, 2014

© Издание на русском языке, оформление. ООО «Альпина нон-фикшн», 2016

Все права защищены. Произведение предназначено исключительно для частного использования. Никакая часть электронного экземпляра данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме и какими бы то ни было средствами, включая размещение в сети Интернет и в корпоративных сетях, для публичного или коллективного использования без письменного разрешения владельца авторских прав. За нарушение авторских прав законодатель-

ством предусмотрена выплата компенсации правообладателя в размере до 5 млн. рублей (ст. 49 ЗОАП), а также уголовная ответственность в виде лишения свободы на срок до 6 лет (ст. 146 УК РФ).

*** * ***

Джейн Гаррет

И был Авель пастырь овец, а Каин был земледелец...

И когда они были в поле, восстал Каин на Авеля, брата своего, и убил его.

И сказал Господь Каину: где Авель, брат твой?

Он сказал: не знаю; разве я сторож брату моему?

И сказал Господь: что ты сделал? Голос крови брата твоего вопиет ко Мне от земли.

Книга Бытия 4:2, 8-10¹

¹ Библейские цитаты в русском тексте обычно даются по Синодальному переводу. В отдельных местах в перевод внесены изменения, отражающие понимание текста К. Армстронг. – *Прим. пер.*

Введение

В Древнем Израиле каждый год, когда наступал День искупления, первосвященник приводил двух козлов в иерусалимский храм. Одного козла он закалывал в жертву за грехи народа, а на другого возлагал руки, перенося на него все преступления людей, то есть буквально перекладывал на него вину, а затем отсылал нагруженное грехами животное в пустыню. Закон гласил: «...и понесет козел на себе все беззакония их в землю непроходимую»^[1]. В известной книге «Насилие и священное» Рене Жирар доказывает, что обряд с козлом отпущения разряжал конфликты между общественными группами^[2]. На мой взгляд, такого «козла» современное общество сделало из веры.

На Западе ныне считают безусловным и самоочевидным, что религия по сути своей жестока. Как человек, который много выступает по религиозной тематике, я часто слышу, сколь много насилия и агрессии в истории религии. То и дело звучит коронная фраза: «Религия была источником всех основных войн в истории». Ее повторяют как заклинание американские телеведущие и психиатры, лондонские таксисты и оксфордские ученые. А ведь фраза странная: не из-за религии вспыхнули последние мировые войны! И когда военные историки обсуждают причины военных конфликтов, они констатируют взаимосвязь многих социальных, матери-

альных и идеологических факторов (и едва ли не главный из них – борьба за ограниченные природные ресурсы). Специалисты по политическому насилию и терроризму также убеждены: к жестокостям людей побуждает целый ряд причин^[3]. Однако негативный образ религиозной веры настолько въелся в секулярное сознание, что для нас в порядке вещей возлагать на «религию» ответственность за ужасы XX века и отсылать ее в политическую пустыню.

И даже авторы, которые не винят религию во всех войнах и проявлениях насилия, неколебимо убеждены в ее агрессивности. По их мнению, особенно нетерпим «монотеизм»: мол, стоит людям уверовать, что с ними «Бог», компромисса не жди. В доказательство ссылаются на крестовые походы, инквизицию и религиозные войны XVI–XVII вв. Толкуют об особой агрессивности ислама, отмечая недавний всплеск терактов во имя религии. Если я напоминаю о буддийском принципе ненасилия, то в ответ слышу, что буддизм не религия, а философия. И здесь мы подходим к существу проблемы. Безусловно, буддизм *не* религия в том смысле, в каком это слово понималось на Западе с XVII–XVIII вв. Но современная западная концепция «религии» причудлива и даже уникальна: такого понятия не знала никакая другая культура. Даже европейские христиане былых эпох сочли бы ее чуждой и примитивной. Более того, она затрудняет попытки судить о склонности религии к насилию.

А чтобы окончательно запутать нас, в последние полве-

ка ученые сошлись на мнении, что единого понятия религии не существует^[4]. На Западе «религию» рассматривают как единую систему обязательных для ее приверженцев верований, институтов и обрядов, сосредоточенных на сверхъестественном Боге, причем отправление религии – дело частное, полностью обособленное от «секулярной» сферы. Однако в других языках слова, которые мы переводим как «религия», почти всегда обозначают нечто не столь определенное, более глубокое и всеохватное. За арабским «дин» стоит целый образ жизни. Санскритская «дхарма» – «понятие цельное и не поддающееся переводу: это и закон, и справедливость, и нравственность, и социальная жизнь»^[5]. «Оксфордский классический словарь» уверенно заявляет: «В греческом и латинском языках ни одно слово не соответствует английским понятиям “религия” и “религиозный”»^[6]. Концепция религии как личного и систематического поиска, безусловно, чужда классической Греции, Японии, Египту, Месопотамии, Ирану, Китаю и Индии^[7]. В Ветхом Завете мы не найдем «религии» как абстрактного понятия, а раввины Талмуда считали невозможным выразить смысл веры в едином слове или единой формуле, поскольку назначение Талмуда в том и состоит, чтобы ввести в область сакрального всю человеческую жизнь^[8].

Этимология² латинского слова *religio* неясна. Оно не под-

² Значение глагола *religio* – «связывать», и римляне исталковывали *religio* как связь между людьми и богами. – *Прим. ред.*

разумевало «нечто великое и объективно существующее», а имело довольно туманный смысл, сочетавший понятия долга и табу. Если человек говорил, что для него обряд, или семейная собственность, или соблюдение клятвы есть *religio*, это означало, что у него есть соответствующая обязанность^[9]. Потом слово *religio* обрело новый смысл у раннехристианских богословов: благоговение перед Богом и вселенной в целом. Для Блаженного Августина (ок. 354–430 гг. до н. э.) *religio* – не система обрядов и учений и не исторически утвержденная традиция, а личная встреча с трансцендентным, которое зовется Богом, а также узы, соединяющие нас с Божественным началом и друг с другом^[10]. В средневековой Европе слово *religio* стало обозначать монашескую жизнь, отличая монаха от священника, который живет и трудится в «секулярном» мире (*saeculum*)^[11].

Единственная традиция веры, которая соответствует нынешнему западному представлению о религии как явлении кодифицированному и частному, – это протестантство. Но и оно возникло на заре Нового времени! В ту пору европейцы и американцы стали разделять религию и политику: они полагали (не вполне точно), что Тридцатилетнюю войну вызвали только споры вокруг Реформации. Убеждение, что религию следует полностью исключить из политической жизни, стало «мифом-хартией» суверенного национального государства^[12]. Философы и государственные деятели, проложившие путь этой догме, думали вернуться к более благо-

получному состоянию дел, которое существовало, пока властолюбивые католические попы не смешали две совершенно разные сферы. Однако на самом деле их светская идеология была таким же радикальным новшеством, как и развивавшаяся одновременно с Западом рыночная экономика. Жителям иных частей света, которые не прошли этот специфический процесс модернизации, обе инновации казались противоестественными и непостижимыми. Между тем на Западе разделение религии и политики укоренилось до такой степени, что нам теперь сложно себе представить, насколько тесно они были прежде связаны. Нельзя упрощать: не государство «использовало» религию, а религия и политика были неразсторжимы. Разделить их в ту пору было бы так же трудно, как извлечь джин из коктейля.

До Нового времени религия охватывала все области жизни. Как мы увидим, многие виды деятельности, которые сейчас считаются светскими, воспринимались как глубоко сакральные: сведение лесов, охота, футбольные матчи, игра в кости, астрономия, земледелие, строительство государства, перетягивание каната, планировка городов, торговля, винопитие и особенно война. Древние народы не смогли бы определить, где заканчивается «религия» и начинается «политика». И не потому, что по недомыслию все путали, а потому, что наделяли высшей ценностью *все* свои дела. Ведь мы по самой природе своей ищем смысл и, в отличие от прочих животных, легко отчаиваемся, если смысла не находим.

Нам невыносима мысль о собственной неизбежной кончине. Нас тревожат природные бедствия и людская жестокость; мы остро осознаем свою физическую и психологическую немощь. Нас изумляет, что мы вообще существуем, и мы хотим знать почему. Мы наделены великой способностью удивляться. Древних философов завораживал строй космоса. Они восхищались таинственной силой, которая удерживает небесные тела на орбитах, а море – в своих границах и которая год за годом оживляет землю после зимней стужи. И они хотели приобщиться к этой высшей реальности – более богатой и более устойчивой вечности.

Эту мечту они выразили в так называемой вечной философии, заслужившей свое название тем, что она в той или иной форме присутствует в большинстве досовременных культур^[13]. Каждый человек, каждый предмет и каждый факт мыслился как копия и бледная тень реальности более сильной и вечной, чем повседневная, но улавливаемой лишь в снах и видениях. Ритуально подражая жестам и действиям своих небесных «альтер эго», как они их понимали – богов, предков, героев, – люди приобщались к высшему измерению бытия. В нас, людях, много искусственного, и нас влечет к архетипам и парадигмам^[14]. Мы постоянно пытаемся улучшить природу и приблизиться к идеалу, здесь и сейчас недоступному. Даже нынешний культ знаменитостей можно расценить как преклонение перед «сверхчеловеческим» и желание подражать ему. Ощущая связь с такой необычной реаль-

ностью, мы утоляем глубинное свое желание. Это затрагивает потаенные струны, возносит нас за пределы себя, помогает обрести глубинный смысл жизни. Если мы не обретаем более такой опыт в церкви или храме, мы ищем его в искусстве, музыкальном концерте, сексе, наркотиках – или войне. На первый взгляд, странно, что война попадает в этот список. Но она – один из древнейших стимулов экстатического опыта. А ответ на вопрос «почему?» потребует небольшого экскурса в анатомию мозга.

У каждого из нас не один мозг, а три, и отношения между ними непростые. В глубинах серого вещества находится «старый мозг». Он унаследован от рептилий, выползших из первобытного ила 500 млн лет назад. Рептилии были озабочены исключительно выживанием, начисто лишены альтруизма и подчинялись инстинктам, которые побуждали есть, сражаться, убегать (если необходимо) и воспроизводиться. Кому лучше удавалось соперничать за еду, отражать угрозы, доминировать на своей территории и находить убежище, те передавали свои гены потомству. Таким образом, эгоистические импульсы закреплялись и усиливались^[15]. Однако у млекопитающих затем развилась лимбическая система (видимо, около 120 млн лет назад)^[16]. Она стала шагом вперед по сравнению с рептильным мозгом и мотивировала целый ряд новых действий, в частности, воспитание и защиту потомства, а также формирование союзов, важных для борьбы за выживание. Впервые у разумных су-

ществ появилась способность заботиться о ком-либо, кроме самих себя^[17].

Лимбические эмоции не столь сильны, как эгоистические импульсы, доныне исходящие из рептильного мозга, и все же у нас развилась заметная способность чувствовать эмпатию и формировать привязанности. Как заметил китайский философ Мэн-цзы (371–288 гг. до н. э.), никто не лишен данного чувства. Если человек видит, что ребенок перегнулся через край колодца и вот-вот упадет, он обычно ощутит страх падения в собственном теле и автоматически, даже не думая о себе, ринется спасти дитя. А если кто-то пройдет мимо, глазом не моргнув, с ним явно что-то неладно. Большинству людей, по мнению Мэн-цзы, такие эмоции присущи, хотя они отчасти и зависят от индивидуальной воли. Человек может попать в себе ростки сострадания, подобно тому как может изуродовать и изувечить себя физически. Вместе с тем, если развивать эти ростки, они обретут собственную силу и энергию^[18].

Мы не поймем полностью доводы Мэн-цзы, если не примем во внимание третью часть мозга. Около 20 000 лет назад, в эпоху палеолита, у людей развился «новый мозг» (неокортекс). Он отвечает за способность к рассуждению и самосознание, позволяющее не поддаваться первобытным инстинктам. Люди стали примерно такими, каковы они и сейчас: одни части мозга толкают в одну сторону, а другие – в другую. Люди палеолита были опытными убийцами. До появления

земледелия они занимались охотой и использовали большой мозг, чтобы выдумывать способы убивать более крупных и более сильных существ, чем они сами. Однако эмпатия уже тогда создавала им проблемы. Во всяком случае такое впечатление складывается при наблюдении за дожившими до нашего времени охотничьими обществами. По наблюдениям антропологов, члены племени ощущают острую тревогу из-за необходимости убивать животных, которых они считают своими друзьями и покровителями, и пытаются снять стресс ритуальным очищением. В пустыне Калахари, где мало деревьев, бушмены вынуждены использовать легкое оружие, которое лишь царапает кожу. Поэтому они смазывают стрелы ядом, который убивает животное – но убивает очень медленно. Из несказанного сочувствия охотник остается с умирающей жертвой, плачет и символически участвует в ее смертных муках. Другие племена надевают особые наряды из звериных шкур или мажут кровью и экскрементами жертвы стены пещер, чтобы помочь животному вернуться в подземный мир, из которого оно явилось^[19].

Охотники палеолита мыслили, видимо, в схожем ключе^[20]. Наскальные рисунки, найденные на севере Испании и юго-западе Франции, относятся к числу древнейших памятников человечества. Эти расписанные пещеры, скорее всего, выполняли обрядовую функцию. Таким образом, искусство и обряд всегда были неразрывно связаны. Новая кора мозга заставляет нас глубоко осознать трагичность и труд-

ность существования, а в искусстве, как и в некоторых формах религиозного выражения, мы можем дать выход мягким (лимбическим) эмоциям. Фрески и рисунки в лабиринте Ласко в Дордони (древнейшим из них 17 000 лет!) поныне пленяют посетителей. В мистических образах животных художники передают двойственность охотника: он стремится добыть пищу, но его свирепость смягчена почтительным сочувствием к жертвам, чьи кровь и жир он, рисуя, смешивает с красками. Обряд и искусство помогали охотникам выразить свое сочувствие к другим живым существам и благоговение (*religio*) перед ними (вспомним рассуждения Мэнцзы спустя 17 веков). Они помогали жить, примирившись с необходимостью убивать.

В Ласко нет изображений северного оленя, мясом которого часто питались эти охотники^[21]. Однако неподалеку, в Монтастрюке, была найдена скульптурка, вырезанная из бивня мамонта примерно в XI тыс. до н. э., почти в то же время, что и фрески Ласко. Сейчас она находится в Британском музее. Это изображение двух плывущих оленей^[22]. Повидимому, художник внимательно разглядывал свою добычу, когда она, особенно уязвимая для охотников, переплывала реки и озера в поисках новых пастбищ. Он ощущал нежность к жертвам: выражения их морд удивительно живые, хотя и переданы без малейшей сентиментальности. Как отмечает Нил Макгрегор, директор Британского музея, анатомическая точность скульптуры показывает, что «в ней отра-

жено не только знание охотника, но и знание мясника, человека, который не только глядел на животных, но и разрезал их»^[23]. Роуэн Уильямс, бывший архиепископ Кентерберийский, также размышлял о «великой и творческой открытости» художников палеолита:

В искусстве данного периода мы видим, как люди пытаются полнее войти в поток жизни, стать частью окружающей живой природы... и это глубоко религиозный импульс^[24].

Таким образом, с самого начала религия и искусство воспитывали чувство общности с природой, с животным царством и с ближними.

Нам никогда не забыть полностью наше прошлое – прошлое охотников и собирателей, самый долгий период в человеческой истории. Отпечаток этого наследия лежит на всем, что кажется нам наиболее человеческим: на нашем мозге, теле, лице, речи, чувствах и мыслях^[25]. Некоторые мифы и обряды, изобретенные доисторическими предками, вошли в религиозные системы более поздних, письменных обществ. Аналогичным образом жертвоприношение животных, центральный обряд почти всех древних культур, сохранило доисторические обряды охоты и почестей живому существу, погибавшему за людей^[26]. Древнейшая религия была укоренена в признании того трагического факта, что для выживания необходимо убивать. Обряды помогали людям смириться с этой тяжелой дилеммой. И все же при всем глубоком

уважении, почтении и даже любви к жертве древние охотники оставались убийцами до мозга костей. Тысячелетия схваток с большими и агрессивными животными сплотили охотников в тесно спаянные команды, которые стали прообразами современных армий, готовых рисковать жизнью ради общего блага и защищать собратьев в минуты опасности^[27]. Важным фактором была еще одна эмоция: людям нравился азарт и упоение охоты.

Здесь опять-таки задействована лимбическая система. Мысль об убийстве может возбуждать в нас сочувствие, но охота, погоня и битва повышают уровень серотонина. Серотонин – это нейромедиатор, который отвечает за чувство экстаза, сопутствующего и некоторым формам религиозного опыта. И эти жестокие занятия стали восприниматься как естественная религиозная деятельность, сколь бы странным это ни казалось нам с нашим пониманием религии. Воины ощущали глубокую взаимную связь, пьянящее чувство альтруизма, готовность рисковать жизнью ради других, обретая тем самым большую полноту жизни. Такая реакция на насилие присуща нашей природе. Крис Хеджис, корреспондент *The New York Times*, удачно описал войну как «насилие, дающее нам ощущение смысла».

Война делает мир понятным: есть черное и есть белое, они и мы. Она полагает конец мысли, особенно мысли самокритической. Все склоняется перед могучим порывом. Мы едины. Для большинства из нас

война приемлема, доколе сообразуется с убеждением, что эти страдания необходимы для большего блага: ведь людям нужно не только счастье, но и смысл. В том-то и трагедия: война подчас становится самым мощным способом обретения смысла^[28].

Возможно, когда воины дают волю агрессивным импульсам глубинных областей мозга, они ощущают гармонию с самой стихийной и безжалостной динамикой существования, динамикой жизни и смерти. Иными словами, в войне берет верх рептильная безжалостность, один из сильнейших человеческих стимулов.

Воин ощущает в битве экстатическое самоутверждение, подчас патологическое, которое другие находят в обряде. Психиатры, лечившие ветеранов от посттравматического стрессового расстройства (ПСР), замечали, что упоение от гибели людей может быть почти эротическим^[29]. Однако впоследствии, когда пациенты с ПСР пытаются распутать клубок жалости и безжалостности, выясняется, что собственную человеку последовательность мышления они утратили. Один ветеран вьетнамской войны описывал фотографию, на которой он держит за волосы две отрубленные головы: да, война – это «ад», где «безумное – естественно» и «ничего невозможно контролировать». Тем не менее:

Самое страшное, что, пока я был там, я ощущал полноту жизни. Я любил это, как любят прилив адреналина, как любят друзей, близких товарищей.

Все так реально и так нереально... А сейчас хуже всего жить в мирное время без такого накала. Я ненавижу войну, но накал мне был по душе^[30].

Крис Хеджис объясняет: «Лишь когда мы оказываемся в гуще конфликта, видно, сколь многое в нашей жизни ничтожно и пресно»; «мы говорим о пустяках и между собой, и в эфире. А война – животворящий эликсир. Она дает решимость, общее дело. Она облагораживает^[31]. Один из множества сложно переплетенных мотивов, которые увлекают мужчин на поле битвы, – скука и бессмыслица повседневного быта. Других людей та же страсть к большему побуждает стать монахами и аскетами.

Воин в битве может ощущать свою связь с космосом, но впоследствии ему трудно разрешить внутренние противоречия. Существует выраженное табу на убийство себе подобных – эволюционная стратагема, помогающая различным видам выжить^[32]. И все же мы сражаемся. Однако чтобы заставить себя делать это, мы создаем мифологию (подчас «религиозную»), которая устанавливает дистанцию между нами и врагом. Мы преувеличиваем инаковость врага: расовую, религиозную, идеологическую. Мы всячески убеждаем себя, что он – не вполне человек, а чудовище, враг добра и порядка. В наши дни мы втолковываем себе, что сражаемся за Бога, или за страну, или за «закон и справедливость». Однако уговоры не всегда срабатывают. Скажем, во время Второй мировой войны бригадный генерал США С. Маршалл

и группа историков опросили тысячи солдат из 400 пехотных рот, побывавших в схватках в Европе и на Тихом океане. Результаты удивительны: лишь 15–20 % пехотинцев находили в себе силы стрелять прямо во врага. Остальные пытались избежать этого и прибегали к разным уловкам, чтобы их не засекли: стреляли мимо или делали вид, будто перезаряжают оружие^[33].

Трудно преодолеть свою природу. Чтобы стать хорошими солдатами, новобранцы должны пройти инициацию, отчасти напоминающую испытания монахов и йогов, и научиться владеть своими эмоциями. Историк культуры Джоанна Берк объясняет данный процесс:

Людей нужно сломать, чтобы они стали хорошими солдатами. В число основных приемов входят деперсонализация, униформа, отсутствие частного пространства, навязанные социальные взаимоотношения, плотное расписание, недостаток сна, дезориентация, за которой следуют обряды реорганизации в соответствии с военными кодексами, произвольными правилами и суровым наказанием. Аналогичные методы брутализации практиковались режимами, при которых солдат учили пытать пленных^[34].

Значит, солдат должен утратить человечность, как утратил ее созданный им «враг». Более того, в некоторых обществах, и даже (или особенно?) в обществах, которые восхваляют войну, воин мыслится как существо оскверненное, все-

ляющее страх: он не только герой, но и необходимое зло, которого подобает сторониться.

Возможно, наше отношение к войнам столь неоднозначно потому, что появились они относительно недавно. Охотники и собиратели не могли позволить себе организованное насилие, которое мы называем войнами: войны требуют больших армий, четкого руководства и экономических ресурсов^[35]. Правда, некоторые массовые захоронения наводят на мысль об убийствах^[36], однако ничем не подтверждается, чтобы люди уже тогда регулярно воевали^[37]. Но приблизительно за девять тысячелетий до нашей эры человеческая жизнь изменилась навсегда: в Леванте научились выращивать и хранить зерно. Урожаи позволяли кормить значительно большее число людей, чем раньше, а впоследствии давали еды даже больше необходимого^[38]. В результате численность человечества столь резко возросла, что в некоторых регионах возвращение к жизни охотников и собирателей стало невозможным. Между серединой IX тыс. до н. э. и I в. н. э. – удивительно краткий период, если учесть четыре миллиона лет нашей истории! – подавляющее большинство людей во всем мире (и вполне независимо друг от друга) перешли к земледельческому образу жизни. С земледелием пришла цивилизация, а с цивилизацией – война.

В нашем урбанизированном обществе на земледельческую эпоху часто смотрят с ностальгией: мол, полноценная жизнь, близко к земле и в гармонии с природой. А ведь пе-

реход к земледелию тоже был тяжелой травмой. Обильные урожаи чередовались с недородом, который грозил людям вымиранием. Мифы повествуют о том, как первые земледельцы вели отчаянную битву с неурожаем, засухой и голодом^[39]. Впервые человеческим уделом стал изнурительный труд. Скелетные останки показывают, что люди, питавшиеся растениями, были на голову меньше ростом, чем охотники-мясоеды, и страдали от анемии и инфекционных болезней; у них были гнилые зубы и больные кости^[40]. Они чтили Землю как Богиню-мать, усматривая в ее плодородии нечто божественное. Ее называли Иштар в Месопотамии, Деметрой в Греции, Исидой в Египте и Анат в Сирии, однако она не утешала, а устрашала. Согласно мифам, богиня Земли то и дело расчлняла и возлюбленных, и врагов – подобно тому, как зерно измолачивается в пыль и виноград превращается в жижу. Считалось, что орудия земледелия ранят Землю и пашни наполняются кровью. Когда Анат убила Мота, божество бесплодия, она разрезала его надвое ритуальным серпом, провеяла в решете, истолкла в мельнице, а куски кровоточащей плоти рассеяла по полям. Убив врагов Ваала, божества жизнетворного дождя, она украсила себя румянами и хной, сделала ожерелье из рук и голов жертв и шла на праздничный пир по колено в крови^[41].

За жестокими мифами стояли политические реалии земледельческой жизни. К началу IX тыс. до н. э. поселение в иерихонском оазисе (долина Иордана) достигло численно-

сти 3000 человек (до возникновения земледелия немыслимой!). Однако Иерихон был крепостью, на сооружение стен которой ушли многие тысячи часов^[42]. В этом засушливом регионе обильные запасы Иерихона, подобно магниту, притягивали голодных кочевников. Стало быть, прогресс в сельском хозяйстве породил ситуацию, когда жизнь всех членов богатой колонии находилась под угрозой, а ее богатые пашни могли превратиться в поля крови. Конечно, Иерихон был местом необычным – предвестником будущего. Регулярные войны возникнут на данной территории лишь 5000 лет спустя. Однако условия для них уже были созданы. И судя по всему, с самого начала крупномасштабное организованное насилие было связано не с религией, а с организованным грабежом^[43].

Земледелие также принесло новый вид агрессии: институциональное и структурное насилие, когда общество заставляет многих людей влачить столь жалкий и унижительный образ жизни, что они даже не способны улучшить свое существование. Это системное угнетение иногда называют «самой утонченной формой насилия»^[44]. Согласно Всемирному совету церквей, оно имеет место, когда

ресурсы и возможности распределены неравным образом и сосредоточены в руках меньшинства, которое не использует их для самореализации каждого, но использует часть из них для самоудовлетворения или господства, угнетения и подавления других

обществ или неимущих членов того же общества^[45].

Впервые в человеческой истории системное насилие стало реальностью благодаря аграрной цивилизации.

Судя по всему, общества палеолита были эгалитарными: охотники и собиратели не могли содержать привилегированный класс, который не делил бы с ними тяготы и опасности охоты^[46]. Поскольку этим небольшим сообществам еды еле хватало для пропитания, а экономических излишков не возникало, имущественное неравенство было невозможным. Племя не выжило бы, если бы все члены его не делились пищей. Насильственное управление было немыслимо: все крепкие мужчины располагали одинаковым оружием и одинаковыми боевыми навыками. Антропологи отмечают, что современные общества охотников и собирателей не знают классовой системы, а их экономика представляет собой «своего рода коммунизм»^[47], причем люди ценятся за такие способности и навыки, как щедрость, доброта и уравновешенность, полезные для общины в целом^[48]. А в обществах, которые производят больше необходимого, у небольшой группы появляется шанс использовать излишек ради собственного обогащения, получить монополию на насилие и навязать свою волю остальной части населения.

Как мы увидим в части I, это системное насилие будет господствовать во всех аграрных цивилизациях. В империях Ближнего Востока, Китая, Индии и Европы, которые в экономическом плане опирались на сельское хозяй-

ство, элита (не более 2 % населения) с помощью небольшой группы приближенных систематически лишала народные массы выращенной продукции, чтобы вести аристократический образ жизни. Однако, по мнению социальных историков, это несправедливое устройство обеспечивало экономическое развитие: возник привилегированный класс, обладающий досугом для занятия искусствами и науками, которые способствовали прогрессу^[49]. До Нового времени все цивилизации усваивали эту систему угнетения, не видя ей альтернативы. Это неизбежно сказывалось на религии, которая охватывала все виды человеческой деятельности, включая строительство государства и управление. Более того, как мы увидим, в прежние эпохи политика и религия были нераздельны. И если правящая элита усваивала какую-то этическую традицию (скажем, буддизм, христианство или ислам), клирики обычно подстраивались так, чтобы их идеология поддерживала структурное насилие государства^[50].

В частях II и III мы обсудим эту дилемму. Война с ее насилием и военной агрессией была необходима аграрным государствам. Ведь в таких государствах главные богатства – это земля и крестьяне, а значит, увеличить свои доходы царства могли лишь путем территориальных завоеваний. Без войн аграрной экономике было не обойтись. Правящему классу приходилось поддерживать контроль над крестьянскими сообществами, защищать пашни от агрессоров, завоевывать новые земли и безжалостно подавлять всякие намеки

на неподчинение. Одна из ключевых фигур в этой истории – индийский император Ашока (ок. 268–223 гг. до н. э.). Потрясенный страданиями, которые его армия причинила восставшему городу, он неустанно проповедовал сострадание и терпимость, но армию распустить не смог. Ведь без солдат ни одно государство не выживет. А когда государства разрослись и война прочно вошла в человеческую жизнь, еще большая сила – военное могущество империи – стала казаться единственным способом сохранить мир.

Военное насилие столь необходимо для развития государств, а в конечном счете и империй, что историки рассматривают милитаризм как признак цивилизации. Говорят, что без дисциплинированных, покорных и законопослушных армий человеческое общество осталось бы на примитивном уровне или превратилось бы в бесконечно воюющие орды^[51]. Однако противоречие между мирными целями и жестокими средствами оставалось столь же глубоким, как и наш внутренний конфликт между порывами жестокости и сострадания. Дилемма Ашоки – это дилемма самой цивилизации. В клубок противоречий была вовлечена и религия. Поскольку до Нового времени все государственные идеологии были пронизаны религией, война неизбежно приобретала сакральный характер. Более того, все основные традиции веры подстраивались под политические системы, в которых возникали; ни одна не стала «мировой религией» без патронажа военной машины империи, и в каждой тради-

ции впоследствии появилась имперская идеология^[52]. Однако в какой степени религия способствовала насилию в тех государствах, с которыми она была неразрывно связана? В какой степени она несет вину за человеческое насилие? Ответ не столь однозначен, как следует из многих нынешних рассуждений на сей счет.

Наш мир опасно поляризован в то время, когда связи между людьми – политические, экономические, виртуальные – стали тесны как никогда. Если мы хотим ответить на вызов времени и создать глобальное сообщество, в котором все народы будут жить в согласии и взаимоуважении, мы должны адекватно оценить ситуацию. Мы не можем позволить себе упрощенных суждений о религии и ее роли в мире. Миф, который американский ученый Уильям Кавана называет «мифом о религиозном насилии»^[53], отлично служил Западу на ранних этапах модернизации, однако всемирная деревня нуждается в более тонком подходе, иначе мы не поймем истинного положения дел.

Дальше речь у нас пойдет в основном об авраамических традициях – иудаизме, христианстве и исламе, так как они сейчас находятся в центре внимания. Однако, поскольку многие люди убеждены, будто монотеизм (единобожие) особенно склонен к насилию и нетерпимости, в части I мы проведем сравнительный анализ. Мы рассмотрим традиции, предшествовавшие авраамическим верованиям, и убедимся, что и тогдашние государства поощряли и религию, и воен-

ное насилие и что всегда были люди, которые мучились из-за проблемы необходимого насилия и предлагали «религиозные» пути борьбы с агрессивными импульсами, пытаясь облагородить эти порывы и направить их к состраданию.

У нас нет возможности останавливаться на всех примерах насилия, связанного с религией, но мы коснемся наиболее важных случаев в долгой истории трех авраамических религий, в частности, войн Иисуса Навина, призыва к джихаду, крестовых походов, инквизиции и религиозных войн в Европе. Мы увидим, что, когда люди в былые времена участвовали в политической борьбе, они рассматривали ее в категориях религии; вера пронизывала всю их деятельность, помогая осмыслить мир так, как сейчас не пришло бы в голову. Однако дело не только в этом. Перефразируя английскую рекламу, можно сказать: «От погоды чего только не жди — но и от религии тоже». В религиозной истории борьба за мир играла столь же важную роль, сколь и священная война. Верующие люди находили всевозможные способы борьбы с наглым мачизмом рептильного мозга, полагая конец насилию и выстраивая мирные и жизнеутверждающие сообщества. Однако, как и Ашока, который воспротивился системной военной агрессии государства, они не могли полностью изменить свои общества. В их силах было лишь предложить иной способ совместной жизни: более добрый и исполненный сочувствия.

В части III мы подойдем к современному периоду и об-

судим волну насилия, которая оправдывала себя религиозными лозунгами. Она вспыхнула в 1980-е гг. и достигла кульминации 11 сентября 2001 г. Однако мы также исследуем и природу секуляризма, который при всех своих многочисленных достоинствах не всегда предлагал безусловно мирные альтернативы идеологии религиозных государств. Философии начала Нового времени, которые пытались замирить Европу после Тридцатилетней войны, и сами отличались безжалостностью, особенно когда речь шла о жертвах прогрессивного секуляризма: они видели в прогрессе не освобождение и поддержку, а нечто чуждое. И это неслучайно: секуляризм не столько вытеснял религию, сколько формировал альтернативный религиозный энтузиазм. Нам так глубоко присуща жажда высшего смысла, что наши секулярные институты (особенно национальное государство) почти сразу обрели «религиозную» ауру, хотя им меньше, чем древним религиям, удавалось помогать людям справляться с мрачными реалиями человеческого существования, на которые нет легких ответов. Однако секуляризм не стал венцом человеческой истории. В некоторых обществах, пытавшихся найти путь к современности, ему удалось лишь нанести урон религии и травмировать психику людей, не готовых отказаться от тех путей жизни и понимания, в которых они всегда черпали утешение. Мучимый обидой, козел отпущения зализывает свои раны, и городу, который изгнал его, еще предстоит столкнуться с неприятными послед-

ствиями своего решения.

Часть I

У истоков

Глава 1

Земледельцы и пастухи

Гильгамеша, названного в древнем списке царей пятым царем Урука, помнили как сильнейшего из людей – «мощного, славного»^[54]. Очевидно, он был исторической личностью, хотя и овеянной легендами. Рассказывали, что он все повидал и постиг, исходил все земли и посетил подземный мир. К началу III тыс. до н. э. Урук (на территории нынешнего южного Ирака) был крупнейшим городом-государством Шумера, первой цивилизации на земле. Поэта Син-Леке, который записал свою версию удивительной жизни Гильгамеша около 1200 г. до н. э., все еще переполняла гордость за храмы и дворцы, сады и магазины Урука. Однако начинается и заканчивается свой эпос он с яркого описания удивительной городской стены, километров десять длиной, которую Гильгамеш построил для своего народа. Син-Леке воодушевленно зовет читателя:

Пройдись и пройди по стенам Урука,

Обозри основание, кирпичи ощупай:
Его кирпичи не обожжены ли...^[55]

По сути, построена цитадель – а значит, войны уже случались. Хотя могло быть иначе. Ведь сотни лет шумерские города обходились без такой защиты. Но Гильгамеш, правивший около 2750 г. до н. э., был царем нового типа:

Буйный муж, чья глава, как у тура, подъята,
Чье оружие в бою не имеет равных, –
Все его товарищи встают по барабану!^[56]

Очевидно, воины любили Гильгамеша и видели в нем защитника народа, крепость и бурный поток, сносящий все преграды.

При всей своей любви к Уруку Син-Леке признает: в цивилизации есть и минусы. Поэты начали слагать сказания о Гильгамеше вскоре после его смерти, и получилась история архетипическая, один из первых литературных рассказов о путешествии героя^[57]. Перед нами попытка осмыслить неизбежное структурное насилие цивилизованной жизни. Угнетенные, обездоленные и несчастные, жители Урука молили богов избавить их от тирании Гильгамеша:

Отцам Гильгамеш сыновей не оставит,
Днем и ночью буйствует плотью...^[58]

Юношей, видимо, забирали в рабочие бригады для строительства городской стены^[59]. Городская жизнь была невозможна без эксплуатации подавляющего большинства населения. Гильгамеш и шумерская аристократия жили в невиданной роскоши, но крестьянам цивилизация сулила лишь беды и горести.

По-видимому, шумеры первыми стали присваивать излишек урожая, выращенного общиной, и создали привилегированный правящий класс. Достигнуть этого можно было лишь силой. Поселенцы появились на плодородных равнинах между Тигром и Евфратом около 5000 г. до н. э.^[60] Для земледелия не хватало влаги, поэтому они изобрели систему ирригации, чтобы воспользоваться талой водой с гор, ежегодно наводнявшей равнины. Это было удивительное достижение! Приходилось совместными усилиями планировать, сооружать и поддерживать каналы и запруды, честно распределяя воду между конкурирующими общинами. Судя по всему, поначалу попытки в этом направлении были довольно робкими, однако вскоре они позволили резко увеличить объем урожая. Это привело и к быстрому росту населения^[61]. К 3500 г. до н. э. в Шумере насчитывалось около полумиллиона жителей (цифра, дотоле немислимая). Без сильных вождей было не обойтись, но что именно превратило простых земледельцев в горожан, поныне остается темой научных дискуссий. Судя по всему, сказалась взаимосвязь многих факторов: рост населения, необычное плодородие

дие земли, необходимость интенсивного совместного труда по ирригации, и конечно, человеческие амбиции – так возникло общество нового типа^[62].

Как бы то ни было, к 3000 г. до н. э. на месопотамской равнине насчитывалось 12 городов. Все они существовали за счет продукции, выращенной окрестными крестьянами. Доходов крестьян едва хватало на жизнь. Каждая деревня доставляла весь урожай городу; чиновники отдавали крестьянам какую-то часть, а остальное запасалось для аристократов в городских храмах. Тем самым несколько знатных семей с помощью подручных – бюрократов, солдат, купцов и домашних слуг – присваивали от половины до двух третей дохода^[63]. С таким богатством и досугом они могли позволить себе иную, вольготную жизнь. В свою очередь они следили за системой ирригации и в какой-то степени за законом и порядком. До Нового времени все государства боялись анархии: один недород, вызванный засухой или социальными волнениями, был чреват тысячами смертей, поэтому элита утверждала, что созданная ей система общественно полезна. Однако крестьяне, лишенные плодов своих усилий, жили немногим лучше рабов: они пахали, собирали урожай, рыли ирригационные каналы – труд в непролазной нищете высасывал все жизненные соки. А если им не удавалось угодить своим господам, их быкам в наказание могли переломать ноги, а их маслины срубить^[64]. До нас дошли во фрагментах также и жалобы бедняков. Один крестьянин сетовал:

«Бедняку лучше умереть, чем жить»^[65]. Другой вторил:

Я кровный скакун,
Да поставлен в одну упряжку с мулом,
Вот и приходится таскать повозку,
Возить тростник и солому^[66].

Шумеры изобрели систему структурного насилия, которая впоследствии будет характерна для всех аграрных государств вплоть до Нового времени, когда сельское хозяйство перестанет быть экономической основой цивилизации^[67]. Жесткую иерархию символизировали зиккураты, храмы-башни с гигантскими лестницами, гордость месопотамской цивилизации. Шумерское общество и само было построено в виде пирамиды, где на вершине стояли аристократы, а каждому члену общества было отведено свое место^[68]. И все же, по мнению историков, без этого жестокого устройства с эксплуатацией народных масс не возникли бы искусство и наука, а следовательно, и прогресс. Для развития цивилизации нужны были люди, обладавшие досугом. А значит, наши славные достижения тысячи лет основывались на трудах угнетенного крестьянства. И неслучайно даже письмо шумеры изобрели для социального контроля.

А какую роль играла религия в этом тяжелом угнетении? Все политические сообщества пытаются идеологически оправдать свои институты ссылками на естественное устройство (как они его воспринимают)^[69]. Шумеры знали,

сколь хрупок новаторский эксперимент с городами. Кирпичные здания требовали постоянного ухода; Тигр и Евфрат то и дело выходили из берегов и уничтожали урожай; обильные дожди превращали почву в море грязи, а сильные бури портили имущество и губили скот. Однако аристократы взялись за изучение астрономии и выявили закономерности в движении небесных тел. Они изумлялись тому, как элементы природы образуют стабильную вселенную, и заключили, что во вселенной все целесообразно. Они решили, что если строить города по небесному образцу, то их экспериментальное общество окажется созвучным естественному ходу вещей, а значит, более успешным и долговечным^[70]. Космическим устройством, думали они, заведуют боги, неотделимые от природных сил (а значит, совсем иные, чем впоследствии «Бог» иудеев, христиан и мусульман). Эти боги не контролировали события, а подчинялись тем же законам, что и люди, животные и растения. Не было и онтологической пропасти между человеком и божеством. К примеру, Гильгамеш: «На две трети – бог, на одну – человек»^[71]. Аннунаки, более высокие божества, представляли собой небесные «альтер эго» аристократов, их наиболее полные и сильные «Я», и отличались от людей лишь бессмертием. По мнению шумеров, эти божества, как и они сами, занимались планированием городов, ирригацией и управлением. Ану (Небо) правил этим архетипическим государством из своего небесного дворца, но его присутствие ощущалось во всяком зем-

ном владычестве. Энлиль (владыка бури) обнаруживал себя не только в буйных грозах Месопотамии, но и в каждом проявлении человеческой силы и насилия. Это был главный советник Ану в небесном совете (по образцу которого было построено шумерское собрание). Покровителем земледелия же считался Энки, научивший людей основам цивилизации.

Каждое государство (и наши секулярные национальные государства не исключение) опирается на мифологию, которая определяет его специфику и миссию. В Новое время понятие «миф» поблекло. Его понимают как «неправду» и «небылицу». Однако прежде мифология повествовала о реальности вечной, а не исторической, и о прообразе нашей действительности^[72]. Об этом раннем этапе истории у нас очень мало археологических и исторических сведений, и понять шумерскую мысль мы можем лишь через записанные шумерами мифы. Для этих первопроходцев цивилизации миф о космическом государстве был связан со своего рода политологией. Шумеры понимали, что стратифицированное общество резко порывает с эгалитарной нормой, извечно привычной человеку, но были убеждены, что оно соответствует природе вещей и присуще даже богам. Будто бы задолго до появления людей боги жили в месопотамских городах, выращивали урожай и использовали систему ирригации^[73]. После великого потопа они покинули землю, уйдя на небеса, а вместо себя управлять городами поставили шумерских аристократов. Подотчетный своим божественным

владыкам правящий класс не имел выбора в данном вопросе.

Следуя логике «вечной философии», в своем политическом устройстве шумеры подражали устройству божественному: их хрупкие города черпали силу из могущества небес. Каждый город имел божественного покровителя и управлялся как личное владение этого божества^[74]. Правящее божество, представленное статуей в полный рост, обитало в главном храме с родственниками и слугами, которые также фигурировали в изображениях и располагали собственными покоем. Богов кормили, одевали и развлекали в сложных обрядах; каждый храм обладал стадами и гигантским наделом земли. Все жители города-государства, даже на самой низкой ступени иерархии, были приобщены к богослужениям: участвовали в обрядах, варили пиво, работали в мастерских, убирались в святилищах, пасли и закалывали животных, пекли хлеб и одевали статуи. В месопотамском государстве не было ничего секулярного, а в месопотамской религии не было ничего индивидуального. В этой теократии каждый – от высшего аристократа до последнего ремесленника – исполнял священные задачи.

Месопотамская религия носила общинный характер: люди старались соприкоснуться с сакральным не столько в своем сердце, сколько в священной общине. До Нового времени религия существовала не обособленно: она была встроена в политические, социальные и семейные структуры, наделяя все высшим смыслом. Ее цели, язык и обряды обуславлива-

лись этими земными соображениями. Выступая в роли лека-
ла для общества, месопотамская религиозная практика была
диаметрально противоположна нынешнему понятию о рели-
гии как частном духовном опыте: настолько завязана на по-
литику, что об индивидуальном благочестии даже сведений
не сохранилось^[75]. Храмы богов были не только местами бо-
гослужения, но и центрами экономики, поскольку там хра-
нились излишки урожая. В шумерском языке отсутствова-
ло слово «священник»: в роли служителей культа выступали
аристократы, которые также были городскими бюрокра-
тами, поэтами и астрономами. Все это неудивительно, ведь
священной считалась любая деятельность (особенно полити-
ка).

Эта сложная система была не лукавым оправданием
структурного насилия, а попыткой наделить смыслом дерз-
новенный и неоднозначный человеческий эксперимент. Го-
род был величайшим творением человечества, творением
искусственным, уязвимым и невозможным без постоянно-
го насилия властей над подданными. Цивилизация требует
жертв, и шумерам пришлось убедить себя, что цель оправды-
вает цену, которую платит крестьянство. Утверждая, что их
несправедливая система созвучна фундаментальным зако-
нам космоса, шумеры формулировали политические реалии
в мифологических категориях.

Казалось, люди имеют дело с железным законом, ибо аль-
тернативы нет. К концу XV в. до н. э. аграрные цивилиза-

ции установятся на Ближнем Востоке, в Южной и Восточной Азии, Северной Африке. И впредь повсюду – в Индии и России, Турции и Монголии, Леванте и Китае, Греции и Скандинавии – аристократы будут эксплуатировать крестьян, как это делали шумеры. Без насилия со стороны аристократов крестьяне не производили бы излишки урожая, ибо рост населения был бы прямо пропорционален увеличению производительности. Звучит цинично, но, обрекая массы на нищенское существование, аристократия сдерживала рост населения и делала возможным прогресс. Если бы излишки оставались у крестьян, не было бы экономического ресурса, чтобы содержать инженеров, ученых, изобретателей, художников и философов, которые в итоге и создали нашу цивилизацию^[76]. Как заметил американский монах-траппист Томас Мертон, все мы выгадали от системного насилия и все причастны к страданиям, которые более 5000 лет постигали подавляющее большинство людей^[77]. Или, как выразился философ Вальтер Беньямин, «нет документа цивилизации, который не был бы в то же время документом варварства»^[78].

Аграрные правители воспринимали государство как свою частную собственность и не стеснялись использовать его ради личного обогащения. Ни из каких исторических свидетельств не видно, что они ощущали ответственность за крестьян^[79]. В эпосе о Гильгамеше народ жалуется, что царь обращается с городом как со своим имуществом и делает все

что вздумается. Однако шумерская религия не давала однозначное добро на несправедливость. Когда боги слышали стоны и сетования, они сказали Ану о Гильгамеше:

Он ли пастырь огражденного Урука?
Он ли пастырь сынов Урука,
Мощный, славный, все постигший?^[80]

Ану качает головой, но систему изменить не может.

В поэме об Атрахасисе, созданной около 1700 г. до н. э., дело происходит в мифический период, когда боги еще жили в Месопотамии и «подобно людям, бремя несли», на котором основана цивилизация^[81]. Поэт объясняет, что аннунаки, божественная аристократия, возложили на игигов (второстепенных богов) слишком тяжелую ношу: около трех тысяч лет они вспахивали поля и собирали урожай, рыли каналы – им даже пришлось прокапывать русла Тигра и Евфрата. «Днем и ночью они кричали, наполняясь злобой», но аннунаки пропускали жалобы мимо ушей^[82]. Наконец, разгневанная толпа собирается у дворца Энлиля:

Все как один войну объявили!
В котлованах нам положили трудиться!
Непосильное время нас убивает,
Тяжек труд, велики невзгоды...^[83]

Энки, покровитель земледелия, согласен. Система жесто-

ка и невыносима, и аннунаки зря не считались с тяготами игигов:

Их труд тяжел, велики невзгоды.
Каждый день они носят корзины,
Горьки их плачи, их стенанья мы слышим^[84].

Однако если никто не будет заниматься производительным трудом, цивилизация рухнет. Поэтому Энки просит Богиню-мать создать людей, чтобы те заняли место игигов^[85]. За тяготы людей боги не чувствуют ответственности. Трудовым массам не разрешено посягать на их привилегированное существование, и когда людей становится настолько много, что их шум досаждал божественным владыкам, боги попросту решают известить население чумой. Поэт живописует их страдания:

Короткими стали их длинные ноги,
Узкими стали их широкие плечи.
Вдоль улиц брели они, согнувшись...^[86]

Опять-таки жестокость аристократов обличается. Энки, которого поэт называет «прозорливым», смело бросает вызов другим богам, напоминая: их жизнь зависит от человеческих рабов^[87]. Аннунаки неохотно соглашались пощадить людей и удаляются в мир и покой небес. Это мифическое отражение суровой социальной реальности: пропасть между

элитой и крестьянами уже столь глубока, что по сути они живут в разных мирах.

Вполне возможно, что сказание об Атрахасисе предназначалось для публичного чтения и в основном передавалось устно^[88]. Найденные фрагменты сказания разделяются периодом в тысячу лет, и похоже, что оно было широко известно^[89]. Этот текст, первоначально служивший структурному насилию Шумера, стал отражать беспокойство более вдумчивых представителей правящего класса, которые не находили ответа на дилемму цивилизации, но пытались хотя бы не закрывать на нее глаза. Как мы увидим, другие люди – пророки, мудрецы и мистики – также возвысят голос протеста и попытаются найти более справедливый способ совместного существования.

Эпос о Гильгамеше, действие которого происходит в середине III тыс. до н. э., в эпоху милитаризации Шумера, изображает военное насилие как главную особенность цивилизации^[90]. Когда люди молят богов о помощи, Ану пытается смягчить их страдания, послав Гильгамешу кого-нибудь его роста и мощи, чтобы Гильгамеш сражался с ним и тем самым нашел выход излишней агрессии. Тогда Богиня-мать создает Энкиду. Он большой, волосатый, могучий, но мягкий и добрый, счастливо бродит с газелями и защищает их от хищников. Между тем, согласно замыслу Ану, Энкиду должен из мирного варвара превратиться в воинственного цивилизованного человека. Жрица Шамхат получает задание обу-

чить его, и под ее руководством Энкиду научается рассуждать, понимать речь и есть человеческую пищу. Ему стригут волосы, в кожу втирают елей. Затем Энкиду «одеждой оделся, стал похож на мужа»^[91]. Цивилизованный человек был по сути человеком войны, полным тестостерона. Когда Шамхат упоминает о военной доблести Гильгамеша, Энкиду бледнеет от гнева. Он требует отвести его к Гильгамешу:

Я его вызову, гордо скажу я,
Закричу средь Урука: я – могучий,
Я один лишь меняю судьбы,
Кто в степи рожден – велики его силы!^[92]

Едва встретившись, эти альфа-самцы сцепляются в схватке так, что дрожат стены. Борцы сплетены в почти эротическом объятии но наконец пресыщаются поединком. Тогда они целуются и заключают дружеский союз^[93].

К этому времени месопотамская аристократия стала наживаться еще и на военных походах, поэтому в следующем эпизоде Гильгамеш объявляет, что с целью добыть Шумеру драгоценное дерево собирается вести военную экспедицию, человек в полсотни, к кедровому лесу, который сторожит ужасное чудовище Хумбаба. Видимо, такими захватническими рейдами месопотамские города и обрели господство над северными нагорьями, а в тех нагорьях было много богатств, любимых аристократами^[94]. Купцы издавна добирались до Афганистана, долины Инда и Турции, приво-

зя бревна, редкие и дешевые металлы, драгоценные и полудрагоценные камни^[95]. Однако для такого аристократа, как Гильгамеш, был только один благородный способ добыть подобные редкости – насилие. Во всех будущих аграрных государствах аристократов будет отличать способность жить не работая^[96]. Историк культуры Торстейн Веблен объясняет: в подобных обществах «труд стал ассоциироваться... со слабостью и подчинением». Работа, даже торговля, была не только «позорна... но и *нравственно* невозможна для благородного и свободнорожденного мужчины»^[97]. Поскольку аристократ был обязан своими привилегиями насильственной экспроприации крестьянского излишка, «получение имущества иными средствами, чем захват, считалось недостойным»^[98].

Таким образом, для Гильгамеша организованный грабеж в ходе военных действий – дело не только благородное, но и нравственное: ведь речь идет не о личном обогащении, а о благе людей. Он важно заявляет:

Живет в том лесу свирепый Хумбаба.

Давай его вместе убьем мы с тобою,

И все, что есть злого, изгоним из мира!^[99]

Для воина его враг – всегда чудовище, антипод всякого блага. Однако интересно, что поэт не придает этому военному походу какого-либо религиозного или этического значения. Боги явно против него. Ведь Хумбаба был поставлен са-

мим Энлилем сторожить лес от любых посягательств. Мать Гильгамеша, богиня Нинсун, в ужасе от такого замысла и поначалу клянет Шамаша, бога солнца и покровителя Гильгамеша, который внушил ее сыну эту ужасную мысль. Однако Шамаш отвечает, что он здесь ни при чем.

Даже Энкиду поначалу не хочет воевать. По его мнению, Хумбаба вовсе не зло: он выполняет для Энлиля экологически полезную задачу, а если устрашает видом – что ж, такова его должность. Однако Гильгамеш ослеплен аристократическим кодексом чести^[100]. Он укоряет Энкиду:

Где ж она, сила твоей отваги?..

Если паду я – оставлю имя:

«Гильгамеш пал в бою со свирепым Хумбабой!»^[101]

А Энкиду, мол, отсиживался дома. Не боги и даже не жадность влекут Гильгамеша в битву, но гордость, упоение воинской славой и желание оставить по себе память своей дерзостью и отвагой. Он напоминает Энкиду об их смертности:

Только боги с Солнцем пребудут вечно,

А человек – сочтены его годы,

Что б он ни делал – всё ветер!..

Подниму я руку, нарублю я кедра,

Вечное имя себе создам я!^[102]

Мать Гильгамеша винит в безрассудном замысле его «бес-

покойное сердце»^[103]. Элита располагала уймой времени. А что это за работа – собирать ренту да наблюдать за орошением – для прирожденного охотника? Судя по всему, юноши уже терзались скукой цивилизованного бытия, которая, как объяснил Крис Хеджис, толкает многих искать смысл в битвах.

А конец трагический. Война есть война: жуткая реальность полагает конец упоению^[104]. Хумбаба оказывается весьма разумным монстром. Он молит сохранить ему жизнь и даже предлагает Гильгамешу с Энкиду сколько угодно дерева, но все равно они безжалостно рубят его на куски. Потом с неба идет тихий дождь, словно сама природа оплакивает эту бессмысленную смерть^[105]. Боги показывают, что экспедиция им неудобна: Энкиду поражен смертельным недугом, а Гильгамешу приходится смириться со своей собственной смертностью. Последствия войны слишком тяжелы для него, и он бежит от людей, бродит в рубище по диким местам и даже спускается в подземный мир в поисках лекарства от смерти. Наконец, он устает и сдаётся, принимая свою смертность, и возвращается в Урук. Достигнув окраины города, он обращает внимание спутника на большую стену вокруг города: она окружает пальмы и сады, величественные дворцы и храмы, магазины и рынки, дома и площади^[106]. Лично он умрет, но какая-то форма бессмертия и для него возможна: он внес свой вклад в цивилизованную жизнь с ее радостями, которая дает людям возможность ис-

следовать новые горизонты. А знаменитая стена Гильгамеша отныне важна для выживания Урука, ведь после столетий мирного сотрудничества шумерские города-государства начали воевать друг с другом. Но что послужило причиной этих трагических событий?

Не всех на Ближнем Востоке влекла цивилизация: кочевники-пастухи предпочитали вольно скитаться в горах со своими стадами. Некогда они были частью аграрного сообщества и жили чуть в стороне от пашен, чтобы овцы и быки не повредили урожай. Но мало-помалу они уходили все дальше и дальше, доколе полностью не порвали с узами оседлой жизни^[107]. Скотоводы Ближнего Востока, очевидно, стали отдельным сообществом уже к 6000 г. до н. э., хотя и продолжали торговать шкурами и молочными продуктами с городами, получая в обмен зерно^[108]. Вскоре они выяснили, что, если животные теряются, урон легче всего возместить, ограбив близлежащие деревни или другие племена. Поэтому сражения стали частью также и скотоводческой экономики. Когда пастухи одомашнили лошадь и изобрели колесо, они расселились по всему Монгольскому плато, и к началу III тыс. до н. э. некоторые достигли Китая^[109]. К этому времени они были уже закаленными воинами, имевшими в своем распоряжении бронзовое оружие, военные колесницы и смертоносный составной лук, позволявший метко стрелять с далекого расстояния^[110].

Скотоводов, обосновавшихся в южнорусских степях око-

ло 4500 г. до н. э., объединяла одна культура. Себя они называли ариями (благородными), но нам известны как «индоевропейцы», поскольку их язык лег в основу нескольких азиатских и европейских языков^[111]. Около 2500 г. до н. э. некоторые арии покинули степи и завоевали большие территории в Азии и Европе, став предками хеттов, кельтов, греков, римлян, германцев, скандинавов и англосаксов. Судьба племен, оставшихся в районах Кавказа, сложилась иначе. Они селились поблизости друг от друга – хотя и не всегда дружили, – говорили на разных диалектах протоиндоевропейского языка, а около 1500 г. до н. э. откочевали в сторону от степей. Племена, говорившие на авестийском языке, заняли земли нынешнего Ирана, а племена, говорившие на санскрите, колонизировали Индийский субконтинент.

Арии ставили жизнь воина намного выше земледельческой с ее унылым однообразием. Римский историк Тацит (ок. 55–120 гг. н. э.) впоследствии заметит, что известные ему германские племена предпочитают «сразиться с врагом и претерпеть раны», чем пахать поле и долго ждать урожая: «Больше того, по их представлениям, потом добывать то, что может быть приобретено кровью, – леность и малодушие»^[112]. Подобно городским аристократам, они презирали труд: мол, это удел людей низших, не совместимый с «благородной» жизнью^[113]. Арии знали, что космический порядок («рита») возможен лишь благодаря тому, что великие боги

(дэвы³) – Митра, Варуна и Мазда – обуздывают хаос: создают чередование времен года, поддерживают небесные тела на своих орбитах и делают землю обитаемой. Люди также способны на упорядоченную и продуктивную совместную жизнь, если их заставлять жертвовать своими интересами ради интересов группы.

Итак, социум держался на насилии, и в большинстве древних культур эта истина выражалась ритуальным жертвоприношением животного. Подобно доисторическим охотникам, арии осознавали трагический факт, что для их выживания требуется чья-то гибель. Они создали мифическое сказание о царе, который благородно идет на смерть от руки брата-жреца и тем самым восстанавливает вселенский порядок^[114]. Миф никогда не ограничивался лишь прошлым: он выражал вечную истину, лежащую в основе повседневного опыта. Миф всегда связан с тем, что происходит *здесь и теперь*. Арии ежегодно разыгрывали миф с жертвоприношением царя, ритуально убивая животное: это напоминало о жертве, которая требовалась от каждого воина, каждый день рисковавшего жизнью за свой народ.

Некоторые ученые пытались доказать, что первоначально арии были мирными и ни на кого не нападали до конца II тыс. до н. э.^[115] Однако другие ученые отмечают, что оружие и воины упоминаются уже в древнейших текстах^[116]. Мифы об арийских богах войны – Индре в Индии, Веретра-

³ В авестийском языке санскритские «дэвы» стали «дайвами».

гне в Персии, Геракле в Греции и Торе в Скандинавии – построены по одинаковому образцу, а значит, этот военный идеал сформировался в степях до того, как пути племен разошлись. Прообраз его – так называемый третий герой, который совершил самый первый скотоводческий набег против трехглавого змея, одного из коренных жителей земли, недавно завоеванной ариями. Змей имел наглость похищать арийский скот. Герой не только убил его и вернул скот: поход стал космической битвой, которая, подобно смерти царя, принесенного в жертву, восстановила космический порядок^[117].

Де-факто арийская вера давала высшую санкцию на организованное насилие и грабеж. Всякий раз, отправляясь в поход, воины выпивали в ходе особого обряда опьяняющий напиток из сомы, священного растения. Этот напиток наполнял их неистовым воодушевлением, и так поступил и герой перед битвой со змеем. Стало быть, воины отождествляли себя с ним. Миф о третьем герое намекал на то, что весь скот – основное богатство у скотоводов – принадлежит ариям, а у других народов нет права на эти ресурсы. Это сказание называют «специфически империалистическим мифом», поскольку оно давало религиозное обоснование индоевропейским военным кампаниям в Европе и Азии^[118]. Образ змея делал из коренных жителей, осмелившихся воспротивиться арийской агрессии, бесчеловечных и уродливых монстров. Впрочем, сражаться стоит не толь-

ко за скот и богатство: подобно Гильгамешу, арии всегда искали военной славы и почестей^[119]. Вообще люди редко воюют по одной лишь причине: ими движут самые разные мотивы – материальные, социальные и религиозные. В гомеровской «Илиаде» троянский воин Сарпедон уговаривает своего друга Главка осуществить крайне опасное нападение на греческий стан и без стеснения перечисляет, чем героев отличают за подвиги: «Местом почетным, и брашном, и полной на пиршествах чашей... лучшей землей»^[120]. Все это неотъемлемая часть воинской чести. Отметим, что английские слова *value* («ценность») и *valour* («доблесть») восходят к одному индоевропейскому корню, как и слова *virtue* («добродетель») и *virility* («мужество»).

Однако арийская вера не только славил войну, но и соглашалась, что насилие ущебно. Всякая военная кампания подразумевает действия, которые в обычной жизни аморальны и отвратительны^[121]. Неудивительно, что в арийской мифологии бог войны часто воспринимался как «грешник»: солдату приходится вести себя небезупречным образом. Воин всегда запятнан^[122]. Даже Ахилл, один из величайших арийских воинов, не избежал этой скверны. Вспомним гомеровское описание «аристейи» («доблести»), с которой Ахилл убивал одного троянца за другим:

Словно как страшный пожар по глубоким свирепствует
дебрям,

Окрест сухой горы, и пылает лес беспредельный;
Так он, свирепствуя пикой, кругом устремлялся,
как демон;
Гнал, поражал; заструилось черною кровию поле^[123].

Ахилл здесь уже не человек: это разрушительная сила в чистом виде. Гомер сравнивает его с земледельцем, который молотит ячмень на гумне, однако герой не производит питающей человека муки: «кони трупы крушили, щиты и шеломы», а сам Ахилл «в крови обагрят необорные руки»^[124]. Воины никогда не достигали высшего статуса в индоевропейском обществе^[125]. Они всегда стремились быть «лучшими» (греч. «аристос»), но ставили их все-таки ниже гречества. Без набегов пастухам было не выжить. Без их насилия скотоводческой экономике было не обойтись. Однако агрессивность героев зачастую отталкивала их же почитателей^[126].

«Илиаду» нельзя назвать антивоенной поэмой, и все же она не только славит подвиги, но и напоминает о трагичности войны. Как и в эпосе о Гильгамеше, сквозь воодушевление и идеализацию иногда прорывается смертная скорбь. Вот погибает троянец Симоисий, прекрасный юноша. Ему бы, говорит Гомер, жить и жить, узнать супружеские ласки, но сразил его греческий воин Аякс:

...и на землю нечистую пал он, как тополь,
Влажного луга питомец, при блате великом возросший,

Ровен и чист, на единой вершине раскинувший ветви,
Тополь, который избрав, колесничник железом
блестящим

Ссек, чтоб в колеса его для прекрасной согнуть
колесницы;

В прахе лежит он и сохнет на бреге потока родного...^[127]

А в «Одиссее» Гомер идет еще дальше, подрывая весь аристократический идеал. Когда Одиссей сходит в подземный мир, к нему слетаются души мертвых, сетующих на свою злосчастную кончину. Одиссей ужасается искажению человеческого облика, но, увидев тень Ахилла, он пытается утешить героя: разве не чтили живого Ахилла как бессмертного бога? Наверное, ныне Ахилл царствует и над мертвыми? Но ничего подобного. Более того:

О Одиссей, утешения в смерти мне дать не надейся;
Лучше б хотел я живой, как поденщик, работая в поле,
Службой у бедного пахаря хлеб добывать свой
насущенный,
Нежели здесь над бездушными мертвыми царствовать,
мертвый^[128].

* * *

Полной уверенности нет, но похоже, что именно скотово-

ды горных областей вокруг Плодородного полумесяца принесли войны в Шумер^[129]. Пастухов соблазняли богатства городов, и они довели до совершенства искусство неожиданной атаки. Их быстрота и мобильность устрашали городских жителей, еще не освоивших верховую езду. Пережив несколько таких налетов, шумеры предприняли меры, чтобы защитить себя и свои амбары. Однако налеты подсказали и другую идею: почему бы и самим не захватывать добычу и не отнимать пашни у соседних шумерских городов?^[130] К середине III тыс. до н. э. шумерская равнина перешла на мобилизационный режим: археологи констатируют резкое увеличение укреплений, обнесенных стенами, и производства бронзового оружия. Такой сценарий не был неизбежным: обходились же без эскалации вооруженного конфликта в Египте, где тоже была высокая цивилизация, но при этом гораздо более мирное аграрное государство^[131]. Нил орошал поля с почти неизменной регулярностью, и месопотамские перепады температур были Египту незнакомы. И не был Египет окружен горами, полными хищных пастухов^[132]. По-видимому, в случае редких нападений пустынных кочевников египетские царства собирали отряды, но оружие, найденное археологами, весьма грубо и примитивно. Большинство произведений древнеегипетского искусства славит радость и благолепие мирной жизни, почти не уделяя внимания воинской доблести^[133].

Историю милитаризации Шумера можно восстановить

лишь в общих чертах по обрывочным археологическим данным. Судя по шумерским спискам царей, между 2340 и 2284 гг. до н. э. города воевали друг с другом 34 раза^[134]. Первые цари Шумера были жрецами, сведущими в астрономии и обрядах, теперь же среди них все больше воинов, подобных Гильгамешу. Они поняли, что война – бесценный источник добычи, в том числе пленных, которых можно заставить работать в полях. И не надо ждать следующего прорыва в производительности труда: война приносит более быстрые и более богатые результаты. «Стела коршунов» (ок. 2500 г. до н. э.), ныне находящаяся в Лувре, изображает Эанатума, царя Лагаша, который ведет сплоченную тяжеловооруженную фалангу воинов против города Умма. Перед нами общество, готовое и обученное воевать. Судя по стеле, три тысячи побежденных уммаитских воинов молили о пощаде, но были убиты^[135]. После милитаризации равнины каждому царю пришлось готовиться защищать, а при возможности и расширять свою территорию, источник богатства. В основном шумеры воевали из-за добычи и территории. Побеждала то одна сторона, то другая, и решающих побед не было. Поэтому некоторые люди даже считали военные действия бессмысленными. Одна надпись гласит: «Ты приходишь и забираешь землю врага, враг приходит и забирает твою землю»^[136]. Тем не менее споры решались насилием, а не дипломатией, и ни одно государство не могло позволить себе не готовиться к войне. Другая надпись констатирует: «Если госу-

дарство слабо оружием, врага не прогнать от его ворот»^[137].

В ходе этих бестолковых войн шумерских аристократов и их слуг ранили, убивали и порабощали. Однако крестьяне страдали намного больше. Ведь именно они составляли основу богатства любого аристократа. А потому захватчики то и дело убивали их и их скот, сжигали амбары и дома, орошали поля кровью. Села и деревни превращались в пустыни, а гибель урожаев и стад, уничтожение орудий труда зачастую влекли за собой тяжелый голод^[138]. Безрезультатность войн означала, что страдали все, а постоянной выгоды не получал никто: сегодняшний победитель на следующий день проигрывал. Это надолго станет серьезной проблемой цивилизации, ибо равные по силам аристократии всегда будут соперничать за скудные ресурсы. Как ни парадоксально, войны, призванные обогащать аристократию, зачастую снижали продуктивность. И уже в те древние времена становилось ясно: чтобы предотвратить бессмысленное и самоубийственное кровопролитие, необходимо обуздывать аристократов. Государству пора было отрастить собственные мышцы и силой установить мир.

В 2330 г. до н. э. в Месопотамии появился новый тип правителя: Саргон, простой солдат семитских кровей, совершил удачный переворот в городе Кише, явился в Урук и низложил тамошнего царя. Он повторял этот процесс многократно, захватывая город за городом, пока впервые Шумер не оказался под властью одного монарха. Саргон со-

здал первую в мире аграрную империю^[139]. Рассказывали, что со своей огромной постоянной армией в 5400 человек он завоевал земли на территории Ирана, Сирии и Ливана. Он выстроил Аккад – совершенно новую столицу (возможно, неподалеку от нынешнего Багдада). В своих надписях Саргон (его имя означает «истинный и справедливый царь») утверждал, что правит «всеми землями под небом», а последующим поколениям он виделся образцовым героем, вроде Карла Великого или короля Артура. Тысячу лет месопотамские властители именовали себя в его честь «владыками Аккада». А между тем ни о нем самом, ни о его империи мы почти ничего не знаем. Аккад сохранился в памяти как экзотический и космополитический город, важный торговый центр, но где он находился, пока не известно. Да и вообще эта империя оставила мало археологических следов, а известные нам сведения о Саргоне носят преимущественно легендарный характер.

А ведь события были знаковыми. Появилось первое над-региональное государственное устройство, которое стало образцом для всякого последующего аграрного империализма. И дело не в харизме Саргона: просто не было альтернативы. Империя возникала через завоевание чужеземных территорий: покоренные народы превращались в вассалов, а цари и племенные вожди – в наместников, задача которых состояла в том, чтобы собирать подати со своего народа (серебро, зерно, благовония, металлы, лес и животных) и отправлять

их в Аккад. Согласно надписям Саргона, он провел 34 войны за свой необычайно долгий период правления в 56 лет. И во всех последующих аграрных империях войны будут нормой: не только «развлечением царей», но и экономической и социальной необходимостью^[140]. Помимо грабежа основная цель любой имперской кампании состояла в завоеваниях и возможности обложить податями большее число крестьян. Как объясняет британский историк Перри Андерсон, «война была, пожалуй, самым *рациональным* и самым *быстрым* способом экономической экспансии и изъятия излишков, каким только располагали правящие классы»^[141]. Битва и обогащение были нераздельны: свободные от необходимости заниматься производительным трудом аристократы располагали досугом, чтобы совершенствовать свои боевые навыки^[142]. Конечно, они воевали и из-за воинской чести и славы, да и просто ради удовольствия, но прежде всего война была «источником дохода, главной работой знати»^[143]. Оправданий не требовалось: необходимость войн казалась самоочевидной.

О Саргоне столь мало известно, что роль религии в его имперских войнах не вполне понятна. В одной из надписей он заявляет, что после завоевания городов Ура, Лагаша и Уммы «бог Энлиль не попустил ему иметь равных... Энлиль даровал ему всю землю от Верхнего до Нижнего моря»^[144]. Религия всегда играла центральную роль в месопотамской политике. Город существовал, ибо кормил своих богов и служил

им; без сомнения, оракулы этих богов поддерживали и кампании Саргона. Его сын и наследник Нарамсин⁴, правивший в 2260–2223 гг. до н. э. и еще больше расширивший Аккадскую империю, даже именовался «богом Аккада». Аккад был городом новым и не мог претендовать на то, что его основал один из аннунаков. Поэтому Нарамсин объявил себя посредником между божественной аристократией и своими подданными. Как мы увидим, аграрные императоры часто обожествлялись подобным образом – полезное средство пропаганды и оправдание крупных административных и экономических реформ^[145]. Религия и политика были тесно переплетены, и боги, выступая в роли «альтер эго» монархов, освящали структурное насилие, необходимое для выживания цивилизации.

Аграрная империя не делала попыток представлять интересы народа или служить его потребностям. Правители считали себя существами особого сорта, империю воспринимали как личную собственность, а армию – как личное войско. Доколе подданные производили и отдавали излишки, правители предоставляли их самим себе. Поэтому крестьяне сами управляли своими общинами и следили за порядком в них; в древние времена слабые коммуникации не давали имперскому правящему классу возможности навязывать покоренным народам свою религию и культуру. Считалось, что успешная империя не позволяет разгореться междоусоб-

⁴ Нарамсин (Наран-Суэн) не сын, а внук Саргона. – *Прим. ред.*

ным войнам, которые были кошмаром шумерской истории. И все же Саргон умер, подавляя восстание, а Нарамсину досаждали узурпаторы, и еще приходилось защищать границы от скотоводов, основавших собственные государства в Анатолии, Сирии и Палестине.

После заката Аккадской империи в Месопотамии были и другие имперские эксперименты. Между 2113 и 2029 гг. до н. э. Ур правил всем Шумером и Аккадом от Персидского залива до южного края плато Джебзире, а также большими частями западного Ирана. Затем, в XIX в. до н. э., семитско-аморейский вождь Суму-абум основал династию в маленьком городе Вавилоне. Царь Хаммурапи (ок. 1792–1750 гг. до н. э.), шестой по счету, постепенно обрел контроль над Южной Месопотамией и западными областями среднего течения Евфрата. На знаменитой стеле Мардук, бог солнца, вручает ему законы царства. В своем законодательном кодексе Хаммурапи объявил, что поставлен богами, «чтобы справедливость в стране заставить сиять, чтобы уничтожить преступников и злых, чтобы сильный не притеснял слабого»^[146]. Несмотря на структурное насилие аграрного государства, правители Ближнего Востока постоянно высказывались в таком духе. Издание подобных законов было политическим актом, когда царь давал понять: он достаточно силен, чтобы стать высшим апелляционным судом для масс, угнетенных низшим слоем аристократов^[147]. В заключение кодекс гласил: «Вот справедливые законы, кото-

рые установил Хаммурапи, *могучий царь...*»^[148] Заметим, что Хаммурапи издал кодекс под конец своей жизни, после того как успешно подчинил все население и установил систему налогообложения, обогащавшую столичный Вавилон.

Однако аграрные цивилизации не могли развиваться выше определенного уровня. Ресурсы империй рано или поздно иссякали, когда запросы превышали возможности природы, крестьян и животных. И несмотря на возвышенные разговоры о справедливости для бедняков, достатком обладала лишь элита. И если в Новое время общественные институты могут меняться, в былые эпохи радикальные новшества были редкостью: цивилизация выглядела столь хрупкой, что люди старались не раскачивать лодку попыткой создать что-то новое. Оригинальность не приветствовалась, ибо любая новая идея, требовавшая слишком больших экономических вложений, была неработоспособна и могла привести к социальным волнениям. Вообще на новшества смотрели с опаской, и не из косности, а из нежелания идти на экономические и политические риски. Обычай ставился во главу угла^[149].

Преемственность имела политическое значение. В частности, праздник Акиту, установленный шумерами в середине III тыс. до н. э., отмечался из года в год каждым месопотамским правителем на протяжении двух с лишним тысяч лет. Первоначально, после милитаризации Шумера, его справляли в Уре в честь Энлиля, а в Вавилоне средото-

чием обряда стал Мардук, покровитель города^[150]. Как и всегда в Месопотамии, богослужение было политически значимым и важным для легитимности режима. Как мы увидим в главе 4, царя могли низложить за неисполнение обрядов, знаменовавших Новолетие, когда старый год умирал и сила царя убывала^[151]. Аристократия воспроизводила в этих обрядах космические битвы, установившие во вселенной порядок в начале времен, и надеялась тем самым упорядочить общество еще на двенадцать месяцев.

В пятый день праздника главный жрец церемониально унижал царя в святилище Мардука в зиккурате Эсагила. Разыгрывалась жуткая сцена социальной анархии: жрец отбирал царские инсигнии, бил царя по щеке и грубо швырял его на землю^[152]. Поколотенный и униженный царь говорил Мардуку, что правил справедливо.

Я не разрушал Вавилон, не вел его к поражению, не губил храм... Эсагила. Я не забывал его обрядов, не бил по щекам полноправных граждан. Я не унижал их. Я следил за Вавилоном. Я не сокрушал его стен^[153].

Тогда жрец снова бил царя по щекам, до слез – слезы, знак покаяния, умиротворяли Мардука. Восстановленный в правах царь хватался руками за руки статуи Мардука, получал обратно инсигнии и возможность спокойно править весь грядущий год. На праздник в Вавилон приносили статуи всех богов и богинь, покровительствовавших всем городам Ме-

сопотомами: это выражало культовую и политическую лояльность. Если какой-то статуи не хватало, праздник отменялся и порядок оказывался под угрозой. Богослужение считалось не менее важным для безопасности города, чем укрепления. И оно напоминало народу об уязвимости города.

На четвертый день праздника жрецы и певчие заполняли святилище Мардука для чтения «Энума элиш». Этот гимн повествовал о победе Мардука над космическим и политическим хаосом. Поначалу

...из богов никого еще не было,

Ничто не названо, судьбой не отмечено^[154].

Первые боги появились из илистой первоматерии, сходной с аллювиальной почвой Месопотамии. Как и в первобытных обществах, они были нераздельны с природой и враждебны прогрессу. Следующие боги, появившиеся из ила, все больше обретали индивидуальность, доколе божественная эволюция не увенчалась Мардуком, самым дивным из аннунаков. Аналогичным образом месопотамская культура развилась из сельских общин, погруженных в природные ритмы, впоследствии сочтенные вялыми, статичными и инертными. Но старые времена могут вернуться: гимн выражал страх перед тем, что цивилизация рухнет в бездну. Самым опасным из первоначальных богов была Тиамат («бездна»): соленое море, которое на Ближнем Востоке олицетво-

ряло первичный хаос и социальную анархию, несущую всему населению голод, болезни и смерть. Тиамат символизировала вечную угрозу, с которой может столкнуться любая цивилизация, сколь угодно могущественная.

Гимн также давал сакральную санкцию структурному насилию. Тиамат создает полчище чудовищ для сражения с аннунаками, рычащую и ревущую толпу, – чем не опасность, которую представляли для государства низшие классы? Их чудовищные формы олицетворяют собой дерзкий вызов обычным категориям порядка и смешение ролей, характерное для социального и космического хаоса. Их возглавляет Кингу, супруг Тиамат, «неловкий работник», один из игигов, чье имя означает «труд»^[155]. В гимне неоднократно повторяется рефрен:

Гидру, Мушхуша, Лахаму из бездны она сотворила,
Гигантского Льва, Свирепого Пса, Скорпиона
в человечесем обличье,
Демонов Бури, Кулилу и Кусарикку...^[156]

Однако Мардук всех побеждает, бросает в темницу и созидает вселенную, расчлняя труп Тиамат надвое: так возникают небо и земля. Затем он повелевает богам построить город Бабилани («Врата богов»), который будет им земным домом, и создает первого человека, смешивая кровь Кингу с прахом, и возлагает на человека труд, от которого зависит сохранение цивилизации. «Сыны труда» приговорены

всю жизнь тяжело работать и подчиняться. Боги же, свободные от трудов, поют гимн хвалы и благодарения. Этот миф и сопутствующие ритуалы напоминали шумерской аристократии о реальности, от которой зависели их цивилизация и привилегии; они постоянно готовились к войне, чтобы держать в узде мятежных крестьян, властолюбивых аристократов и чужеземных врагов, угрожающих общественному порядку. Религия была глубоко причастна имперскому насилию и неотделима от экономических и политических реалий, поддерживающих любое аграрное государство.

Хрупкость цивилизации стала очевидной в XVII в. до н. э., когда месопотамские города стали подвергаться регулярным нападениям индоевропейских орд. Милитаризация началась даже в Египте, когда племена бедуинов, которых египтяне называли «гиксосами» («вождями из чужих земель»), установили свою династию в дельте (XVI в. до н. э.)^[157]. Египтяне изгнали их в 1567 г. до н. э., но и позже фараон изображался как воин во главе могущественной армии. Империя стала казаться лучшей защитой, и Египет обезопасил свои границы, подчинив Нубию на юге и прибрежную Палестину на севере. Однако к середине II тыс. до н. э. на Ближнем Востоке начали доминировать чужеземные завоеватели; касситские племена с Кавказа завоевали Вавилонскую империю (ок. 1600–1155 гг. до н. э.); индоевропейская аристократия создала Хеттскую империю в Анатолии (1420–1200 гг. до н. э.); миттани, еще одно арийское

племя, контролировали Большую Месопотамию приблизительно с 1500 г. до н. э. до того, как их завоевали хетты (середина XIV в. до н. э.). Ашшурубаллит I, правитель города Ашшур (область Восточного Тигра), которому удалось воспользоваться нестабильностью после поражения миттанийцев, сделал Ассирию новой могущественной силой на Ближнем Востоке.

Ассирия не была обычным аграрным государством^[158]. Расположенный в области, которая с XIX в. до н. э. не отличалась плодородием, Ашшур больше других городов опирался на торговлю. Он основал торговые колонии в Каппадокии и отправлял коммерческих представителей в разные вавилонские города. Около столетия Ашшур служил торговым центром, импортируя олово (необходимое для производства бронзы) из Афганистана и экспортируя его вместе с месопотамскими тканями в Анатолию и черноморские земли. К сожалению, исторические свидетельства столь скудны, что мы не знаем, как это влияло на земледельцев Ашшура и смягчала ли торговля структурное насилие со стороны государства. Да и о религиозных обычаях Ашшура нам мало известно. Его цари строили внушительные храмы богам, но мы ничего не знаем о личности и подвигах бога Ашшура, покровителя этих мест: мифы о нем не сохранились до наших дней.

Ассирийцы начали доминировать в данном регионе, когда их царь Адад-нирари I (1307–1275 гг. до н. э.) отвоевал старые миттанийские земли у хеттов и подчинил южную

Вавилонию. В ассирийских войнах всегда играли большую роль экономические соображения. Надписи Салманасара I (1274–1245 гг. до н. э.) подчеркивали его военные достижения: «доблестный герой, умелый в битве с врагами, чьи боевые натиски подобны пламени, а выпады оружием подобны безжалостной и смертельной ловушке»^[159]. Именно он положил начало такой ассирийской практике, как насильственное переселение. Делалось это не с целью деморализации завоеванных народов (как раньше думали), а для стимуляции сельского хозяйства: пополнялись жителями малонаселенные районы^[160].

Лучше задокументировано правление его сына Тукульти Нинурты I (1244–1208 гг. до н. э.), который сделал Ассирию мощнейшей военной и экономической державой своего времени. Он превратил Ашшур в религиозную столицу империи и установил там праздник Акиту, причем главную роль играл бог Ашшур; судя по всему, ассирийцы разыгрывали ритуальную битву Ашшура и Тиамат. В своих надписях Тукульти Нинурта I приписывает свои победы богам: «Доверяя Ашшуру и великим богам, господин, я ударил и нанес им поражение». Однако он также дает понять, что война — это не вопрос лишь благочестия:

Я заставил их поклясться великими богами неба и подземного царства и возложил на них иго своего господства, а затем отпустил их в свои земли... Укрепленные города я положил к стопам своим

и возложил на них работы. Ежегодно я получаю ценную дань в своем городе Ашшуре^[161].

Ассирийским царям также приходилось иметь дело с внутренними раздорами, интригами и мятежами. Однако Тиглатпаласар I (ок. 1115–1093 гг. до н. э.) продолжал расширять империю. Он поддерживал господство над регионом путем постоянных военных кампаний и массовых депортаций, поэтому его правление было одной сплошной войной^[162]. Но сколь бы педантичным он ни был в благочестии и энергичным в строительстве храмов, его стратегия всегда обуславливалась экономическими соображениями. Скажем, за северной экспансией в Иран стояло желание добыть трофеи, металлы и животных, которых он отправлял домой, чтобы поддержать Сирию в период хронического неурожая^[163].

Война прочно вошла в человеческую жизнь. Она играла центральную роль в политической, социальной и экономической динамике аграрной империи, а также, подобно любой другой человеческой деятельности, всегда имела религиозный аспект. Эти государства не выжили бы без постоянных военных кампаний, и боги (альтер эго правящего класса) олицетворяли жажду силы, превосходящей человеческую. И все-таки жители Месопотамии не были легковверными фанатиками. Религиозная мифология поддерживала структурное и военное насилие, однако она же регулярно ставила его под сомнение. Месопотамской литературе присущ сильный

скептицизм. Один аристократ жаловался, что он всегда жил праведно, охотно участвовал в богослужебных процессиях, учил народ славить имя Богини и пребывать в страхе перед царем – и все же он поражен болезнью, бессонницей и ужасом, и «не помог мне мой бог, не взял он мою руку»^[164]. Гильгамеш также не получает помощи от богов, пытаясь смириться со смертью Энкиду. Когда он встречает Иштар, Богиню-мать, он пылко упрекает ее за то, что она не защищает людей от житейских тягот: она подобна дырявому бурдюку и двери, которая не заслоняет от ветра. В конце концов, как мы уже видели, Гильгамеш смирился, но эпос в целом наводит на мысль, что людям остается лишь полагаться на себя, а не на богов. Городская жизнь начинала менять отношение людей к божественному, но одно из крупнейших ключевых событий в религиозной истории данного периода произошло приблизительно в то время, в какое Син-Леке писал о Гильгамеше. Однако на сей раз события разворачивались не в цивилизованном городе: перед нами отклик на эскалацию насилия в арийской скотоводческой общине.

Это случилось около 1200 г. до н. э. в кавказских степях. Один авестийский жрец отправился к реке набрать воды для утреннего жертвоприношения. Там ему явилось откровение Ахура-Мазды («Владыки мудрости»), одного из величайших богов арийского пантеона. Зороастра пугала жестокость санскритоязычных угонщиков скота, которые разоряли одну авестийскую общину за другой. Когда он размыш-

лял об этих тяготах, логика «вечной философии» подсказала вывод: земные битвы имеют небесное подобие. Важнейшие из дэвов – Варуна, Митра и Мазда, именовавшиеся «ахурами» («владыками»), – были стражами космического порядка и стояли за истину, справедливость, уважение к жизни и собственности. Однако героем похитителей скота был бог войны Индра, второразрядный дэв. Быть может, подумал Зороастр, миролюбивые ахуры подверглись в небесном мире нападению со стороны нечестивых дэвов. В видении же Ахура Мазда объявил: так оно и есть, и Зороастру поручается миссия мобилизовать свой народ к священной войне. Праведники не должны больше приносить жертвы Индре и низшим дэвам, но поклониться Мудрому Господу и его ахурам; дэвов же и похитителей скота, их земных пособников, ждет гибель^[165].

Снова и снова мы увидим, как, сталкиваясь с вопиющим насилием, люди приходят к дуалистической концепции мира: история превращается в противоборство двух непримиримых начал. Так и Зороастр решил, что есть некая злая сила: Ангра-Манью («Злой дух»), равный по силе Мудрому Господу, но противоположный по замыслам. Поэтому каждому мужчине, каждой женщине и каждому ребенку необходимо выбрать между абсолютным Благим и абсолютным Злом^[166]. Последователи Мудрого Господа должны жить в терпении и самообуздании, отважно защищать все благие создания от нечестивцев, помогать беднякам и слабым и по-

доброму обращаться со скотиной, вместо того чтобы разбойно сгонять ее с пастбищ. Необходимо молиться пять раз в день и помнить об опасности, которую несет зло^[167]. В обществе должны доминировать не агрессоры, а люди добрые и преданные высшей добродетели – истине^[168]. Однако Зороастр был настолько травмирован жестокостью захватчиков, что даже его мягкое этическое видение оказалось не чуждым насилия. Он был убежден, что весь мир устремляется к последнему катаклизму, когда Мудрый Господь уничтожит нечестивых дэвов и испепелит Злого духа в огненной реке. Грядет великий Суд, и земные приспешники дэвов будут истреблены. Затем Земля вернется к изначальному совершенству. Больше не будет ни смерти, ни болезней, горы и доли сравняются, и на великой равнине боги и люди будут совместно жить в мире^[169].

Апокалиптизм Зороастра был явлением уникальным. Как мы уже видели, арии издавна осознавали тревожную двойственность насилия, на котором строилось человеческое общество. Индра мыслился как «грешник», но считалось, что его битва с силами хаоса – пусть и омраченная ложью и обманами, к которым приходилось прибегать, – тоже необходима для установления космического порядка. Однако, спроецировав все жестокости на Индру, Зороастр демонизировал насилие и наделил его однозначно негативными чертами^[170]. Впрочем, при жизни Зороастр нашел мало последователей: ни одна община не выжила бы в степях

без осужденной им агрессии. Ранняя история зороастризма теряется в глубине веков, но известно, что, когда авестийские арии переселились в Иран, они принесли с собой свою веру. Адаптированный к нуждам аристократии, зороастризм стал идеологией персидского правящего класса, и впоследствии зороастрийские идеалы повлияли на иудеев и христиан, живших при персидском владычестве. Но это произошло много веков спустя. А пока санскритоязычные арии принесли культ Индры на Индийский субконтинент.

Глава 2

Индия: путь благородных

Для ариев, переселившихся на Индийский субконтинент, весна была временем йоги. После зимы «спокойного мира» (кшема) в стране наступало время призывать Индру, чтобы он вел по тропе войны в битву. Жрецы совершали обряд, который воспроизводил чудесное рождение этого бога^[171]. Они также воспевали славословие в честь его космической победы над драконом хаоса Вритрой, который заточил жизнетворные воды в великой горе, обрекая мир на смерть. В ходе героической битвы Индру укрепляли гимны, воспеваемые марутами, божествами бури^[172]. Теперь жрецы пели эти гимны, чтобы воодушевить арийских воинов, которые, подобно Индре, перед битвой вкушали сому. Единые с Индрой и опьяненные этим напитком, они запрягали коней в боевые колесницы — для этого существовал специальный обряд «привязывания» (йога) — и отправлялись в набеги на соседские поселения, глубоко убежденные в том, что таким образом восстанавливают мировой порядок. Арии считали себя «благородными», и йога знаменовала начало сезона набегов, когда они действительно соответствовали своему имени.

Как и в случае со скотоводами Ближнего Востока, обряды и мифы индийских ариев славили организованный грабеж и насилие. Для индоариев похищение скота не требовало

оправдания: подобно любым аристократам, они считали захват единственным благородным способом обогащения. Поэтому набеги становились сакральной деятельностью. В битвах воины переживали экстаз, который придавал силу и накал их жизни, то есть войне придавалась не только экономическая и политическая, но и «религиозная» функция. Однако слово «йога», которое имеет для нас совсем иные ассоциации, напоминает о любопытной динамике: в Индии арийские жрецы, мудрецы и мистики зачастую использовали военную мифологию и риторику, чтобы *подорвать* воинский этос. Ни у одного мифа нет навсегда закреплённого смысла: мифы переосмысливаются, и в них вкладываются новые значения. Рассказы, ритуалы и символы, которые учили войне, могут учить и миру. Размышляя о жестоких мифах и обрядах, которые сформировали его мировоззрение, народ Индии столь же активно создавал благородный путь ненасилия (ахимсы), сколь активно его предки проповедовали сакральность войны.

Однако эти кардинальные изменения начнутся почти через тысячу лет после того, как в XIX в. до н. э. первые арийские поселенцы появились в Пенджабе. Крупномасштабного вторжения не было: арии прибывали небольшими группами, и это постепенное проникновение растянулось на очень долгий период^[173]. Во время переселения они лицезрели руины великой цивилизации в долине Инда, которая на пике своего расцвета (ок. 2300–2000 гг. до н. э.) была крупнее

Египта и Шумера, но не делали попытки восстановить эти города: подобно всем скотоводам, они презирали безопасность оседлой жизни. Люди грубые и пьющие, арии увеличивали свое благосостояние, похищая стада у других арийских племен и сражаясь с коренным населением – *даса* (варварами)^[174]. Крестьяне из них были никудышные, поэтому оставалось лишь грабить и угонять скот. Своей территорией они не располагали и пасли животных на чужих землях. Неустанно продвигаясь на восток в поисках новых пастбищ, они не расставались полностью со своей скитальческой жизнью до VI в. до н. э. Поскольку они постоянно перемещались и жили во временных станах, от них не осталось археологических следов. Информацию об этом раннем периоде мы черпаем целиком из ритуальных текстов, передававшихся из уст в уста и прикровенно, намеками, изъяснявших мифы, которые придавали форму и смысл жизни ариев.

Около 1200 г. до н. э. группа образованных арийских семей взялась за монументальную задачу: собрать гимны, открытые великим духовидцам (риши) древности, и добавить к ним новые. Эта антология, состоящая более чем из тысячи поэм и разделенная на десять книг, впоследствии станет «Ригведой», самым священным из четырех санскритских текстов, вместе называемых Ведами («Знание»). Некоторые из гимнов воспевались в ходе арийских жертвоприношений с традиционными позами и жестами. Звук всегда имел сакральную значимость в Индии, и, когда музыкаль-

ный напев и таинственные слова проникали в их ум, арии ощущали соприкосновение с некой мистической силой, которая объединяла в единое целое части мироздания. «Ригведа» была божественным порядком (рита), выраженным в виде человеческой речи^[175]. Однако современному читателю эти тексты даже не кажутся «религиозными». Вместо личного благочестия они славят битву, радость убийства, опьянение крепким напитком и благородство покражи чужого скота.

Жертвоприношение играло важную роль в любой древней экономике. Считалось, что благосостояние общества зависит от даров, которые подаются богами-покровителями. На божественную щедрость люди отвечали благодарением, тем самым увеличивая славу богов и обеспечивая дальнейшие дары. Поэтому ведийский ритуал был основан на принципе «ты – мне, я – тебе». Жрецы предлагали богам отборные куски жертвенных животных, их возносил в небесный мир Агни, священный огонь, оставшееся же мясо было божественным даром общине. После удачного набега воины часто делили добычу в ритуале «видатха», напоминавшем потлач северо-западных американских индейцев^[176]. Опять же это не самое духовное, с нашей точки зрения, занятие. Вождь (раджа), который проводил жертвоприношение, гордо демонстрировал захваченный скот, лошадей, сому и урожай старейшинам своего клана и соседним раджам. Часть этого добра жертвовалась богам, часть дарилась другим вождям,

а остальное поглощалось в ходе пышного пира. Участники пира напивались вдрызг, занимались сексом с рабынями, играли в кости на высокие ставки, устраивали потешные бои и яростно состязались в гонке на колесницах, стрельбе из лука и перетягивании каната. Однако это было важное для арийской экономики мероприятие, а не только лишь веселая пирушка: на этих праздниках с разумной справедливостью перераспределялись добытые ресурсы, а другие кланы оказывались в долгу, и от них ожидался ответный пир. Сакральные состязания также помогали юношам улучшить свои боевые навыки, а раджам выявить молодые таланты. Складывалась аристократия лучших воинов.

Нелегко подготовить воина, который станет рисковать жизнью изо дня в день. Ритуал придавал смысл этим мрачным и опасным усилиям. Сома притупляла сдерживающие инстинкты, а гимны напоминали воинам, что сражения с местными жителями продолжают великие битвы Индры за космический порядок. Считалось, что Вритра был «самым страшным врагом»^[177], а буквально – худшим из «врага», то есть из местных воинских племен, которые существовали на обочине ведийского общества и представляли для него угрозу. Индийские арии разделяли веру Зороастра в то, что на небесах ведется жестокая битва между воинственными дэвами и миролюбивыми асурами⁵. Однако, в отличие от Зороастра, они презирали оседлых асуров и убеж-

⁵ Асура – санскритский аналог авестийского понятия «ахура» («владыка»).

денно становились на сторону благородных дэвов, которые «правят колесницами, тогда как асуры сидят дома в своих залах»^[178]. Им настолько претили скука и однообразие оседлой жизни, что лишь в грабежах они ощущали полноту жизни. Они были, так сказать, духовно запрограммированы: повторявшиеся ритуальные жесты закрепляли в их умах и даже в телах привычки альфа-самцов, а эмоциональные гимны вселяли глубокое чувство дозволенности, убеждение в том, что арии рождены властвовать^[179]. Все это давало мужество, волю и силы пересечь обширные пространства северо-западной Индии, устраняя всякие препятствия на своем пути^[180].

Об арийской жизни данного периода нам почти ничего не известно, но, поскольку мифы посвящены не столько небесному, сколько земному миру, в ведийских текстах можно увидеть общину, сражающуюся за свою жизнь. Мифические битвы – дэвов с асурами, Индры с космическими драконами – отражали войны между ариями и *даса*^[181]. Пенджаб для ариев был тесноват, а *даса* воспринимались как злые враги, которые мешают насладиться богатством и простором^[182]. Это ощущение заметно во многих повествованиях. Арии воображали, что Вритра – большой змей, обвившийся кольцами вокруг космической горы и стиснувший ее так крепко, что водам не просочиться^[183]. Еще один миф повествовал о демоне Вала, который пленил в скале солнце и стадо коров, и без света, тепла и пищи мир мог бы погибнуть. Однако Индра воспел гимн возле священного Огня, разбил

скалу, освободил коров и вернул солнце на небеса^[184]. Имена Вритра и Вала восходят к индоевропейскому корню *vr* (препятствовать, огораживать, окружать), и один из эпитетов Индры – Вритрахан (побеждающий препятствия)^[185]. Арии пробивали себе путь сквозь кольцо врагов, как это делал Индра. Спасение (мокша) станет еще одним символом, который последующие поколения переосмыслят; его противоположность – понятие *амхас* (плен), родственное английскому слову *anxiety* (тревога) и немецкому слову *Angst* (страх) и подразумевающее своего рода клаустрофобию^[186]. Последующие мудрецы рассудят иначе: путь к мокше лежит через осознание, что чем меньше, тем лучше.

К X в. до н. э. арии достигли междуречья между Ямуной и Гангом. Там они основали два маленьких царства. Одно из них образовала конфедерация кланов куру и панчала, другое – племя ядавов. Однако каждый год, когда холодало, куру-панчала посылали воинов устанавливать новую арийскую заставу дальше к востоку, где они подчиняли местное население, грабили фермы и захватывали скот^[187]. Поскольку во многих местах обосноваться мешали густые тропические леса, приходилось освобождать место огнем. И Агни, бог огня, стал божественным альтер эго колонистов в этом устремлении на восток. Вдохновил он и традицию Агничакры, ритуализированной битвы, освящавшей новую колонию. Сначала вооруженные воины шли на берег реки набрать глины для строительства кирпичного жертвенника Аг-

ни (дерзкое заявление о своем праве на территорию!), сметая туземцев, которые пытались преградить им путь. Колонизация становилась реальностью, когда Агни являлся на новый алтарь^[188]. Эти пылающие алтари отличали арийские станы от тьмы варварских деревень. Поселенцы также использовали Агни, чтобы сманивать соседский скот, который шел на пламя. Один поздний текст гласит: «Надо принести яркий огонь в поселение врага... тем самым забрать его богатство, его собственность»^[189]. Агни олицетворял отвагу и силу воина, его самое базовое и божественное «Я» (атман)^[190].

И все же, подобно Индре, его другому альтер эго, воин нес в себе скверну. Считалось, что Индра совершил три греха, которые роковым образом ослабили его: убил браминского жреца, нарушил договор о дружбе с Вритрой и соблазнил чужую жену, выдав себя за ее мужа; тем самым он мало-помалу уменьшил свое духовное величие (теджас), физическую силу (бала) и красоту^[191]. Это мифическое умаление находило параллель в глубоком изменении арийского общества, когда Индра и Агни перестали восприниматься некоторыми риши как адекватные образы божественного. Так был сделан и первый шаг в длинном процессе, который положит конец арийскому пристрастию к насилию.

Мы не знаем точно, как арии основали свои два царства в междуречье, «земле ариев», но сделать они могли это лишь силой. Вполне возможно, что события развивались в соответствии с так называемой теорией завоевания^[192]. Крестья-

нам война очень невыгодна: они теряют посевы и скот. Когда экономически более бедные, но в военном плане более сильные арии нападали на них, многие прагматические крестьяне предпочитали подчиниться захватчикам и отдавать им часть излишка. Со своей стороны захватчики научились не убивать гусынь, которые несут золотые яйца: ведь можно было возвращаться в деревни снова и снова, требуя все очередной дани и получая стабильный доход. Со временем этот грабеж приобрел институциональный характер. Когда ядавы и куру-панчала подчинили подобным образом многие деревни междуречья, они фактически стали аристократическими правителями аграрных царств, хотя и продолжали посылать отряды захватывать восточные области.

Переход к аграрной жизни означал глубокую социальную перемену. На сей счет можно лишь строить догадки, но похоже, что дотоле арийское общество не было жестко стратифицированным: младшие члены клана сражались плечом к плечу с вождями, и жрецы часто участвовали в набегах^[193]. А с оседлостью пришла специализация. Арии знали, что им нужно интегрировать в свою общину «даса», местных земледельцев с их ноу-хау. Поэтому мифы о Вритре, демонизировавшие «даса», уходили в прошлое: без их труда и знаний аграрная экономика рухнула бы. Более того, чтобы собрать достаточное количество урожая, ариям самим пришлось работать в полях. Некоторые становились плотниками, кузнецами, горшечниками, дубильщиками и ткачами. Эти лю-

ди отныне оставались дома, а в рейды на восток отправлялись лучшие воины. По-видимому, происходила также борьба за влияние между раджами, которые обладали властью, и жрецами, которые придавали власти легитимность. Порывающая со столетними традициями, подобные новшества влияли на ведийский миф.

Богатство и досуг давали жрецам время для размышлений, и их представления о божественном сделались более тонкими. Они всегда считали, что боги причастны к некоей высокой и глубокой реальности – самому Бытию, и к Х в. до н. э. стали называть эту реальность словом «Брахман» («всё»)^[194]. Брахман – это сила, которая поддерживает вселенную, дает ей возможность расти и развиваться. Она безымянна, недоступна человеческим описаниям и абсолютно трансцендентна. Дэвы – лишь разные проявления Брахмана:

Индрой, Митрой, Варуной, Агни его называют,
А оно, божественное, – птица Гарутмант.

Что есть одно, вдохновенные называют многими
способами^[195].

С решимостью, достойной криминалистов, новое поколение риши пыталось обнаружить этот таинственный объединяющий принцип, а дэвы (слишком уж похожие на людей) путались под ногами и смущали: не открывали, а скрывали брахман. Никто, настаивал один из риши, не знает,

как возник наш мир, – даже величайшие из богов^[196]. Древние сказания о драконоборце Индре, который своим подвигом навел порядок во вселенной, стали казаться детским лепетом^[197]. Постепенно образы этих богов поблекли^[198].

Более поздний гимн освящает стратификацию арийского общества^[199]. Автор гимна обратился к древнему сказанию о царе, чья жертвенная смерть породила космос. Риши называли его Пуруша (человек). Мы читаем, как Пуруша возлег на свежескошенной траве и позволил богам убить себя. Его тело было расчленено и стало частями вселенной: птицами, животными, лошадьми, скотом, небом и землей, Солнцем и Луной и даже великими дэвами Агни и Индрой – все они появились из тела Пуруши. Однако лишь четверть Пуруши пошла на создание преходящего мира: остальные три четверти не затронуты временем и смертностью, трансцендентны и беспредельны. Как видим, в этом гимне древние космические битвы и сакральные состязания уступают место сюжету, в котором сражения нет: царь отдает себя без борьбы.

Из тела Пуруши возникли и новые социальные классы арийского царства:

Когда Пурушу расчленили,
На сколько частей разделили его?
Что его рот, что руки,
Что бедра, что ноги называется?
Его рот стал брахманом,

Его руки сделались раджанья,
То, что бедра его, – это вайшья,
Из ног родился шудра^[200].

Получается, что стратификация общества вовсе не опасный разрыв с эгалитарным прошлым: она древняя, как сама вселенная. Отныне арийское общество было разделено на три социальных класса – семя сложной кастовой системы, которая разовьется позже. Каждый класс (варна) имел свой священный долг (дхарма). Никто не должен был исполнять задачи, отведенные другому классу, как и звезда не может покинуть свой путь и идти по пути другой звезды.

Жертвоприношение все еще играло существенную роль; членам каждой варны приходилось отказываться от своих интересов ради целого. Дхарма браминов, которые произошли от уст Пуруши, состояла в том, чтобы совершать обряды^[201]. Впервые в арийской истории воины сформировали отдельный класс, называемый «раджанья», – это новый термин в «Ригведе», а впоследствии они будут именоваться кшатриями (властными). Они произошли от рук Пуруши, его груди и сердца – вместилища силы, отваги и энергии, и их дхарма заключалась в том, чтобы каждодневно рисковать жизнью. Это важное новшество ограничивало насилие в арийской общине. Доселе бойцами становились все здоровые мужчины, и вся жизнь племени строилась на агрессии. Гимн признавал незаменимость раджанья: царству не вы-

жить без силы и принуждения. Однако отныне только они одни могли носить оружие. Представителям других классов – браминам, вайшьям и шудрам – приходилось отказываться от насилия. Им больше не позволяли участвовать в набеггах и воевать.

Два низших класса нового общества были жертвами системного насилия. Они произошли от бедер и ног Пуруши – самой низкой и большой части тела – и имели дхарму служить, быть на побегушках у знати и нести основное бремя, занимаясь производительным трудом, на котором строилась аграрная экономика^[202]. Дхарма вайшьев, рядовых членов клана, отныне не имевших права сражаться, была связана с производством пищи, а аристократы из кшатриев отбирали у них излишки. Таким образом, вайшьи теперь ассоциировались с плодородием и производительностью. Однако, поскольку они произошли от частей тела, близких к гениталиям, считалось, что им присущ плотский аппетит (с точки зрения двух высших классов, делавший их ненадежными). Однако самым значительным новшеством было появление шудр: даса, оказавшиеся внизу социальной пирамиды, стали рабами и трудились на остальных, исполняя самые низменные задачи. Шудры считались нечистыми. Согласно ведийскому закону, вайшьев можно было угнетать, а шудр – выселять или убивать^[203].

Таким образом, гимн Пуруше отдавал дань структурному насилию, которое играло важную роль в новой арийской

цивилизации. Да, новая система ограничила битвы и набеги лишь одним из привилегированных классов, но зато освятила насильственное подчинение вайшьев и шудр. Для браминов и кшатриев, этой новой арийской аристократии, производительный труд не был дхармой, а потому они получили досуг, чтобы заниматься искусствами и науками. Жертва требовалась от всех, но величайшая – от низших классов, обреченных на рабскую жизнь и клейменных как нечистые существа низшего сорта^[204].

Арии все больше обращались к занятию сельским хозяйством. Приблизительно к 900 г. до н. э. в земле ариев было несколько зарождавшихся царств. От выращивания пшеницы они перешли к заливному рисоводству, что позволило увеличить урожаи. Мы мало знаем о жизни этих юных государств, однако опять-таки мифология и обряд проливают свет на развитие их политического устройства. Раджу, подобно племенному вождю, еще избирали кшатрии, но он уже превращался в могущественного аграрного правителя. Его наделяли божественными атрибутами в ритуале раджа-суи (посвящения), который длился целый год. В ходе этого ритуала другой кшатрий бросал вызов новому царю, и они играли в кости на право царствовать. В случае поражения раджа должен был удалиться в изгнание (а затем мог вернуться с армией и низложить конкурента). В случае победы он выпивал сомы и отправлялся в набег на соседние земли, а когда возвращался с добычей, брамины признавали его влады-

чество: «Ты есть брахман, о царь!» Таким образом, раджа – как бы «Всё», втулка, вокруг которой вращается колесо царства и благодаря которой царство процветает и расширяется.

Главным долгом царя было завоевание новых пашен – долг, сакрализированный «жертвоприношением коня» (ашва-медха). Белого жеребца кропили водой и выпускали скитаться. На протяжении года жеребец бродил где хотел, а за ним по пятам шел отряд воинов, как бы для защиты. Однако дело в том, что, если лошадь не дикая, она всегда идет домой, поэтому войско направляло жеребца на территорию, которую царь хотел завоевать^[205]. Так в Индии, как и в любой аграрной цивилизации, насилие было вплетено в ткань аристократической жизни^[206]. Самой благородной смертью считалась смерть в битве. Умереть в своей постели было грехом против дхармы кшатрия, и если воин чувствовал, что теряет силы, он искал смерти на поле боя^[207]. Однако простые люди не имели права воевать. И если они умирали в битве, эта смерть считалась вопиющим нарушением норм, а то и посмешищем^[208].

Однако в IX в. до н. э. некоторые брамины царства Куру взялись за еще одно глобальное переосмысление древней арийской традиции. Они начали реформу, которая систематически устраняла всякое насилие из религиозного ритуала, и даже убедили кшатриев изменить свои обычаи. Их воззрения отражены в текстах под названием «Брахманы» (IX–VII вв. до н. э.). Прекратились шумные потлачи и буйные

пирушки с состязаниями. На новом сложном ритуале из мирян присутствовал только патрон (который платил за жертвоприношение), а проводили его четыре жреца. Ритуализованные набеги и потешные битвы сменились тихими напевами и символическими жестами, хотя кое-где следы насилия оставались: например, один мирный гимн носил неуместное название – «Колесница дэвов», а величественный антифон сопоставлялся со смертоносной булавой Индры, которой певцы потрясали «громкими голосами»^[209]. И наконец, в реформированном ритуале агничаяны никакой битвы за новые земли уже не было: патрон лишь брал сосуд с огнем, делал три шага к востоку и ставил его на место^[210].

Сложно сказать, почему возникло это реформистское движение. По одной гипотезе оно пыталось разрешить мучительный парадокс: жертвенный ритуал, призванный давать жизнь, на самом деле был связан со смертью и разрушением. Риши не могли покончить с военным насилием в обществе, но могли лишить насилие религиозной легитимности^[211]. Возник вопрос и о жестокости по отношению к животным. В одной из поздних поэм «Ригведы» риши успокаивает лошадь, которую должны принести в жертву в ходе ашвамедхи:

Пусть не мучит тебя твое ощущение жизни, когда ты вступаешь!

Пусть топор не причинит ущерба твоему телу!

Пусть торопливый неопытный расчленитель,

промахнувшись

Ножом, не приготовит неверно поврежденные члены!

Ты же тут не умираешь, не терпишь ущерба.

К богам ты идешь легкими путями...^[212]

Брахманы говорят о жестокости жертвоприношений и рекомендуют щадить животное и отдавать его в качестве дара священнодействующему жрецу^[213]. А если без убийства не обойтись, жертвоприношение должно быть совершено как можно более безболезненным образом. В былые дни жертве в кульминационный момент отрубали голову, теперь стали удушать в отдалении от жертвенника^[214]. Правда, некоторые ученые полагают, что реформаторами двигало не отвращение к насилию как таковому, но в насилии стали видеть скверну, и дабы избежать ее, жрецы перепоручили эту задачу помощникам, которые убивали животное за пределами сакрального центра^[215]. Но как бы то ни было, возникал новый духовный климат, в котором на насилие уже смотрели косо.

А еще жрецы обращали внимание патрона на его внутренний мир. Вместо убийства беззащитного животного он должен был принять смерть внутрь себя, пережить ее в ходе символического обряда^[216]. «Умирая» в этом ритуале, человек на время входил в мир бессмертных богов. Так возникала духовность, более ориентированная на внутренний мир и более близкая нашим понятиям о «религии»; и она была обусловлена желанием избежать насилия. Вместо бездумно-

го обрядовения требовалось осмыслить *внутренний* смысл ритуалов, осмыслить связи, которые, согласно логике «вечной философии», существуют между божественной реальностью и каждым действием, каждым богослужебным соудом и каждой мантрой. Стиралась грань между богами и людьми, людьми и животными / растениями, трансцендентным и имманентным, видимым и невидимым^[217].

И это не благостный самообман, а часть вечного человеческого усилия наделять смыслом мельчайшие детали жизни. Как мы уже сказали, ритуал создает контролируемую среду, в которой мы на время забываем неизбежные изъяны земного существования, но (парадоксально) тем самым и живо осознаем их. Возвращаясь после обряда к повседневности, мы сохраняем в душе переживание того, каким всему подобает быть. Стало быть, ритуал создается несовершенными людьми, которые никогда не могут полностью осуществить свои идеалы^[218]. И если в повседневном мире ариев царили насилие, жестокость и несправедливость, новые ритуалы давали возможность хоть недолго побыть в мире, где нет злобы. Люди не могли скинуть с себя насилие своей дхармы, ибо от него зависело общество. Однако, как мы увидим, некоторые кшатрии стали осознавать, что воины в арийском обществе всегда несли скверну – еще с тех пор, как Индру прозвали «грешником». Взяв за основу эти новые ритуалы, некоторые создадут альтернативную духовность, которая станет серьезным ударом по агрессивному и воинствен-

ному этосу.

Однако с учетом новых барьеров в обществе лишь немногие участвовали в ведийских обрядах, которые отныне стали уделом аристократии. Большинство ариев из низших классов делали дома простые приношения своим любимым дэвам и чтили разных богов (в том числе заимствованных у местного населения). Впоследствии это породит многообразный индусский пантеон, который окончательно сложится в период Гуптов (320–540 гг. н. э.). Однако самые зрелищные ритуалы (например, коронация) производили впечатление на народ и надолго давали пищу разговорам. Они также помогали укрепить классовую систему. Жрец, который совершал обряды, утверждал свое превосходство над раджей или патроном из кшатриев и тем самым обеспечивал себе ключевое место в государстве. В свою очередь, раджа, который оплачивал жертвоприношение, мог ссылаться на божественный авторитет, требуя от вайшьев больше продукции.

Чтобы неоперившиеся царства обрели зрелость, царская власть должна была освободиться от системы жертвоприношений со взаимобменом. Раньше в Пенджабе вся добыча и захваченный скот ритуально распределялись и потреблялись, поэтому у раджей не было возможности самостоятельно копить богатства. Однако более развитому государству требовались собственные ресурсы, чтобы оплачивать бюрократию и общественные институты. Теперь благодаря массовому увеличению сельскохозяйственной продукции в меж-

дуречье раджи богатели. Они контролировали излишки урожая и больше не нуждались в добыче, награбленной в набегах, а затем ритуально распределенной между членами общины. И в экономическом, и в политическом плане они обретали независимость от браминов, которые некогда заведовали распределением ресурсов.

К VI в. до н. э. арии достигли восточного Гангского бассейна, где дожди идут чаще, а урожаи выше. Отныне они могли выращивать рис, фрукты, злаки, кунжут, просо, пшеницу и ячмень и с такими доходами выстраивать более сложные государства^[219]. По мере того как сильные раджи покоряли небольшие племена, возникло 16 больших царств, в том числе Магадха (на северо-востоке равнины Ганга) и Кошала (на юго-западе). Все они соперничали за скудные ресурсы. Жрецы все еще убеждали, что именно их обряды и жертвоприношения поддерживают вселенский и социальный порядок^[220], но, судя по религиозным текстам, политическая система опиралась на принуждение:

Наказание правит всеми людьми, наказание же охраняет, наказание бодрствует, когда все спят... Если бы царь не налагал неустанно наказание на заслуживающих его, более сильные изжарили бы слабых, как рыбу на вертеле, ворона стала бы есть поминальное приношение и собака лизать жертвенную пищу, никто не имел бы собственности и произошло бы перемещение высших и низших...^[221]

Впрочем, у нас нет археологических данных, которые позволили бы разобраться в устройстве этих царств. Опять-таки мы вынуждены полагаться на религиозные тексты, особенно буддийские, которые были составлены и передавались устно и не были записаны до I в. н. э.

Совсем иное государственное устройство сложилось у подножья Гималаев и на краю равнины Ганга: *гана-сангхи* («племенные республики»), которые отвергали монархию и управлялись собраниями клановых вождей. Возможно, у их истоков стояли независимо мыслящие аристократы, которые не любили автократию царств и хотели жить в более эгалитарном сообществе. Племенные республики отменяли ведийскую ортодоксию и не желали платить за дорогие жертвоприношения. Вместо этого они уделяли внимание торговле, земледелию и войне, а власть была не у царя, а у малочисленного правящего класса^[222]. В отсутствии жреческой касты у них было всего два класса: аристократия кшатриев и да-са-кармакару (рабы и работники), без прав и доступа к ресурсам. Впрочем, предприимчивые купцы и ремесленники имели возможность повысить социальный статус. Со своими большими постоянными армиями племенные республики были серьезным вызовом арийским царствам и оказались весьма долговечными, просуществовав до середины I тыс. н. э.^[223] Без сомнения, их независимость и относительный эгалитаризм импонировал важному аспекту индийской души.

Царства и сангхи опирались на сельское хозяйство, но область Ганга переживала и коммерческую революцию, которая породила класс купцов и денежную экономику. Города, связанные новыми дорогами и каналами, – Саваттхи, Сакета, Косамби, Варанаси, Раджагаха, Чанга – становились центрами индустрии и бизнеса. Это бросало вызов структурному насилию классовой системы, ибо большинство богатых купцов и банкиров были вайшьями, а некоторые даже шудрами^[224]. Место у подножия социальной лестницы теперь занимал новый класс «неприкасаемых» (чандала) – людей, изгнанных ариями со своей земли^[225]. Городская жизнь бурлила. Улицы были переполнены ярко раскрашенными повозками, огромные слоны доставляли товары из отдаленных земель. На рыночных площадях свободно общались люди всех классов и народностей. Возникали новые идеи, шедшие вразрез с традиционной ведийской системой. Брамины же, чьи корни были в сельской местности, теряли свои позиции^[226]

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.

Комментарии

1.

Лев. 16:21–22

2.

René Girard, *Violence and the Sacred*, trans. Patrick Gregory (Baltimore, 1977), p. 251 (Жи́рар Р. На́силие и свя́щенное. – М.: НЛО, 2010.)

3.

Stanislav Andreski, *Military Organization in Society* (London, 1968); Robert L. O'Connell, *Ride of the Second Horseman: The Birth and Death of War* (New York and Oxford, 1995), pp. 6–13, 106–10, 128–29; O'Connell, *Of Arms and Men: A History of War, Weapons and Aggression* (New York and Oxford, 1989), pp. 22–25; John Keegan, *A History of Warfare* (London, 1993), pp. 223–29; Bruce Lincoln, 'War and Warriors: An Overview', in *Death, War and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice* (Chicago and London, 1991), pp. 138–40; Johan Huizinga, *Homo Ludens: A Study of the Play Element in Culture* (Boston, 1955 ed.), pp. 89–104 (Хейзинга Й. *Homo Ludens*. Человек играющий. – СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2015.); Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (Berkeley, Los Angeles and London, 2001), p. 90; Malise Ruthven, *A Fury for God: The Islamist Attack on America* (London, 2002), p. 101; James A. Aho,

Religious Mythology and the Art of War: Comparative Religious Symbolisms of Military Violence (Westport, Conn., 1981), pp. xi – xiii, 4–35; Richard English, *Terrorism: How to Respond* (Oxford and New York, 2009), pp. 27–55

4.

Thomas A. Indinopulos & Bryan C. Wilson, eds, *What is Religion? Origins, Definitions and Explanations* (Leiden, 1998); Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind* (New York, 1962); Talal Asad, 'The Construction of Religion as an Anthropological Category', in *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore, 1993); Derek Peterson & Darren Walhof, eds, *The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History* (New Brunswick, NJ, & London, 2002); Timothy Fitzgerald, ed., *Religion and the Secular: Historical and Colonial Formations* (London & Oakville, 2007); Arthur L. Greil & David G. Bromley, eds., *Defining Religion: Investigating the Boundaries between the Sacred and Secular* (Oxford, 2003); Daniel Dubuisson, *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge and Ideology*, trans. William Sayers (Baltimore, 1998); William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence* (Oxford, 2009)

5.

6.

H. J. Rose, 'Religion, terms relating to', in M. Carey, ed.,
The Oxford Classical Dictionary (Oxford, 1949)

7.

Smith, Meaning and End of Religion, pp. 50–68

8.

Louis Jacobs, ed., The Jewish Religion: A Companion (Oxford,
1995), p. 418

9.

Smith, Meaning and End of Religion, pp. 23–25

10.

Ibid., pp. 29–31

11.

Ibid., p. 33

12.

Cavanaugh, Myth of Religious Violence, pp. 72–85

13.

Mircea Eliade, *The Myth of Eternal Return, Or, Cosmos and History*, trans. Willard R. Trask (Princeton, NJ, 1991 ed.), pp. 1–34. (Элиаде М. Миф о вечном возвращении. – М.: Ладомир, 2000.)

14.

Ibid., pp. 32–34; Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, trans. Michael Bullock (London, 1953), p. 40. (Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994.)

15.

Paul Gilbert, *The Compassionate Mind: A New Approach to Life's Challenges* (London, 2009).

16.

P. Broca, 'Anatomie compare des circonvolutions cérébrales: le grand lobe limbique', *Revue anthropologie*, 1, 1868

17.

Gilbert, *Compassionate Mind*, pp. 170–71

18.

Mencius, *The Book of Mencius*, 2A. 6. (Мэн-цзы. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1999.)

19.

Walter Burkert, *Homo Necans: The Anthropology of Greek Sacrificial Ritual*, trans. Peter Bing (Berkeley, Los Angeles & London, 1983), pp. 16–22

20.

Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, 3 vols, trans. Willard R. Trask (Chicago & London, 1978, 1982, 1985), 1, pp. 7–8, 24 (Элиаде М. История веры и религиозных идей. – М.: Академический проект, 2014.); Joseph Campbell, *Historical Atlas of World Mythologies*, 2 vols (New York, 1988), 1, pp. 48–49; Campbell, & Bill Moyers, *The Power of Myth* (New York, 1988), pp. 70–72, 85–87

21.

André Leroi-Gourhan, *Treasures of Prehistoric Art* (New York, n. d.), p. 112

22.

Jill Cook, *The Swimming Reindeer* (London, 2010)

23.

Neil MacGregor, *A History of the World in 100 Objects* (London, 2001), p. 22. (Макгрегор. История мира в 100 предметах. – М.: Эксмо, 2012.)

24.

Ibid., p. 24

25.

J. Ortega y Gasset, *Meditations on Hunting* (New York, 1985), p. 3

26.

Walter Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Berkeley, Los Angeles and London, 1980), pp. 54–56; Burkert, *Homo Necans*, pp. 42–45

27.

O'Connell, *Ride of Second Horseman*, p. 33

28.

Chris Hedges, *War is a Force That Gives Us Meaning* (New York, 2003 ed.), p. 10

29.

Theodore Nadelson, *Trained to Kill: Soldiers at War* (Baltimore, 2005), p. 64

30.

Ibid., pp. 68–69

31.

Hedges, War is a Force, p. 3

32.

I. Eibl-Eibesfeldt, *Human Ethology* (New York, 1989), p. 405

33.

Lt. Col. Dave Grossman, *On Killing: The Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society*, rev. ed. (New York, 2009), pp. 3–4

34.

Joanna Bourke, *An Intimate History of Killing: Face to Face Killing in Twentieth-Century Warfare* (New York, 1999), p. 67

35.

Peter Jay, *Road to Riches or The Wealth of Man* (London, 2000), pp. 35–36

36.

K. J. Wenke, *Patterns of Prehistory: Humankind's First Three Million Years* (New York, 1961), p. 130; John Keegan, *A History of Warfare* (London, 1993), pp. 120–21; O'Connell, *Ride of Second Horseman*, p. 35

37.

M. H. Fried, *The Evolution of Political Society: An Essay*

in *Political Anthropology* (New York, 1967), pp. 101–02; C. McCalley, ‘Conference Archives’, in J. Harris, ed., *The Anthropology of War* (Cambridge, UK, 1990), p. 11

38.

Lenski, *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification* (Chapel Hill and London, 1966), pp. 189–90

39.

O’Connell, *Ride of Second Horseman*, pp. 57–58

40.

J. L. Angel, ‘Paleoecology, Pleodeography and Health’, in S. Polgar, ed., *Population, Ecology and Social Evolution* (The Hague, 1975); David Rindos, *The Origins of Agriculture: An Evolutionary Perspective* (Orlando, Fla., 1984), pp. 186–87

41.

E. O. James, *The Ancient Gods: The History and Diffusion of Religion in the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean* (London, 1960), p. 89; S. H. Hooke, *Middle Eastern Mythology: From the Assyrians to the Hebrews* (Harmondsworth, UK, 1963), p. 83

42.

K. W. Kenyon, *Digging up Jericho: The Results of the Jericho*

Excavations, 1953–1956 (New York, 1957)

43.

Jacob Bronowski, *The Ascent of Man* (Boston, 1973), pp. 86–88; J. Mellaert, 'Early Urban Communities in the Near East, 9000 to 3400 BCE', in P. Mooney, ed., *The Origins of Civilization* (Oxford, 1979), pp. 22–25; P. Dorell, 'The Uniqueness of Jericho', in R. Morrey & P. Parr, eds, *Archaeology in the Levant: Essays for Kathleen Kenyon* (Warminster, UK, 1978)

44.

Robert Eisen, *The Peace and Violence of Judaism: From the Bible to Modern Zionism* (Oxford, 2011), p. 12

45.

World Council of Churches, *Violence, Nonviolence, and the Struggle for Social Justice* (Geneva, 1972), p. 6

46.

Gerhard E. Lenski, *Power and Privilege*, pp. 105–14; O'Connell, *Ride of Second Horseman*, p. 28; E. O. Wilson, *On Human Nature* (Cambridge, Mass., 1978), p. 140; M. Ehrenburg, *Women in Prehistory* (London, 1989), p. 38

47.

A. R. Radcliffe, *The Andaman Islanders* (New York, 1948), p. 43

48.

Ibid., p. 177

49.

John H. Kautsky, *The Politics of the Aristocratic Empire*, 2nd ed. (New Brunswick and London, 1997), p. 374

50.

Ibid., p. 177

51.

Keegan, *History of Warfare*, pp. 384–86; John Haldon, *Warfare, State and Society in the Byzantine World* (London and New York, 2005), pp. 10–11

52.

Bruce Lincoln, ‘The Role of Religion in Achmenean Imperialism’, in Nicole Brisch, ed., *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond* (Chicago, 2008)

53.

Cavanaugh, *Myth of Religious Violence*

54.

Эпос о Гильгамеше, 1.2.26. Здесь и далее, за исключением оговоренных случаев, см.: английский перевод: Stephen Mitchell, trans., *The Epic of Gilgamesh: A New English Version* (New York, London, Toronto, Sydney, 2004). [Здесь и далее перевод И. Дьяконова. Цит. по изд.: Эпос о Гильгамеше («О все выдавшем»). – СПб.: Наука, 2006. – Прим. пер.]

55.

Ibid., 1.1.16–18

56.

Ibid., 1.2.8–10

57.

Древнейшие из сохранившихся текстов относятся к концу III тыс. до н. э. Старовавилонский эпос соединяет их в одном произведении (ок. 1700 г. до н. э.). Поэма Син-Леке (ок. 1200 г. до н. э.) представляет стандартный вариант, на котором основано большинство современных переводов

58.

Эпос о Гильгамеше, 1.2.23. см.: перевод Митчелла и поправки в: Andrew George, trans., *The Epic of Gilgamesh: The Babylonian Epic Poem in Akkadian and Sumerian* (London, 1999)

59.
George, *Epic of Gilgamesh*, p. xlvi

60.
John Keegan, *A History of Warfare* (London, 1993), pp. 126–30;
Robert L. O’Connell, *Ride of the Second Horseman: The Birth and Death of War* (New York and Oxford, 1995), pp. 88–89

61.
R. M. Adams, *Heartlands of Cities: Surveys of Ancient Settlements and Land Use on the Central Floodplains of the Euphrates* (Chicago, 1981), pp. 60, 244; William H. McNeill, *Plagues and People* (London, 1994), p. 47

62.
McNeill, *Plagues and People*, pp. 54–55

63.
Gerhard E. Lenski, *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification* (Chapel Hill and London, 1966), p. 228

64.
A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization* (Chicago, 1977), pp. 82–83; O’Connell, *Ride of Second Horseman*, pp. 93–95

65.

Samuel N. Kramer, *Sumerian Mythology: A Study of the Spiritual and Literary Achievement of the Third Millennium BC* (Philadelphia, 1944), p. 118. [Цит. по изд.: Крамер С. История начинается в Шумере. – М.: Наука, 1965. – Прим. пер.]

66.

Ibid., с. 145. [Цит. по изд.: Крамер С. История начинается в Шумере. – М.: Наука, 1965. – Прим. пер.]

67.

Gottwald, *The Politics of Ancient Israel* (Louisville, 2001), pp. 118–19

68.

O'Connell, *Ride of Second Horseman*, pp. 91–92

69.

Georges Dumézil, *The Destiny of the Warrior*, trans. Alf Hiltebeitel (Chicago and London, 1969), p. 3

70.

Thorkild Jacobsen, 'The Cosmos as State', in H. and H. A. Frankfort, eds, *The Intellectual Adventure of Ancient Man*:

An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East (Chicago, 1946), pp. 148–51

71.

Эпос о Гильгамеше, 1.2.1

72.

Более подробно об этом см.: мою книгу: Армстронг К. Краткая история мифа. – М.: Открытый мир, 2005.

73.

Jacobsen, 'Cosmos as State', pp. 145–48; 186–97; George, Epic of Gilgamesh, pp. xxxvii – xxxviii

74.

Jacobsen, 'Cosmos as State', pp. 186–91; Tammi J. Schneider, An Introduction to Ancient Mesopotamian Religion (Grand Rapids, Mich. & Cambridge, UK, 2011), pp. 66–79; George, Epic of Gilgamesh, pp. xxxviii – xxxix

75.

Schneider, Introduction, p. 5; Jacobsen, 'Cosmos as State' p. 203

76.

John Kautsky, The Politics of Aristocratic Empire, 2nd. ed., pp. 15–16; 107

77.

Thomas Merton, *Faith and Violence* (Notre Dame, Ind., 1968), pp. 7–8

78.

Walter Benjamin, 'Theses on the Philosophy of History', in *Illuminations* (London, 1999), p. 248

79.

Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, trans. A. M. Henderson & Talcott Parsons (New York, 1947), pp. 341–48

80.

Эпос о Гильгамеше, 1.2.24–26

81.

Сказание об Атрахасисе, 1.1. Здесь и далее см.: английский перевод в: Stephanie Dalley, *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others* (Oxford and New York, 1989), p. 10. [Здесь и далее перевод В. Афанасьевой. Цит. по изд.: Я открою тебе сокровенное слово: литература Вавилонии и Ассирии / Сост. В. Афанасьева и И. Дьяконова. – М.: Художественная литература, 1981. – Прим. пер.]

82.

Ibid., 1.38–39

83.

Ibid., 1.146–149

84.

Ibid., 1.177–179

85.

Ibid., 1.180

86.

Ibid. 2.5.16–18. (Армстронг соединяет два эпизода – чумы и голода: по наступленью третьего года черты людей искажил голод. По наступленью четвертого года короткими стали их длинные ноги. – Прим. пер.)

87.

Ibid., 3.7

88.

W. G. Lambert & A. R. Millard, *Atra-Hasis: The Babylonian Story of the Flood* (Oxford, 1969), pp. 31–39.

89.

Schneider, *Ancient Mesopotamian Religion*, p. 45

90.

Keegan, *History of Warfare*, p. 128

91.

Эпос о Гильгамеше, 3.26–27 (старовавилонская версия)

92.

Ibid., 1.4.47.–1.5.3

93.

Ibid., 3.1.19–20 (старовавилонская версия)

94.

O'Connell, *Ride of Second Horseman*, pp. 96–97

95.

A. L. Oppenheimer, 'Trade in the Ancient Near East', *International Congress of Economic History*, 5, 1976

96.

Kautsky, *Politics of Aristocratic Empires*, p. 178

97.

Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions* (Boston, 1973), pp. 41, 45; выделено мной. (Веблен Т. Теория праздного класса. – М.: Либроком, 2015.)

98.

Ibid., p. 30

99.

Эпос о Гильгамеше, 3.3.5–7 (старовавилонская версия)

100.

Kautsky, *Politics of Aristocratic Empires*, pp. 170–72, 346

101.

Эпос о Гильгамеше, 3.4.10, 13–15 (старовавилонская версия)

102.

Ibid., 3.4.6–8, 23–25

103.

Ibid., 3.2.10

104.

Chris Hedges, *War is a Force That Gives Us Meaning*

(New York, 2003), p. 21

105.

Эпос о Гильгамеше, 5.31–32 (старовавилонская версия)

106.

Ibid., 7.303–305

107.

R. Cribb, *Nomads and Archaeology* (Cambridge, UK, 1999), pp. 18, 136, 215

108.

O'Connell, *Ride of Second Horseman*, pp. 67–68

109.

K. C. Chang, *The Archaeology of Ancient China* (New Haven, 1968), pp. 152–54

110.

O'Connell, *Ride of Second Horseman*, pp. 77–78

111.

Ibid.

112.

Тацит. О происхождении германцев и местоположении Германии, 14 [Перевод А. Бобович. Цит. по изд.: Тацит К. Сочинения в двух томах. Т. 1. Анналы. Малые произведения. – Л.: Наука, 1969. – Прим. пер.]. см.: Kautsky, *Politics of Aristocratic Empires*, p. 178

113.

Veblen, *Theory of the Leisure Class*, p. 45

114.

Bruce Lincoln, 'Indo-European Religions: An Introduction', in *Death, War and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice* (Chicago and London, 1991), pp. 1–10

115.

Mary Boyce, 'Priests, Cattle and Men', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1988, pp. 508–26.

116.

См., напр., зороастрийский богослужебный текст Ясна 30:7с; 32; 49: 4b; 50: 7a; 30: 106; 44: 4d; 51:96; Bruce Lincoln, 'Warriors and Non-Herdsman: A Response to Mary Boyce', in *Death, War and Sacrifice*, pp. 147–60

117.

Lincoln, 'Indo-European Religions', pp. 10–13

118.

Ibid., p. 12

119.

Bruce Lincoln, 'War and Warriors: An Overview', in *Death, War and Sacrifice*, pp. 138–40

120.

Гомер, Илиада XII 310–315. см.: английский перевод: Richard Lattimore, *The Iliad of Homer* (Chicago and London, 1951). [Перевод Н. Гнедича. Здесь и далее цит. по: Гомер. Илиада. – М.: Правда, 1984. – Прим. пер.]

121.

Lincoln, 'War and Warriors', p. 143

122.

Georges Dumézil, *The Destiny of the Warrior*, trans. Alf Hiltebeitel (Chicago and London, 1969), pp. 64–74

123.

Илиада XX 490–494

124.

Илиада XX: 495–503; Seth L. Schein, *The Mortal Hero*:

An Introduction to Homer's Iliad (Berkeley, Los Angeles and London), pp. 145–46

125.

Lincoln, 'Indo-European Religions', p. 4

126.

Dumézil, *Destiny of the Warrior*, pp. 106–07

127.

Илиада IV 482–488

128.

Одиссея XI 488–491. см.: английский перевод в: Walter Shewring, *Homer: The Odyssey* (Oxford and New York, 1980). [Перевод В. Жуковского. Цит. по: Гомер. Илиада, Одиссея. – М.: Художественная литература, 1967. – Прим. пер.]

129.

James Mellaart, *The Neolithic of the Near East* (London, 1975), pp. 119, 167, 206–07; O'Connell, *Ride of Second Horseman*, pp. 74–81

130.

J. N. Postgate, *Early Mesopotamia: Society and Economy at the Dawn of History* (London, 1992), p. 251.

131.
O'Connell, Ride of Second Horseman, pp. 132–42

132.
Keegan, History of Warfare, pp. 130–31

133.
John Romer, People of the Nile: Everyday Life in Ancient Egypt (New York, 1982), p. 115

134.
Keegan, History of Warfare, pp. 133–35

135.
Yigal Yadin, The Art of Warfare in Biblical Lands, 2 vols (New York, 1963), I, pp. 134–35; Robert Adams, The Evolution of Urban Society: Early Mesopotamia and Prehispanic Mexico (Chicago, 1966), p. 149

136.
Kramer, Sumerian Mythology, p. 123

137.
Ibid., p. 120

138.

Kautsky, *Politics of Aristocratic Empires*, p. 108; cp. Carlo M. Cipolla, *Before the Industrial Revolution: European Society and Economy, 1000–1700* (New York, 1976), pp. 129–30, 151

139.

Robert L. O'Connell, *Of Arms and Men: A History of War: Weapons and Aggression* (New York, p. 38); *Ride of Second Horseman*, pp. 100–01; William H. McNeill, *The Pursuit of Power: Technology, Armed Force and Society since AD 1000* (Chicago, 1982), pp. 2–3; Schneider, *Ancient Mesopotamian Religion*, pp. 22–23; A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, pp. 153–54; Gwendolyn Leick, *Mesopotamia: The Invention of the City* (London, 2001), pp. 85–108

140.

Joseph A. Schumpeter, *Imperialism and Social Classes: Two Essays* (New York, 1955), p. 25; Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (London, 1974), p. 32. (Андерсон П. Родословная абсолютистского государства. – М.: Территория будущего, 2010.)

141.

Anderson, *Lineages*, p. 31

142.

143.

Marc Bloch, *Feudal Society* (Chicago, 1961), p. 298.
(Блок М. Феодалное общество. – М.: Издательство имени
Сабашниковых, 2003.)

144.

Leick, *Mesopotamia*, p. 95. Морем «наверху» и морем
«внизу» названы соответственно Средиземное море
и Персидский залив

145.

Ibid., p. 100

146.

Кодекс Хаммурапи, введение. См. J. B. Pritchard, ed.,
Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament
(Princeton, 1969), p. 164. [Цит. по: Хрестоматия по истории
Древнего Востока. Ч. I / Под ред. М. А. Коростовцева,
И. С. Кацнельсона, В. И. Кузищина. – М.: Высшая школа,
1980. – Прим. пер.]

147.

См. F. C. Frensham, *Social Justice in Ancient Israel
and in the Ancient Near East* (Minneapolis, 1995), p. 193

148.

Кодекс Хаммурапи, заключение; выделено мной. см.: Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, p. 178

149.

Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (Chicago and London, 1974), 3 vols, 1, pp. 108–10

150.

Schneider, *Ancient Mesopotamian Religion*, pp. 105–06. Смысл и этимология слова «Акиту» не известны; Jacobsen, 'Cosmos as State', p. 169

151.

N. K. Sanders, ed. and trans., 'The Babylonian Creation Hymn', in *Poems of Heaven and Hell from Ancient Mesopotamia* (London, 1971), pp. 44–60

152.

Jonathan Z. Smith, 'A Pearl of Great Price and a Cargo of Yams: A Study in Situational Incongruity', in Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago and London, 1982), pp. 90–96; Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, trans. Willard R. Trask, 3 vols, (Chicago,

1978), 1, pp. 72–76; Sanders, ‘Babylonian Creation Hymn’, pp. 47–51

153.

Smith, ‘Pearl of Great Price’, p. 91

154.

Sanders, ‘Babylonian Creation’, p. 73. [Перевод. В. Афанасьевой. Цит. по: Я открою тебе сокровенное слово... – М.: Художественная литература, 1981. – Прим. пер.]

155.

Ibid.

156.

Ibid., p. 79

157.

O’Connell, Ride of Second Horseman, pp. 141–42

158.

Leick, Mesopotamia, pp. 198–216

159.

A. K. Grayson, Assyrian Royal Inscriptions, 2 vols (Wiesbaden,

1972, 1976), 1, pp. 80–81

160.

H. W. F. Saggs, *The Might That Was Assyria* (London, 1984), pp. 48–49; Дьяконов И. // *Ancient Mesopotamia: Socio-economic history: A collection of studies by Soviet scholars.* – Moscow, 1969, pp. 221–22

161.

Grayson, *Assyrian Royal Inscriptions*, pp. 123–24

162.

Saggs, *Might That Was Assyria*, p. 62

163.

Ibid., p. 61

164.

Песнь о невинном страдальце, 76. см.: Jacobsen, ‘*Cosmos as State*’, pp. 212–14. [Перевод В. Шилейко. Цит. по: *Ассирио-вавилонский эпос* / Сост. В. В. Емельянов. – СПб.: Наука, 2007. – Прим пер.]

165.

Ясна 46. Norman Cohn, *Cosmos, Chaos and the World to Come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith* (New Haven

and London, 1993), p. 77; Mary Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, 2nd ed. (London and New York), p. xliii (Бойс М. *Зороастрийцы. Верования и обычаи.* – М.: Наука, 1987.); Peter Clark, *Zoroastrians: An Introduction to an Ancient Faith* (Brighton and Portland, Oreg., 1998), p. 19

166.

Ясна 30

167.

Boyce, *Zoroastrians*, pp. 23–24

168.

Lincoln, ‘Warriors and Non-Herdsman’, p. 153

169.

Ясна 44

170.

Lincoln, ‘Warriors and Non-Herdsman’, p. 158

171.

Jarrold L. Whitaker, *Strong Arms and Drinking Strength: Masculinity, Violence and the Body in Ancient India* (Oxford, 2011), pp. 152–53

172.

Ригведа, III 32: 1–4, 9–11. см.: английский перевод: Ralph T. Griffith, *The Rig Veda* (London, 1992). [Перевод Т. Елизаренковой. Цит. по: Ригведа. Мандалы I–IV. – М.: Наука, 1999. – Прим. пер.]

173.

Edwin Bryant, *The Quest for the Origins of Vedic Culture: The Indo-Aryan Debate* (Oxford and New York, 2001); Colin Renfrew, *The Puzzle of Indo-European Origins* (London, 1987); Romila Thapar, *Early India: From the Origins to AD 1300* (Berkeley and Los Angeles, 2002), pp. 105–07

174.

Whitaker, *Strong Arms*, pp. 3–5; Wendy Doniger, *The Hindus: An Alternative History* (Oxford, 2009), pp. 111–13.

175.

Louis Renou, *Religions of Ancient India* (London, 1953), p. 20; Michael Witzel, ‘Vedas and Upanishads’, in Gavin Flood, ed., *Blackwell Companion to Hinduism* (Oxford, 2003), pp. 70–71; J. C. Heesterman, ‘Ritual, Revelation and the Axial Age’, in S. N. Eisenstadt, ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany, NY, 1986), p. 398

176.

J. C. Heesterman, 'Ritual, Revelation and the Axial Age', pp. 396–98; Heesterman, *The Inner Conflict of Tradition: Essays on Indian Ritual, Kingship and Society* (Chicago and London, 1985), p. 206; John Keay, *India: A History* (London, 2000), pp. 31–33; Thapar, *Early India*, pp. 126–30

177.

Ригведа, 1.32.5

178.

Шатапатха Брахмана (ШБ), 6.8.11. см.: английский перевод в: J. C. Heesterman, *The Broken World of Sacrifice: An Essay in Ancient Indian Religion* (Chicago and London, 1993), p. 123

179.

Ригведа, 8.16.1; 8.95.6; 10.38.4

180.

Whitaker, *Strong Arms*, pp. 3–5; 16–23; Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (New York, 1992), pp. 180–81, 221

181.

Renou, *Religions of Ancient India*, p. 6; Witzel, 'Vedas and Upanishads', p. 73

182.

Whitaker, *Strong Arms*, pp. 115–17

183.

Ср. Ригведа, 2.22.4

184.

Ригведа, 3.31; 10.62.2

185.

Witzel, ‘Vedas and Upanishads’, p. 72

186.

Doniger, *Hindus*, p. 114

187.

Heesterman, ‘Ritual and Revelation,’ p. 403

188.

ШБ 7.1.1.1–4, см.: Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History*, trans. Willard R. Trask (Princeton, 1974), pp. 10–11

189.

Майтраяни-самхита, 4.2.1.23.2; см.: Heesterman, *Broken World*, pp. 23–24; 134–37

190.

ШБ 2.2.2.8–10; Heesterman, *Broken World*, p. 24

191.

Georges Dumézil, *The Destiny of the Warrior*, trans. Alf Hiltebeitel (Chicago and London, 1970), pp. 76–78

192.

John H. Kautsky, *The Political Consequences of Modernization* (New Brunswick and London, 1997), pp. 25–26

193.

Whitaker, *Strong Arms*, p. 158

194.

Louis Renou, ‘Sur la Notion de “brahman” ’, *Journal Asiatique*, 237 (1949); Jan Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion* (The Hague, 1965), p. 200

195.

Ригведа, 1.164.46. Гарутмант – это солнце

196.

Ригведа, 10.129. 6–7

197.

Jan Gonda, *The Vision of the Vedic Poets* (The Hague, 1963), p. 18

198.

Renou, *Religions of Ancient India*, pp. 220–25; R. C. Zaehner, *Hinduism* (London, New York and Toronto, 1962), pp. 219–25

199.

Ригведа, 10. 90

200.

Ibid., 10.90. [Перевод Т. Елизаренковой. Цит. по: Ригведа. Мандалы IX – X. – М.: Наука, 1999. – Прим. пер.]

201.

Bruce Lincoln, 'Indo-European Religions: An Introduction', in *Death, War and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice* (Chicago and London, 1991), p. 8

202.

Bruce Lincoln, 'Sacrificial Ideology and Indo-European Society', in *Death, War and Sacrifice*, p. 173

203.

Thapar, *Early India*, p. 123

204.

Lincoln, 'Sacrificial Ideology', pp. 174–75

205.

Ibid., pp. 143–47

206.

Reinhard Bendix, *Kings or People: Power and the Mandate to Rule* (Berkeley, 1977), p. 228

207.

Max Weber, *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*, trans. and ed. Hans H. Gerth and Don Martindale (Glencoe, Ill., 1951), p. 65

208.

Alfred Vogts, *A History of Militarism: Civilian and Military*, rev. ed. (New York, 1959), p. 42

209.

Панчавимша-брахмана (ПБ), 7.7: 9–10, см.: Heesterman, *Broken World*, p. 62

210.

ШБ 6.8.14; Heesterman, 'Ritual, Revelation and the Axial Age', p. 402

211.

J. C. Heesterman, *The Inner Conflict of Tradition: Essays on Indian Ritual, Kingship and Society* (Chicago and London, 1993) pp. 68, 84–85

212.

Ригведа, 1.162.20–21; ср. английский перевод Гриффитса

213.

Таиттирия-самхита (ТС), 6.4.8.1; см.: Heesterman, *Inner Conflict*, p. 209

214.

Таиттирия-брахмана (ТБ), 3.7.7.14; см.: Heesterman, *Broken World*, p. 34

215.

Witzel, 'Vedas and Upanisads', p. 82

216.

Шатапатха Брахмана, 10.6.5.8; см.: Heesterman, *Broken World*, p. 57

217.

Zaehner, *Hinduism*, pp. 59–60; Renou, *Religions of Ancient*

India, p. 18; Witzel, 'Vedas and Upanisads', p. 81 Brian K. Smith, *Reflections on Resemblance, Ritual and Religion* (Oxford and New York, 1989), pp. 30–34, 72–81

218.

Jonathan Z. Smith, 'The Bare Facts of Ritual', in *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago and London, 1982), p. 63

219.

Doniger, *Hindus*, pp. 137–42; Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism* (Oxford, 2003), pp. 80–81

220.

Thapar, *Early India*, pp. 150–52

221.

Законы Ману, 7.16–22; см.: перевод G. Buhler (Delhi, 1962). [Перевод С. Эльмановича, проверенный и исправленный Г. Ильиным. Цит. по: Законы Ману. – М.: Наука, 1992. – Прим. пер.]

222.

Thapar, *Early India*, pp. 147–49; Doniger, *Hindus*, pp. 165–66.

223.

Thapar, Early India, p. 138.

224.

Hermann Kulke, 'The Historical Background of India's Axial Age', in S. N. Eisenstadt, ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany, NY, 1986), p. 385

225.

Thapar, Early India, p. 154

226.

Richard Gombrich, *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo* (London and New York, 1988), pp. 55–56