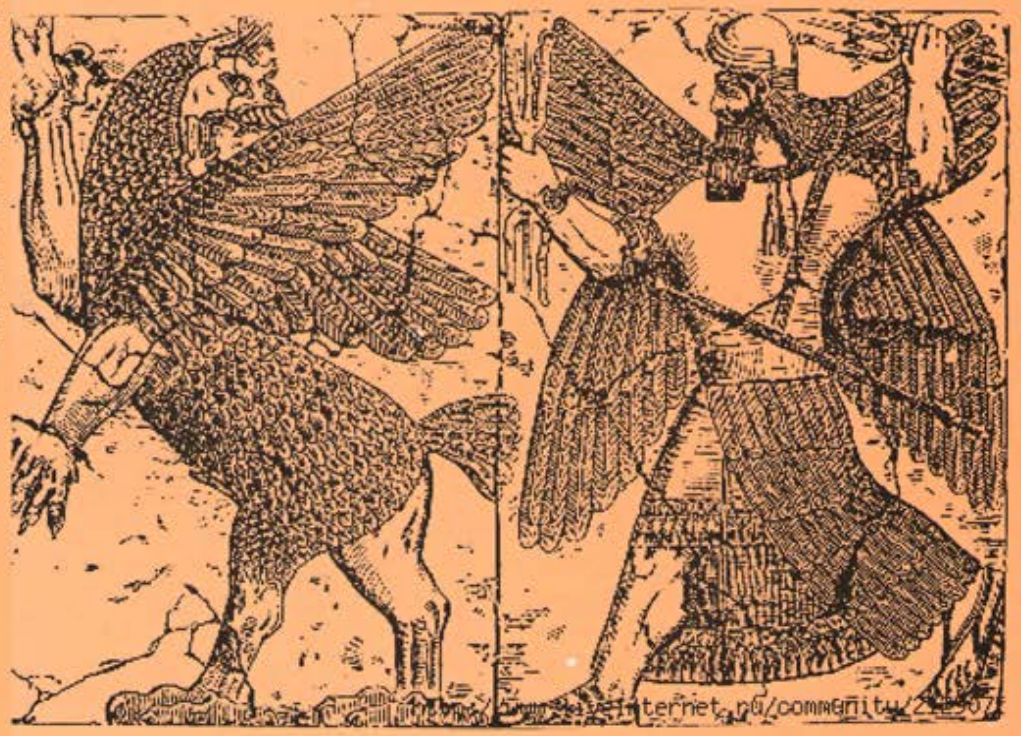
ISBN 978-5-91298-036-1

9 785912 980381

ПРАВИТЕЛЬ И ЕГО ПОДДАННЫЕ: СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ НОРМА И ОГРАНИЧЕНИЯ ЕДИНОЛИЧНОЙ ВЛАСТИ

ПРАВИТЕЛЬ И ЕГО ПОДДАННЫЕ:

СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ НОРМА И ОГРАНИЧЕНИЯ ЕДИНОЛИЧНОЙ ВЛАСТИ



Научное издание

Серия «Цивилизационное измерение»
Том 14

ПРАВИТЕЛЬ И ЕГО ПОДДАННЫЕ: СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ НОРМА И ОГРАНИЧЕНИЯ ЕДИНОЛИЧНОЙ ВЛАСТИ

2-е издание

Утверждено к печати
Институтом Африки РАН

Зав. РИО *Н.А. Ксенофонтова*
В авторской редакции
Компьютерная верстка *Г.Н. Терениной*

И.Л. № 040962 от 26.04.99
Подписано в печать 11.02.09
Объем 19,2 п.л.
Тираж 200 экз.
Заказ №5

Отпечатано в ПМЛ Института Африки РАН
123001, Москва, ул. Спиридоновка, 30/1

УЧРЕЖДЕНИЕ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
ИНСТИТУТ АФРИКИ РАН

ПРАВИТЕЛЬ И ЕГО ПОДДАННЫЕ:

СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ НОРМА И

ОГРАНИЧЕНИЯ ЕДИНОЛИЧНОЙ ВЛАСТИ

2-е издание

Москва
2009

Серия «Цивилизационное измерение»

Том 14

Редколлегия серии:
А.М. Васильев, Д.М. Бондаренко,
Н.А. Ксенофонтова, И.В. Следзевский

Ответственные редакторы:
Д.М. Бондаренко, А.А. Немировский

Правитель и его подданные: социокультурная норма и ограничения единоличной власти. 2-е издание. М.: Институт Африки РАН. 2009. – 307 с.

Коллективная монография «Правитель и его подданные: социокультурная норма и ограничения единоличной власти» продолжает серию исследований Института Африки РАН, посвященных многообразию форм социально-политической организации в различных историкокультурных пространствах. В центре данной работы стоят взаимоотношения власти и народа в их институциональном оформлении, а именно проблематика соотношения власти правителя, действующей общественной нормы и ее носителей. На широком конкретно-историческом материале, включающем традиционные и модернизирующиеся общества, прослеживаются такие аспекты данной проблематики, как характер представлений о непогрешимости или, напротив, несовершенстве правителя и политической системы, возможности правителя по отношению к действующим социальным нормам, возможности критики в адрес правителя и принудительных общественных санкций в его адрес, понятия о легитимности правителя и ее источниках, концепция высших целей существования института верховной власти и др. Используемый конкретно-исторический материал обобщается на основе формализованного выделения ключевых параметров, характеризующих данные феномены с установлением корреляций между ними, что позволяет осуществить типологизацию социумов с точки зрения исследуемой тематики.

Книга напечатана в авторской редакции.

ISBN 978-5-91298-038-1

© Учреждение Российской Академии Наук Институт Африки РАН, 2009
© Коллектив авторов, 2009
© Н.А. Ксенофонтова, Г.Н. Теренина, оформление, 2009

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение *(Д.М. Бондаренко, А.А. Немировский)* 5

Глава 1
«Неограниченные» ближневосточные монархии Позднебронзового века: некоторые сравнительные характеристики (*А.А. Немировский, А.А. Банщикова)* 18

Глава 2
«Если царь с законоустановлением страны не считается...» Правитель, подданные и норма в вавилоно-ассирийском мире (*А.А. Немировский)* 44

Глава 3
Державный демос – правитель и подданный (власть и социокультурная норма в демократических Афинах V в. до н.э.) (*И.Е. Суриков)* 79

Глава 4
Императоры, граждане и подданные в эпоху принципата: идеал и реальность (*В.О. Никишин)* 96

Глава 5
Правитель и его подданные в государствах древних майя *(Д.Д. Беляев, А.А. Пакин)* 123

Глава 6
Социокультурная норма и ограничения единоличной власти в Бенине при династии *оба* (XIII–XIX вв.) *(Д.М. Бондаренко)* 152

Глава 7
Государь и подданные в древней и раннесредневековой Японии *(М.В. Грачев)* 172

Глава 8
Властные отношения в империи Чингис-хана *(Т.Д. Скрынникова)* 191

Глава 9
«Всих нас стареи отець твои, но с нами не умееть жити»: князь, норма и реакция на ее нарушение в домонгольской Руси (*А.В. Короленков)* 214

Глава 10
Мусульманский духовно-религиозный лидер и его подданные в свете *джихада (А.Д. Саватеев)* 238

Глава 11
Эволюция верховной власти в Таджикистане (1982–2007 гг.) *(Р.С. Бобохонов)* 256

Заключение *(Д.М. Бондаренко, А.А. Немировский)* 271

ВВЕДЕНИЕ

Д.М. Бондаренко, А.А. Немировский

Как известно, у истоков разработки понятия «социальная (социокультурная) норма» стояли классики социологии конца XIX – начала XX вв. Э. Дюркгейм и М. Вебер[1]. При всех несходствах их общих методологических установок, и Дюркгейм, и Вебер подчеркивали роль норм в обеспечении внутренней цельности и устойчивости социума. Так, Дюркгейм, противопоставлял здоровому обществу, в котором господствуют социальные нормы, общество социально-патологическое, находящееся в состоянии «аномии» – дезорганизации, когда внутренняя связь между нормами нарушается, а представления об их незыблемости и обязательности следования им размываются, вследствие чего поведение человека становится «девиантным». Если Дюркгейм был склонен рассматривать поведение индивида как следствие состояния общественной нормы в данном социуме, то для Вебера обратная идея – о поведенческой природе социальной нормы стала одним из краеугольных камней его «понимающей социологии». Норма, по Веберу, – это узаконенные нравы. Они же, в свою очередь, есть следствие регулярности социальных связей в обществе, порождаемых социальным действием, – социальным (т.е. осмысленным и ориентированным на других людей) поведением индивидов.

Идеи Дюркгейма и Вебера получили дальнейшее развитие в трудах ученых последующих поколений, так или иначе признававших и признающих в социальных нормах прежде всего необходимый и сравнительно устойчивый элемент общественной практики, определяющий границы допустимого поведения, свод обязательных правил поведения, регулирующих общественные отношения в различных формах: обычаев, моральных и религиозных предписаний, корпоративных правил,

[1] См.: *Дюркгейм Э.* Метод социологии // *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991. С. 391–532; *Вебер М.* О некоторых категориях понимающей социологии // *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990. С. 495–546; *его же.* Основные социологические понятия // Там же. С. 602–643.

законов. Следует отметить, что понятие «социальной нормы» отразило настолько значимый фактор существования социумов, что плодотворность его использования и одновременно углубления понимания была осознана не только социологами, но и представителями практически всех общественных наук. Нас же, в контексте проблематики данной работы, естественно, в первую очередь интересуют его исторические и культурно-антропологические аспекты.

В диахронном аспекте социальные нормы – факт не только социологический, но и исторический. Ни в одном обществе они не появляются *deus ex machina*, но неизменно проходят процессы сложения, утверждения, трансформации, и то, какие нормы в итоге будут интериоризированы сознанием членов определенного социума в ту или иную эпоху, напрямую связано с историческими условиями, фоном и конкретными событиями, в которых данные процессы протекают. В результате «социальная норма определяет *исторически сложившийся в конкретном обществе* предел, меру, интервал допустимого (дозволенного или обязательного) поведения, деятельности людей, социальных групп, социальных организаций»[2]. Факторы исторического характера прямо влияют и на динамику социальных норм, их изменение; в каких-то случаях менее, а в каких-то – более дискретное и радикальное. В немалой степени ими обусловлены как элементы преемственности, так и существенные различия между социальными нормами, принятыми, например, в Риме республиканском и имперском, Индии колониальной и независимой, России царской и советской…

При диахронном рассмотрении социальных норм, помимо локально-исторического (уровня конкретного социума), можно выделить и глобально-исторический срез, отражающий общую динамику феномена социальной нормы. Особенно ярко это проявляется при сопоставлении первобытных и постпервобытных обществ: «норма социальная – обязательное правило поведения, соблюдение которого обеспечено принуждением со стороны всего общества (неинституциональная Н. с.) или его особых органов (институциональная Н. с.). Древнейшие Н. с. неинституциональны и слитны, индискретны; из-за этой их второй особенности для них предложено название первобытных «мононорм»»[3]. В то же время следует подчеркнуть, что данный срез – именно предельно глобальный: уже при чуть более мелком масштабе исследования становится

[2] *Гилинский Я.И.* Социология девиантного поведения как специальная социологическая теория // Социологические исследования. 1991. № 4. С. 74; курсив наш. – *Д.Б.*, *А.Н.*

[3] *Першиц А.И.* Норма социальная // Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 1. Социально-экономические отношения и соционормативная культура. М., 1986. С. 91.

ясно, что, если вести речь не о типах, а о сути норм, то, допустим, между так называемыми эгалитарными и неэгалитарными первобытными социумами окажется больше различий, чем между первыми и гетерархическими постпервобытными обществами, с одной стороны, и вторыми и гомоархическими постпервобытными обществами, с другой[4].

Однако при синхронно-компаративном анализе социальных норм сразу проявляется и их культурно-антропологическая обусловленность: в обществах различных культурных ареалов, даже если они приходили в состояние длительного и интенсивного исторического взаимодействия, как, например, христианский и исламский «миры» со времен средневековья или европейский и африканский начиная с раннего нового времени, и сегодня доминируют разные социальные нормы; можно сказать, возвращаясь к Веберу, узаконены разные нравы. Эти различия существенно значимее тех, что существуют между нормами, господствующими в обществах одного ареала. Ведь за различиями в социальных нормах далеко не в последнюю очередь стоит расхождение в системах ценностей, санкционирующих или не санкционирующих в качестве социальных норм утверждение каких-либо потенциальных инноваций. Хрестоматийный пример: христианская система ценностей не допускает полигамии, тогда как исламская или языческая возводят ее в ранг нормы. При этом «правдоподобным выглядит предположение, что численность ценностей, могущих регулировать человеческое поведение, неограниченна. Наше воображение позволяет конструировать бесконечное множество обычаев и законов. Поэтому *нормы, т.е. социально утвердившиеся ценности*, всегда есть результат отбора из вселенной могущих утвердиться ценностей»[5].

В центре внимания настоящей работы стоит одна из основных проблем, связанных с функционированием общественной нормы: соотношение нормы и правителя в тех обществах, где правитель (или несколько правителей) концентрирует или может концентрировать в своих руках власть, достаточно большую для того, чтобы вопрос об их свободе рук по отношению к норме имело смысл ставить вообще. До некоторого момента стадиальной эволюции таких обществ не могло быть вовсе: в древнейшие эпохи существования человечества ни один статус в со-

[4] См., например: Цивилизационные модели политогенеза. М., 2002; *Бондаренко Д.М.* Гомоархия как принцип социально-политической организации (постановка проблемы и введение понятия) // Раннее государство, его альтернативы и аналоги. Волгоград, 2006. С. 164–183; *его же.* Сложности со «сложностью»: гетерархия, гомоархия и категориальные расхождения между социальной антропологией и синергетикой // Общественные науки и современность. 2007. № 5. С. 141–149.

[5] *Dahrendorf R.* On the Origin of Inequality among Men // The Logic of Social Hierarchies. Chicago, 1970. P. 20–21.

обществе (насколько бы он ни был оформлен и авторитетен) не давал его обладателю возможность своей единоличной властью изменять или безнаказанно преступать нормы этого сообщества, какими они сложились и поддерживались независимо от него. С течением времени, однако, такие общества появились и вскоре стали доминирующим правилом, а не исключением; «мотором» этого процесса было расширение полномочий и усиление могущества лидера (лидеров) социума. При этом определился парадокс, придающий обсуждаемой проблеме особую сложность и глубину: изначально лидер наделялся все большими полномочиями самим обществом в интересах общества, в рамках его базовых норм и ради наилучшего их обеспечения; однако для этого ему приходилось делегировать власть (или создавать условия, в которых он мог сам концентрировать власть), которая с течением времени позволяла бы ему самому стать над нормой и получить известную свободу рук в ее отношении. Ранее считалось, что процессы подобной концентрации власти нарастают по ходу линейного развития потестарных систем, завершающегося сложением раннего, а потом и развитого государства; однако в последние десятилетия выяснилось, что феномен обособления власти лидеров социума от самого социума может достигать исключительно высокой степени выражения практически на любой (начиная с определенного момента) стадии политогенеза и на любом из направлений его далеко не линейного развития. Из всех подобных случаев наиболее традиционным для изучения является неограниченная монархия классового общества древности или средневековья, опирающаяся на силовую военно-бюрократическую иерархию; однако не меньшей, а даже большей свободы рук по отношению к обществу и его нормам лидер может достигать и в более древних негосударственных политиях, и в тоталитарных державах Новейшего времени. Во всех таких случаях разворачиваются сходные по своей общей сути, но бесконечно разные по конкретной реализации процессы нарастания свободы рук правителя и власти по отношению к обществу и его норме (с ними могут переплетаться и чередоваться соответствующие контрпроцессы, уменьшающие эту свободу рук). Если бы указанные процессы могли идти до своего умозрительного предела, то таковым стала бы ситуация, когда произвол правителя является абсолютным владыкой его страны и самой ее жизни и смерти. По понятным причинам до этой стадии никогда не доходило ни одно общество, и конкретные реализации названных процессов в разные времена и в разных местах оказываются, как уже говорилось, исключительно многообразными. В одних случаях власть в принципе остается инструментом общества, хотя и приобретает достаточную самостоятельность по отношению к нему, в других случаях власть из средства обеспечения общества и его норм де-факто почти превращается в самодовлеющую цель существования общества, в третьих случаях такой самодовлеющий или почти самодовлеющий характер власти начинает приписывать идеология (причем это может сочетаться как с реальным полновластием, так и с реальным неполновластием и даже с полным безвластием правителя!), в четвертых – идеология, наоборот, рассматривает власть как инструмент, которым распоряжается общество, а реальность имеет скорее противоположный характер, и т.д. Совершенно по-разному может при этом складываться внутри самой властной верхушки соотношение сил между верховным правителем и высшими иерархами. В разных сферах жизни общества правитель может пользоваться существенно разной свободой рук. Наконец, сам процесс «высвобождения» правителя из-под влияния общества и нормы, как и контрпроцесс, могут неравномерно проходить в четырех достаточно различных аспектах:

– усиление/ослабление возможностей правителя изменять, отменять, преступать и диктовать нормы по своему произволу;

– усиление/ослабление возможностей общества и его членов критиковать, оценивать и увещевать правителя ;

– усиление/ослабление возможностей общества накладывать на правителя те или иные санкции;

– колебания между определением целей властвования в рамках «инструментального» взгляда на власть и в рамках подхода к ней как к самодовлеющему (относительно общества) феномену.

Если добавить, что во всех этих аспектах нормативная идеология и реальность могут существенно расходиться друг с другом (и то, что на многих стадиях развития общество *вынуждено* ради обеспечения нормы вручать лидерам такую власть, опираясь на которую, они могут попытаться преступить и аннулировать саму норму), то станет ясна причина того многообразия конкретных реализаций обсуждаемых процессов, о котором говорилось выше.

Выделить варианты этих реализаций, исследовать возможности их типологической классификации, попытаться выявить закономерности, по которым развиваются названные процессы (в их возможной связи с типами, направлением и стадией политогенеза) – все это представляется нам масштабной и актуальной задачей для нашей науки, и задачей тем более важной, что ее, насколько нам известно, до сих пор никто не ставил в специальном виде. Мы надеемся, что настоящая монография станет одним из первых шагов на пути решения этой задачи.

С этой целью соавторы настоящей работы выбрали немногим более десятка социумов (на определенных этапах их истории), представляющих разные типы и стадии экономического, политического и социального развития, и, выделив признаки, которые, по нашему мнению, до-

вольно полно характеризуют интересующий нас феномен, то есть соотношение правителя, нормы и общества (см. ниже, с. 14 слл.), подготовили очерки, описывающие ситуацию в каждом из указанных социумов применительно к названным признакам. Только такой метод (с последующим сравнением материала, полученного по этой единообразной схеме исследования) может позволить выявить различные варианты соотношения правителя и нормы и наметить типологические связи этих вариантов.

Ни выбор самих социумов, ни расположение посвященных им очерков не были случайны. Отобранные социумы принадлежат к нескольким разным группам, выделяющимся по значимым с точки зрения политической антропологии критериям: традиционные обычные и традиционные на стадии модернизации; доосевые, осевые и постосевые; иерархические и самоуправляющиеся; гомоархические и гетерархические; принадлежащие к разным социально-экономическим и политическим типам и стадиям. Это разнообразие призвано обеспечить большую вариативность тех признаков, которые нас, собственно, и интересуют, а также возможности выявлять взаимосвязи (или хотя бы соположения) тех или иных значений этих признаков с разными социально-экономическими и политическими феноменами, характерными для отобранных нами социумов.

Порядок следования наших очерков задан в целом общепринятым (хотя и достаточно условным) делением всемирной истории. Сначала следуют очерки, посвященные традиционным обществам древности и типологически близким к ним: обществам Древнего Востока (Египет [в основном эпохи Нового Царства], Хеттское царство Новохеттского периода, Месопотамия [Ассиро-Вавилония]), античности (Афины, Рим времен принципата), и наконец, периферийным с точки зрения истории классической древности обществам, типологически, однако, сближающимся с древними (майя, Бенин); затем следуют очерки, посвященные средневековым обществам азиатского Востока (в хронологическом порядке: ранняя Япония, Монгольская империя первой пол. XIII в.) и европейского Запада (домонгольская Русь); и, наконец, очерки, посвященные традиционным обществам Нового и Новейшего времени, вставшим или вставшим на путь модернизации (Сокото, Таджикистан).

Прежде чем перейти к перечню единообразно подобранных вопросов, сквозь призму которых авторы смотрели на соотношение правителя и нормы в каждом из вышеперечисленных обществ, необходимо оговорить существенно различные компоненты в пределах самой общественной нормы. Приведем три характерных примера.

(1) Согласно официальной норме, действовавшей в СССР в 30-х – 50-х гг., власть в стране утверждалась ее населением на свободных выборах, высшее руководство принадлежало верхушке партийной структуры – Политбюро, на которое никто не мог оказывать внепартийного давления, и эта структура даже при повышенном авторитете любого из ее членов оставалась коллегиальной, а отношений иерархического силового подчинения внутри нее не было. На деле выборы носили характер декорации, а внутри Политбюро Сталин повелевал прочими его членами не в меньшей степени, чем другими своими фактически подданными, опираясь при этом на подчиняющиеся ему помимо всякого партийного контроля (если не считать таковым его собственный контроль) силовые структуры. Все это были не отдельные отклонения от системы общественно-политической практики, а ее прямые и общеизвестные проявления, то есть часть реальной общественно-политической нормы. При этом упоминание о разрыве между декларируемой и практической нормой (нормами *de jure* и *de facto*) каралось как тяжкое преступление.

(2) В Японии на протяжении столетий император считался абсолютным сакральным правителем, но реальной административной власти не имел. Это отнюдь не скрывалось и выражалось во множестве вполне легально существовавших установлений.

(3) В той же Японии 20-х – 40-х гг. XX в. император считался и провозглашался носителем абсолютной административной власти, «самодержцем» в русской терминологии в полном смысле слова, но одновременно как круги высших чиновников и военных, так и масса государственных служащих и офицеров были убеждены в том, что если император явно изменяет (по их мнению) своему предназначению, слушаться его не следует. Это была фактическая общественная норма, известная и самому императору, считавшемуся с ней, хотя норма декларируемая ничего похожего не содержала.

Для дальнейшего следует отметить, что несовпадение между декларируемой и реальной нормой ***вовсе не всегда надо рассматривать как действительное противоречие: во многих случаях речь на деле идет о писаной и неписаной составляющих одной и той же общей нормы, дополняющих друг друга, по единой логике.*** Самый простой пример: в подавляющем большинстве военных уставов всех времен никогда не было специального упоминания о ситуации «преступного приказа», который можно и должно не выполнять; солдат формально обязывался выполнять любой приказ. Означало ли это, что согласно представленной в этих уставах норме приказ главнокомандующего о переходе на сторону врага или поголовном самоубийстве должен был быть выполнен? Разумеется, нет. Просто представленная в уставах военная норма ***шире,*** чем сами эти уставы, чем та часть нормы, что в них вмещается. Не все ситуации, предусмотренные нормой в целом, могут

быть заранее формализованы и перечислены, и в этих случаях в документах, оформляющих норму, они остаются непрописанными, но в самой норме тем не менее содержатся. Случаи, когда командир отдает заведомо изменнический приказ, не могут быть формально описаны в нужной полноте заранее, и потому не упоминаются в большинстве уставов вовсе, однако в уме все всегда держат, что такие случаи могут быть, и действовать в них надо так-то и так-то – только их распознание (согласно самой же норме) обычно остается делом ответственности и риска распознающего.

Еще одним важным моментом здесь является то, что случаи, непрописанные в формальной норме, потому и не прописаны в ней, что считаются исключительными. При этом все открыто признают, что в исключительных случаях надо следует действовать ***не*** так, как предписывает формальная норма; просто случаи эти можно определить лишь *ad hoc.*

Ниже при необходимости мы будем условно обозначать такие ситуации как *псевдопротиворечия* в действующей норме (между ее формализованным и неформальным компонентом); «псевдо-» – потому, что, хотя требования формального компонента прямо противоположны тому, чего требует в определенных случаях компонент неформальный, на деле тут никакого противоречия нет, т.к. требования и формального, и неформального компонента предусмотрены одной и той же нормой и по одной и той же логике ***для разных ситуаций*** – стандартной, поддающейся формализации, и нестандартной, неформализуемой (только это по тем или иным причинам невозможно оговорить в формальной норме, и оговорка эта, имея общепризнанный и нормативный характер, существует в умах и общепринятой системе ценностей, при надобности выражаемой открыто).

Именно так, как представляется, следует интерпретировать вышеприведенный случай (3) в Японии XX в.

Как отличить такие случаи от случая (1) – примера действительного разрыва между декларируемой и реальной нормой? Прежде всего, по открытости признания того, чего требует та часть нормы, что отличается от ее формализованной/декларируемой части. В Новохеттской империи или в Вавилонии никто и нигде не формулировал открыто в законах тот принцип, что «царь при таких-то действиях с его стороны оказывается преступником и тогда его можно смещать», однако при этом цари-узурпаторы могли открыто признавать и в особых текстах ***оправдывать*** перед страной факт своей узурпации тем, что их предшественник вел себя так-то и так-то скверно; следовательно, в данном случае норма в целом такие ситуации (как чрезвычайные) предусматривала, и лишь формализуемая ее часть, трактующая о том, как оно должно быть «в общем», их не упоминает. Значит, здесь имеет место именно ситуация (3). При Сталине же категорически запрещалось открыто указывать, что дело обстоит не так, как должно обстоять по декларируемой норме; утверждалось вовсе не то, что «вообще-то нормативна коллегиальность, но сейчас, в чрезвычайных обстоятельствах, мы вводим единоличную диктатуру», а то, что и сейчас никакой единоличной диктатуры нет – иными словами, здесь имелся действительный антагонизм реальной и декларируемой нормы.

Случай (2) отличается от случая (3) тем, что в нем речь идет не об исключительной ситуации, а об основной (имеет ли император административную власть), и соответственные установления носят всем открытый (формализованный) характер: реальные полномочия сегуна отнюдь не были тайными. Такую ситуацию можно называть *псевдопротиворечием внутри основной открытой/формализуемой* (в том или ином виде) *нормы.*

И, как говорилось, только в случае (1) можно действительно вести речь о противоречии между декларируемой общественно-политической нормой и реальной устойчиво-систематической практикой, т.е. реальной общественно-политической нормой (разнице между тем, что сегодня в разговорно-политическом языке называется «жизнью по закону» и «жизнью по понятиям»).

Наконец, приведем еще один пример. Как известно, убийство Павла I рассматривалось подавляющей частью екатерининских сановников и гвардии как не только правомерный, но даже и государственно-необходимый и благодетельный шаг. Иными словами, с их точки зрения устранять силой государя, если он превысил определенную степень расхождений с элитой (то есть, на ее языке, вел к гибели государство и «делал людей несчастными») было правомерным шагом, то есть предусматривалось *неписаной основной нормой* (так, впрочем, сановники и гвардия думали на протяжении всего XVIII в.). Однако те же самые сановники сочли бы вопиюще недопустимым делом отражение этой нормы в писаном праве и вообще официальное признание совершившегося – *правильного*, по их же мнению! – цареубийства; официально Павел умер от апоплексического удара. В обоих случаях сановники были вполне искренни; иными словами, неприкосновенность законного государя в их глазах тоже была частью нормы, – но частью, относящейся к *этикетному* пласту нормы, который регулирует не то, что можно и чего нельзя *делать*, а то, что можно и чего нельзя публично *оглашать и демонстрировать*[6]. А поскольку любая норма предусматривает зазор между тем, что запрещено демонстрировать, и тем, что запрещено делать, то выходит, что и здесь

[6] Организатор цареубийства, граф Пален так о нем и отзывался: «Молодец, кто это делает, дурень, кто об этом говорит».

в нормах столичного дворянства действительных противоречий не обнаруживается.

Поэтому при освещении соотношения власти правителя согласно норме и реального объема его власти, авторам глав приходилось учитывать, имеет ли место одна из следующих ситуаций:

– если имела место ситуация *псевдопротиворечия* между формализованным основным и неформальным дополнительно-чрезвычайным уровнями нормы, то вставали следующие вопросы: как это псевдопротиворечие проявлялось в формализованной, открытой, части действующей нормы и как оно проявлялось в ее неформальной, базовой, части? какой логикой руководствовалась норма в целом как система, диктуя в одних случаях одно, а в других – другое? почему она формализует одно и не формализует другое? как сами носители нормы осмысляли все это? каким образом они актуализировали свое осмысление, т.е. как они воспроизводили неформальный компонент нормы в качестве именно ***нормативного***, хотя он и не был формализован в общем виде?[7]

– если имела место ситуация *псевдопротиворечия внутри основной открытой / формализуемой нормы,* то: что считается правильным согласно одному компоненту нормы и что – согласно другому? как носители норм осмысляли соотношение между ними (т.е. какая концепция описывала и объясняла это соотношение) и актуализировали его (т.е. как они передавали это осмысление, учились и обучали ему)?

– если имела место ситуация действительного противоречия между декларируемой и практической нормой, и считается, что исполняется первая, когда на деле исполняется вторая, то: что предусматривает первая, а что – вторая? как сложилась ситуация их противоречия друг другу? как и почему она воспроизводилась? как она осмыслялась ее носителями и как они актуализировали это осмысление?

С учетом сказанного приведем список вопросов, предложенный авторам тематических очерков в качестве единообразной «анкеты», позиции которой должны были быть по возможности освещены применительно к каждому описываемому обществу.

I. Общие вопросы

1. Краткая географическая и этнодемографическая характеристика рассматриваемого общества.

2. Исторические (хронологические) рамки главы; их обоснование как особого цельного периода в истории рассматриваемого общества.

3. Общая характеристика социально-политической структуры (основных компонентов), политического строя (системы политических

[7] Так, в Вавилонии и Хатти это воспроизведение осуществлялось за счет того, что официальная традиция говорила о некоторых прецедентах свержения царей как о положительных и оправданных акциях.

институтов и аппарата управления) и идеологической/религиозно-идеологической системы данного общества.

4. Место правителя в политической системе общества.

5. Концепция предназначения правителя и его места в обществе и мире.

6. Реально осуществляемые полномочия правителя по отношению к подданным (обычные и чрезвычайные, если такое различие проводится).

7. Полномочия, полагающиеся правителю для выполнения своего предназначения и/или «в уплату» за его выполнение.

8. Что именно согласно нормативной концепции определяет право правителя на его положение (если вообще считается, что у правителя может быть или не быть такого права), может ли оно быть утрачено и по каким критериям это право проверяется (если проверяется).

9. Каковы взгляды на расстояние (разрыв, разницу) между правителем и подданными (особая связь с сакральным миром, обладание уникальной сущностью, сверхъестественными силами и возможностями, божественное происхождение и т.д. и т.п.).

II. Специальные вопросы.

При ответах на эти вопросы авторы учитывали, помимо сказанного выше, что для лиц разного общественного уровня одна и та же норма может предусматривать разные ответы. (Например, в древнем Китае судить о мерах императора, осуждать их и возражать им, «увещевая» его, если суждение выходит отрицательным, считалось долгом для сановников-советников и преступлением для простолюдинов).

А – правитель и нарушение нормы; *Б* – правитель и оценка/контроль нарушения им нормы; *В* – правитель и его ответственность за нарушение нормы.

А1. В чем выражена и как воспроизводится норма, в т.ч. помимо указов и распоряжений данного правителя/ряда правителей?

А2. Предусматривает ли норма априорный приоритет правителя по отношению к ней самой, воплощение идеи об абсолютной справедливости и непогрешимости правителя («все, чего требует царь, следует считать прекрасным и справедливым», как бы ни пришлось это оценивать, если бы требовал кто-то другой)?

А3. Если нет, то предусматривает ли норма права (регулярные и чрезвычайные) правителя ее модифицировать; если да, то при каких условиях и в каком масштабе?

Б1. Может ли, с точки зрения нормы, правитель совершать «плохие» или «хорошие» деяния, тем более может ли он быть «хорошим» или «плохим» в целом, или же правитель выводится из-под суда (даже этического)?

Б2. Кто (индивиды, коллективные органы, общественное мнение и т.д.) и как может оценивать отклонения правителя от нормы, на каких

основаниях, как фиксируется, транслируется обществу и передается последующим поколениям эта оценка? В частности, существуют ли в данном обществе институты, чьей обязанностью является оценка действий правителя? Если да, то как она ими реализуется?

Б3. Можно ли (и если да, то кому, в какой форме, насколько резко и настойчиво) возражать правителю или осуждать его действия, не делаясь его врагом, не оказываясь тем самым преступником?

Б4. Если да, то считает ли сама норма возражения или осуждения в адрес нарушающих норму действий правителя (а) действиями терпимыми, но чрезвычайными/нежелательными; (б) действиями желательными/стандартными, а то и настоятельно рекомендуемыми как исполнение долга (при определенных обстоятельствах) – ср. принцип «увещеваний правителя, совершающего неверные действия», для сановников в Китае. Каков регламент таких действий (до какого момента и в какой форме считается допустимым, например, «увещевать» правителя, побуждая его изменить поведение/замышленную или предпринятую меру), как и в зависимости от чего норма относится к критикующим?

Б5. Каковы реакции – должная и реальная – правителя на такую критику и осуждения его действий? Как норма относится к различным возможным реакциям правителя на ту или иную критику/осуждение его действий (в том числе в зависимости от того, от кого исходит критика, от конкретных обстоятельств и т.д.)?[8]

В1. Предусматривает ли сама норма ответственность правителя за нарушение нормы?

В2. Если да, то чем именно и за что может и должен поплатиться правитель? Перед кем он отвечает за нарушение нормы (политическими и/или правовыми институтами, народом, высшими силами и т.д.)? Кто и

[8] При ответах на вопросы *Б3–Б5* необходимо было различать действия типа «увещеваний» – обращений к самому правителю, имеющих целью изменить его действия, возможно, еще и не предпринятые, а лишь замышленные, и «обличений», где обличитель не собирается вступать в диалог, призывая правителя изменить что-то в его поступках, а просто осуждает его за уже совершенное им. Кроме того, необходимо было иметь в виду следующий нюанс. Например, древнеегипетское «Речение Ипувера» – это текст жесточайшего прилюдного обличения царя в лицо как преступника, хотя и не содержащего призывов к его свержению, но смертельно поносительного и оскорбительного для него. Из того, что этот текст переписывался, видно, что официальная норма предусматривала ситуации, когда такие обличения были оправданы и считались делом высокой доблести. При этом, очевидно, определять, идет ли речь о ситуации, когда царь преступен, обличение его оправданно, а карой за него, соответственно, царь лишь умножит свои преступления, или же о ситуации, когда царь недостаточно преступен для такого обличения, и кара за него тем самым будет оправданным наказанием за выступление фактически мятежного характера, – определять это можно было только на страх и риск определяющего / определяющих. Оценку здесь можно было выносить только по «нравственному сознанию» и «правосознанию», а не по четким формальным критериям.

как, согласно норме, проводит «суд», выносит «приговор» и «приводит его в исполнение»? Регулярные ли эти процедуры или чрезвычайные? Кто, как и по каким критериям оценивает силовые действия против правителя: всегда ли они рассматриваются как преступный мятеж или могут расцениваться и как законное (предусмотренной нормой) выступление, как оправданный способ воздействия на нарушающего норму правителя? (Показательный пример – идея о «небесном мандате» китайских императоров, плохом правлении как признаке его утраты и законности смены династии, в том числе насильственного ее свержения, если она лишалась связей с высшими силами, делающих оправданной ее власть).

В3. Если сама норма не предусматривает ответственность правителя за нарушение нормы, то возможно ли все же в действительности наказание правителя за нарушение нормы? Если да, то кем и каким образом? Как не признаваемому нормой наказанию правителя впоследствии пытаются придать законность в глазах органов власти и народа? Насколько часто и при каких условиях это удается?

Перейдем к очеркам, освещающим соотношение правителя и нормы в том или ином отдельном обществе с учетом вопросов только что приведенной «анкеты».

ГЛАВА 1
«Неограниченные» ближневосточные монархии Позднебронзового века: некоторые сравнительные характеристики

А.А. Немировский, А.А. Банщикова

В старой историографии Древнего Востока, чьи терминологические клише до сих пор довольно широко воспроизводятся в отечественной литературе, практически ко всем его т.н. «абсолютным монархиям» (то есть монархиям, где царская власть не имеет никаких формализованных институциональных и нормативных ограничений со стороны общества, его институтов и членов) бессистемно применялось понятие «восточной деспотии»[1]. Не вдаваясь в подробный анализ этого понятия, ограничимся указанием на то, что в последние десятилетия и само оно, и его априорная применимость к любой неограниченной монархии древности подвергается справедливой критике[2]. В самом деле, под одним и тем же термином «абсолютная (неограниченная) монархия» применительно к Ближнему Востоку скрывается в действительности целый спектр достаточно несхожих, во многом противоположных по идеологии и практике властвования политических конструкций. На одном полюсе здесь стоит подлинная «деспотическая» автократия (поздне)ахеменидско-эллинистического типа, напоминающая средневековые восточные монархии; именно ее еще древние греки воспринимали как эталонную деспотию, и, вслед за ними, именно по ее образцу мы и привыкли представлять себе «абсолютную монархию» вообще. Однако у многочисленных неограниченных монархий древнего ближнего Востока есть и противоположный типологически полюс. Его занимают такие государственные системы Позднебронзового века (середина – конец II тыс. до н.э.), как новоегипетская (середина XVI – начало XI вв. до н.э.) и новохеттская (середина XV – начало XII вв. до н.э.). В обеих этих системах царь, разумеется, абсолютный правитель, так как его деятельность не может

[1] Ср. в: Феномен восточного деспотизма. М., 1993.

[2] См.: *Вигасин А.А.* О государственности в Древней Индии // Вестник древней истории. 1990. № 1.

быть обжалована ни в какой инстанции, а его компетенция никаких конкретных, заранее установленных ограничений со стороны какой бы то ни было нормы или института не получает. И в Египте, и в Хатти рассматриваемого времени царь – сакрализованная фигура, наделенная солярной божественностью при жизни и окончательно становящаяся богом после смерти; опираясь на централизованную бюрократию, он и по норме, и реально осуществляет самое широко- и крупномасштабное, не имеющее определенных пределов вмешательство во все стороны жизни общества и даже свободен в выборе наследника[3]. Однако эта позднебронзовая ближневосточная «абсолютная монархия», при действительном отсутствии каких-либо формально оговариваемых отличий от (поздне)ахеме-нидской и эллинистической, настолько разнится с ней на деле, что помещать их в одну категорию при классификации систем власти становится неоправданным.

Отправным пунктом различий здесь является отношение царя к общественной норме. В персидском и эллинистическом случаях воля царя прямо и открыто считается высшим источником и авторитетом по отношению к этой норме (политической, юридической и этической), так сказать, приоритетным нормообразующим фактором. Как упоминалось при одном из диадохов, у «варваров» (то есть персов) «прекрасно и справедливо все, что делают цари» (Plut. Reg. et imper. apophth. 28.8, p. 182 C); эта формула на все лады повторяется эллинистическими царями, причем иногда прямо подчеркивается, что речь идет об инновации для македонцев, т.е. заимствовании с Востока. При Александре заявляется: «всякий поступок царя да почитается правосудным и справедливым» (Plut. Al. 52) Селевк I Никатор говорит: «Я устанавливаю следующий, общий для всех закон: всегда справедливо то постановление, что исходит от царя, «все, что идет от великого царя, должно почитаться справедливым» (App. Syr. 61). Тот же Селевк, передав свою жену собственному сыну, т.е. предписывая совершение тяжелейшего по общепринятым меркам инцеста (хоть тот и был рожден от предыдущей

[3] Об общих основах новоегипетской и новохеттской государственности и царской власти см.: *Frankfort H.* Kingship and the Gods. Chicago, 1948; *Gurney O.R.* Hittite Kingship // Myth, Ritual, and Kingship: Myth, Ritual, and Kingship: Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel. Oxf., 1960. P. 105–121; *Lorton D.* Towards a Constitutional Approach to Ancient Egyptian Kingship // Journal of American Oriental Society. 1979. Vol. 99. P. 460–465; *Ibid.* The Institution of Kingship in Ancient Egypt // A Delta-man in Yebu. Occasional Volume of the Egyptologists' Electronic Forum, №. 1. Parkland, 2003. P. 3–11; Ancient Egyptian Kingship. New investigations. Leiden, 1994–1995 (с библиографией); *Bonatz D.* The Divine Image of the King: Religious Representation of Political Power in the Hittite Empire // Representations of Political Power. Case Histories of Change and Dissolving Order in the Ancient Near East. Winona Lake, 2007.

жены), просит «в случае неудовлетворения его поступком, нарушающим привычные понятия... объяснить и внушить... что решения царя ... должны почитаться прекрасными и справедливыми» (Plut. Demetr., 38). Наиболее развернуто этот принцип формулирует Арриан: «все, что идет от великого царя, должно почитаться справедливым во-первых, самим царем, а затем и остальными людьми» (Arr. Anab. IV. 9,7). Здесь царь двуедин: он разом и источник высшей нормообразующей воли, и почтительный интерпретатор этой – собственной – воли, доводящий ее для населения. Такая формулировка позволяет увидеть здесь след иранских представлений об особом царском гении – *хварне*. В самом деле, еще в V в. до н.э. Геродот писал, что у персов (уже при Камбизе, к концу VI в.!) существовал специальный закон, позволяющий делать царю все, что ему угодно; в правоприменении это означало право царя нарушать любые другие законы[4].

В Позднебронзовой «абсолютной монархии» Ближнего Востока, царь, напротив, – это лишь высший исполнитель нормы, но никоим образом не его источник: она лежит вне него, прямо оформляет и защищает коренные потребности самих членов общества, прежде всего во взаимопомощи и ненападению. Ее носителями являются все члены общества (включая царя), и она сама обладает повышенным авторитетом по отношению к царю. Хотя этот принцип за редчайшими, и то иностранными исключениями, нигде не формулируется специально (как и вообще все наиболее глубокие и потому как бы самоочевидные основы общественной жизни), его можно выявить по специфической реализации множества элементарных ситуаций, введенных в качестве нормативных в повествовательные тексты дидактического и меморативного содержания.

Тем не менее приведем сначала указанные выше иноземные свидетельства (по понятным причинам они относятся только к Египту). Диодор, характеризуя древнеегипетскую царственность в целом, специально противопоставляет ее общепринятой царственности своего времени (т.е. эллинистической) и сообщает, что фараон должен был действовать согласно закону (Diod. I. 70.1): «Прежде всего, цари египтян жили не так, как остальные, которые наслаждаются автократической властью и

[4] Hdt. III. 31: «…У персов вовсе не было обычая вступать в брак с сестрами. Камбис воспылал страстью к одной из своих сестер и задумал взять ее в жены хотя бы вопреки обычаю. Для этого царь созвал царских судей, и спросил, нет ли закона, разрешающего по желанию вступать в брак с сестрами. (…) Так вот, судьи отвечали на вопрос Камбиса, сообразуясь с законом и соблюдая собственную безопасность: нет такого закона, разрешающего брак с сестрой, но есть, конечно, другой закон, который позволяет царю делать все, что ему угодно. Таким образом, судьи не нарушили закона из страха перед Камбисом, но, чтобы самим не погибнуть, оберегая закон, они нашли другой, более благоприятный для его желания жениться на сестре».

во всех делах творят что им угодно, не подлежа ни перед кем отчету (в этих словах в очередной раз точно сформулирована эллинистическая концепция власти. – *А.Н.*); нет, все их дела регламентировались предписаниями, установленными в законах – не только их распоряжения по управлению, но даже все относящееся до распорядка их повседневной жизни, ниже пища, которую они ели»[5]. Яркое свидетельство того же характера оставил Плутарх (Reg. et imper. apophth. 11, p. 174 C): «Цари египетские имеют обычай с назначаемых судей брать присягу, что даже если царь предпишет им неправый приговор, они его не вынесут(!)»[6] Независимо от того, насколько практика тех или иных фараонов отвечала этим принципам, становится ясно, что твердо и открыто считала в этом вопросе должным древнеегипетская норма (по крайней мере, в том ее виде, в каком ее обобщенно осмысляли и передавали в античную эпоху)[7].

Любопытную аналогию этим сообщениям представляют некоторые новохеттские документы. В одном из своих писем царю Вавилона новохеттский царь Хаттусилис III (XIII в.), отводя вавилонскую жалобу на то, что местные хеттские власти казнили проезжего вавилонского купца, заявляет, что в Хатти вообще нет смертной казни (подразумевается: по уголовным и гражданским обвинениям), в следующих выражениях: «В стране Хатти никого не предают смертной казни (досл. не убивают). (Даже) если в стране Хатти совершается убийство, и царь об этом узнает… (следует разъяснение, что тогда по царскому суду убийца принуждается к уплате виры либо обращается в рабы. – *А.Н.*) (Даже) если человек, который совершил преступление против царя, в другую страну [убежал и был выдан, то] казнить его смертью не допускается. Так что же, те, кто не казнят смертью преступника, станут казнить смертью купца?!» (KBo I 10 [CTH 172], Obv. 15–23). Характерен здесь сам спо-

[5] Это не мешало, конечно, тому, что фараон сам мог издавать и менять в широких пределах законы; однако, в рамках концепции Диодора, издавая законы в общем виде, он уже не должен был бы нарушать их по частной прихоти в отдельных случаях. Именно такой тип властвования рассматривался в русской официальной традиции XVIII в. как хранящее законность самодержавие, противопоставляемое беззаконному деспотизму.

[6] Здесь заметна хитроумная попытка примирить принцип неограниченной власти фараона с принципом верховенства закона над его сиюминутной волей: с формальной точки зрения судьи в соответствующем случае не подчинятся фараону из лояльности *ему же,* его же более приоритетной воле, так как именно ему и по его требованию они приносят присягу, обязывающую их к такому неподчинению!

[7] О реальном функционировании законов и судов в Египте и роли царя в этой сфере см.: *John A. Wilson*. Authority and Law in Ancient Egypt // Journal of American Oriental Society. Supplement 17. 1954. P. 1–7; *Theodorides A.* The Concept of Law in Ancient Egypt // The Legacy of Egypt. Oxf., 1971. P. 291–322; *Lorton D.* Ethics and Law Codes: Egypt // Religions of the Ancient World: A Guide. Cambridge, 2004. P. 514–516.

соб выражения: Хаттусилис ссылается не на царскую волю казнить или не казнить, а на то, чего в данном случае требует некий общий постоянный закон страны Хатти, а царь и его агенты по контексту процитированного пассажа лишь приводят этот закон в исполнение! Аналогично в письме ахейскому царю (т.н. «письме о Тавагалаве», CTH 181) хеттский царь – вернее всего, тот же Хаттусилис III, – уверяя своего корреспондента, что не убьет некоего интересующего их обоих и провинившегося перед Хаттусилисом человека, если тот явится к нему на суд, пишет: «Что же касается убийства, которого он устрашился, то разве в стране Хатти ведется это кровавое дело? Это не так!»[8] Здесь хеттский царь вновь ссылается не на свою добрую волю и не на личные гарантии, а на стандартные порядки и нормы страны Хатти.

Возвращаясь к Египту, напомним, что по общепринятой египетской концепции в мире существует постоянное начало вселенской и человеческой нормы, *маат* (этот термин сочетает в себе семантику «нормы», «меры», «истины» и «справедливости» и может переводиться русским термином «Правда» в самом широком его значении). *Маат* предусматривает необходимость наличия царя в стране, но ни в какой степени не порождается ни царственностью, ни царем, а существует независимо от них; царь должен соблюдать ее, «творить *маат*». Таким образом, в египетской государственной идеологии царь заведомо не порождал норму, а должен был служить ей и пресуществлять ее.

В ахеменидской традиции царь подчеркнуто изымается из системы любых обязательственных человеческих взаимоотношений и ставится над ней: он ничем никому не обязан и не связан. Приведем однотипные истории о Дарии и Ксерксе: некий «друг/благодетель царя» – т.е. человек, относительно которого официально объявлено самим царем, что тот добровольно оказал ему важную услугу – просил царя освободить от участия в походе одного из своих сыновей. В случае с Ксерксом эта просьба высказана по инициативе самого царя, заранее пообещавшего выполнить желание своего «благодетеля». Эффект в обоих случаях один и тот же: царь, разгневанный столь бестактной и неуместной просьбой, не просто отказывает, но и убивает того самого сына (в случае с Дарием – заодно с братьями; см. Hdt.IV.84; VII. 27–28, 38–39). Речь идет о топосе, который в иранской традиции носил, по-видимому, дидактический характер и ставил себе целью подчеркнуть исключение царя из системы обычной морали и человеческих взаимоотношений. Точно так же на репутации Артаксеркса I и Артаксеркса III никак не отразилось предпринятое ими по воцарении уничтожение братьев «на всякий случай». Никакой «цели» царской власти эта традиция, как и эллинистическая, не приписывает: она сверхценна и самоценна.

[8] Антология источников по истории, культуре и религии Древней Греции. СПб., 2000. С. 70.

Аналогично у Селевкидов (которые воплотили эллинистический тип монархии, пожалуй, наиболее полно и последовательно) единственной целью царской власти является сама власть, обеспечение могущества и блеска правителя. Принцип «не государство для страны, а страна для царя» вообще является неотъемлемым принципом восточно-эллини-стических монархий, и в селевкидской политической концепции страна должна подчиняться царю просто потому, что он достаточно силен, чтобы подчинять ее своей власти; царь правит здесь «по праву сильного», как повелитель армии, достаточно мощной для поддержания контроля над определенной территорией, которая и составляет его царство. Никаких иных обоснований власти селевкидская концепция не знает[9]. Это лишь естественно с логической точки зрения: если царь априори стоит выше любой нормы, то факт его царствования его не только не нуждается в оправданиях со стороны какой бы то ни было нормы (в том числе жесткой правовой нормы легитимного наследования), но и лишает смысла саму оценку его воцарения в рамках каких-то норм. Вопрос о том, для чего нужна сама царская власть, здесь, разумеется, не встает вовсе, так как весь круг соответствующих проблем принципиально рассматривается лишь с точки зрения того, что может быть нужно самому царю и его государству как его личной и родовой вотчине.

В Египте и Хатти, напротив, вопрос о том, зачем нужна царская власть, открыто ставится в рамках официальной же традиции и получает ясный ответ: эта власть существует для обеспечения потребностей людей страны, общества. В Египте царь считается прочно вовлеченным в систему *do ut des* – взаимовыгодного обмена услугами в обществе, и функциональная, вторичная природа власти царя, чья ценность измеряется его пользой для людей, представляется для всех очевидной. Ср. пословицу: «царь – это пища»[10], высказывания типа: царь – «он тот, кто умножает добро, кто умеет дарить, знает всех, кто его знает, вознаграж-

[9] См.: *Бикерман Э.* Государство Селевкидов. М., 1985.

[10] Приводится в надписи сановника Среднего Царства (см. *Перепелкин Ю. Я.* История древнего Египта. СПб., 2000. С. 196), в ходе изложения известного и по другим источникам т.н. «Лоялистского поучения», основная мысль которого, выражаемая на все лады, сводится именно к тому, что царь – главный податель благ людям, и поэтому должен почитаться (здесь же самым откровенным образом рекомендуется быть лояльным к царю именно потому, что в этом случае человек обретет житейские блага, а в противоположном случае ему придется плохо из-за немилости или кары со стороны государства. Ср. всё поучение в: *Brunner H.* Die Weisheitsbücher der Ägypter. Zurich, 1998. S. 178–184, 455–458).

дает тех, кто ему служит, защищает своих сторонников»[11]. Сами цари придерживаются той же точки зрения. Рамсес II (XIII в.) упрекая в «Песне о Кадеше» [т.н. «Поэме Пентаура»] своих воинов за то, что они покинули его в бою, строит свои укоры исключительно по схеме: «Я ли вас не кормил и не возвышал? Что же вы... и т.д.» (в совершенно аналогичном духе еще в начале II тыс. жаловался на заговорщиков Аменемхет I в поучении, составленном от его имени: сначала там перечислялись его благодеяния стране, а потом с негодованием констатировалось, что тем не менее заговорщики покусились на его власть и жизнь). В этом смысле особенно характерны царские самовосхваления, упоминающие либо военные победы над врагом, либо конкретные благодеяния по отношению к подданным; то и другое касается исключительно физического вреда и физического благополучия. В качестве примера приведем самовосхваление Рамсеса III (XII в.) в «Большом папирусе Харрис», касающееся его внутренней политики: «Покрыл я землю садами и позволил народу отдыхать в их тени. Дал я, чтобы египтянка безбоязненно шла, куда хочет, без того, чтобы посягали на нее... Дал я пребывать в праздности войску и колесничным моим(!)... Не испытывали они страха, ибо не было мятежей в Хурру (Сирии-Палестине) и схваток в Куше... Они насыщались и пили с радостью. Я кормил всю страну... Дал я всем людям жить в спокойствии в их городах... Страна была очень сытой в мое правление. Делал я хорошо как богам, так и людям, и не было у меня ничего из вещей других людей»[12]. О том, насколько константным было такое отношение к делу, говорит полностью аналогичное самовосхваление в уже упоминавшемся поучении, составленном от имени Аменемхета I, правившего за восемь веков до Рамсеса: «Не голодали в годы правления моего, не испытывали жажду тогда, а жили в мире благодаря деяниям моим и прославляли меня. Все, что приказывал я, было уместно. Я смирял львов (азиатов) и приводил крокодилов (кушитов), я покорил страну Уауат, я захватил людей страны Маджаи, я изгнал азиатов, словно собак!»[13] Наконец, в знаменитом поучении гераклеопольского царя своему наследнику Мерикара, составленном еще в конце III тыс., но небывало популярном в египетской общественной и государственной традиции на протяжении всего II тыс.[14], вопрос о целях существования царской власти ставится специально и решается так:

[11] См. *Монтэ П.* Египет Рамсесов. М., 1989. С. 203, 342.

[12] Хрестоматия по истории Древнего Востока. М., 1980. Т. 1. С. 114. Собственно говоря, здесь приведен полный этико-социальный идеал Древнего Египта.

[13] См. Повесть Петеисе III. М,. 1978. С. 224.

[14] Все три папируса, по которым оно известно, датируются временем второй половины и исхода XVIII династии (Ancient Egyptian Literature. Vol. I. Los Angeles, 1975. P. 97), т.е. классическими новоегипетскими временами.

«Заботься о людях, стаде бога. Сотворил он для них небо и землю ради их желания... восходит он на небо по их желанию…. Он (бог) создал для них (людей) владыку, как опору, чтобы поддержать спину слабого»[15]. Здесь не только царь, но и космический источник царской власти, отец царя – бог солнца Ра – направляет свои усилия на исполнение желаний людей (правда, в отличие от царя, не по долгу, связанному с его статусом, а по доброй воле). Как видим, статус царя для египтян нуждался в специальном оправдании, и оправданием этим были потребности общества, причем прежде всего потребность слабых в защите от возможного произвола сильных. В точности та же функция приписывается новохеттской царской власти в декрете царя Тудхалиаса (см. ниже, с. 27).

Соответственно сказанному реализуются и прочие аспекты взаимоотношений царя, нормы и ее носителей. Так, в иранско-эллинистической монархии подданный вообще не может противоречить царю, обсуждать и осуждать его деяние, не становясь уже по одному этому его антагонистом, политическим оппозиционером, врагом. Как враждебное действие по отношению к царю оценивают всякое возражение ему апологетические историки Александра. При Хосрове Ануширване некий чиновник осмелился рекомендовать коррекцию к предложенной царем налоговой реформе, критикуя некоторые ее положения; по приказу Хосрова сослуживцы забили его насмерть чернильницами – а ведь Ануширван считается в иранской традиции недосягаемым образцом именно справедливого властителя![16] Артаксеркс II за разноречие с царем предал мучительной смерти под пытками двух своих воинов, оказавших ему чрезвычайные услуги (что источник передает без всякого осуждения)[17].

Напротив, в Египте и Хатти подданный (независимо от ранга) может не соглашаться с царем, осуждать его решение, предлагать поправки к нему или высказывать к нему претензии (хотя, конечно, не повиноваться окончательно определившейся воле царя регулярной правовой возможности у него нет). Это считается естественным и обществом, и самим царем, санкционируется социокультурной нормой и не ставит такого подданного в антагонистическое положение по отношению к царю и возглавляемому им режиму, не делает его «отщепенцем». Ситуация «подданные, возражающие фараону» – стандартный топос новоегипетских царских надписей. Аменхотеп III и Аменхотеп IV, по заявлению

[15] Хрестоматия по истории Древнего Востока. С. 35.

[16] *Дьяконов М. М.* Очерк истории древнего Ирана. М., 1961. С. 311.

[17] Аналогично средневековая этикетная русская формула «не вели казнить, вели слово молвить» тоже, в конце концов, исходит из представлений о том, что даже подача совета, не то что возражение царю со стороны подданного граничит со смертной виной.

последнего, по неопределенным поводам слышали от своих вельмож какие-то «неприятности» (досл. «мерзости», здесь – настойчивые возражения), но, независимо от своего недовольства ими, их при этом не покарали. Фараон Камос встречает отрицательные советы вельмож по поводу своего намерения начать войну («Табличка Карнарвона»), Тутмос III – по поводу избранного им маршрута движения войск (Карнакские анналы Тутмоса III, см. ниже, с. 39); в обоих случаях царь изображается правым, а вельможи, отговаривавшие его от его решения как неверного, – ошибающимися, но никакого гнева, опалы или тем более наказания царь на них не обрушивает, и в надписях соответствующих выражений нет. Геродот описывает со слов египтян очень поздний эпизод совершенно того же характера, когда захватившего престол силой царя Амасиса (VI в.) за «легкомыслие» и разгульные пирушки достаточно резко критиковали его вельможи: (Hdt. II. 173) «Друзей же царя удручало его поведение, и они упрекали его такими словами: “Царь! Ты умаляешь свое царское достоинство, предаваясь таким легкомысленным и пустяковым занятиям. Тебе следовало бы, восседая на пышном троне, целый день заниматься делами. Тогда египтяне поняли бы, что над ними властвует действительно великий муж, и о тебе пошла бы лучшая слава. А теперь ты ведешь жизнь вовсе не такую, как подобает царю”». Характерно, что в случаях с Камосом, Тутмосом и Амасисом критика ведется в рамках уважительной лояльности, высказываемой тут же (даже в последнем случае критики торопятся заявить, что на деле Амасис и вправду великий муж, только, к сожалению, не показывает этого египтянам). Не менее характерно и то, что когда Камос и Тутмос выносят окончательное решение и отдают соответствующие распоряжения, вельможи, только что оспаривавшие их планы на стадии обсуждения, оказывают им полную лояльность как уже определившимся и высказанным приказам своего законного правителя.

Итак, во всех трех случаях правитель дает ответ и оказывается прав (что признают и сами критики); исходные возражения оказываются неразумными, и сам этот топос включается исключительно для того, чтобы подчеркнуть превосходство царя над своими менее дальновидными подданными. Тем характернее, что сам факт возражений никакой враждебности ни у традиции, ни у царей (кроме уникального во всех отношениях Аменхотепа IV – Эхнатона – который действительно попытался преступить египетскую норму и был за это посмертно заклеймен официальной египетской государственной традицией как «враг») не вызывает.

В тексты Египта и Хатти как совершенно естественные вводятся и еще более показательные эпизоды, в которых царь признает правоту возражающего и меняет свою точку зрения, причем это касается не только «технических поправок», но и принципиального осуждения намерений царя, сделанного с этических позиций – то есть с позиций той

самой более авторитетной, лежащей вне царя нормы (см. ниже). В Хатти аналогичные эпизоды как совершенно обычные включаются даже в царские анналы, и в них не видят ничего неуместного для этого жанра, то есть считают их вполне совместимыми со славой царя. Мурсилис II (XIV в.) в своих анналах рассказывает, как военачальники отговорили его от похода, затеянного было им в неподходящее для военных действий время[18]. В так называемом декрете царя Тудхалиаса (IV?) о поддержании правопорядка (CTH 258) этот царь сообщает, что когда он с победой вернулся из труднейшего похода, «все люди города Хаттуса» (столицы), прославив его военные достижения, тут же обратились к нему со следующей претензией: «Солнце, наш господин! Ты подлинный воин, но по суду ты ничего рассудить не успел. Смотри, из-за этого плохие люди хороших людей совсем уже прикончили!»[19] Тудхалиас исправляет положение, не видя ничего странного в том, что подданные указывают ему, что делать, и специально вносит этот эпизод в свой декрет как обоснование предпринимаемых им мер. В отличие от перечисленных выше египетских примеров, в указанных хеттских случаях цари включают в прославляющие их анналы эпизоды, где подданные еще и оказываются правыми в своих претензиях и возражениях царю, а царь – человеком, который упустил поначалу из вида нечто важное, а потом, когда ему на это указали подданные, признал их правоту и послушался их. Коль скоро такие эпизоды включались в анналы, то, значит, с точки зрения хеттских царей слушать критику со стороны подданных (высказанную в рамках обозначенных тут же лояльности и уважения, разумеется) царю было не в позор и не в редкость, а прислушаться к этой критике и пойти ей навстречу (если она правомерна) – в похвалу. Но и в Египте в веками воспроизводившемся литературном тексте сам Хуфу-Хеопс предлагает волшебнику Деди, известному своей способностью умертвить, а потом оживить живое существо, сделать это с преступником, все равно приговоренным к казни); Деди категорически отказывается, говоря: «Только не человека! Ведь не годится поступать так с этим превосходным животным!» – и Хеопс уступает[20], причем ни герои, ни авторы текста не отмечают тут ничего удивительного (см. ниже).

Далее, в иранско-эллинистической традиции вообще отсутствует в сколько-нибудь развитом виде топос оценки и самооценки царя. Это и понятно: царь выше любой оценки. Если самовосхваления все же есть, как у Дария и Ксеркса, то царь славит себя не за свои поступки, а за

[18] Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии / пер. Иванова В.В. М., 1977. С. 178.

[19] См. там же. С. 170.

[20] Сказки и повести древнего Египта / Пер. Лившица И. Г. Л., 1979. С. 70.

свои качества и дарования (государственный талант, физические воинские качества, приверженность справедливости), ничем их не обосновывая и не подтверждая, а только декларируя их. Иногда тот принцип, что царь не подлежит даже и оценке подданных, формулируется прямо: царь не должен пребывать «в страхе перед людскими законами и укорами, а ему подобает стать для людей законом и мерилом справедливого... Ты побеждал, чтобы властвовать, а не подчиняться пустым мнениям!» (Plut. Al. 52). Александр говорил о «величии души» Ксеркса[21], заключавшемся разве что в том, что тот принципиально ставил себя выше всякой оценки и ответственности. В хеттской и египетской традициях царей, напротив, постоянно и нормативно оценивают в зависимости от их заслуг и преступлений перед страной; обе культуры вырабатывают общепринятые списки плохих и хороших царей. Так, «плохие цари», в отличие от хороших, не включаются в царские списки (Эхнатон и его ближайшие преемники в новоегипетском списке[22], некоторые цари-узурпаторы в новохеттском) и квалифицируются соответствующим образом в официальной государственной и общественной традиции (Эхнатон посмертно именовался в ней как «враг из Ахетатона» и «мятежник» при табуировании упоминаний его имени[23], Рамсес III говорит о необходимости для его отца Сетнахта «очищать престол» от предшественницы Сетнахта, Таусерт, которую Сетнахт сверг и считал незаконной[24]). Хеттский «Указ Телепинуса» (составленный в XVI в., но многократно копировавшийся в новохеттское время, т.е. актуальный и близкий для него хотя бы по общей концепции) четко проводит различие между «плохими» и «хорошими» царями, ставя его в связь с их заслугами (или, наоборот, упущениями) в области обеспечения внешнего могущества и безопасности страны (по такой же системе Мурсилис II в «Молитве во время чумы» подчеркивает заслуги перед страной своего отца Суппилулиумаса, подразумевается, что они частично смягчают его вину за предпринятую им клятвопреступную узурпацию престола). Ге-

[21] Plut. Al. 37: «Увидев большую статую Ксеркса, опрокинутую толпой, беспорядочно стекавшейся в царский дворец, Александр остановился и, обратившись к статуе, как к живому человеку, сказал: «Оставить ли тебя лежать здесь за то, что ты пошел войной на греков, или поднять тебя за величие духа и доблесть, проявленные тобой в других делах?» Простояв долгое время в раздумье, Александр молча отошел». На войне Ксеркс несколько раз проявлял трусость, никаких эпизодов, рисующих его достоинства администратора или воина, источники не приводят. По-видимому, кроме масштабов амбиций и своеволия Ксеркса, в основе оценки Александра лежать было нечему.

[22] *Ладынин И.А., Немировский А.А.*. К эволюции восприятия амарнских царей и Хоремхеба в идеологической и исторической традиции древнего Египта // Древний Восток: Общность и своеобразие культурных традиций. М., 2001. С. 85–88.

[23] Там же. С. 83.

[24] Хрестоматия по истории Древнего Востока. С. 111.

родоту его информаторы-жрецы, носители традиционных представлений о прошлом, представили целый ряд общепринятых оценок одних египетских царей как плохих, других – как хороших, причем исключительно в зависимости от того, обременяли ли те подданных или хорошо обеспечивали их нужды, и от того, как они соблюдали общеегипетские нормы и запреты; при этом величие деяний царя (например, строительство великих пирамид) не только не засчитывается само по себе ему в похвалу, но, напротив, отягчает его оценку, если это величие дорого стоило подданным[25].

Постоянное предстояние царя перед оценками, даваемыми ему с точки зрения независимой от него нормы, приводило к тому, что и хеттские, и египетские цари считали необходимым доказывать свое соответствие этой норме. Обычным способом такого самоутверждение царя было самовосхваление (примеры см. выше; напомним, что хвалятся цари обеих стран в основном теми или иными поступками, принесшими пользу их подданным, т.е. подводят себя под некую внешнюю, общую для них и подданных норму, связывающую их интересы воедино), иногда включавшее специальные декларации о том, что царь не нарушал норм справедливости и милосердия в отношении подданных, хотя его полномочия и позволяли ему сделать это (так у Рамсеса III: «Не было у меня ничего из вещей других людей… были вы (подданные) рабами у ног моих, а я вас (все равно) не попирал»)[26]. Кроме того, и хеттские, и новоегипетские цари пространно разъясняют подданным те или иные предпринятые им реформы, рационально оправдывая их интересами всего общества (указы Тутанхамона и Хоремхеба, древнехеттские «За-

[25] Hdt. II. 124–129: «Так вот, до времени царя Рампсинита, рассказывали далее жрецы, при хороших законах, Египет достиг великого процветания. Однако его преемник Хеопс вверг страну в пучину бедствий. Прежде всего, он повелел закрыть все святилища и запретил совершать жертвоприношения. Затем заставил всех египтян работать на него [описывается тяжелое строительство пирамид] …А Хеопс, в конце концов, дошел до какого нечестия, по рассказам жрецов, что, нуждаясь в деньгах, отправил собственную дочь в публичный дом и приказал ей добыть некоторое количество денег… Эти 106 лет [правления Хеопса и Хефрена, также строившего великую пирамиду] считаются временем величайших бедствий для Египта, когда святилища были заперты. Египтяне так ненавидят этих царей, что только с неохотой называют их имена. Даже и пирамиды эти называют пирамидами пастуха Филитиса, который в те времена пас свои стада в этих местах. Затем царем Египта, по словам жрецов, стал Микерин, сын Хеопса. Ему не по душе были отцовские деяния. Он открыл храмы и освободил измученный тяготами народ, отпустив его трудиться [на своих полях] и приносить жертвы. Он был самым праведным судьей из всех царей, за что его особенно восхваляют египтяне среди всех когда-либо правивших над ними царей. Ведь он был не только судьей праведным, но даже давал деньги из своего добра недовольным его приговорами, чтобы удовлетворить их просьбы. Этого-то Микерина, столь кроткого к своим подвластным и так заботившегося о них…»

[26] Хрестоматия по истории Древнего Востока. С. 114.

вещание Хаттусилиса», «Указ Телепинуса»). «Мнение народное» значило так много, что даже самый «индивидуалистически» настроенный царь XVIII династии, Аменхотеп II, считает нужным увенчать описание своих военно-спортивных достижений фразой: «люди смотрели и радовались»[27].

Для хеттских царей, в отличие от египетских, был характерен еще один яркий феномен, наглядно отражающий верховенство нормы над царем и принципиальное представление о несовершенстве царя: это оправдания и покаяния царей. Иранско-эллинистический царь в оправданиях принципиально не нуждается. Между тем хеттские цари считают необходимым специально оправдывать перед богами, подданными и соседями «трудные» и уязвимые с правовой и этической точки зрения моменты своей политики, и при необходимости приносят покаяния в вине и осуществляют искупления за вину. Хеттские договоры, анналы, дипломатическая переписка, обращения к богам полны пространных и ярких аргументированных разъяснений царей на тему о том, что они не преступили нормы – в частности, по отношению к своим врагам (а что, напротив, это враг преступил нормы по отношению к ним, они же находились в состоянии самообороны и отстаивания своих законных прав). Соответствующим врагом мог быть и подданный, и вассал, и независимый царь-сосед. Любопытно, что обязывающие царя нормы поведения касались не только его отношений с подданными или богами, но, как упоминалось, и отношений с соседями, коль скоро с ними уже были когда-то заключены договоры; немотивированная внешняя агрессия против таких соседей хеттской нормой осуждалась, и цари стремились доказать в соответствующих текстах, что агрессивной стороной были не они по отношению к врагам, а враги по отношению к ним. Знаменитая «Апология (узурпатора) Хаттусилиса III», адресованная именно подданным и рассчитанная на условия этической, хотя и не политической подотчетности царя этим подданным, пространно оправдывала мятеж, поднятый Хаттусилисом против законного царя – собственного племянника – и захват им у этого племянника власти; не исключено, что у хеттов вообще существовал традиционный жанр самооправдания царя-узурпатора.

Характерно, что, оправдывая свои действия, хеттские цари никогда не ссылаются на какие-либо высшие цели и интересы, благо государства и т.д.; речь идет только о нарушении и соблюдении обычной человеческой этики (по отношению к людям) и об исполнении и неисполнении повинностей и клятв (по отношению к богам), то есть о сферах, где царь выступает просто как один из людей, наравне со всеми остальными, перед лицом общей для всех нормы, предусматривающей для царя и подданных одни и те же правила поведения. В «Молитве во время

[27] Стела Аменхотепа II в Гизе, см. *Монтэ Пьер*. Египет Рамсесов. С. 211.

чумы» Мурсилис II прямо провозглашает, что все люди небезупречны и совершают недолжные поступки, причем речь об этом ведется в связи с признанием таких поступков за отцом Мурсилиса, знаменитым и глубоко почитаемым им Суппилулиумасом I: «Боги, господа мои, так все и совершается: (все) кругом грешат. Вот и отец мой согрешил»[28].

Крайний вариант развития того же топоса представляют собой покаяния хеттских царей (в Египте этот феномен отсутствует) в тех случаях, когда оправдать соответствующие деяния они считают невозможным. В этом случае цари проводили ритуальное и материальное искупление своей вины перед обиженными – в том числе перед своими подданными. Мурсилис II в своих «Молитвах во время чумы» признал перед богами несколько тяжких вин своего отца Суппилулиумаса I, в том числе клятвопреступную узурпацию престола и агрессивное нападение на Египет (также в нарушение договора), и принес за них возмещение. Тудхалиас IV, чтобы очистить свое правление от ритуальной скверны, падающей на него из-за тяжелых политических конфликтов между его отцом Хаттусилисом III и политическими противниками последнего, принес искупительные жертвы богам и предоставил некоторое возмещение пострадавшим от Хаттусилиса (как живым, так и уже умершим или погибшим) и их родственникам под условием взаимного примирения (тоже как с живыми, так и с мертвыми, подлежащими умиротворению), закрепленного ритуально (CTH 569). Во всех этих случаях искупление совершалось не для очищения совести, а для избавления от ритуальных угроз и кар, однако существенно, что при этом заведомо утверждалось несовершенство царя и официальное признание за ним различных провинностей, как перед богами, так и перед подданными.

Наконец, наиболее яркие примеры связаны с возможностью настоящего антагонистического, мятежного выступления против законно пришедшего к власти царя (выступления уже вне рамок лояльного подчинения ему, как в случаях уважительной критики). В иранско-эллинистическом мире подобное выступление заведомо стоит за пределами нормы: в норме нет ничего, что позволило бы оправдать не то что мятеж против царя, а сопротивление ему. Естественно, в реальной жизни такие выступления имели место, как «голые факты», но не могли, соответственно, получить никакого нормативного оправдания. Характерна история Масиста, брата царя Ксеркса (Hdt. IX. 108–113): Ксеркс из личной прихоти позволил своей жене изувечить жену Масиста, а самому ему повелел бросить ее, приводя единственное основание: «Мне неугодно, чтобы ты жил с нею». Масист ответил: «Царь, ты ведь меня еще не убил!» – и отправился в Бактрию, поднимать мятеж, но был убит по дороге. Этот ответ чрезвычайно характерен: Масист не упрекает ца-

[28] Луна, упавшая с неба. … С. 189.

ря от имени какой бы то ни было нормы; противостояние царю он прокламирует не как социальное существо – за отсутствием позволяющей это социальной нормы, – а лишь как биологическое, «еще живое» существо. Александр казнил мучительной смертью Бесса, убийцу и преемника Дария III, за сам факт цареубийства, хотя то, что Дарий своей трусостью и бездарностью губил и погубил державу Ахеменидов, а Бесс пытался ее спасти, никем не оспаривался.

Напротив, и в Египте, и в Хатти есть четкое представление о «плохих царях», прямое выступление против которых вполне оправдано. Разумеется, речь идет о чрезвычайной ситуации, которая не может быть заранее формально описана и для разрешения которой нет регулярных механизмов (все же речь идет о монархии!), но само ее появление вполне предусмотрено, и топос «образцового противостояния советом, а если надо, то и силой, дурному царю» – традиционный топос как для Хатти, так и, в меньшей степени, для Египта. В новоегипетскую эпоху, как и ранее, классическим произведением считается знаменитое «Речение Ипувера», представляющее собой, собственно говоря, прилюдное и открытое обличение дурного царя в том, что он своей ложью и неумением управлять сам породил смуту. Этот текст, из поколения в поколение переписывавшийся египетскими чиновниками, представляет собой, как говорилось, жесточайшее обличение, политическое и личное, негодного царя, брошенное прилюдно в лицо этому самому царю, и в конце его имеются следующие пассажи: «Нет руководителя в наше время. Где же он сегодня? Разве он спит? Смотрите, не видно его силы! Когда мы погибали, я не находил тебя [царя]. То, что производит смуту, – это слова его [царя], [более чем] палка [насильника]!... Власть, познание и правда [должны быть] с тобою, а ты рассылаешь по стране смуту и шум междоусобия! Смотри, один свершает насилие над другим, – это подражают тебе в беспорядке, тобой установленном». Так сказал Ипувер его величеству, владыке Вселенной»[29]. Независимо от того, действительно ли это обличение было произнесено Ипувером при декларируемых источником обстоятельствах, а если да, то долго ли он прожил после его произнесения, – существенным остается тот факт, что такое обличение считалось частью официального дидактического канона. Показательно, что недолжные деяния, которые навлекают на фараона обличение Ипувера – это исключительно нерадение о подданных, неоказание им помощи и совершение несправедливостей. Каких-либо ритуальных его прегрешений, в т.ч. перед богами, «Речение Ипувера» даже не упоминает.

Сетнахт (ок. 1200 г.) выступил с мятежом против царицы Таусерт и (как видно из «Большого папируса Харрис») открыто оправдывал этот

[29] Хрестоматия по истории Древнего Востока. С. 50, 52.

мятеж тем, что от нее надо было (ритуально) очищать престол Египта; в самом деле, воцарилась она, по-видимому, нелегитимно. Однако, как показывает вся совокупность данных, против правителя, пришедшего к власти законно[30], восставать по новоегипетской норме было нельзя, что бы он ни делал. С точки зрения нормы его можно было заклеймить посмертно, как Эхнатона, или в лицо, как сделал это с безымянным фараоном праведный обличитель Ипувер, но не более. Поскольку это не мешало норме считать допустимыми жесточайшие обличения и поношения царя, заслужившего их своими делами, остается думать, что это тотальное элиминирование «права на мятеж» (относительно законно воцарившихся правителей) было вызвано боязнью того, что физическое покушение на носителя власти, уже связанного легитимизирующими ритуалами со столь экстраординарной и глубоко укорененной в структуре мира и божественного управления им должности, как царская (пусть даже он недостоин этой должности!), навлечет на страну катастрофическую политическую и ритуальную нестабильность.

В отличие от египтян, хеттские цари и хеттское общество признавали неформализуемое «право на мятеж» против плохого (в соответствующей степени) царя, даже если он пришел к власти вполне законно. Разумеется, это право нельзя было формализовать и отразить в писаных законах, невозможно было четко оговорить, когда наступает пора свергать негодного царя и кто это должен делать. Само это право тем не менее признавалось и применялось. Хеттские цари-узурпаторы (позднедревнехеттский Телепинус и новохеттский Хаттусилис III) официально оправдывают свою узурпацию тем, что свергнутые ими предшественники собирались несправедливо и безвинно их погубить или утесняли – как видим, это считалось достаточным основанием для мятежа против царя! Иными словами, речь идет фактически о концепции необходимой самообороны против царя при определенных условиях («Указ Телепинуса», «Апология Хаттусилиса III»). Характерен пассаж «Апологии…», в котором Хаттусилис оправдывает перед подданными свой мятеж против законного царя попросту тем, что тот «сам (первым) стал враждовать» с Хаттусилисом, и пишет: «Он (законный царь) мне позавидовал и стал чинить мне зло (следует перечисление притеснений со стороны царя. – *А.Н.*). Семь лет я все терпел. Но он всячески стремился меня погубить. И он отнял у меня Хакписсу и Нерик (последние владения Хаттусилиса. – *А.Н.*). Тогда я уже больше не стерпел и стал с ним воевать. Но когда я с ним стал воевать, я не сделал ничего, что оскверняет. Разве я восстал на него, (находясь рядом с ним как доверенное лицо) в колеснице, или во дворце восстал против него? Я объявил ему войну

[30] Сетнахт, очевидно, считал, что Таусерт этому критерию не удовлетворяла.

(открыто), как подобает врагу: «Ты со мной враждовал. Теперь ты великий царь, а я царь одной крепости, что ты мне оставил. Иди! Боги (...) рассудят нас по суду!»[31]

Еще замечательнее распоряжение «Указа Телепинуса»: «Какой царь будет делать зло своим братьям и сестрам, тот отвечает своей царской головой. Тогда созовите совет, ... пусть он своей головой искупит зло. Тайно же... его пусть не убивают!»[32] Этот пример – уникальный, и в новохеттский период этот закон не действовал и был бы даже и немыслим, но сам «Указ Телепинуса» старательно копировался в царских архивах, иными словами, если не данный конкретный закон, то общий подход к царской власти, выраженный в нем, был новохеттским официальным представлениям вполне изоморфен.

Характерно, что топос «праведного обличителя», представленного в египетской традиции Ипувером (в наиболее остром, антагонистическом варианте) и другими персонажами (выступающими, как Деди, с категорическим этическим возражением царю по конкретному поводу, но без поношения самого царя, и т.д.), в хеттской традиции не выражен. Это и понятно: коль скоро египтяне отвергали «право на мятеж», праведное обличение становилось для них высшей допустимой формой выступления против преступного или скверного правителя – и тем самым выдвигалось на первый план. В хеттской традиции на тот же первый план выдвигался узурпатор, обоснованно выступивший против несправедливого царя по чрезвычайному хеттскому «праву на мятеж», и фигура праведного обличителя не получает особой актуальности.

Дифференцирующие позиции можно множить и дальше, но общая суть ясна. На Ближнем Востоке II тыс. действует особая модель монархии, при которой, с одной стороны, царь наделяется властью, не ограниченной никакими заранее определенными, заранее предусмотренными по формальным признакам рубежами, но тот факт, что сами эти рубежи есть, признается всеми (их только нельзя формально и заранее определить – ср. с таким же современным понятием о преступном приказе командира!); при этом царская власть считается вторичной, функциональной, оправданной тем, что она необходима самим людям, образующим управляемую им страну; нормы общежития, носителями которых является все общество, рассматриваются как стоящие над ним; относительно этой нормы он подлежит сознательной и санкционированной культурой оценке подданных, и может оказаться преступен, и в этом случае оправданны мятежные действия против него (обличение, низвержение). Царь и сам признает высший авторитет этой нормы и

[31] Луна, упавшая с неба. ... С. 200 сл.
[32] Там же. С. 99.

стремится доказать обществу свой высокий рейтинг в заданной ей системе координат и обосновать или оправдать свои действия перед подданными.

Итак, в отличие от иранско-эллинистического монарха ближневосточный царь – не господин, но всего лишь высший функционер, первый слуга страны; этой «службой» (т.е. своим главным предназначением) он оказывается в некотором роде объединен со своими собственными подданными, представая в какой-то степени их коллегой, хотя бы и старшим (с большим отрывом). Именно поэтому его мнение можно безнаказанно и нормативно оспаривать, – как и вообще младший коллега имеет право на возражение старшему именно в силу их общей принадлежности к одной и той же службе.

Для подобной власти есть точная и последовательная аналогия: это власть главнокомандующего на войне (он также наделен не ограниченными формально полномочиями, но и он, и его подчиненные твердо знают, что сделано это исключительно ради самих подчиненных и их дела – не армия для командующего, а он для армии; он также считается членом той же военной корпорации, что и его подчиненные, их коллегой, «первым солдатом армии»). Но это никоим образом не власть «деспота». Такую «псевдо-абсолютную», а на деле вполне релятивистски толкуемую и воспринимаемую монархию с настоящей «абсолютной» роднит лишь совокупность технических средств, представления же о природе, целях, социальном месте власти и границах применения этих средств, – а, соответственно, и реальная политическая практика – здесь совершенно другие (что особенно ярко видно по удивительно мягкому с точки зрения последующих эпох уровню и качеству политических репрессий и общего давления на подданных).

Приложение
Вина царя и осуждение царя в египетской литературе II–I тыс. до н.э.

До сих пор мы по необходимости привлекали разнородные источники. В качестве приложения к настоящей главе мы сочли целесообразным поместить особый экскурс, посвященный тому, как интересующие нас топосы отражаются в компактном корпусе текстов, функционирующих в рамках одного культурного явления – т.н. «художественной литературы» древнего Египта. Здесь наша цель – проследить, как в ней отражаются неуважение и непочтение к правителю, как выявлены его отрицательные качества, и, наконец, как показана и показана ли вообще его прямая вина в ситуациях, касающихся его подданных. Казалось бы, при всех возможностях художественной литературы, при всем многообразии ее приемов и свободной возможности создания фантастических нарративов, интересующие нас аспекты могли бы проявляться ярко и

открыто, ведь некоторая отвлеченость самого этого жанра от реальной ситуации и допустимая историческая анонимность ее героев вполне позволяли выразить любое отношение к правителю, в том числе самое негативное (ср., например, введение «Сказки о зачарованном царевиче»: «Был, говорят, один царь, не имевший сына» [P. Harris 500, 1,1[33]]). Однако по сравнению с историческими текстами египетская литература оказывается гораздо более каноничной, ориентированной на идеальное, образцовое изображение верховной власти, причем эта «идеальность» заключается не в наличии некоего «всегда положительного персонажа-царя», а в присутствии некой схемы, за пределы которой выражение возможного негативного авторского отношения к царю никогда не выходит[34]. Так, в художественной литературе царь никогда не получит ни единого отрицательного эпитета в свой адрес, ни один персонаж не сможет сказать о нем плохо. Негативное отношение к царю может быть выявлено только внутри указанных ограничений, и выражаться оно будет, во-первых, через повороты сюжета (при этом большое значение будет иметь место царя в повествовании: является ли он активным героем или его фигура выполняет роль фона, при наличии которого разворачивается действие), и во-вторых, через взаимоотношения царя и других персонажей (царь и придворные, царь и волшебник), и опять же, не напрямую, а посредством явного для читателя нарушения определенных канонических моделей «положительного» царского образа.

При отсутствии эксплицитно отрицательных персонажей-царей в литературе мы имеем эксплицитно положительный такой образ: за отражение идеальной модели царской власти, полностью отвечающей социокультурной норме, можно принимать славословие Синухета в адрес царя Сенусерта, произносимое им перед вождем бедуинов; Сенусерт тем самым оказывается безупречным отражением указанного идеала[35]. Обсуждаемое славословие распадается на несколько смысловых блоков: 1) полководческий талант и способность вести внешнюю политику, отвечающую интересам Египта («Не восстановить его врагам (свои) боевые порядки», «он не обращает тыла» [P. Berlin 3022 54–55;

[33] P. Harris 500: *Gardiner A.H.* Late-Egyptian Stories. Bruxelles, 1932. P. 1–9 («Обреченный царевич»).

[34] *Hermann A.* Die Ägyptische Königsnovelle. Glückstadt, 1938; *Brophy J.* Die Königsnovelle: An Egyptian Literary Form // Bulletin of the Australian centre for egyptology. 1991. V. 2; *Grimal N.* Le roi er lea sorcière // Hommages à Jean Leclant. V. 4: Varia. Le Caire, 1994. P. 97–108; *Ibid.* Le sage, l'eau et le rie // Les problèmes institutionnels de l'eau en Égypte ancienne et dans l'Antiquité méditerranéenne. Le Caire, 1994. P. 195–203; *Loprieno A.* Le Pharaon reconstruit. La figure du roi dans la littérature égyptienne au Ier millénaire avant J.C. // Bulletin de la Société Française d'Égyptologie. 1998. Vol. 142. P. 4–24.

[35] *Blackman A.M.* Middle Egyptian Stories. Bruxelles, 1932. P. 18–22. Русс. пер.: *Лившиц И. Г.* Сказки и повести древнего Египта. М., 1979. С. 13–14.

58[36]], «он покорит южные земли, он не посчитается с северными странами» [P. Berlin 3022 71–72]); 2) умение завоевывать любовь подданных, достойная и благодетельная для них внутренняя политика («его город любит его больше, чем самого себя», «как радуется эта страна, повелителем которой он стал» [P. Berlin 3022 66; 70]). Это, так сказать, качества царя как государственного деятеля. Однако ему необходимы также и определенные личные качества: 1) личная боевая доблесть («богатырь», «храбрец»; «он не повторяет удара, когда убивает» [P. Berlin 3022 51–52; 3022 61–62]); 2) мудрость и дальновидность в принятии решений («он исполнен мудрости: его замыслы совершенны и распоряжения превосходны» [P. Berlin 3022 48–49]); 3) твердость, решимость, бесстрашие в тяжелый час («он тот, чье сердце стойко в минуту нападения», «он тот, кто тверд сердцем при виде тьмы [врагов]: он не дает унынию овладеть своим сердцем» [P. Berlin 3022 57; 58–59]).

Прежде чем перейти к разбору конкретных произведений, в которых особенно ярко проявились проблемы, интересующие нас ближе, следует описать вкратце несколько общих тенденций эволюции образа царя в древнеегипетской литературе. Прежде всего коснемся эволюции места и значения этого образа. В произведениях классической среднеегипетской литературы («Сказки папируса Весткар»[37], «Рассказ Синухета», «Сказка о потерпевшем кораблекрушение»[38]) образ царя оказывается скорее фоновым, он практически не является действующим лицом, так как главными героями произведений являются все-таки другие существа (волшебники, Змей, сам беглец-Синухет). Однако этот фоновый образ достаточно важен, он как бы является осью всего текста: фараон не действует, но при этом направляет сюжет, и, реагируя на его приказания или действия, главные герои совершают все причитающиеся им подвиги и чудеса. Далее, рассматривая этот фоновый образ фараона, можно заметить, что он либо нейтрален по, так сказать, морально-этическому облику (например, фараон Снофру, катающийся на лодке), либо явно положителен (фараон Небка карает неверную жену Убаоне, и таким образом выступает как праведный и справедливый правитель).

В произведениях новоегипетской литературы («Два брата»[39], «Обреченный царевич»[40]) фараон, во-первых, становится героем наряду с другими героями[41], он перестает быть частью некоей незыблемой фо-

[36] P. Berlin 10499 и 3022: *Blackman.* Middle-Egyptian Stories. P. 1–41 («Рассказ Синухета»).

[37] *Erman A.* Die Märchen der Papyrus Westcar. Berlin, 1890.

[38] *Golénischeff W. S.* Les papyrus hiératiques № 1115, 1116 A, 1116 B de l'Ermitage impérial de St. Pétersbourg. St. Petersburg, 1913.

[39] *Gardiner A. H.* Late-Egyptian Stories. Bruxelles, 1932. P. 9–30.

[40] *Ibid.* P. 1–9.

[41] Здесь и ниже ср.: *Loprieno A.* Le Pharaon reconstruit. La figure du rois dans la litterature egyptienne au Ier millenaire avant J.C. // BSFE. 1998. 142. P. 22, 24.

новой конструкции и обретает довольно серьезные жизненные проблемы (отсутствие наследника); во-вторых, его действия начинают подпадать под морально-этические оценки (действия царя, очарованного красавицей-шепсет). Последний момент не форсируется (выводы относительно поведения фараона в истории с неверной женой предоставляется делать читателю), но примечательно само появление ситуаций, в которых необходимость такой оценки может возникнуть.

В произведениях позднего периода («Мери-Ра и фараон»[42], «Царь Рампсинит и неуловимый вор»[43], «Амасис и мореход»[44], «Сказания о Сатни-Хемуасе»[45]) две выделенные нами тенденции получают окончательное развитие: фараон становится полноправным героем произведений, действующим наравне с другими героями, и при этом само изложение сюжета намеренно, специально и четко задает для него однозначную морально-этическую оценку: царь может быть неправедным, может быть лжецом и даже трусом[46].

Эти изменения относятся к общему месту фараона в сюжете. Рассмотрим теперь взаимоотношения его как персонажа с другими персонажами, в частности с волшебником и придворными[47]. Для первого из них наблюдается следующая закономерность: функция, в которой магия и волшебники выступают в сюжетах египетской литературы, проделывает путь от придворного развлечения до последнего действенного средства государственной политики, когда надежд на военную силу уже нет и магия оказывается единственным средством, способным защитить страну в период кризиса. В «Сказках папируса Весткар» волшебство было предметом развлечения фараона или применялось в рамках его развлечений (причем не для каких бы то ни было важных целей), в сказании о Мери-Ра оно применяется для восстановления здоровья фараона, в цикле сказаний о «Сатни-Хемуасе», истории царя Сетоса[48], некоторых произведениях арабских авторов, опиравшихся на египетский фольклор – для спасения государственного престижа и безопасности

[42] *Kammerzell F.* Mi'jare' in der Unterwelt (Papyrus Vandier). Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. III: Weisheitstexte, Mythen und Epen. Lfg. 5. Gütersloh, 1995.

[43] Hdt. II. 121–122.

[44] *Spiegelberg W.* Die sogenannte Demotische Chronik des Pap. 215 der Bibliothèque Nationale zu Paris nebst den auf der Rückseite des Papyrus stehenden Texten. Demotische Studien. Hft. 7. Leipzig, 1914. P. 26–28.

[45] *Griffith F.L.* Stories of the High Priests of Memphis. Oxf., 1900.

[46] Подробнее см.: *Banschikova A.A.* The Image of the King in Ancient Egyptian Literature: from Axial Background Functions till Fully-Engaged Object of Action // Hierarchy and Power in the History of Civilizations: Ancient and Medieval Cultures. Moscow, 2008. P. 3–8.

[47] Подробнее см.: *Eadem.* Magic *vs.* Act of Providence: Egyptians and Judeans at the Face of Foreign Enemies in the Arab Literature // Buletinul Cercurilor Stiintifice Studentesti. 2007. № 13. P. 59–63.

[48] Hdt. II. 141.

страны. Пропорционально возлагаемым на волшебство задачам возрастает и значение фигуры волшебника; при этом фараон откровенно зависит от его решения, а не просто является сторонним наблюдателем за исполнением собственных приказов, как то было ранее.

Модели образцовых взаимоотношений царя и придворных мы можем проследить по сценам военных советов: это анналы Тутмоса III[49], выдержки из которых выбиты на стенах Карнакского храма в Фивах, и так называемая первая стела Камоса[50] (известная по копии на т.н. табличке Карнарвона). Оба текста рисуют нам одну и ту же схему прохождения военного совета: фараон, разузнав ситуацию, выдвигает (или замышляет про себя, как можно догадаться из последующего) некую рискованную и чреватую опасностями идею, свита его отговаривает и предлагает более осторожный и безопасный вариант, чем выдвинул или задумал он сам, но фараон, демонстрируя высшую доблесть, утверждает свое первоначальное решение и потом его успешно реализует. Новоегипетские фараоны демонстрируют свое превосходство над подданными, отказываясь от их умеряющих рекомендаций и принимая свои более рискованные решения. Однако есть и инверсированные образцы этой модели: таковые применяются по отношению к Камбизу-Навуходо-носору, азиатскому завоевателю коптского «Романа о Камбизе»[51] (он откровенно не знает, как ему действовать, никаких собственных планов не выдвигает и идет на поводу у совета, руководящегося страхом перед египтянами; это принципиальным образом подрывает его позиции в тексте). Понятно, что данная схема служит не возвеличиванию, а принижению чужеземного царя. Однако еще интереснее оказывается рассмотрение этой же модели на примере «Сказки об Апопи и Секененра»[52]. По критерию наличия или отсутствия у правителя собственного решения образ фиванца Секененра значительно принижен по сравнению с гиксосским Апопи, который все-таки реализует свой собственный замысел унизить Секененра (хотя прием, которым он унижает Секененра, подсказан ему вельможами, сам замысел этого унижения принадлежит ему, и он проводит его в жизнь), а вот Секененра «сел, ошеломленный, от великой беды, поскольку не знал, какой дать ответ

[49] *Sethe K.* Urkunden der 18. Dynastie. Leipzig., 1907. Bd. 3. S. 649 ff.

[50] *Gardiner A.H.* The Defeat of the Hyksos by Kamose: The Carnarvon Tablet № 1 // Journal of Egyptian Archaeology. 1916. Vol. 3. P. 95–100.

[51] Роман о Камбизе // Изречения египетских отцов. СПб., 2001. С.249–252. См. также: *Банщикова А.А.* «Роман о Камбизе»: образ царя и новоегипетские литературные модели // Вестник молодых ученых. Вып. 1. Сборник лучших докладов Международной научной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов-2004». М., 2004. С. 128–133.

[52] *Gardiner A.H.* Late-Egyptian Stories. P. 85–89.

посланцу царя Апопи» (P. Sallier I, 2, 6–7)[53], то есть был не в состоянии выдвинуть собственного намерения вовсе. Такое прямое указание на отсутствие у царя готовности принимать внешние вызовы ставит его вне какого-либо равенства с Апопи. Ничем иным, кроме восприятия египетского царя как носителя «неполной легитимности», как неполновластного правителя, такое его принижение по отношению к гиксосскому царю объяснить нельзя (Апопи же, хотя и чужеземец, но хотя бы представляет доминирующую политическую силу в регионе и является сюзереном фиванца Секененра).

Подытожим некоторые общие закономерности развития образа царя в египетской литературе: как не соответствующие социокультурной норме ожиданий по отношению к достойному царю (сформулированной Синухетом) рассматриваются правители, не способные защитить страну военной силой и полагающиеся на магию (причем на позднем этапе ввиду компенсаторного понимания магии как единственного метода защиты страны образы царя и волшебника сливаются, но даже «объединенный» царь-волшебник, последний собственно египетский правитель Нектанеб терпит поражение и бежит из страны, сдавая Египет на произвол внешнего врага [Pseudo-Callisthenes. I. 1–3]); как не соответствующие той же норме изображаются, наряду с враждебными чужеземными правителями (что не требует объяснений), также и египетские правители, не обладающие всей полнотой власти в стране.

В ряде случаев доминирующе негативное отношение к царю задается несколькими развивающими друг друга и аккумулирующимися элементами, включая ядро сюжета в целом. Первый такой случай можно выделить в «Сказках папируса Весткар»[54]. Все его составляющие связаны с именем фараона Хуфу, негативное отношение к которому известно нам и по греческим источникам. О чародее Деди было известно, что он может приставить на место отрубленную голову, так, чтобы животное снова ожило и стало двигаться. Для демонстрации этого умения Хуфу приказывает: «Пусть приведут ко мне узника, который находится в узилище, и пусть свершится его казнь» (для последующего воскрешения), на что Деди отвечает, что с человеком, этим «благородным животным», так поступать нельзя (P. Westcar 8, 16–17)[55]. Вторым моментом являются усилия Хуфу по розыску Реддедет, родившей будущих царей новой династии, и важны тут даже не действия самого правителя, а реплика обиженной служанки Реддедет: «Она родила трех царей. Пойду и расскажу об этом …Хуфу» (P. Westcar 12, 11–12). Без сомнения, тот факт, что подданный царя – Деди – напоминает ему в

[53] P. Sallier I: *Ibid.* («Сказка об Апопи и Секененра»).
[54] *Erman A*. Die Märchen der Papyrus Westcar. Bd. 1–2. Berlin, 1890.
[55] P. Westcar: *Erman*. Die Märchen der Papyrus Westcar.

лицо положения социокультурной нормы («не должно поступать так с людьми»), которые царь хочет нарушить ради собственного развлечения (и на которые он, видимо, вообще не обратил внимание), достаточно однозначно маркирует отношение к этому царю, как и его намерение предотвратить появление новой династии; в сущности, предвещание появления этой династии, упоминающееся в сказке, и служит в ней знаком «дисквалификации» Хуфу как правителя. «Покорять любовью», по выражению Синухета, этот царь явно не способен.

Но если в нарративе папируса Весткар все соответствующие моменты (и несоответствие Хуфу социокультурной норме, и то, что приход новой династии явится возмездием за это) выражены имплицитно, то в произведении с условным названием «Мери-Ра и фараон» ситуация разработана уже гораздо отчетливее[56]. Во-первых, об этом ярко говорит сам сюжет: фараон с вымышленным именем Са-Собек страдал от обжорства, и когда смерть его стала близка из-за этого, он позвал самого искусного своего писца Мери-Ра, и попросил его вымолить у богов дополнительное время жизни для себя. Мери-Ра просьбы не отклонил, хотя понимал, что может это сделать, только отдав взамен свою собственную жизнь, и собрался умереть, предварительно взяв с фараона обещание, что тот никогда не посягнет на его красавицу-жену и позаботится о его сыне. Фараон такое обещание дает, но не исполняет: Мери-Ра, пребывающему в загробном мире, становится известно, что фараон убил его сына и завладел женой. Тогда Мери-Ра создает глиняного человека, который мстит мудрецам Са-Собека, посоветовавшим ему такое злое дело, причем с самого фараона, таким образом, ответственность за зло (по крайней мере в основной своей части) как бы снимается и переносится на мудрецов. Если в предыдущем тексте фараон не соответствовал норме скорее ввиду своих качеств государственного деятеля, то Са-Собек – явно по причине своих личностных качеств. Он предстает как клятвопреступник, лжец и просто непорядочный человек. Вдобавок, он изначально включен в девальвирующую образ царя модель его зависимости от волшебника. Однако расплате за причиненное им зло подвергается не он (возможно, поскольку оно причинено ввиду недостатков его человеческих качеств, что более «простительно», чем несостоятельность фараона как собственно государственного деятеля).

Третьим примером станет отрывок из цикла сказаний о Сатни-Хемуасе. Сюжетом этого отрывка является противостояние фараона и волшебника-эфиопа: к царю приходит эфиоп с запечатанным свитком и предлагает египетским писцам и мудрецам прочитать содержащийся внутри свитка текст, не ломая печати; при этом он восклицает, что если

[56] *Fischer-Elfert H.-W.* Der Pharao, die Magie und der General. Die Erzälung des Papyrus Vandier // Bibliotheca Orientalis. 1987. Vol. 44. P. 5–21.

нет в Египте людей, способных справиться с этим, то «да будет посрамлен Египет, и да признает он превосходство родины эфиопа, Страны Негров». Решить эту проблему вызвался маленький Са-Осирис, двенадцатилетний сын Сатни-Хемуаса. Но когда он начинает читать данный текст, то мы композиционно сталкиваемся с рассказом в рассказе, поскольку само содержание свитка таково: человек из презренных эфиопов, Хор, сын негритянки, с помощью магии смог похитить фараона Менхпара Сиамона из его покоев в Страну Эфиопов, где египетский фараон при всем народе был жестоко избит розгами. Естественно, фараону Менхпара понадобилась магическая защита, и на помощь ему пришел чародей Хор, сын Па-Неше, который не только пресек дальнейшие попытки к похищению с помощью магии, но и, использовав уже знакомые нам оживленные восковые модели, принес в Египет правителя Страны Негров, где он так же был прилюдно выпорот. Рассказ в рассказе получает свое композиционное завершение, когда обнаруживается, что Са-Осирис – это и есть воплотившийся волшебник Хор, сын Па-Неше, а эфиоп, соответственно, есть воплотившийся Хор, сын негритянки. Естественно, в обоих сюжетах фараоны изначально попадают под ту же «девальвирующую» царя модель его взаимоотношения с волшебником. Но теперь на кону стоят и престиж фараона, и интересы государства, которые эти фараоны обеспечить не могут, они сталкиваются с открытым вызовом стране, за которую они отвечают, и противопоставить им этому вызову, кроме обращения к волшебнику, нечего. Видимо, именно этот пункт – неспособность защитить свою страну – оказывается настолько неприемлем с точки зрения нормы, что и «возмездие» за него по сюжету оказывается беспрецедентно: прилюдное битье розгами…египетского фараона (!).

Подведем итоги. Художественная литература древнего Египта отталкивается от представлений об определенной социокультурной норме, соответствие которой является желательным для любого фараона, и вырабатывает свои специфические приемы демонстрации того, что тот или иной царь этой норме не соответствует. Для исходного периода развития литературы такое соответствие выражается по преимуществу имплицитно и приглушенно, контекстом. Однако по мере прохождения носителями этой литературы периодов смут внутри страны, и тем более периодов иноземного господства, проблема бессилия царской власти ставится все более остро: царь постепенно превращается в полномасштабно действующий персонаж и обретает свойства и характеристики, ранее не свойственные персонажам-царям и не отвечающие высоте царского статуса, процесс этот нарастает и в более поздних произведениях недовольство данным царем и низкая оценка его проявляются уже практически эксплицитно и очень интенсивно, посредством введения

ярких, однозначно и предельно дискредитирующих царя эпизодов. Более того, царь в это время вообще практически не выступает в египетской «беллетристике» как (активно) положительный и сильный, стоящий на высоте своего статуса персонаж.

Получается, что развитие образа царя происходит путем добавления в него негативных черт, и сам факт и возможность таких изменений были вызваны некоторой потерей доверия к царской власти в целом. Этот процесс доходит до практически полной уверенности, что царь не отвечает требованиям социокультурной нормы: от него вообще перестают ожидать соответствия ей, и, более того, на первый план выдвигают и высоко оценивают других персонажей, не связанных с царем службой и даже не помогающих, а прямо противопоставленных и противодействующих ему ради частных межчеловеческих, а не государственных связей; именно в частных отношениях (и в противопоставлении царю, его интересам и воле!) теперь реализуется норма добрых отношений между людьми, которой царь стал чужд. Такова сказка «Царь Рампсинит и неуловимый вор» (Hdt. II. 121–122), где забота отца о сыновьях, самопожертвование одного брата ради спасения другого, исполнение воли матери становятся мотивами, на фоне которых алчность царя, сделавшего свою дочь девицей легкого поведения ради своих сокровищ, проявляется еще уродливее. Апогеем здесь становится то, что сам царь признает неуловимого вора, обкрадывающего его, самым умным человеком в Египте и отдает за него свою дочь: тем самым он, во-первых, задает новую, искаженную «норму», в которой основными элементами становятся не диалектика морально-этических оценок и качеств («хороший – плохой»), а диалектика технических характеристик («умный/изобретательный – неумный/простоватый»); во-вторых, даже в этой новой парадигме самое высокое место царю не достается, и таким образом он практически полностью теряет свою роль осевого хранителя и гаранта социокультурной нормы.

ГЛАВА 2
«Если царь с законоустановлением страны не считается…» Правитель, подданные и норма в вавилоно-ассирийском мире

А.А. Немировский

Общие сведения. Вавилоно-ассирийская «ойкумена» (при некоторой нетрадиционности этого термина он кажется оправданным), существовавшая с начала II до исхода I тыс. до н.э., бóльшую часть этого времени представляла собой территориально компактный, а политически разделенный на два-три государства ареал аккадоязычных сообществ, для которого было характерно этнокультурное единство (аккадский язык, шумеро-аккадская культура, поддержание культа шумеро-аккадских богов как богов-покровителей данного государства или общины с применением ритуалов на живом аккадском и мертвом шумерском языке) и соответствующая единая самоидентификация (основанная на членстве в сообществе, поддерживающем названный культ). Отражением этой самоидентификации являлось и общее самоназвание носителей указанного единства – «черноголовые». В своем политическом самовосприятии вавилоно-ассирийский мир прошел несколько стадий: первоначально доминировала унаследованная им из прошлого концепция, согласно которой весь он составлял единое пространство – страну «Шумер-и-Аккад», предназначенную существовать под единой властью (эту концепцию разделял Хаммурапи[1], а через тысячелетие она вновь стала актуальной и единственно возможной при Халдейской династии Вавилона); бóльшую часть II тыс., в соответствии с политическими реалиями XVIII–XV вв. и порожденной ими традицией, вавилоно-ассирийский мир подразделял себя на три «страны»: Вавилонию («Аккад», «Шумер-и-Аккад»), Приморье («Страна Моря» – крайний юг Месопотамии, где жили аккадизированные потомки шумеров) и Ассирию («Страну [города] Ашшур») – соответственно, различая три народа: «аккадцев», «приморцев» и «ассирийцев»[2], в первой половине I тыс. речь шла уже только об Ассирии, с одной стороны, и Вавилонии (она же «Шумер-и-Аккад»), с другой[3]. После гибели Ассирии (исход VII в.), персидского завоевания (539 г. до н.э.), а позднее и упразднения (482 г. до н.э.) Вавилонского царства и массовой арамеизации населения страны былой вавилоно-ассирийский мир свелся к нескольким городским общинам Нижней Месопотамии, сохранявшим аккадский язык и шумеро-аккадскую клинописную культурную традицию. Около рубежа эр и они полностью арамеизировались и утеряли указанную традицию, что было концом всей древнемесопотамской цивилизации.

Вавилоно-ассирийскую историю часто представляют себе прямым продолжением предшествующей полуторатысячелетней истории шумерских политий Месопотамии (к населению которых в первой половине III тыс. до н.э. прибавились пришлые аккадоязычные восточносемиты). В действительности, однако, грань между этими историческими этапами не менее глубока, чем грань между античной и средневековой эпохами в истории Европы. Глубина, резкость и масштаб переворотов и перемен, постигших Месопотамию на рубеже III – II тыс. до н.э., были так велики, что это привело к формированию, по существу, нового социокультурного варианта месопотамской цивилизации[4], который без резких перемен и существовал впоследствии до конца месопотамской

[1] При этом династия Хаммурапи в XVIII–XVI вв. до н.э. официально подразделяла население своей державы на «аккадцев» и «амореев». Под «аккадцами» здесь подразумеваются потомки давнего шумеро-аккадского населения страны (ныне, с завершившейся в самом начале II тыс. аккадской ассимиляцией шумеров, эти потомки стали полностью аккадоязычны, откуда и их обозначение как «аккадцев»), под «амореями» – те из вторгшихся на исходе III тыс. в Месопотамию и поселившихся в ней кочевников-амореев, что не ассимилировались в местных общинах, а оставались членами своих особых племенных структур.

[2] Так в «Эпосе об Эрре» (см.: Я открою тебе сокровенное слово. Литература Вавилонии и Ассирии. М., 1981. С. 117), составленном в последнюю треть II тыс. и отражающем события начала XIV в.

[3] Понятие о «Приморье» как особой территории сохранилось, но лишь в географическом смысле; в геополитическом и этническом смысле оно полностью включалось в «Вавилонию» («Шумер-и-Аккад»).

[4] Опустошительное вторжение кочевников-амореев привело к крушению общемесопотамской державы III династии Ура и ввергло Месопотамию в хаотическую раздробленность, из которой она вышла только два века спустя; при этом навсегда сменился социально-экономический уклад Месопотамии (до конца III тыс. общественная верхушка жила прежде всего за счет эксплуатации «бригадника», трудившегося в чужом хозяйстве за паек, с начала II тыс. – за счет эксплуатации мелкого производителя, ведущего собственное хозяйство, отдающего часть своей продукции и живущего на остаток) и ее политический строй («номовые» политические традиции, очень сильные до XXI в. до н.э., окончательно уступили место политической традиции обширных бюрократических «территориальных царств»); в самом начале II тыс. завершилась ассимиляция шумеров аккадцами с превращением шумерского языка в «мертвый», что вызвало отмирание или переосмысление ряда ключевых культурологем (и, в частности, отказ от обожествления царей).

истории; именно он определялся в науке как «вавилоно-ассирийский». Этому варианту было присуще и специфическое понимание общественной нормы и положения правителя по отношению к ней, комментируемое в настоящей главе[5].

Социально-политическая структура Месопотамии рассматриваемой эпохи определялась взаимодействием дворца и храмов (двух «великих организаций» Месопотамии, как назвал их Л. Оппенхейм), и двух основных общественных «секторов» – сектора «царских людей» (они не были членами самоуправляющихся общин и считались лично зависимыми от государства; земля, на которой сидело большинство из них, считалась государственной собственностью, а соответствующие наделы рассматривались как держания, выделенные государством им в пользование под условием несения того или иного тягла) и «частно-общинного» сектора (сельские и городские общины, обладавшие определенным самоуправлением; их земля считалась принадлежащей им самим, а не царю; они также несли обычно государственное тягло, хотя и значительно меньшее, чем «царские люди», зато процессы частной эксплуатации и закабаления развивались в этом секторе гораздо более активно, чем в секторе «царских людей», так как товарные и долговые отношения в «частно-общинном» секторе были довольно свободны). Возникала и крупная частная собственность (за счет пожалований царями земель и иммунитетов, а также за счет частной концентрации собственности – последнее явление имело место внутри частно-общинного сектора), но существенное место она, по-видимому, занимала только в Вавилонии I тыс. до н.э. Царь управлял страной через иерархию служилых людей; материальной базой его власти был прежде всего собственно государственный земельный фонд.

На протяжении II тыс. частно-общинный сектор резко сократился по объему, сведясь к нескольким автономным городским общинам (прежде всего это были общинные коллективы традиционных столиц), но одновременно существенно выросла сама степень их автономии –

[5] Литература, затрагивающая обсуждаемую тему, огромна; ограничимся ссылками на: *Frankfort H.* Kingship and the Gods. A study of ancient Near Eastern religion as the integration of society and nature. Chicago, 1948; *Garelli P.* L'état et la légitimité royale sous l'empire Assyrien // Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires. Kopenhagen, 1979. P. 319–328; *Liverani M.* The Ideology of the Assyrian empire // *Ibid*. P. 297–317; *Kuhrt A.* Usurpation, Conquest and Ceremonial. From Babylon to Persia // Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies. Cambridge, 1987. P. 20–55; *Якобсон В.А.* Цари и города в древней Месопотамии // Государство и социальные структуры на древнем Востоке. М., 1989; *Grayson A.K.* The Struggle for Power in Assyria // Priests and Officials in the Ancient Near East. Heidelberg, 1999. P. 253–270; *Maul St.M.* Der Assyrische König – Höter der Weltordnung // *Ibid*. P. 201–214; ср. в целом в: *Оппенхейм А.* Древняя Месопотамия. М., 1990.

вплоть до отказа государства от их повинностно-налоговой эксплуатации и вмешательства в их внутреннюю жизнь. Прочее население перешло в разряд «царских людей», а цари стремились основывать новые, военно-служилые столицы, население которых не имело общинной автономии. Реальное могущество царей варьировалось в зависимости от соотношения их сил с частными магнатами, храмовыми корпорациями и общинами. Так, династия Хаммурапи достаточно свободно вмешивалась в жизнь частно-общинного сектора своего времени и регламентировала ее, прочно контролируя все общество, новоассирийские цари и цари Халдейской Вавилонии оказывались всевластными деспотами по отношению к подавляющей части населения, но были достаточно ограничены в возможностях по отношению к автономным городам (и главным храмам этих городов, являвшимся одновременно и главными храмами государства в целом, и ключевыми элементами общинной организации своих городов), а цари Вавилонии первой трети I тыс. почти вовсе не имели власти над автономными городами и были вынуждены считаться с магнатами, располагавшими крупными личными владениями независимо от государства.

Идеология вавилоно-ассирийских обществ, включая представления о месте и предназначении царя, была довольно проста по своим основам. Для людей единственной осмысленной и рекомендуемой культурой целью считалось наилучшее совместное выживание и удовлетворение основных «природных» потребностей людей (в том числе коллективистских и эмпатических) – то есть достижение обычных житейских благ (материального и эмоционального благополучия, от богатства и здоровья до этически обусловленных чести, славы и самоуважения); на загробную жизнь месопотамцы никаких надежд не возлагали, считая ее практически одинаковой и совершенно безрадостной для всех. Социально-этические представления Месопотамии, как и в других ближневосточных культурах, весьма персоналистичны по своим основам: их «отправным пунктом» является отдельный человек со своими радостями и горестями. Смысл и верховный авторитет общественной поведенческой нормы и всего основанного на ней социального порядка видели именно в том, что без них удовлетворение коренных потребностей людей окажется совершенно невозможным; общество со своими властными структурами считалось ценным и авторитетным именно потому, что оно было совершенно необходимо для благополучия его членов и позволяло как можно полнее удовлетворять основные человеческие желания, обеспечивая довольство людям. По заявлению Липит-Иштара Иссинского (XX в.), «меня, Липит-Иштара, для устроения справедливости в стране, для отвращения оружием вражды и насилия, *для ублажения плоти Шумера и Аккада* Ан и Энлиль избрали возглавлять страну»; по

заявлению Хаммурапи (XVIII в.) «меня, Хаммурапи, для того, чтобы дать сиять справедливости в стране, чтобы погубить беззаконных и злодеев, чтобы сильный не притеснял слабого – призвали Ану и Энлиль *для ублажения плоти людей*».

Между тем по месопотамским представлениям боги сотворили людей, чтобы те обеспечивали и почитали их, соблюдая их требования. Разумеется, в рамках изложенной выше месопотамской аксиологии в принципе не могло быть места для представлений о самодовлеющем долге людей перед богами или о том, что повиновение им является неким самоценным императивом. Почитание богов и исполнение их воли рассматривалось как необходимое, но только потому, что обеспечение сколько-нибудь сносного общего существования вне постоянного поклонения богам считалось совершенно невозможным. Люди и общества вступали во взаимодействие с богами и почитали их не из благоговения или приверженности к ним как таковым, но исключительно в собственных интересах, для того, чтобы добиться их покровительства и избегать губительных последствий их гнева в обычных житейских делах, и месопотамская культура целиком санкционировала такой подход.

Частью представлений о взаимодействии богов и людей и была концепция царской власти. В глубокой древности, по мнению месопотамцев, связи богов и людей поддерживались без царей. Лишь позднее боги создали саму «царственность» (аккадск. *шарруту*) как некий особый атрибут, который они бы могли вверять любому лицу по своему выбору и который делал бы это лицо – «царя», аккадск. *шарру* – главным посредником между представляемым им сообществом и богами, после чего спустили ее с небес на землю для употребления людьми. Неограниченная (формально) монархическая власть рассматривалась как неотъемлемый компонент «царственности» согласно замыслу богов: без такой власти царь не мог бы эффективно осуществлять возлагаемые на него богами задачи. Вавилоно-ассирийский *шарру* вел по своему усмотрению войны, осуществлял налогово-повинностную эксплуатацию, поддерживал социальный порядок (впрочем, самоуправляющиеся общины в границах своей компетенции делали это помимо царя), обычно назначал верховного жреца и в виде исключения видоизменял законы в стране, не внося, однако, в их основы радикальных перемен (см. ниже, с. 67). Никаких властных институтов того же или хотя бы близкого уровня не существовало.

Все многообразие взаимоотношений людей и богов отныне стягивалось к наделенному «царственностью» (и, соответственно, неограниченной монархической властью) лицу как главному фокусу этих взаимоотношений, своего рода доверенному уполномоченному богов по обеспечению и осуществлению их взаимодействия с людьми. Для богов

этот порядок был ценен тем, что он упрощал и делал более эффективным это взаимодействие, для людей – тем, что они получали функционера, способного с особенной силой привлекать покровительство богов для своего сообщества и поддерживать в нем социальный порядок (напомним, что смыслом и назначением самого социального порядка считалось, в том числе официально, «ублажение плоти людей» страны, и именно его цари объявляли своей главной задачей, а в отношения с богами люди вступали ради этой же цели). Основными функциями царя и были обеспечение почитания богов и социального порядка в своей стране. В той части взаимных отношений людей и богов, где люди могли извлекать из контактов с ними какую-то пользу, именно царь являлся безусловно центральной фигурой, а храмы и жрецы играли необходимую, но все же вспомогательную роль по отношению к нему. С момента введения богами «царственности» человеческое сообщество могло добиться главной цели своих взаимоотношений с богами – (пере)определения богами человеческих судеб в оптимальном для людей духе – главным образом через «царя» (держателя *шарруту*, вверенной ему богами) и при непременном условии его наличия; считалось, что даже те связи, которые люди поддерживали с богами (в том числе со своими личными богами-покровителями) непосредственно, то есть отдельно от царя, могли полноценно осуществляться только под его эгидой, а без него были бы обречены на ослабление и распад[6]. Эта специфика положения царя выражена в месопотамском изречении: «В сени (= под покровом) бога-человек, а люди – в сени этого человека; (этот) человек – это царь (кто для людей) словно подобие бога»[7].

Жизненная необходимость иметь во главе общества такого медиатора отношений людей и богов – держателя доверенного ему последними «царственности»-*шарруту* и связанной с ней неограниченной монархической власти – была альфой и омегой политического мышления Вавилонии, а начиная с XIII в. до н.э. – и Ассирии[8]. Подчеркнем, что наличие неограниченного монарха-*шарру* считалось необходимым лишь потому, что без него ухудшились бы возможности извлекать

[6] Месопотамская пословица говорит: «Когда ты видишь пользу от почитания (своего личного) бога, превозноси (этого) бога и благословляй царя» (*Якобсен Т.* Сокровища тьмы. М., 1995. С. 186.). Отсюда можно заключить, что хотя связь каждого человека с его личным богом была непосредственной, ее считали возможным успешно осуществлять лишь на фоне того главного и общего посредничества между всем сообществом людей и всем сообществом богов, которое поддерживал царь, в рамках этого посредничества и под его условием.

[7] *Frankfort H. Op. cit.* P. 406. Not. 30.

[8] До этого ассирийцы обходились общинным правителем-*ишшиаккумом*, не имевшим *шарруту*; его связи с богами обеспечивались иными средствами.

пользу из богов; собственно социальную дисциплину, как было прекрасно известно месопотамцам, можно было поддерживать и без царя, общинно-племенными методами. Характерно, что ассирийская номовая община, существуя бок о бок с огромным Вавилонским царством, столетиями не собиралась обзаводиться своим *шарру*, ограничиваясь верховным общинным магистратом-*ишшиаккумом* (в конце концов сами ишшиаккумы стали добиваться положения и титула *шарру* и в течение второй пол. XIV – начала XIII вв. достигли этой цели, постепенно навязав новую модель власти своему сообществу). Точно так же вовсе не всякий правитель, подчинивший какую-то территорию и властвующий над ней как неограниченный монарх, рассматривался как *шарру*. «Царем»-*шарру* такой-то страны мог быть только тот, кому боги вверили *шарруту* этой страны (о признаках, по которым об этом можно было судить, см. ниже); если же правитель владычествовал без такого мандата от богов, о нем нельзя было сказать, что он «царствует» (досл. «творит/отправляет царственность-*шарруту*») над соответствующей страной; для описания такой власти употреблялись иные термины – «распоряжаться» (*мару)* или осуществлять «владычество» (*белуту*)[9]. Такая власть считалась нелегитимной и ее носители не вносились в царские списки[10].

В общем, месопотамцы воспринимали отправление «царственности» как одну из человеческих *служб*, «должностей», но при этом – как самую высокую и почетную из них: «Из самых прославленных обязанностей, из обязанностей первостепенных, царственность, что всего дороже, великий бог Ан (царю такому-то) в дар преподнес»[11].

Полномочия правителя. Никаких формализованных ограничений царских полномочий не существовало; не было ни регламента, фиксирующего эти полномочия и их границы, ни каких-либо специальных институтов или инстанций, предназначенных для определения границ этих полномочий, легитимности тех или иных царских приказов, коррекции их и т.д. При этом в Месопотамии четко различали регулярный порядок осуществления царем своей власти и чрезвычайные действия царя, выходящие за пределы такого порядка. Ярким отражением этой концепции является картина, рисуемая в «Эпосе об Эрре» (I,131 слл.,

[9] Последний термин был иррелевантен по отношению к мандату богов и описывал любое фактическое владычество монархического характера независимо от того, обладал ли данный монарх «царственностью»-*шарруту*.

[10] Так, в XIII в. до н.э. ассирийский царь Тукульти-Нинурта аннексировал Вавилонию. Однако поскольку он не созранял особого вавилонского престола, вавилонская традиция признавала его только ассирийским, но не вавилонским *шарру,* а его владычество в Вавилонии описывала термином *умаир* («распоряжался», форма глагола *мару*).

[11] *Якобсен Т.* Указ. соч. С. 115.

168–191)[12]: царь богов Мардук, вообще говоря, хранит и осуществляет «уставы небес и земли» (это его главное занятие), однако в чрезвычайных случаях сам же «отменяет» эти уставы и действует вопреки им – хотя при этом заранее предусматривает, что потом вновь вернется к соблюдению этих «уставов». «Эпос» рисует таким образом действия царя богов, но нет сомнения, что аналогичным образом мыслилась и деятельность обычного царя. И если чрезвычайные шаги царя никакой формализованной регламентации подлежать не могли, то регулярное осуществление царских полномочий, наоборот, имело определенные границы, заданные совокупностью норм, именовавшейся *дин мати* («законоустановление страны»)[13]. Так назывались основные сложившиеся и устоявшиеся нормы жизни страны, включая ключевые иммунитеты и привилегии, полученные теми или иными ее обитателями и общинами. В частности, в рамках регулярной государственной жизни царь не должен был посягать на права самоуправляющихся общин, составлявших значительный сектор населения страны. Прежде всего не должно было посягать на общинные земли: в рамках регулярного порядка это считалось настолько немыслимым, а чрезвычайных шагов в этой области настолько стремились избегать, что даже при столь деспотической династии, как Аккадская (XXIII в. до н.э.), государство, начав осуществлять перевод общинных земель в свою собственность, оформляло этот перевод как акт *покупки* соответствующей земли у общин, то есть как номинально свободную сделку с ними[14]. Новоассирийские владыки – самые могущественные цари вавилоно-ассирийского мира – также должны были покупать землю у общинников. Не должны были посягать цари в рамках регулярного ведения дел и на принцип общинного самоуправления, в том числе на автономные общинные суды (хотя разграничение полномочий между царским и общинным судом могло переустанавливаться, достаточно широкая компетенция последнего не должна была существенно умаляться), и на постоянные привилегии и иммунитеты, выданные общинам ими и их предшественниками. При этом в течение II тыс. объем и статус общинного сектора в Месопотамии, как уже говорилось, существенно видоизменялись: сам этот сектор сузился до нескольких крупных городских общин, но степень их автономии резко возросла: в Вавилонии I тыс. цари в рамках регулярного ведения дел не могли ни взыскивать с таких общин подати, ни привлекать их к трудовой или военной повинности, ни вмешиваться в сделки

[12] Я открою… С. 104–106.

[13] «Поучение царю», стк. 1–2 (*Lambert W.G.* Babylonian Wisdom Literature. Oxford, 1960. P. 112).

[14] Хотя на деле эти покупки носили «добровольно-принудительный» характер и велись по условным твердым ценам, намного более низким, чем реальные цены на землю.

их членов и аннулировать вытекающие из них обязательства (хотя тысячелетием ранее Хаммурапи и его преемники спокойно регламентировали экономические отношения между общинниками, устанавливали тарифы и максимум ростовщического процента, ограничивали долговое рабство и даже издавали периодические декреты *мишарум,* досл. «выравнивания», о кассации долгов, чтобы ограничить процессы долгового закабаления). В общем, при регулярном ведении дел царь не должен был нарушать *ad hoc общие правила* (в том числе установленные им самим) и раз выданные кому-то постоянные привилегии, а также идти вразрез с основными принципами общежития (отражаемыми, в частности, устоявшимися законами и обычаями)[15].

По-видимому, считалось, что формальное неограничение полномочий царя совершенно необходимо для того, чтобы он мог выполнять свои обязанности. Идея формальной регламентации царских полномочий или некоей специальной инстанции, призванной в формализованном порядке контролировать или ограничивать действия царя, очевидно, никогда не возникала в вавилоно-ассирийской политической мысли[16]. Характерно, что даже в «Поучении правителю» – вавилонском трактате первой трети I тыс., то есть времен наибольшей силы автономных городских общин и крайней слабости царской власти, – царя предупреждают о всяческих неприятностях, которые ждут его, если он нарушит вольности автономных городов, но все эти неприятности (мятеж, преждевременная смерть, ухудшение положения в стране и т.д.) отнюдь не относятся к разряду формализованных санкций, выносимых по какому бы то ни было регламенту – это бедствия, которые обрушатся на царя по самой силе вещей или в качестве кары богов, разгневанных его поступками.

«Величие» царя по сравнение с подданными, определявшее дистанцию между ними, имело свои границы, и его можно определить формулой «только человек, но не просто человек, а первый из людей (причем первый с большим отрывом) – однако не по своей природе, а по милости богов, в связи с предоставленным ему богами статусом». Династия Хаммурапи и все последующие вавилоно-ассирийские цари принципиально не прибегают к обожествлению[17]; по отношению к великим богам, которых царь стандартно называл «господа мои», он столь же беспомощен и уязвим, как и простолюдин (а шансов навлечь на себя их гнев у него, в силу особенно тесного общения с богами, куда больше). При этом боги способны на такой же полный и непредсказуемый произвол по отношению к нему, как и к любому подданному[18].

Вместе с тем по отношению к подданным царь был несравненно велик: он был главным медиатором богов и людей; главным получателем помощи великих богов и, по-видимому, единственным представителем сообщества, способным привлекать особую и наиболее эффективную форму этой помощи (целевое делегирование богами адепту своей мощи, когда в конкретных ситуациях адепт действовал уже не своей силой, а прямо силой богов); из всех людей только он располагал «царственностью» и рядом ее уникальных атрибутов (инсигниями, титулом, статуей, воплощавшим гений его царственности и являвшейся объектом особого культа)[19], в том числе знаменитым «ужасом-и-блеском» (*пульху меламму* – устрашающий и сияющий ореол, магически ослабляющий и подавляющий возможное сопротивление своему носителю; этот ореол являлся стандартным свойством богов, которое из всех людей они предоставляли только царю. Таким образом, царь оказывался единственным из людей, с которым боги делились *своим* важным атрибутом). Однако все это были атрибуты не царя как персоны, а лишь царского статуса[20], доверенного ему богами отнюдь не безусловно и не обязательно навсегда.

---

[15] Отметим, что дух всей этой концепции в какой-то мере аналогичен официальному различению *абсолютной монархии/самодержавия* и *деспотизма* в идеологии «просвещенного абсолютизма» (самодержец не преступает *ad hoc* законов, установленных им самим и его предшественниками в качестве общего правила, а при издании самих этих законов не нарушает «закона естественного», то есть основных принципов человеческого общежития; деспот не считается ни с тем, ни с другим).

[16] В отличие от Египта и Хеттского царства, см. выше, гл. 1.

[17] Кажущимся незначительным исключением было спорадическое квази-«обожествление» некоторых царей касситской династии Вавилона (XVI–XII вв.), чьи имена иногда писались с детерминативом божества; оно было связано с исконными, внемесопотамскими племенными представлениями пришельцев-касситов и оставалось чисто «почетным» (почетное обожествление, когда обожествляемый не считался в действительности богом, но считался достойным почестей, в норме подобающих только богам, включая само именование «богом», появлялось в рамках самых разных культур); указанные цари не получали никакого культа своей «божественности», и даже на памятниках их правления их имена бессистемно писались то с детерминативом божества, то без него. Такое «обожествление» ничего не меняло в положении царя относительно людей и богов и было лишь почестью, знаком претензий данного царя на особо высокую градацию отношений с богами в рамках не изменяющегося понимания природы их соотношения. Остальные цари касситской династии и все прочие вавилоно-ассирийские цари не осмеливались и на такую претензию.

[18] Ср.: говоря о своих отношениях с богами, вавилоно-ассирийские цари соблюдают яркую асимметрию: из чувств богов по отношению к царю особенно подчеркивается доверие и покровительство, из чувств царя по отношению к богу – всеподавляющий страх перед их недовольством, причем описывается этот страх в самых уничижительных для царя выражениях. В результате царь буквально на каждом шагу должен запрашивать санкции и мнения божества (*Frankfort H. Op. cit.* P. 257 f.). В царских молитвах богам дистанция между богом и человеком-царем тоже всячески подчеркивалась.

[19] Подчеркнем, что объектом этого культа был не сам царь, а отдельный от царя гений вверенной ему царственности, воплощенный в его статуе; царь мог почтительно обращаться к собственной статуе с письмами.

[20] Характерно, что цари заявляют в текстах не о своем «ужасе и блеске», а об «ужасе и блеске» своего *белуту* или *шаррутy.*

Предназначая кого-либо в «цари», боги также наделяли его рядом способностей и добродетелей (государственно-стратегические таланты, мудрость, успешность, воинская сила и доблесть, дар импонировать, подавлять и подчинять и т.д.) в объеме, намного большем, чем тот, которым располагал подданный. Однако все эти свойства были не неотъемлемыми качествами царя как персоны, а инструментами, приданными ему богами (иногда еще в утробе матери) в качестве необходимого дополнения к его статусу – то есть к «царственности» – *шарруту*, которую они намеревались ему вручить. Боги постоянно поддерживают в царе его дарования и возможности, а цари должны постоянно молить их о таком поддержании; цари неспособны даже временно распоряжаться этими возможностями самостоятельно, а боги могут в любой момент ослабить или отобрать их по своему произволу[21]. При этом характерно, что собственно сверхчеловеческими/магическими способностями царь не был наделен вовсе: все его позитивные качества и таланты в той или иной мере были присущи людям вообще (так что он и здесь оставался «всего лишь» человеком)[22]. Какими бы добродетелями и талантами не располагал царь, способности той же природы (но не в том же масштабе) присутствовали и у его подданных; в любой сфере жизни, в которой мог успешно действовать царь, успехов той же природы (но не того же размаха!), могли достигать и его подданные и располагали они для этого теми же средствами (но, опять-таки, обычно не в той же степени), что и царь: аналогичными способностями, дополнительной помощью богов и волей случая (последний фактор для царя и подданных был как раз одинаков). Боги предоставляли свою силу в пользование правителя лишь в тех действиях, которые каким-то образом мог бы осуществлять и обычный человек; характерно, что даже новоассирийские цари не претендовали на способность прямо влиять на плодородие, а лишь заявляли, что боги даруют его стране из любви к царю[23]. Аналогичным

[21] Так, великая мудрость считалась обязательным атрибутом царя, однако не принадлежала ему; ее подавали царю боги, и тот должен был специально и систематически молить их об этом («Молитва Саргона II», *Frankfort H. Op. cit.* P. 310 f.).

[22] В этом смысле его превосходили даже французские короли нового времени – считалось, что те, единственными из людей, своим прикосновением хотя бы могли исцелять золотуху. Показательно, что вавилоно-ассирийский царь как таковой не имел даже повышенной ритуальной защиты: ее можно было ему обеспечить только особыми сложными и многочисленными обрядами.

[23] Ср. у Ашшурбанапала: «После того как Ашшур, Син, Шамаш, Адад, Бел, Набу, Иштар Ниневийская, Царица Кидмури, Иштар Арбельская, Нинурта, Нергал и Нуску милостиво возвели меня на трон отца, моего создателя, Адад пустил свои ливни, Эа открыл свои источники, на 5 локтей хлеба поднялись в своем росте, колос удлинился до 5/6 локтя, удался урожай, богатство Нисабы; постоянно и обильно росли травы на лугах, фруктовые деревья были обильны плодами, скот был ладным при рождении. Во время моего правления было разлито изобилие, в мои годы было собрано богатство» (Хрестомати по истории древнего Востока. М., 1963. С. 231). О даровании стране плодородия и дождей «для Саргона... чтобы его подданные возлежали спокойно посреди избытка и изобилия» специально просит богов ассирийский Саргон II (т.н. «Молитвы Саргона», см. *Якобсен Т.* Указ. соч. С. 261–262).

образом новоассирийские тексты подчеркивают, что волшебное наведение гибели на врагов царя осуществляет не царь, хотя бы и силой богов, а сами боги помимо царя, из попечения о нем.

По тем же причинам ни в в одной значимой сфере жизни царь не являлся монополистом. Задачи по осуществлению связи с богами и поддержанию социального порядка он не мог решать без содействия определенных корпораций и институтов (сановников-*рабути,* досл. «великих»; жрецов и храмов; автономных общинных коллективов, прежде всего столичного), ряд задач такого рода разрешался общинными коллективами и жрецами и помимо царя[24]. В частности, не было такого рода царских отношений с богами, который не могли бы в принципе поддерживать и другие люди. Однако почти все связи с богами концентрируются на царе и при его участии оказываются гораздо результативнее, чем в любом другом случае; количественный разрыв царя с прочими людьми в этом отношении перерастал в качество.

В общем, можно сказать, что в царь мог (и в норме должен был) осуществлять даруемую ему богами высшую полноту общечеловеческих способностей, достоинств и успешности. Однако *воля* царя (как и любого человека) при этом оставалась свободной, так что могла направлять его как к должной реализации этих достоинств, так и на противоположный путь слабости и преступлений. В последнем случае царь частично нейтрализовывал и «затемнял» собственные благодетельные качества, причитающиеся ему по статусу, и в конце концов разгневанные боги могли умалить или вовсе отобрать их у него, в том числе вместе с самим *шарруту* (впрочем, боги могли делать все это и по чистому капризу).

Право царя на престол. Прямого аналога нашим понятиям о «праве на престол» и легитимности царя в вавилоно-ассирийском мире не существовало вообще, так как предоставление человеку *шарруту* являлось делом не какого бы то ни было права, а свободного выбора богов (не связанного никакими формальными критериями, а рассматривавшегося прежде всего как акт индивидуальной милости богов к данному лицу)[25]. Общество нуждалось в правлении человека, которому боги до-

[24] Рядовой человек как индивидуум общался, за редкими исключениями, только со своим личным богом-покровителем и только по своим собственным делам.

[25] Отметим, что при этом выборе боги, по мнению месопотамцев, не руководствовались достижениями и способностями возможного кандидата, но могли учитывать его добрую волю, интенцию к поддержанию справедливости и совершению благих дел; это и

верили *шарруту* (если в должности «царя» правил человек, которому на деле боги не предоставляли *шарруту*, или если бы такую должность оставили незанятой или упразднили, то оказались бы резко нарушены связи общества и богов с катастрофическими последствиями для него); такой человек и был истинным «царем»-*шарру* в единственно возможном для ассиро-вавилонян понимании. Между тем надежно судить о том, избрали ли боги данное лицо для вручения ему *шарруту*, вообще можно было только постфактум, после нормального прохождении им коронации (именно в ходе ее и происходило получение «царственности» от богов); да и после этого боги могли отобрать у царя *шарруту* в любой момент, приведя его к низвержению и гибели и дозволяя получение престола или его силовой захват иному лицу.

В то же время согласно предпочтениям самого общества единственно желательным вариантом передачи царской власти (за исключением чрезвычайных ситуаций, для которых вавилоно-ассирийская норма предусматривала даже право на мятеж, см. ниже) было наследование престола по прямой мужской линии. С концепцией свободного выбора царя богами эти предпочтения увязывались в духе месопотамского «двоенормия» (см. ниже), по принципу «человек предполагает, а бог располагает»: считалось, что обычно боги идут навстречу указанному предпочтению общества или разделяют его, так что в норме сами предпочитают передавать «царственность» по старшинству одному из сыновей или родичей правящего царя, причем обычно оставляют своему избраннику *шарруту* вплоть до его естественной смерти. Это задавало династическую концепцию ассиро-вавилонян[26] (соответственно, дина-

понятно, так как способности и успехи боги обеспечивали царю сами, а вот воля людей к благу или злу оставалась свободна (см. выше). Поэтому даже применительно к великим завоевателям и основателям империй подчеркивается (в том числе ими самими), что на момент божественного избрания они были ничем не примечательны, и все их свершения – целиком дары божества, избравшего их на царство (так, например, в надписях Ашшурнацирапала II и сказании о Саргоне Аккадском). Дальше других продвинулся Хаммурапи, из очень осторожных в этом случае выражений его Законов можно понять, что боги избрали его на царство за «заботливость» и «богобоязненность», то есть за стремление печься о подданных и богах – но именно за намерения, а не за заслуги или способности! Последние считались следствием того, что боги избрали данное лицо для царствования, а не основанием для такого выбора.

[26] Хотя считалось, что боги могут передавать «царственность» Шумера-и-Аккада (как и царственность Ашшура) от одной фамилии или городской общины другим (в наказание за поступки очередного царя или по чистому произволу, просто для того, чтобы что-то изменить), и в Вавилонии, и в Ассирии действовали концепции, согласно которым с начала II тыс. до н.э. боги ограничили или вовсе отменили такие передачи. В Вавилонии считалось, что местопребыванием «царственности» Шумера-и-Аккада начиная с правления дома Хаммурапи навеки является Вавилон (боги «установили в Вавилоне вечную царственность, чьи основания прочны, как земля и небо», Законы Хаммурапи i 15–26), и

стическое старшинство рассматривалось как важное основание для выдвижения того или иного лица в кандидаты на утверждение богами в качестве царя, см. ниже). При этом следует подчеркнуть, что по твердому представлению месопотамцев, люди своими поступками, а также ритуалами и молитвами могут побудить богов к переопределению их решений, так что в принципе у людей всегда существовала возможность добиваться от богов того, чтобы те передали *шарруту* кандидату, которого хотели бы получить на царство сами люди по своим мотивам (в том числе вовсе не связанным с богами и их волей).

В итоге общество (как правило, в лице правящего царя) готовило кандидата на престол, следуя своим предпочтениям, – прежде всего своему представлению об оптимальном порядке престолонаследия, изложенному выше, – а одобрение и конечное утверждение этого кандидата предоставляло воле богов[27]. На практике регулярным порядком дел считался следующий: царь выбирал в наследники одного из своих сыновей (обычно старшего), удостоверяя, утверждая или корректируя этот выбор ритуалами (в том числе по знамениям и оракулам великих богов), а в первое новогоднее празднество по смерти царя наследник проходил обряд коронации, в ходе которого он и получал «царствен-

хотя цари Шумера-и-Аккада/Вавилонии могут принадлежать разным династиям (*палу*), все они должны рассматривать Вавилон как свою священную столицу и проходить коронацию в его храме; у ассирийцев царский список вовсе не делится на «палу», и его составители (I тыс.) силились максимально подчеркнуть роль родового начала в передаче «царствования», неизменно указывая при возможности сыновнюю или в крайнем случае родовую связь царя с его предшественниками на престоле, а иногда и конструировали такую связь фиктивно (хотя некоторые случаи прихода к власти новых родов тоже оговаривали). Ассирийские цари в своих надписях также склонны подчеркивать, что их ближайшие и дальние предки были царями, а потомки царями *будут*. Для вавилонских царей это нехарактерно, а вавилонские царские списки вовсе не интересуются родственными связями правителей. Характерный пример: ассирийский Синаххериб употребляет выражение «тот из царей, *моих потомков*, кого Ашшур и Иштар изберут для управления страной», вавилонский Хаммурапи – «царь, который появится в стране» (История древнего Востока. Тексты и документы. М., 2002. С. 259, 188).

[27] Которой по-прежнему уделялось главное внимание. Даже в новоассирийских царских надписях, где часто выставляется на первый план тот факт, что отец, дед и предки правящего государя были его предшественниками на престоле, сам выбор этого государя богами на правление рисуется как акт индивидуальный, не связанный прямо с отношением богов к этим предшественникам. Некоторые новоассирийские правители, даже будучи сыновьями царей, подчеркнуто изображали свое избрание как возвышение из ничтожества (так у Ашшурнацирапала II: «Я родился в никому неведомых горах, я не знал твоей мощи, /о Иштар/, и не молился тебе, ...но ты, о Иштар... указала на меня блеском свего взора, пожелала меня на правление... призвала меня быть пастырем людей», *Frankfort H. Op. cit.* P. 243).

ность»[28]. Если бы царь при кончине не оставлял наследника, его оставалось аналогичным образом выдвигать элите.

Весь этот регулярный порядок, однако, мог быть нарушен на любом этапе. По смерти правителя влиятельные круги (сановники, жречество, общины) могли отказаться от оставленного им наследника и выдвинуть иного; они могли попытаться свергнуть правящего царя и поставить на престол нового; любой амбициозный и могущественный человек – в том числе мятежный сановник или иноземец-завоеватель – мог, опираясь на любой круг приверженцев, захватить престол силой (в том числе свергнув уже коронованного правителя или провозгласив себя царем в условиях интеррегнума), и, дождавшись ближайшего новогодия, пройти коронацию. Все это считалось иррегулярным и далеко не лучшим ходом событий, но принципиальных возражений вызывать не могло: кто бы и как бы ни обретал престол, но, если он проходил должным образом коронацию, то считалось, что ему тем самым боги и вверили *шарруту* на какое-то время (что не мешало ему самому по той же логике пасть жертвой аналогичного перемещения *шарруту* в иные руки).

В результате существовало особое понятие *бел кусси* – «законный претендент на трон»; так назывался человек, выдвинутый для занятия престола по регулярным правилам, принятым в обществе для такого выдвижения, и оказывающийся тем самым преимущественным кандидатом в цари *по человеческой мерке*, в рамках установлений общества (с учетом также и получения предварительных знамений от богов). Иными словами, он был лишь преимущественным *предварительным* кандидатом на царство; действительно ли боги вверят «царственность» этому кандидату, зависело от их свободного и никогда до конца не предсказуемого выбора, который они могли переменить в любой момент.

Если царь, захвативший престол, *по человеческим меркам* не имел для претензий на него решительно никаких оснований и оправданий и в какой-то особо грубой или преступной форме попрал и нарушил регулярный порядок выдвижения кандидатов в цари, но тем не менее по воле богов получил *шарруту*, то к нему применялся особый термин *ла бел кусси* («не имевший законных оснований претендовать на трон»; *ла* – отрицательная частица). Это была негативная характеристика, которую к царю в пору его правления официально, конечно, не применяли (да и потом его могли так именовать только те, кто крайне осуждал характер его прихода к власти); сам тот факт, что боги посадили на царство *ла бел кусси*, рассматривался как бедствие, насланное ими на страну из гнева на нее. В общем итоге среди узурпаторов, силой захватывавших престол, в том числе ценой убийства правящего царя или уже выдвинутого наследника, официально различались следующие категории: узурпаторы, так и не получившие от богов *шарруту* (то есть не проходившие коронацию или прошедшие ее – по позднейшей официальной оценке ad hoc – *недолжным* образом, с нарушениями или фальсификациями ритуала) – их вовсе не вносили в официальные царские списки, так как в действительности они никогда и не были царями-*шарру,* а лишь казались таковыми, занимая их место; узурпаторы, пришедшие к власти в особо преступной форме, но все же, по официальной оценке, получившие *шарруту* – их включали в царские списки, но под специальным определением *ла бел кусси*[29]; прочие узурпаторы вносились в царские списки наравне со всеми прочими царями[30].

Вавилоно-ассирийское понимание нормы. Для нашей темы существенно, как именно месопотамцы понимали природу, назначение и характер функционирования тех правил, которые они прокламировали в качестве норм поведения для людей своего общества. Ключевым феноменом здесь являлось своеобразное *двоенормие*, основанное на глубоком различении того, что мы назвали бы ритуальной нормой, с одной стороны, и социо-этической, с другой. Подчеркнем, что речь идет не о различии, которое мог бы проводить при обращении к месопотамским нормам современный исследователь, руководствующийся своей системой понятий, а о границе, которую проводили в этой области сами ме-

[28] На всех этих этапах существенную роль получало осуществлявшее эти ритуалы жречество, которое легко могло представлять царю «нужные» кому-либо результаты, как идя навстречу желаниям царя, так и противостоя ему по каким-то соображениям; итог здесь зависел от реальной политической ситуации и соотношения сил.

[29] Например, в ассирийском царском списке: «Ашшур-дугуль, безродный, *ла бел кусси,* осуществлял *шарруту* 6 лет» (см. *Edzard D.O., Grayson A.K.* Königlisten und chroniken // Reallexikon der Assyriologie. 1938. Bd. 6. S. 106). Сами такие случаи считались уникальными.

[30] Так, ассирийский царский список включает целый ряд царей, захвативших Ашшур в результате военной интервенции извне или путем внутреннего переворота, причем прямо сообщает об этом в специальных пояснениях к их именам (а один из них включен туда с пометкой *ла бел кусси*, см. выше), но опускает нескольких правителей XVIII в.; царский список Вавилонии включает новоассирийских царей–завоевателей Вавилона, но исключает среднеассирийского Тукульти-Нинурту I, официально принявшего титул вавилонского царя и безраздельно управлявшего Вавилонией 7 лет (несомненно, потому, что он не осуществлял полного ритуального оформления своего царствования по вавилонским нормам, похитив статую Мардука из его храма и вывезя ее в Ассирию), и некоего «слугу из страны Сухи», захватившего было престол у царя Шагаракти-Шуриаша (ок. 1240 г.), но потом все же устраненного последним. Для обозначения правителя, открыто захватившего место царя военной силой, существовал специальное обозначение «*шарру хамма'у*» («царь-мятежник») с пейоративным оттенком; в царские списки этот эпитет не вносили (ср. в хрониках так названы два вавилонских царя – Адад-апла-иддин и Мардук-белусате; первый из них позднее включался в вавилонские царские списки, второй – нет, хотя в вавилонской т.н. «Эклектической» хронике и он фигурирует в ряду перечисляемых царей).

сопотамцы (чей подход в рассматриваемой сфере, таким образом, не столь уж отличался от современного). Можно сказать, что они выделяли два класса норм, усматривая большую разницу между ними:

(1) нормы, свойственные и необходимые людям самим по себе (в силу самой их природы и обусловленных ей людских желаний, интересов и взаимоотношений), независимо от требований богов[31]. Таковы, например, следующие месопотамские нормы: не «проливать кровь ближнего», не «грабить», не «подстраивать, чтобы судья изрек несправедливый приговор в суде», не «говорить о том, кто уже схвачен – ‘‘держи его крепче’’, о том, кто уже связан – “свяжи его туже’’» (= не бить лежачего / не ухудшать без надобности положения другого человека) и т.д.[32]

(2) нормы, которые сами по себе людям были бы чужды или безразличны, но тем не менее предписаны им богами во имя специфических желаний и соображений самих богов. Взятые сами по себе, эти соображения имели бы ценность только для самих богов, но не для людей; однако коль скоро они значимы для богов, а установления богов и отношения с ними необычайно значимы для людей, то людям приходится считаться и с нормами обсуждаемой категории. Таковы, например, нормы не «проходить там, где (когда-то) была пролита кровь», не «сидеть на кресле нечистого», не «есть (ритуально) запрещенную в твоем городе пищу»[33]. Если бы боги не требовали исполнения этих заповедей и не карали за их нарушение, или если бы они не устроили мир так, что прогулка по месту былого кровопролития ритуально оскверняет человека и навлекает на него беду, то людям, очевидно, и в голову не пришло бы вводить и исполнять соответствующие правила.

Приведенные классы норм – их можно описать, соответственно, как нормы, «привязанные» к желаниям и интересам людей, и нормы, «привязанные» к желаниям и интересам богов, – и отвечают в целом современным понятиям об этической и ритуальной норме. Подчеркнем, что с месопотамской точки зрения боги требуют от людей соблюдения норм *обеих* указанных групп и тщательно надзирают за этим соблюдением[34]. Разница между этими группами норм заключается в том, что

[31] Разумеется, сама природа людей по мнению месопотамцев тоже была некогда определена в общем виде богами.

[32] См. стандартный список возможных прегрешений месопотамца на 2-й табличке серии «шурпу», сткк. 49, 61, 15, 31 (тексты «шурпу» представляют собой запись ритуала, освобождающего от кары богов за соответствующие прегрешения. Русский перевод 2-й таблички «шурпу» см. в: *Клочков И.С.* Духовная культура Вавилонии. Человек, судьба, время. М., 1983. С. 199–203).

[33] См. ту же 2-ю табличку «шурпу», стк. 94, 101, 95.

[34] Именно поэтому человеку приходится защищаться ритуалами «шурпу» от гнева и кары богов за нарушение норм обеих групп.

нормы первой группы люди вводят не только потому, что этого от них требует подавляющая сила богов, но и независимо от этого (следуя собственным, природным им ценностям и интересам), а нормы второй группы появляются у людей лишь потому, что боги сообщают и предписывают им эти нормы извне. В первом случае речь идет, таким образом, о внутренней норме людей, дополнительно подкрепляемой извне авторитетом и силой богов, во втором – о чисто внешней норме, продиктованной «сверху».

То, что месопотамцы разбивали свои нормы на два изложенных класса, видно из целого ряда текстов. Так, во 2-й табличке серии заклинаний «шурпу» приведен перечень всех поступков, навлекающих гнев богов («шурпу» – ритуал, призванный избавить человека от кары богов за любые прегрешения, какие могли вызвать эту кару; соответственно, текст содержит перечень всех таких прегрешений). Среди этих поступков есть нарушения и социально-этических, и ритуальных норм в современном понимании, но сгруппированы они блоками, в разных местах текста: в сткк. 5–74 перечислены почти исключительно «социально-этические» нарушения, а далее в сткк. 75–103 – почти исключительно «ритуальные». Таким образом, составители текста саму разницу между ними четко ощущали. В двух достаточно различных вавилонских «поэмах» о безвинно страдающем праведнике («Невинный Страдалец» и «Вавилонская теодицея», обе – конца II тыс. до н.э.) главный герой жалуется на то, что хоть он и вел себя праведно, выполняя все требования богов, его судьба бедственна, а судьба неправедных, рьяно нарушавших эти требования, оказывается то ничуть не хуже его собственной участи («Невинный страдалец»), то даже намного лучше ее («Вавилонская теодицея»). В обоих случаях главный герой специально описывает этих неправедных и допущенные ими нарушения – но в «Невинном страдальце» герой перечисляет при этом только «ритуальные» нарушения (недостаточное почитание богов), а в «Вавилонской теодицее» – только «социально-этические» (недолжное поведение с людьми)[35]. Такое же

[35] Ср.: в «Невинном страдальце» герой жалуется на то, что участью сравнен с «тем, кто богу не совершал возлияний, и за трапезой не взывал к богине, кто ниц не падал, не знал поклонов, чьих уст бежали мольбы-молитвы, кто праздники не чтил, не блюл дни бога, был небрежен, презрел обряды, кто людей не учил поклоненью и службе, не взывая к богу, съел пищу, свою богиню бросил, не принес ей жертву, тому, кто обезумел, позабыл господина, неразумно клялся тяжкой клятвой бога», – а в «Вавилонской теодицее» герой жалуется на то, что счастье вместо праведников получают «дурак», «урод», «плут», «сын бедняка и голодранца», «мошенник», ленивый сын, не помогающий отцу, младший сын, незаконно получающий наследство вместо старшего, убийца, «злодей», «тот, кто дружен с грехом» (См. *Клочков И.С.* Указ. соч. С. 82–86, 120). Разница между первым и вторым произведением в характере перечисляемых прегрешений и типе изображаемой неправедности очевидна.

различие обнаруживают эти поэмы при описании тех, кто терпит страдания без вины: в качестве проявлений правоты/праведности этих людей герой «Невинного страдальца» приводит только соблюдение «ритуальной» нормы (а именно, правил благочестивого почитания богов и молитв за царя), а герой «Вавилонской теодицеи» – лишь социально-этические заслуги или социальное положение, дающее право на благополучие по законам общества (такой-то «не делал зла», но терпит зло; такой-то – законный наследник, но имущество досталось другому). Таким образом, оба составителя поэм исходят из глубокого различия между «ритуальной» и «социально-этической» сферами норм: оба они строят образы своих праведных и дурных людей на основе привлечения материала лишь одной из этих сфер, не допуская их смешения. При этом нормы первой из названных сфер касаются обид, причиняемых только (и непосредственно) богам, а нормы второй – обид, причиняемых людям.

Описанная картина порождает вопрос: однородный ли авторитет приписывали месопотамцы своим «ритуальным» нормам обращения с богами и «этическим» нормам обращения с сотоварищами по человеческому общежитию? Должны ли были эти нормы соблюдаться «за страх» или «за совесть», или с разными классами норм дело в этом смысле обстояло по-разному, или, наконец, сама оппозиция «за страх // за совесть» неприменима к вавилоно-ассирийской культуре? При ответе на этот вопрос бросается в глаза следующее. Самые разные месопотамские тексты приводят мотивировки того, *почему именно* индивидууму стоит соблюдать те или иные нормы и воздерживаться от их нарушения. Для норм обращения с людьми приводятся обоснования двух видов: внешнее воздействие (боги, другие люди и общество в целом наградят за соблюдение социальной нормы и покарают за ее нарушение), с одной стороны, и ощущение гордости и удовлетворения своим достойным поведением, ощущение доброй славы – т.е. самоуважение и честь – с другой; для норм обращения с богами приводятся только обоснования первого рода (боги покарают за нарушение таких норм и наградят за их соблюдение)[36]. Иными словами, «социально-этическую»

[36] Яркий пример – знаменитый «Диалог господина и раба» (вторая пол. II тыс., см. пер. В.А. Якобсона в: Я открою… С. 204–208), представляющий собой, как недавно выяснил В.В. Емельянов, аллегорию беседы Желающего Я / Воления (Господин) и Рассудка (Раб) внутри человеческой личности. В диалоге перечисляются различные деяния, то рекомендуемые, то запрещаемые нормой, и приводятся аргументы за и против совершения индивидуумом каждого из них; во всех случаях в расчет идет только очевидный личный вред или выигрыш, который получит индивидуум при том или ином выборе. При этом в пользу должного богопочитания приводится лишь тот аргумент, что в ответ на такое почитание бог воздаст житейскими благами; отсутствие же уверенности в таком воздаянии приводится как разумное основание *не* почитать бога. Против злодеяний «Диалог» приводит только то соображение, что за них другие люди воздадут физическим злом.

норму межчеловеческого взаимодействия, порождаемую самими людьми ради медиации и охраны человеческих потребностей и интересов, предлагалось выполнять и «за страх», и «за совесть», а «ритуальную» норму обращения с богами, которую боги сугубо в своих интересах вменяют людям «сверху» – только «за страх».

Это различие в подходах проявляется и в других областях. Так, вавилоно-ассирийцы проявляют достаточную терпимость, а то и сочувствие к индивидуальной нелояльности в адрес богов и успешным попыткам человека противостоять их воле (если последняя несправедлива или злотворна для людей). Если такая позиция осуждается, то разве что с практической точки зрения, как чересчур рискованная или гибельная для того, кто ведет себя подобным образом. В то же время в новоассирийский период известны «богоборческие» личные имена Ла-дагил-или («Равнодушный к богу»), Ла-адир-или («Не боящийся бога»), Ла-таддар-илу («Не бойся бога»)[37], а главный герой вавилоно-ассирийского

В пользу же совершения «доброго дела для своей страны» приводится лишь тот аргумент, что такое дело – предмет великой гордости и славы (текст метафорически говорит, что подобное «деянье… у Мардука в перстне»), а против совершения этого «доброго дела» – тот аргумент, что посмертная участь для всех злодеев и благодетелей одинаково безотрадна, а потомки все равно не помнят, кто некогда чинил зло, а кто – добро (то есть слава добрых дел недолговечна, а для мертвеца в любом случае безразлична). Таким образом, единственным аргументом в пользу доброго дела является то, что оно славно. Аналогичный подход прорывается даже в хрониках: ассирийская хроника, посвященная ассирийским победам над Вавилонией (т.н. «Синхроническая история»), завершается рекомендацией перечитывать ее всякому правителю, который захочет снискать «славу в стране Аккад» (то есть добыть себе новые славные победы над Вавилонией – «Аккадом», *Grayson A.K.* Assyrian and Babylonian Chronicles. N.Y., 1975. P. 169). В «Эпосе о Гильгамеше» главный герой терзается страхом смерти и думает лишь об избавлении от него, пытаясь добыть бессмертие, но терпит крушение этих надежд. Сразу после этого идет финальная сцена: Гильгамеш с гордостью указывает на стены своего родного города – Урука, которые были возведены под его началом и еще века будут служить урукитам. В рамках композиции «Эпоса» эта сцена явно призвана уравновешивать и как бы «перекрывать» крушение надежд Гильгамеша на бессмертие: коль скоро последнее невозможно, человеку остается жить вопреки смертному страху, не питая надежд и гордясь благими делами, совершенными им для других людей. Эта гордость, выраженная в финальной сцене, оказывается (наряду с сугубо личными радостями, прославляемыми в другом месте «Эпоса») одним из немногих благ, доступных человеку и делающих жизнь ценной в его глазах, а по своему месту в тексте она выдвигается и на роль главного из этих благ. Между тем свои отношения с богами Гильгамеш в «Эпосе» (при несомненном одобрении со стороны составителей и аудитории текста) строит исключительно по системе *do ut des*: почитает тех богов, кто ему благотворит, поносит тех, от кого не ждет ничего хорошего (а потом успешно сопротивляется насылаемым ими карам). В другом тексте необходимость повиновения богам обосновывается просто тем, что без него существование людей было бы таким же трудным и необеспеченным, как у диких зверей и разбойников (*Оппенхейм А.* Указ. соч. С. 180).

[37] Ср. об этом феномене: *Дьяконов И.М.* «Безбожники» в Ассирии // Краткие сообщения Института народов Азии АН СССР. Вып. 86. (История и филология Ближнего Востока. Семитология). 1965. С. 16–17.

«Эпоса о Гильгамеше» поносит великое божество (Иштар) и отказывается выполнять его волю, когда ожидает от него действий, которые считались бы бесчестными по «межчеловеческой» мерке; затем Гильгамеш успешно сопротивляется попытке божественного возмездия, причем «Эпос» явно солидаризируется с ним на протяжении всего изложенного сюжета. В том же «Эпосе» Гильгамеш стремится достичь вечной жизни; хотя различные собеседники указывают ему, что по воле богов бессмертие навеки должно остаться недоступно человеку, Гильгамеш не желает отказываться от намерения завладеть им, причем ни одному собеседнику не приходит в голову *упрекать* Гильгамеша за то, что тот стремится обойти принципиальное установление богов – они лишь констатируют, что ввиду такого установления стремлению Гильгамеша не суждено осуществиться практически. Между тем аналогичные подходы по отношению к социально-этической, межчеловеческой норме в текстах не проявляются и были бы даже немыслимы: нельзя себе представить ни хождения имен вида «Не бойся закона (или царя)», ни эпической композиции, в которой с сочувствием описывались бы попытки героя нарушить или обойти основные установления общества; нет и композиций, где фигурировал бы законный, но неправедный царь, которого поносит и отражает положительный герой.

Характерно, что в Месопотамии были разработаны многочисленные ритуалы, призванные магическим путем избавить нарушителя норм от кары *богов*, причитающейся ему за его нарушения (нет необходимости упоминать, что разработка и применение таких ритуалов были полностью санкционированы обществом и составляли одну из важнейших частей ритуальной практики); однако аналогичных обрядов, которые были бы предназначены для нейтрализации возмездия нарушителю со стороны *людей* и *общества*, не существовало. Иными словами, считалось нормальным отделываться магическими средствами от требований богов, но не от законов собственного социума.

Итак, требования богов, в отличие от межчеловеческой нормы, имели не этический, а лишь силовой авторитет[38]; это и определяло феномен вавилоно-ассирийского двоенормия[39,40].

[38] Исключением являлось отношение человека к его личным богам-покровителям, которые по определению должны были быть попечительны и милосердны по отношению к нему, как родные отец и мать. У царя личными богами-покровителями оказывались различные великие боги.

[39] Почвой для него было, вероятно, то, что сами боги обычно рассматривались как существа, стоящие вне этической нормы человеческого типа; это, как правило, считалось частью их природы и не ставилось им в вину, но одновременно исключало и этическую ответственность перед ними (по-видимому, считалось, что таковая может быть только взаимообязывающей). Ср.: бога могли восхвалять в гимне, воспевая разом его могущество и в благодеяниях, и в деяниях, разрушительных для людей и чуждых всякой справедливости (ср.: «Иштар, ты царишь полновластно, ты заступница людская! …Ты раздор среди братьев дружных! Ты – предавшая друга, владычица распри! Ты в судебных делах

Общее соотношение царя и нормы. Характер и смысл вавилоно-ассирийской нормы выявится ярче, если сравнить его в ряде отношений с более привычными нам европейскими аналогами. Европейские представления о нормообразовании и функционировании норм еще с античных времен часто включали три архетипические фигуры: мудреца, открывающего истинные (высшие) нормы, по которым на самом деле и следует жить людям (та традиционная норма, по которой они жили до сих пор, при этом рассматривается как неполноценная, глубоко дефектная и подлежащая замене на истинную, которую нужно специально найти и внедрить); законодателя-номофета, дающего людям существенно новые законы, призванные преобразовать их жизнь в духе истинной нормы и воспитывать их для этой жизни; героя, который в своем поведении воплощает норму с гораздо большей полнотой, чем обычные люди, и служит им необходимым образцом в их собственном соблюдении норм. Все эти три концепта исходят из уверенности в том, что основная масса людей, «люди толпы», сами по себе не могут ни соблюдать, ни генерировать «правильную»/«истинную» социальную норму; для этого им нужны избранные люди – те самые мудрецы, «вожди»-номофеты и образцовые герои. Существенным элементом, сопутствующим этой уверенности, является уже упомянутое представление о том, что обычный действующий уклад жизни и сами его основы глубоко несовершенны и могут/должны быть радикально преобразованы на основе некоей инновационной, пока неизвестной «истинной» нормы, которую еще надо специально открывать. С названными подходами связано множество привычных для нас социокультурных элементов европейской истории, как древней, так и новой[41].

безупречна… ты судишь по справедливости и правде!» и т.д., см. Я открою… С. 228); в адрес людей и их царей такие этически иррелевантные восхваления были бы совершенно невозможны.

[40] Отметим также, что в Месопотамии, как и в Египте и Хатти, отсутствовал разрыв между официальной (номинальной) и реальной нормой (см. выше с. 11 сл. о примерах такого разрыва в иных культурах); соответствующие общества были в некотором смысле «откровенны»: то, что считалось правильным фактически, рассматривалось как таковое и официально.

[41] От гомеровских доблестных аристократов, противопоставленных толпе простолюдинов-Терситов, античных философов, открывающих истинную добродетель и пути к ней, или «властителей дум» XVIII–XX вв. из числа литераторов и мыслителей до концепции «вождя» в европейской и европеизирующей модели тоталитаризма XX в. (такой «вождь» просто соединил в одном лице все три архетипа – мудреца, открывающего новую социальную / универсальную истину, законодателя, воплощающего ее в новый, единственно верный социальный порядок, и героя, дающего лучший образец всех истинных доблестей). Сам тот факт, что идеологическая история Европы (исключая Средневековье) во многом представляет собой картину множества сменяющих друг друга и конкурирующих «учений», радикально отличных друг от друга и имеющих ярко выраженных

Суть вавилоно-ассирийского понимания нормы ярко видна из того, что в нем ничего похожего *нет*, и оно последовательно противоположно только что изложенным европейским представлениям по всем пунктам. Месопотамские авторы и кодификаторы литературных текстов – то есть обитатели «высших» этажей культуры – составляли и переписывали сборники пословиц, выражающих массовое, самое «обывательское» и «приземленное» представление о человеческих ценностях и нормах[42], и делали это, конечно, не из фольклорно-этнографического интереса (которого у них не могло и возникнуть), а только потому, что сами видели в этих пословицах глубокую истину. Более того, в элитарных произведениях «литературы мудрости» выражены точно те же взгляды на жизнь и то же мировоззрение, что в названных пословицах и прочих материалах, отражающих массовые ценности и взгляды[43]. Таким образом, никакой «истинной», высшей нормы, отличной от массовых общенародных представлений, для Вавилонии и Ассирии не существовало. Не было и представлений об общественной необходимости особых героев как образцов осуществления социальной нормы, задающих обществу пример их выполнения: существование героев признавалось, но в них видели не общественно-необходимый элемент, а некую избыточную маргиналию; месопотамское поучение говорит: «Идешь на поле сражения – не размахивай руками: герой – один-единственный, а (обычных) людей – тьма», и в целом «вавилоняне выше ставили ценности “кооперативного” порядка… чем ценности “соревновательного” толка»[44]. Что же касается преобразований социальной нормы иннова-

авторов-основателей, – положение, не имеющее аналогов во многих других регионах мира, – тесно связан с обсуждаемыми представлениями (как и концепт творческого меньшинства, пролагающего исторические пути для большинства, роль индивидуального авторства в культуре и пр.).

[42]Характерные примеры: «Ничто не дорого, кроме сладостной жизни», «небо далеко, а земля драгоценна», «не знать пива – не знать радости», «не выделяйся среди других – плохо будет», «не воруй – себя не губи», «не убивай, первым топор не подымай!», «кто на людей подымется, на того люди подымутся», «проклятие ранит только внешне, подаяние убивает насмерть», «ни добро, ни зло не освобождают сердца» и т.д. (см. *Янковская Н.Б.* Шумерские и аккадские пословицы и поговорки // Мудрое слово Востока. М., 1996. С. 414–416).

[43] См. подробно *Клочков И.С.* Указ. соч. С. 67, 146–148; ср. главный завет этой элитарной литературы человеку: «Ты… насыщай желудок, днем и ночью да будешь ты весел, праздник справляй ежедневно, днем и ночью играй и пляши ты… гляди, как дитя твою руку держит, своими объятьями радуй супругу – только в этом дело человека!» (ключевое место «Эпоса о Гильгамеше», в финале прибавляющего к этому списку ценностей еще и самоуважение, основанное на сознании благих дел, совершенных тобой для других людей), Я открою… С. 175.

[44] *Клочков И.С.* Указ. соч. С. 149–150. Исключением являлся царь, но он проявлял героические качества «по должности», милостью богов, придававших ему доблести и помогавших ему совершать подвиги в качестве стандартного приложения к вверяемой ему *шарруту*.

ционными установлениями, то здесь вавилоно-ассирийскую специфику ярче всего можно увидеть на примере как раз тех царей, которые сами считали себя (и действительно были по месопотамским меркам) великими законодателями. Знаменитый Хаммурапи выражал крайнюю гордость своими Законами и объявлял их великими и благодетельным нововведением (потомки разделяли эту оценку: Законы Хаммурапи почета ради переписывались в Месопотамии более тысячи лет, хотя и в Вавилонии, и в Ассирии были давно введены совершенно иные законы). Между тем содержание Законов производит устойчивое впечатление того, что они лишь модифицировали, уточняли, унифицировали и дополняли, в крайнем случае несколько корректировали нормы, существовавшие и без них – но никоим образом не посягали на их основы и ничего значимого в социальном порядке не меняли[45]. Единственным исключением является устойчивый курс Хаммурапи на борьбу с частной эксплуатацией и долговой кабалой, но и здесь царь не шел дальше компромиссного ограничения существующих явлений и не прибегал к каким-либо радикальным мерам по их искоренению[46]. А ведь это был уникальный по размаху законодательной активности государь вавилоно-ассирийского мира; подавляющее большинство остальных царей такой активности, по-видимому, не проявляло вовсе. Новоассирийские цари при всем своем могуществе вообще не осуществляли судебной власти (хотя сами стояли над любыми судами); ее применяли общинные суды, и царь в это не вмешивался. Ашшурские ишшиаккумы второй половины XIV в. пошли, казалось бы, на радикальное преобразование государственного порядка, присвоив себе титул и положение *шарру*, но на деле это мало что меняло в положении их подданных: автономия общинной организации коренного для этих ишшиаккумов Ашшурского «нома» так и осталась при ней, а для внешнего пространства, которое эти ишшиаккумы покорили силой оружия, они и так были полновластными повелителями. Вообще, с начала II тыс. в Месопотамии трудно усмотреть какие-либо радикальные и резкие перемены социального порядка (на которые были так щедры предшествующие века).

Итак, в вавилоно-ассирийском мире царь был хранителем, в крайнем случае «уточнителем» или корректором нормы, существовавшей помимо него, но никоим образом не ее источником или радикальным преобразователем; он не посягал на ее основы, а чаще и вовсе ничего в

[45] Ряд главных преступлений в Законах вообще не рассматривается, так как по их поводу Хаммурапи не претендовал даже на кодификацию существующих обычаев.

[46] Так, он вводил максимум ростовщического процента и сроков долгового рабства, а также периодически кассировал кабальные долги специальными эдиктами *мишарум* («справедливость», досл. «выравнивание»; такие эдикты выпускали и его преемники), но ему и в голову не приходило вовсе отменять долговое рабство или кабальное ростовщичество.

ней не менял[47]. Сама же норма носила традиционный (хотя и модифицируемый) характер, а главным носителем, конечным хранителем и конечным гарантом ее основ был весь социум в целом (особенно институты общинного самоуправления, храмовые корпорации и высшие сановники во главе с самим царем). Это положение дел и выражал уже упоминавшийся концепт *дин мати* – «законоустановления страны» (см. с. 51), внешнего по отношению к царю, на которое царь при регулярном течении дел не должен был посягать под страхом различных бедствий. Нововавилонское «Поучение царю» так и начинается: «Если царь с законом не считается, люд его ввергнется в смуту, страна его опустошится; если он с законоустановлением страны не считается, бог Эа, царь судеб, судьбу его переменит (к худшему) и не прекратит преследовать его враждой»[48] и пр.[49]

Несовершенства и критика царей. Царские надписи (особенно среднеассирийские) не жалеют красноречия, описывая достоинства царя. Тем не менее царь в вавилоно-ассирийском мире ни в какой сфере не наделялся непогрешимостью и не претендовал на нее. Наоборот, культура в самой жесткой форме утверждала, что царь *заведомо* не совершенен и непременно будет совершать различные ошибки и провинности (как и любой из людей); это безоговорочно признавал (в том числе официально) и сам престол, что предельно ясным для всех образом фиксировалось ритуальной практикой покаянного признания и искупления своих проступков, которую систематически и обязательно должен был осуществлять царь. И сам факт, и обязательность указанной ритуальной практики (а они были общеизвестны) не позволяли никому сомневаться в принципиальном несовершенстве царя. Хотя в среднем царь как обладатель *шаррутy* наделялся от богов высшей полнотой доблестей, доступной людям, в каждом отдельном случае он мог оказаться не на высоте дарованного ему потенциала, и такие случаи считались заведомо неизбежными. Предоставляемые ему богами совершенства заглушались в этом случае реализацией его природных человеческих потенций к пороку, которые, как считалось, присутствовали у царя не в меньшей, но и не в большей качественно степени, чем все прочие[50]. Этот процесс мог развиваться по нарастающей, если царь не каялся и не добивался прощения богов, а, наоборот, поддавался собственным дурным наклонностям. В результате составители хроник и литературно-жреческих композиций не испытывали принципиальных трудностей с тем, чтобы указывать, что такой-то царь творил «зло» (*лемутту*) и «преступления» (*иккибу)* и был потому покаран богами; обычно это относилось к царям далекого прошлого (Аккадской и Урской держав конца III тыс.), но иногда (по крайней мере в Вавилонии I тыс., где царская власть была слабее) и к только что низвергнутому царю[51]. Однако случаи такой квалификации были весьма редки. Ассирийские цари (как и хронисты) былых царей своей страны, видимо, официально в текстах не осуждали, а выражали им пиетет, даже если на практике полностью отказывались от их политики, расценивая ее как провальную (как это сделал Асархаддон применительно к политике его отца Синаххериба на вавилонском направлении)[52]. Наиболее тяжкие

[47] Подчеркнем, что это было следствием не каких-либо формальных ограничений царской власти, а всеобщей уверенности в том, что принципиально изменить норму к лучшему нельзя: ее основы определены природой человека и не изменявшейся на этот счет волей богов, и эти основы можно разрушать или хранить, но нельзя заменить некой радикально новой «высшей» или «истинной» нормой – единственные «истинные» основы нормы и без того всем известны издревле.

[48] *Lambert W.G.* Op. cit. P. 112.

[49] В целом отметим, что вавилоно-ассирийская норма (сообразно общему «приземленно-гедонистическому» духу культуры) совершенно чужда специфически воспитательных задач (в отличие от нормы античности, ср. греко-римские законы против роскоши и т.д.). Ее цель – непосредственно предотвратить, воспретить или соразмерно покарать то или иное причинение людьми прямого вреда друг другу или нарушение служебного долга; в остальном она предоставляет людям следовать своей воле. Конечной целью законов и обычаев была оптимальная защита «естественных» житейских потребностей и ценностей членов социума – то самое обеспечение «ублажения плоти людей страны», в котором видели главную цель социума как такового. Целью наказания было возмещение ущерба и возмездие; ни воспитывать преступника, ни применять «в пример другим» демонстративные наказания, превышающие вину, никто не собирался. Карался не порок, а поступок. Не было также превентивных и групповых репрессий по социальным, конфессиональным или этническим признакам.

[50] Характерно, что в покаянных умилостивительных обращениях к богу цари наравне с подданными рисовали себя обычными грешными людьми, не выделяя себя из человечества в целом, а подчеркнуто причисляясь к нему, прося о снисхождении и прощении именно на том основании, что их слабости являются проявлением несчастной *общечеловеческой* природы, и рисуя эти слабости в самом черном свете. Ср.: «Все люди, какие есть, грешны; (вот и) я, твой раб, совершал всякий грех... и потакал собственным грехам... Злодеяния, грехи и преступления человечества многочисленнее волос на голове»; следует перечень всех злых дел, «ведомых и неведомых» (вплоть до высказанных «в ярости сердца» проклятий в адрес бога!) и самые униженные мольбы о прощении. При этом кающийся прямо подчеркивает: дело в том, что он оказывается не на высоте своего положения; в этом его вина, но в этом также и смягчающее обстоятельство: «Бог мой, я изнурен, возьми мою руку, пал я наземь, поддержи мою голову. Я бык, не знающий, что за травы он жрет, я баран, не понимающий, в каком обряде отпущения участвует…» (*Lambert W.G.* DINGIR.ŠA.DIB.BA Incantations // Journal of Near Eastern Studies. 1974. Vol. 33. P. 283).

[51] Ср. *Grayson A.K.* Assyrian and Babylonian Chronicles. P. 149, 150, 154 (упоминания о давних правителях) и тексты, осуждающие только что свергнутых Салманасара V и Набонида (см. ниже, с. 76).

[52] Возвещая о смене этой политики на противоположную, Асархаддон и ту, и другую представлял как оправданную и предписанную богами (каждую – для своего момента).

нарушения нормы царем считались по человеческой мерке в принципе достойными его низвержения (см. ниже).

Насколько, однако, можно было критиковать или осуждать царя при жизни или возражать ему, не выступая тем самым как его враг, не нарушая по отношению к нему границ лояльности подданного, не совершая преступления и не навлекая на себя кару? В целом ассирийские цари не были недоступны или малодоступны для подданных – те обращались к ним по своей инициативе с самыми различными просьбами и сообщениями, однако о свободной критике при этом речь, конечно, не шла. Никакой формальной инстанции, в полномочия которой входило бы контролировать действия царя, выносить им оценку и судить их по какому-то регламенту, тоже не существовало. Частным образом, *pro domo sua*, осуждать поступки действующего правителя мог любой желающий и социальная норма, возможно, санкционировала за ним такое право (в итоге критические оценки правителей генерировались неформально, общественным мнением в целом, – то есть прежде всего мнением образованной элиты, особенно жреческой, – а затем фиксировались и транслировались потомкам в хрониках и литературно-исторических композициях, составлявшихся чиновниками и жрецами); однако все это не означало права на публичное озвучивание таких оценок. Топоса резких обличений или возражений правителю в месопотамских источниках нет, и о причинах этого с наивной и яркой откровенностью дает понять сцена из «Эпоса об Эрре». Бог-губитель Эрра (выступающий в «Эпосе» фактически в роли правителя) принял решение истребить людей и начал его осуществлять; его бог-советник Ишум отговаривает его от таких действий; послушав его, Эрра переоценивает свое решение как глубоко неверное и отменяет его, после чего обращается к другим богам (выступающим в роли его подданных) с укором: почему-де они, кроме Ишума, не отговаривали его от его решения, вредного для него самого, других богов и всего мира? На это ему отвечает сам Ишум: «Довольно, успокойся, мы все – твои слуги; в день гнева твоего кто тебе противостанет?» – и Эрра остается доволен его ответом[53]. По-видимому, существовали функционеры и инстанции (прежде всего царские советники и советы вельмож), которые в норме были *призваны* увещевать царя отказаться от его решения, если считали его неверным прагматически и/или этически; вероятно также, что организации общинного самоуправления могли делать царям аналогичные представления по касающимся их делам, не нарушая этим ожиданий социальной и государственной нормы[54]. При этих увещеваниях и представлениях царю можно было ограниченно указывать и на практическую ошибочность, и даже на этическую предосудительность затеянных им действий, не нарушая при этом границ лояльности к нему[55] – однако лишь в том случае, если это увещевание сопровождалось выражениями лояльности к царю и четкими признаниями его авторитета и могущества независимо от несогласия с данным его решением (именно таковы возражения Ишума Эрре). На такое увещевание царь не должен был отвечать карой. Но категорически или чересчур настойчиво оппонировать царю, тем более отказывать ему в повиновении лояльный к его статусу подданный не мог. Иными словами, в рамках соблюдения лояльного подданства царю критика его решений не должна была переходить в открытую критику и осуждение самого правящего царя или неподчинение ему; все это предоставлялось нормой только его врагам – мятежникам, заговорщикам и пр. – расторгшим (быть может, и оправданно, см. ниже о «праве на мятеж») нормативные узы подданства по отношению к нему.

Все сказанное относится лишь к определенным функционерам и инстанциям. Что касается рядовых подданных, то для них государственная и этикетная норма, похоже, устанавливала более жесткие ограничения – так, что в рамках соблюдения лояльности к статусу царя они вообще не должны были допускать публичного прямого неодобрения его поступков. В «Эпосе о Гильгамеше» рядовые подданные *в частном порядке* с возмущением осуждают своего правителя Гильгамеша за то, что тот выгоняет их на строительные работы, лишая их нормальной семейной жизни, а сам тем временем развлекается с их незамужними дочерьми, и считают это несовместимым с его должностью правителя. Но когда один из этих рядовых подданных говорит об этой ситуации *публично*, он делает это в совсем ином тоне: здесь он описывает все те же самые аспекты поведения Гильгамеша в чисто констатирующих выражениях (что, правда, само по себе несет некий имплицитно осуждающий заряд), без всяких изъявлений возмущения, осуждения и личного мнения вообще, причем считает нужным сопроводить эти констатации формулами специального исповедания покорности своей участи и отречения от всякого сопротивления: «…но удел людей – подчиненье высшим… так это было, скажу я, так и будет, Совета богов таково ре-

[53] «Эпос об Эрре», V 1–20 (см. Я открою… С. 118 сл.).

[54] Гораздо чаще предупреждали царя о грозящем ему гневе богов и вызвавших этот гнев царских поступках жрецы, но при этом они передевали лишь позицию богов, выясняемую через знамения (это выяснение и соответствующее осведомление о ней царя было их государственным долгом, в том числе перед царем, который и сам активно запрашивал их на эту тему, если был богобоязнен), а не свое мнение о том, нарушает он какие-либо нормы или нет.

[55] Тот же Ишум, увещевая Эрру, замечал ему: «[Ты] изменил своей божественности, уподобился людям… правого предал ты смерти и неправого предал ты смерти, кто пред тобой повинен, предал ты смерти, кто пред тобой не повинен, предал ты смерти» (Я открою… С. 112, 116).

шенье, обрезая пуповину, так ему судили»[56]. Вероятно, это и была предельно допустимая нормами форма публичной критики поступков правителя для рядового подданного, остающегося ему лояльным (констатировать эти поступки царя без комментариев, зато с добавлением специальных подтверждений своего непротивления царю). Легко заметить, что логика здесь та сохраняется та же, что в правилах для царских советников (частное оппонирование царю в рамках одновременно демонстрируемой ненарушимой покорности ему, что по духу напоминает принцип «оппозиция его величества»), но степень допустимой критичности понижена. В общем, как говорит нам вавилонская композиция «Невинный страдалец», в норме (= в рамках лояльного подданства) простой люд должен был «почитать дворец», а представители элиты – приравнивать восхваление царя к восхвалению бога и внушать «почитание дворца» простому люду[57]. Все это полагалось царю, однако, не персонально, а из уважения и субординации в адрес его «должности»[58].

В то же время, по крайней мере в Вавилонии определенного времени, с *рекомендациями и призывами* к царю делать то, чего он пока не делает, обращаться, похоже, не возбранялось (в том числе даже с оттенком недоумения перед тем, что царь до сих пор не совершал этого сам) – лишь бы это, опять-таки, сопровождалось восхвалением могущества царя и полным признанием его авторитета. Военно-эпический гимн, составленный для Хаммурапи, начинается прямо с призыва к царю вести более активную внешнюю политику, чем он это делал в начале правления, причем здесь открыто высказывается удивление тому, что он с этим мешкает: «[Хаммурапи, царь могучий] – что ж, чего ты ждешь? Эллиль дал тебе величье — что ж, чего ты ждешь? Син тебе дал превосходство – что ж, чего ты ждешь?» и т.д. (в заключительной части гимна следует восхваление побед, которые Хаммурапи одержал, когда действительно начал вести такую политику в конце правления)[59]. Итак, даже в прижизненном гимне столь великому и превозносившему себя царю, каков был Хаммурапи, открыто выражалась та идея, что его *призывали* к неким действиям, а он в итоге совершил великие дела, последовав этим призывам.

«Право на мятеж»: низвержение царя силой в вавилоно-ассирийской норме. В вавилоно-ассирийском мире существовала (и не оставалась чистой теорией, а неоднократно оформляла и вдохновляла ре-

[56] Я открою… С. 123, 132.

[57] *Клочков И.С.* Указ. соч. С. 120.

[58] Это почтение к царю не следует преувеличивать: в таких весьма популярных текстах, как «Диалог господина и раба» или «Поучение правителю» к царю относятся без благоговения, очень трезво и прагматично (хотя его практическое властное могущество вполне признается).

[59] Я открою… С. 248.

альные действия) концепция оправданного в рамках официальной государственной нормы силового низвержения и замены царей своей страны[60]; эта концепция была последовательна и проста по основам, но довольно сложна для изложения и применения. Определяли ее следующие соображения: если бы про данного царя было твердо известно, что боги решили пожизненно вверить ему *шарруту* и не изменят этого решения, то попытка его свергнуть заведомо оказывалась бы и преступной (так тем самым общество лишалось бы жизненно необходимого ему функционера), и бессмысленной (так как боги никогда не допустили бы отстранения от власти своего избранника, пока он оставался таковым). И наоборот: если бы про царя было достоверно известно, что боги лишили его своей доверенности на *шарруту* и твердо определили отобрать ее у него, то немедленным долгом общества было бы низвергнуть его и выдвинуть нового кандидата на божественное утверждение в цари: ведь если человек занимал престол без соответствующей санкции богов, то он оставался царем по одному имени, а страна оказывалась лишенной настоящего царя и должной связи с богами. Оставалось как можно скорее отнять у правителя власть и воцарить нового человека, получившего божественную санкцию на престол или способного ее добиться.

Однако в том-то и была специфика вавилоно-ассирийской картины мира, что ни того, ни другого из вышесказанного *достоверно* узнать ни о каком царе было нельзя. Боги могли отвернуться от правителя и лишить его мандата на *шарруту* по самым различным причинам – от намерения наказать его за усугубляющиеся нарушения им нормы до собственного произвольного каприза, без всяких поводов с его стороны. Но они могли и переопределить подобное решение и вернуть правителю свою доверенность. *Точно* знать о своем положении в этом аспекте не мог даже сам правитель: обычно свой гнев на него боги возвещали знамениями, но они могли решить погубить его и неожиданно. При этом само перенесение богами своего выбора на новое лицо автоматически означало, что последнему вскоре суждено получить власть, так как боги тем или иным способом покончат с нынешним правителем, в том числе, возможно, руками его подданных – например, вдохнув в кого-то из них мятежные намерения и способствуя успеху соответствующего мятежа, или просто попуская такому намерению и его успешной реализации. Таким образом, даже сам тот факт, что в ком-то стало бы возникать стремление устранить правящего царя, теоретически предполагал для месопотамцев ненулевую (хотя и очень низкую и практически пренебрежимую) вероятность того, что это стремление возникает с санкции богов, решивших ниспровергнуть правящего царя.

[60] В III тыс. такой концепции, по-видимому, еще не было.

Более того, по твердому убеждению месопотамцев боги могли переопределять свои решения под впечатлением от поступков и молитв людей. Таким образом, даже если боги *не* собирались лишать правителя мандата на «царственность», теоретически его все равно можно было бы попытаться устранить, надеясь на то, что боги под впечатлением от действий и молитв мятежников или заговорщиков решат дело в их пользу и «авторизуют» низвержение правящего царя по ходу дела; но и в этом случае они могли еще вновь перерешить его в пользу правящего царя. Таким образом, против царя с некоторой надеждой на успех можно было бы восстать и не заручившись божественной санкцией, по чисто человеческим мотивам, рассчитывая добиться этой санкции задним числом.

Признаками утраты царем мандата богов могли выступать любые знаки их сильного гнева против него (потеря царем физической и психической дееспособности, тяжелые поражения, бедствия страны, специальные знамения), а иногда и сами по себе тяжкие нарушения правителем социально-этических и ритуальных норм[61]. Кроме того, при подобных нарушениях можно было с особенно большими шансами надеяться на то, что, ссылаясь на них, богов можно будет убедить или дать санкцию на низвержение царя, или «авторизовать» уже начатую попытку такого низвержения (без этого она все равно кончилась бы неудачей). Тем самым получалось, что ответственность правитель несет не только перед богами, но и перед страной: в случае тяжкого нарушения царем норм по отношению к ней она имела достаточно хорошие шансы добиться от богов санкции или «авторизации» уже идущего переворота, и государственная норма признавала за ней право на такую попытку. Поэтому в текстах, затрагивающих свержение царя, речь часто идет не только о том, что такова была (или будет) воля богов, – иногда она даже не упоминается специально, – но и то, за какие именно нарушения нормы по отношению к людям и стране подданные его низвергли. Итак, царь мыслился ответственным и перед богами, и перед самими подданными, и те могли попытаться взыскать с него именно по его ответственности перед ними (за тяжкие прегрешения против нормы и обрушивающиеся на страну бедствия, которые он по должности обязан был предотвращать, то есть за нарушения его долга перед людьми), но преуспеть в такой попытке могли лишь в том случае, если боги со своей стороны лишат правителя поддержки в рамках его отношений с ними, богами (в том числе под впечатлением от тех же прегрешений царя и молитв тех, кто выступил против него).

[61] Очевидно, если их тяжесть позволяла считать, что находясь под божественной санкцией, такие вещи просто невозможно совершать (и/или надеяться, что совершившего их боги с большой вероятностью лишат этой санкции и уже не примирятся с ним, в том числе по просьбам самих жертв и врагов царя или ради их обид и желаний изменить дело к лучшему).

В результате совершившееся или будущее низвержение царя сплошь и рядом мотивируется просто его прегрешениями перед людьми, против межчеловеческой нормы справедливости, а не прегрешениями собственно перед богами (см. выше о двоенормии) и не бедствиями, постигшими страну при царе, но не причиненными им самим намеренно (поражениями, неурожаями и т.д.). Многие цари, в том числе вавилонский Хаммурапи (XVIII в.) и ассирийский Синаххериб (VII в.) призывают богов свергнуть с престола того из их преемников, которые бесчестно поступят с их памятью (посмеют исказить при воспроизведении или присвоить их надписи), то есть просто за нарушение межчеловеческой нормы поведения. В конце вполне успешного и славного правления ассирийского Салманасара III (IX в.) один из его сыновей, обойденный при назначении наследника, поднял против царя многолетний мятеж, поддержанный всей коренной Ассирией. По-видимому, только на нарушения царем человеческой социально-политической нормы могли ссылаться старшие дети Синаххериба, когда составили заговор против отца и убили его (в частности, он обошел их в пользу младшего сына при выборе наследника); политических и природных бедствий при нем не было. Вавилонское «Поучение правителю», как упоминалось, грозило низвержением правителю за нарушение привилегий автономных городов. Только безответственностью и проступками царя против общественных норм и интересов своей страны официальные тексты храмово-городской общинной автономии Вавилона обосновывали (задним числом, разумеется) низвержение вавилонского царя Набонида; в счет ему при этом идет то, что он «ниспроверг справедливость, убивал сильного и слабого оружием», отнимал имущество и бросал безвинно в тюрьму, «лишил купцов торговых путей», «разорил страну», так что в ней «не звучали песни» и «не стало никакой радости», не исполнял необходимых стране ритуалов, нарушил нормальные связи страны с богами, вывезя статуи богов из их святилищ, и даже то, что после завоевания арабской области Тейма он убил, а не просто сместил и покорил ее царя, а также «учинил резню всем жителям его города и страны» (уникальный пример понятия о чрезмерной жестокости к противнику как о преступлении перед нормой собственной страны) и в целом «умышлял зло против Аккада [Вавилонии]»[62]. Роль богов и их суда при этом не выделяется; речь идет именно о преступлениях Набонида против людей и их норм. В посвященном той же теме аккадоязычном манифесте ниспровергшего Набонида Кира Персидского, состав-

[62] Кроме того, Набонид, как правитель, захвативший престол военной силой, был квалифицирован как «царь-мятежник». См. в целом: Хрестоматия по истории древнего Востока. Ч. 2. М., 1980. С. 21 сл.; *Дандамаев М. А.* Политическая история державы Ахеменидов. М., 1985. С. 41.

ленном для Вавилона в стандартном вавилоно-ассирийском духе вавилонскими же жрецами, боги и недостаточное почитание их Набонидом занимают больше места, но решающую роль все равно играет его недолжное обращение с подданными: «Набонид удалил древние идолы богов… отменил ежедневные жертвы богам. Он совершенно предал забвению почитание Мардука, царя богов. Он всегда творил зло своему городу… Правил он жестоко... *Из-за жалоб людей владыка богов впал в гнев*» и стал «*искать справедливого правителя*», найдя его в лице Кира, который, одолев Набонида, «*обращался справедливо с черноголовыми*, которых тот [владыка богов] побудил его покорить»[63]. При этом никаких бедственных для страны поражений, неурожаев, экономического упадка и т.д. за правлением Набонида не числилось, это был вполне успешный государь. Последние примеры относились к храмово-общинным текстам автономного Вавилона I тыс.; но и в Новоассирийской державе, где власть царя была неизмеримо сильнее, Саргон II (VIII в.), захватив власть в результате переворота, при котором был низвергнут и уничтожен его предшественник Салманасар V, объясняет и оправдывает в своей надписи этот переворот точно таким же образом – посягательствами Салманасара на привилегии автономных городских общин: «он злобно занес руку на этот город (Ашшур)… за что владыка богов во гневе своего сердца сокрушил его царствование» и призвал на престол самого Саргона.[64] Перечисленные примеры дают довольно яркое представление о том, какие поступки царя по отношению к подданным считались в принципе достойными его низвержения. Характерно, что говоря о насильственной смене царей, источники свободно употребляют формулу «такие-то люди (а не обязательно боги!) поставили такого-то на [осуществление] *шаррутy*» (ср. ниже прим. 67).

Однако точно определить, когда речь уже шла об утрате царем санкции богов на власть (или о возможности добиться у богов отмены этой санкции), а когда – о менее радикальной степени царской неправедности и божественного гнева против него, было невозможно; точно так же было невозможно точно определить, кто именно явился или явится новым избранником богов. Наибольшим подспорьем при обращении к этим вопросам, как обычно, должны были служить знамения и оракулы, что автоматически придавало наибольший авторитет в их решении жречеству, и инициатива смены царя часто исходила от него. Нередко, однако, жрецы должны были попросту мириться с совершенным иными силами переворотом как *fait accompli* и идеологически

[63] Хрестоматия по истории древнего Востока. Ч. 2. М., 1980. С. 19–20 (т.н. «Цилиндр Кира»).

[64] См.: История древнего Востока. От ранних государственных образований до древних империй. М., 2004. С. 359; ср. С. 371.

оформлять его. Поэтому нормативного механизма смены правителя не существовало: любая группировка знати или рядового населения могла увериться в том, что его нужно устранить, и выходец из любой среды мог счесть себя новым избранником богов и быть признанным элитой и народом в этом качестве, хотя пальма первенства принадлежала здесь, конечно, сначала царевичам, а за ними сановникам[65]. Разумеется, все это было делом большого риска и ответственности; в конечном счете лишь задним числом, по конечному успеху переворота можно было судить о его соответствии воле богов. Решающую роль при этом, естественно, играло прохождение новым царем необходимых ритуалов, прежде всего коронации (то есть его адаптация богами, читай: жречеством)[66]; реально все дело сводилось к сочетанию политической обстановки, личных амбиций и удачи. В целом в Ассирийской державе силовой захват престола и гражданские войны, в которых различные царевичи и сановники оспаривали престол у своих более удачливых соперников, были на рубеже XIII/XII, а особенно – с середины VIII в. настоящим проклятием и сыграли решающую роль в ее гибели (конец VII в.). В Вавилонии было несколько спокойнее, на протяжении большей части своей истории она знала немало узурпаций (правда, более редких, чем в Ассирии)[67], но почти не знала междоусобиц. В противоположность насильственному свержению царя, добровольного или

[65] Характерно, что в сообщениях о переворотах, называя тех, кто сверг старого царя и возвел нового, месопотамские источники обычно применяют предельно обобщенные формулировки типа «люди/знать такой-то страны»: «люд *(нише)* касситский», «народ *(цабе)* касситский», «вельможи страны Аккад», «вельможи страны Ашшур» (*Grayson A.K.* Assyrian and Babylonian Chronicles. P. 159, 172, 176), «страна [Вавилония]», «вавилоняне, злобные демоны» (История древнего Востока. Тексты и документы. С. 257).

[66] По мнению месопотамцев суд богов и его исполнение могли несколько запаздывать по отношению к вызвавшим их обстоятельствам. Поэтому, строго говоря, даже и успех переворота сам по себе не обеспечивал новому царю полной легитимности, пока физически ситуация могла измениться в обратную сторону (хотя, разумеется, совершившие переворот настаивали на его легитимности с ходу, а подданные нового царя, как правило, принимали это за практическую истину); для стопроцентной уверенности в божественной санкции на низвержение правителя нужно было, чтобы он так и умер низвергнутым. Пока он был жив, он мог попытаться вернуть себе власть, и, больше того, даже у его врагов (как бы они ни декларировали противоположное) не могло быть стопроцентной уверенности в том, что он и в самом деле лишился божественной санкции на престол. Поэтому при насильственном лишении царской власти правителей практически всегда убивали. Узурпатор же, насильно овладевший престолом, мог с полной уверенностью считаться обладателем *шаррутy*, только если успел должным образом пройти коронацию.

[67] Однако в Халдейской Вавилонии, основанной на развалинах Ассирии и много у нее перенявшей, из пяти первых царей низвергнуто было двое (шестой, Набонид, был низвергнут персами при содействии вавилонских мятежников против него, причем сын и фактический соправитель Набонида Валтасар был казнен).

«добровольно-принудительного» отречения от престола вавилоно-ассирийская норма не знала.

Таким образом, принципиальных идейных затруднений с оправданной силовой заменой царя, не соответствующего своей должности (в том числе из-за недопустимо несправедливого обращения с подданными), в вавилоно-ассирийском мире не было; считалось, однако, что соответствующая ситуация носит чрезвычайный характер и ни ее, ни механизмы ее разрешения нельзя формализовать и описать заранее.

ГЛАВА 3
Державный демос – правитель и подданный (власть и социокультурная норма в демократических Афинах V в. до н.э.)

И.Е. Суриков

Наверное, достаточно банально прозвучит мысль о том, что мир древнегреческих полисов был чрезвычайно пестрым и разнообразным по формам политического устройства. Среди сотен существовавших обществ полисного типа, пожалуй, нельзя было бы найти двух абсолютно одинаковых, так сказать, «полисов-близнецов»[1]. Анализ рассматриваемой здесь проблематики на материале всех регионов Эллады и во все исторические периоды развития античной греческой цивилизации в рамках предпринимаемого исследования был бы заведомо невозможен по целому ряду причин. Во-первых, это потребовало бы специальной (и довольно увесистой) монографии, чего мы сейчас, конечно, не можем себе позволить; иными словами, накладывает ограничения уже сам предоставляемый нам лимит объема. Во-вторых, это потребовало бы еще и значительно более широкого и глубокого знания реалий политической жизни и политической системы всех или хотя бы большинства полисов, чем то, которым обладает не только автор этих строк, но и, наверное, любой отдельно взятый ученый-антиковед; собственно говоря, даже и само состояние источниковой базы не дает возможности свободно, ответственно и детально судить о большинстве полисов, с чем тоже приходится считаться.

Всё вышесказанное заставляет нас при разборе ситуации в Древней Греции остановиться подробно на одном-единственном примере; извиняющим обстоятельством может служить то, что пример этот, можно сказать, классический, наиболее известный (даже неспециалисту) и имеющий особенно большое историческое значение. Речь идет о демократическом афинском полисе эпохи Перикла. Да, даже афинская демократия будет рассмотрена здесь не на всем протяжении периода ее су-

[1] Подробнее к проблеме см.: *Суриков И.Е.* Античная Греция: политики в контексте эпохи. Архаика и ранняя классика. М., 2005. С. 67–70.

ществования (507–322 гг. до н.э.)[2], а лишь на самом ярком его отрезке – в «Периклов век». Если бы мы шагнули на столетие позже и проанализировали с точки зрения тех же критериев, скажем, «Демосфенов век», то картина уже была бы в значительной мере иной, в том числе в связи появлением концепции «власти закона» (*nomos kyrios*), пришедшей отчасти на смену концепции «власти народа» (*demos kyrios*)[3], а также благодаря принципиальным изменениям в социальном составе политической элиты[4] и ряду других обстоятельств. Положение изменялось стремительно (что вообще характерно для «горячего» древнегреческого социума), и проследить эти изменения в пределах краткой статьи нет никакой возможности. Более того, даже наши наблюдения в связи с Перикловыми Афинами будут по неизбежности скорее продекларированы, чем детально аргументированы.

* * *

Отмеченные выше неоднородность, разнообразие политических условий в полисном мире уже сами по себе стали одним из важных факторов, способствовавших раннему возникновению в греческой сре-

[2] В целом об афинской демократии см.: *Osborne R.* Demos: The Discovery of Classical Attika. Cambridge, 1985; *Mossé C.* La démocratie grecque. P., 1986; *Ostwald M.* From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens. Berkeley, 1986; *Hansen M.H.* Was Athens a Democracy? Popular Rule, Liberty and Equality in Ancient and Modern Political Thought. Copenhagen, 1989; *Idem.* Die athenische Demokratie im Zeitalter des Demosthenes: Struktur, Prinzipien und Selbstverständnis. B., 1995; *Ober J.* Mass and Elite in Democratic Athens. Princeton, 1989; *Idem.* Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule. Princeton, 1998; *Idem.* The Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory. Princeton, 1999; *Châtelet F.* Périclès et son siècle. P., 1990; *Fornara Ch.W., Samons L.J.* Athens from Cleisthenes to Pericles. Berkeley, 1991; *Kagan D.* Pericles of Athens and the Birth of Democracy. N.Y., 1991; *Sagan E.* The Honey and the Hemlock: Democracy and Paranoia in Ancient Athens and Modern America. Princeton, 1991; *Sinclair R.K.* Democracy and Participation in Athens. Cambridge, 1991; *Stockton D.* The Classical Athenian Democracy. Oxf., 1991; *Davies J.K.* Democracy and Classical Greece. 2nd ed. Cambridge, Mass., 1993; *Sealey R.* Demosthenes and his Time: A Study in Defeat. Oxf., 1993; *Bleicken J.* Die athenische Demokratie. 2. Aufl. Paderborn, 1994; *O'Neil J.L.* The Origins and Development of Ancient Greek Democracy. Lanham, 1995; *Levi M.A.* Pericle e la democrazia ateniese. Milano, 1996; *Welwei K.-W.* Das klassische Athen: Demokratie und Machtpolitik im 5. und 4. Jahrhundert. Darmstadt, 1999; *Hornblower S.* The Greek World 479–323 BC. 3rd ed. L.; N.Y., 2002. Мы перечислили только важнейшие монографические исследования, да и среди них – лишь те, которые вышли относительно недавно. В целом литература об афинской демократии – одном из самых востребованных сюжетов в мировом антиковедении – практически необъятна.

[3] *Cohen D.* The Rule of Law and Democratic Ideology in Classical Athens // Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr. Stuttgart, 1995. S. 227–244; *Piérart M.* Du règne des philosophes à la souveraineté des lois // *Ibid.* S. 249–268.

[4] *Mossé C.* La classe politique à Athènes au IVème siècle // *Ibid.* S. 67–77.

де интенсивной рефлексии по поводу форм политического устройства. Пестроту этих форм старались систематизировать, уложить в четкие рамки тех или иных классификаций. Кажется, первую из этих классификаций (и, в то же время, пожалуй, наиболее удобную) мы встречаем в труде Геродота (III. 80–82), в знаменитых дебатах, якобы имевших место между тремя персами – Дарием, Отаном и Мегабизом. «Отец истории» выделяет три формы – монархию, олигархию и демократию. В дальнейшем его классификация подвергалась различным модификациям целым рядом мыслителей (Платоном, Аристотелем, Полибием); в основном изменения заключались во внесении оценочных (и тем самым субъективных) суждений: о «правильных» и «неправильных» формах и т.п. Их теории стали достоянием прошлого, а вот классификация Геродота выдержала проверку временем и применялась в государствоведческой литературе много столетий спустя после окончания античной эпохи, даже еще в XX веке[5]. И это, наверное, не удивительно. Огромное достоинство данной классификации, отличающее ее от всех прочих возможных, заключается в том, что она с предельной четкостью и ясностью ставит в качестве главного критерия различения форм политической организации вопрос о том, кто является носителем верховной власти: одно лицо (монархия), ограниченная группа лиц (олигархия) или весь коллектив граждан (демократия). Критерий выбран, действительно, совершенно верный, и ничего лучшего, думается, просто нельзя измыслить[6].

В классических Афинах, которые мы здесь рассматриваем, как известно, существовала демократия – хронологически не самая первая в античном мире[7], но, несомненно, ставшая самой развитой, сильной и яркой, а также самой стабильной и долговечной. Демократическое устройство установилось в ходе реформ Клисфена в конце VI в. до н.э.[8], а в дальнейшем, на протяжении первой половины следующего столетия, усилиями ряда политических лидеров (Фемистокла, Эфиальта, Перик-

[5] Как, например, в замечательной книге Л.А. Тихомирова «Монархическая государственность».

[6] Заметим кстати, что последовательное применение этого критерия к реалиям самых различных эпох позволяет зачастую установить несоответствие между формой и содержанием, обычно не замечаемое (т.е. когда монархией называют государство, в котором верховная власть фактически не принадлежит одному лицу; когда система, называемая демократией, на деле сводится к контролю над всеми делами некоего круга лиц и т.п.).

[7] О более ранних, чем афинская, демократиях в греческом мире, см.: *Robinson E.W.* The First Democracies: Early Popular Government outside Athens. Stuttgart, 1997.

[8] О важнейших факторах, способствовавших возникновению клисфеновской демократии, см.: *Суриков И.Е.* Указ. соч. С. 270 слл.

ла) эволюционировало в сторону большей радикализации[9]; приблизительно к 450 г. до н.э. оно достигло «апогея», стадии наибольшей законченности – это и есть знаменитый «Периклов век».

При этом интересно отметить, что как перечисленные вожди, так и практически все остальные видные деятели демократии на рассматриваемом хронологическом отрезке по происхождению принадлежали к слоям высшей знати. Такая ситуация – демократия при аристократическом лидерстве – сохранялась в продолжение почти всего V в. до н.э. (вплоть до Пелопоннесской войны, до появления «новых политиков»[10]) и сама по себе представляется парадоксальной, требующей определенного осмысления. В связи с этим в другом месте[11] мы рискнули высказать тезис о двоевластии, «диархии», имевшей место в афинском полисе в этот период, о некоем неустойчивом равновесии между двумя носителями властных полномочий – демосом и аристократией. Но в любом случае, конечно, нужно оговорить, что само существование диархии зависело всецело от воли демоса. Просто последний до определенного момента, будучи неспособен выдвинуть компетентных руководителей из собственной среды, вынужденно обращался к услугам аристократов, но при этом держал всё их поведение под своим надежным контролем – и избавился от этих лидеров, как только в них отпала надобность[12]. В любом случае описанная ситуация не могла не вносить некоторые нюансы и обертоны в соотношение формализованного и неформального элементов социокультурной нормы, касающейся отношений власти, не могла не порождать дополнительные (псевдо)противоречия, в чем у нас еще будет случай убедиться при анализе некоторых текстов.

В любом случае демократия в классических Афинах была реальной – пожалуй, более реальной, нежели где-либо и когда-либо в мировой истории[13]. В связи с этим в роли верховного, ничем не ограниченного правителя полиса выступал демос – коллектив граждан, действовавший на политической арене в форме народного собрания (*экклесии*) – органа власти, являвшегося не просто высшим, но единственным абсолютно полномочным, которому были подотчетны все остальные

[9] Основные вехи этого процесса см.: *Суриков И.Е.* Из истории греческой аристократии позднеархаической и раннеклассической эпох. М., 2000. С. 20–28.

[10] О которых см.: *Connor W.R.* The New Politicians of Fifth-Century Athens. Princeton, 1971.

[11] *Суриков И.Е.* Остракизм в Афинах. М., 2006. С. 314 слл.

[12] Ср.: *Фролов Э.Д.* Политические лидеры афинской демократии (опыт типологической характеристики) // Политические деятели античности, средневековья и Нового времени. Л., 1983. С. 6–22.

[13] *Суриков И.Е.* Классическая афинская демократия: «свет и тени народовластия» // Проблемы антиковедения и медиевистики. Вып. 2. Нижний Новгород, 2006. С. 29 слл.

институты управления[14]. Исключением в отдельные периоды являлась *гелиея* (суд присяжных), которая отчета экклесии не давала и даже, напротив, в некоторых случаях ограничивала ее прерогативы. Но здесь как раз нет противоречия, поскольку, как нам уже доводилось показывать[15], гелиея, в сущности, не была отдельным органом, а мыслилась как судебная «ипостась» той же экклесии.

Итак, в рамках общей тематики настоящего издания под «правителем» приходится в данном случае понимать не кого иного (или не что иное), как сам державный афинский демос. Допустима ли в принципе подобная постановка вопроса, коль скоро демос – понятие деперсонифицированное? Нам представляется, что все-таки допустима, особенно если исходить из большой нетипичности по меркам мира древних цивилизаций древнегреческого полисного строя в целом и конкретной афинской политической системы *a fortiori*.

Формулировки, из которых исходим мы, встречаем, в частности, у такого строгого мыслителя, как Аристотель (Pol. IV. 1292a5 sqq.). Вот что пишет он по поводу крайней демократии, при которой «верховная власть принадлежит не закону, а простому народу», т.е. того самого типа демократии, который существовал в Афинах до реформ конца V в. до н.э. Процитируем пассаж *in extenso*: «Народ становится тогда единодержавным (*monarchos*), как единица, составленная из многих: верховная власть принадлежит многим, не каждому в отдельности, но всем вместе… В этом случае народ, являясь монархом, стремится и управлять по-монаршему (ибо в данном случае закон им не управляет) и становится деспотом (почему и льстецы у него в почете), и этот демократический строй больше всего напоминает из отдельных видов монархии тиранию; поэтому и характер у них один и тот же: и крайняя демократия, и тирания поступают деспотически с лучшими гражданами; постановления (*psephismata*) такой демократии имеют то же значение, что в тирании распоряжения (*epitagmata*). Да и демагоги и льстецы в сущности одно и то же или во всяком случае схожи друг с другом; и те и другие имеют огромную силу – льстецы у тиранов, демагоги у описанной нами демократии».

Представляется, что сравнение демократии, как она здесь изображена (а изображение это является весьма точным) с монархией, даже если считать его лишь развернутой метафорой, имеет полное право на

[14] Об афинской экклесии см. ряд в высшей степени фундированных трудов М. Хансена: *Hansen M.H.* The Athenian Ecclesia: A Collection of Articles 1976–1983. Copenhagen, 1983; *Idem.* The Athenian Assembly: In the Age of Demosthenes. Oxf., 1987; *Idem.* The Athenian Ecclesia II: A Collection of Articles 1983–1989. Copenhagen, 1989.

[15] *Суриков И.Е.* Некоторые проблемы истории афинской гелиеи // Древнее право. 2005. № 2 (16). С. 8–20.

существование. Во всяком случае, демос у Аристотеля имеет все черты, так сказать, «коллективной личности»[16]. А поскольку в условиях полисной демократии демос неизбежно оказывается одновременно в роли не только власти, но и подвластного, вполне закономерно, что в той же аристотелевой «Политике» заметное место занимает обсуждение диалектического соотношения между властвующими (*archontes*) и подвластными (*archomenoi*).

* * *

На фоне этой типично полисной диалектики не столь уж значимыми, а в ряде случаев просто мнимыми оказываются разного рода противоречия в социокультурной норме; свидетельства о них без труда можно обнаружить в источниках, и свидетельства эти, на первый взгляд, говорят о многом. Так ли это в действительности? Чтобы ответить на поставленный вопрос, необходимо рассмотреть самые важные релевантные тексты.

Особенно известен, можно сказать, знаменит пассаж Фукидида из его характеристики Перикла (II. 65. 8–9): «…Перикл, как человек, пользовавшийся величайшим уважением сограждан за свой проницательный ум и несомненную неподкупность, управлял гражданами, не ограничивая их свободы, и не столько поддавался настроениям народной массы, сколько сам руководил народом. Не стремясь к власти неподобающими средствами, он не потворствовал гражданам, а мог, опираясь на свой авторитет, и резко возразить им… *По названию это было правление народа, а на деле власть первого гражданина*».

Последнюю, выделенную нами курсивом, фразу сплошь и рядом принимают за чистую монету и цитируют как доказательство того, что в Афинах V в. до н.э. в действительности была «управляемая демократия»[17]. Переводя подобного рода дискурс в терминологическую форму, принятую в настоящей книге, получаем, что имеет место псевдопротиворечие между формализованным основным и неформальным дополнительно-чрезвычайным уровнями нормы: в целом признается нормативность демократии, но в данных конкретных условиях (наличие гениального лидера) считается возможным фактическая власть одного лица. Такое лицо часто обозначается в источниках как «простат демоса» – статус неофициальный, но чрезвычайно влиятельный. Простаты бывали и до Перикла (Клисфен, Фемистокл, Кимон).

[16] О «коллективной личности», «социальной личности» в общефилософском аспекте см.: *Карсавин Л.П.* Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992. С. 1 слл. (трактат «О личности»).

[17] Ср. уже название одной из лучших книг о Перикле: *Homo L.* Périclès: Une expérience de démocratie dirigée. P., 1954.

Однако на самом деле ситуация значительно сложнее, чем может показаться. Прежде всего, не нужно считать здесь мнение Фукидида корректным отражением общепринятой нормы. Перед нами – его личное субъективное мнение. Великий историк Пелопоннесской войны и в целом не был таким абсолютно объективным и беспристрастным ученым, который «добро и зло приемлет равнодушно» и пишет *sine ira et studio*, каким его почти однозначно представляла историография вплоть до относительно недавнего времени. На деле он был автором, при всей своей добросовестности весьма тенденциозным[18]. А его отношение к Периклу[19] было уже и вовсе эмоционально окрашенным. Последний в глазах Фукидида был воплощением образцового, непревзойденного государственного деятеля, что уже само по себе влекло определенную идеализацию. Так и в процитированном пассаже: историк скорее выдавал желаемое (им) за действительное, нежели констатировал реальный факт. Кстати, и само это место оказывается куда менее однозначным, если читать последнюю фразу о «власти первого гражданина» не изолированно, а в данном перед ней контексте.

Но в любом случае для нас важны не мнения, а факты. А факты эти таковы: как только державный демос пожелал отстранить Перикла от власти, сделать это ему не составило никакого труда. Народное собрание лишило многолетнего лидера государства всех полномочий; более того, он был отдан под суд и приговорен к крупному штрафу[20]. Сограждан не остановило даже то, что шла уже Пелопоннесская война, а в военных условиях единоначалие, разумеется, в принципе гораздо более оправдано, чем в мирных. Впоследствии демос, смилостивившись, восстановил Перикла в должности стратега, но прежнего влияния тот уже не достиг.

И где же здесь единоличная власть «первого гражданина»? Подчеркнем самым решительным образом: Перикл оставался таковым, занимал положение простата только до тех пор, пока демос позволял ему это делать. Причем данный инцидент – не исключение, а вполне типичный случай. Пожалуй, почти нельзя назвать среди виднейших политических лидеров афинской демократии, среди пресловутых простатов

[18] Что на ряде важных примеров исключительно удачно показано в книге: *Badian E.* From Plataea to Potidaea: Studies in the History and Historiography of the Pentecontaetia. Baltimore, 1993. Ср. нашу рецензию на неё (Вестник древней истории. 1996. № 3. С. 197–201).

[19] Опять же ставшее совсем недавно предметом предельно тщательного анализа в фундаментальной монографии: *Will W.* Thukydides und Perikles: Der Historiker und sein Held. Bonn, 2003. Ср. нашу рецензию на неё (Вестник древней истории. 2006. № 3. С. 214–220).

[20] Подробнее о событиях см.: *Суриков И.Е.* Из истории греческой аристократии… С. 205 слл.

демоса такого, который в какой-то момент своей политической карьеры не оказался бы в опале[21]. Судя по всему, афинские граждане были просто органически не в состоянии выносить длительного нахождения у власти какого-либо политического деятеля. Институт простата отнюдь не был интегральным и обязательным элементом политической системы классической демократии; последняя вполне могла обходиться (и часто действительно обходилась) вообще без каких бы то ни было простатов.

Здесь мы выходим на еще одно (псевдо)противоречие в социокультурной норме, касавшейся властных отношений. Осветим его, также приведя несколько цитат из источников. У того же Фукидида (II. 35–46) приводится «Надгробная речь» Перикла, произнесенная в 431 г. до н.э. Этому тексту посвящена огромная исследовательская литература[22], и не случайно. Перед нами памятник колоссального значения, главный документ идеологии афинской демократии, воплотивший эту идеологию в наиболее развернутой форме. Постоянно идут споры и о том, насколько аутентично Фукидид передал слова Перикла, но в нашем контексте этот вопрос не столь важен.

Перикл говорит: «В частных делах все пользуются одинаковыми правами по законам. Что же до дел государственных, то на почетные государственные должности выдвигают каждого по достоинству, поскольку он чем-нибудь отличился не в силу принадлежности к определенному сословию, но из-за личной доблести. Бедность и низкое общественное положение не мешают человеку занять почетную должность, если он способен оказать услуги государству» (Thuc. II. 37. 1). Если внимательно вчитаться в эти строки, то станет заметен один важный нюанс[23]: если в частных делах господствует принцип равноправия, то в политических – принцип достоинства. Перед лицом демоса политики, члены элиты, «лучшие» вступают друг с другом в состязание в доблести, стремясь к высокому положению в полисе. Этот агонально-элитистский дух представлений о демократии, выраженных в «Надгробной речи» Перикла, уже

[21] Подробнее, с разбором всех конкретных случаев, см.: *Knox R.A.* “So Mischievous a Beaste”? The Athenian Demos and its Treatment of its Politicians // Greece & Rome. 1985. Vol. 32. № 2. P. 132–161.

[22] Поэтому укажем только несколько работ о ней, вышедших в самое последнее время: *Bosworth A.B.* The Historical Context of Thucydides’ Funeral Oration // Journal of Hellenic Studies. 2000. Vol. 120. P. 1–16; *Balot R.* Pericles’ Anatomy of Democratic Courage // American Journal of Philology. 2001. Vol. 122. P. 505–525; *Winton R.* Thucydides 2, 37, 1: Pericles on Athenian Democracy // Rheinisches Museum für Philologie. 2004. Bd. 147. Ht. 1. S. 26–34.

[23] В оригинале он выступает значительно отчетливее, чем в приведенном переводе Г.А. Стратановского.

отмечался в историографии[24]. У Фукидида он звучит еще несколько приглушенно; в гораздо более акцентированной форме мы встречаем те же идеи у Платона (Menex. 238cd): «Само наше государственное устройство… является аристократией: эта форма правления почти всегда господствовала у нас, как и теперь. Одни называют ее демократией, другие еще как-нибудь – кто во что горазд, на самом же деле это *правление лучших с одобрения народа*» (выделено нами. – *И.С.*).

Последняя формулировка просто-таки чеканна по своей законченности. Она, а также ряд аналогичных суждений нарративной традиции, порой позволяют исследователям говорить об «аристократической демократии» в классических Афинах[25]. В принципе, и мы ничего не имеем против подобной постановки вопроса (во всяком случае, для V в. до н.э.)[26]; ее допускал и Аристотель (Pol. V. 1308 b39 sqq.).

Но сейчас для нас важно следующее: предполагает ли этот концепт «аристократической демократии» наличие, исходя из принятого в данной книге подхода, псевдопротиворечия внутри основной открытой/формализуемой нормы? На первый взгляд, именно так оно и есть: демос «царствует, но не управляет», он считается верховным абсолютным правителем, а реальная административная власть находится в руках элиты, занимающей все государственные должности, и это ни для кого не секрет.

Но на самом деле всё опять же оказывается сложнее: приведенные пассажи выражают мнение их авторов, т.е. желаемое, а не действительное. Более трезво смотрел на вещи анонимный писатель, известный как Псевдо-Ксенофонт, автор публицистического памфлета «Афинская полития», появившегося в 420-х гг. до н.э.[27] Это был, без преувеличения, один из крупнейших политических мыслителей своего времени, обладавший умом беспощадно-реалистичным, вплоть до цинизма. Убежденный противник демократии[28], свободный от каких бы то ни было иллюзий по ее поводу, Псевдо-Ксенофонт в данном случае может считаться сторонним и потому более объективным, чем кто-либо наблюдателем.

[24] Например: *Loraux N.* The Invention of Athens: The Funeral Oration in the Classical City. Cambridge, Mass., 1986. P. 192.

[25] В частности, наиболее последовательно: *Roberts J.T.* Aristocratic Democracy: The Perseverance of Timocratic Principles in Athenian Government // Athenaeum. 1986. Vol. 64. Fasc. 3/4. P. 355–369.

[26] Ср. *Суриков И.Е.* Остракизм в Афинах… С. 222, 312, 316.

[27] Не путать с «Афинской политией» Аристотеля».

[28] Строго говоря, взгляды Псевдо-Ксенофонта несколько сложнее (см. в дискуссионном духе: *Туманс Х.* Псевдо-Ксенофонт – «старый олигарх» или демократ? // Вестник древней истории 2004. № 3. С. 14–27). Мы здесь рассматриваем сугубо антидемократические пассажи его трактата.

Вот какое объяснение предлагает он отмеченному выше «разделению власти» между демосом и знатными лидерами: «Таких должностей, которые приносят спасение, если заняты благородными людьми, и подвергают опасности весь вообще народ, если заняты неблагородными, – этих должностей народ вовсе не добивается; он не находит нужным получать по жребию должности ни стратегов, ни гиппархов[29]. И правда, народ понимает, что получает больше пользы, если эти должности не исправляет сам, а предоставляет их исправлять наиболее могущественным людям. Зато он стремится занимать те должности, которые приносят в дом жалованье и доход» (Ps.-Xen. Ath. pol. 1. 3).

Здесь очень точно подмечены причины пресловутой диархии: как и нам приходилось отмечать выше, она существовала всецело по воле демоса, считавшего такое положение вещей более полезным *для себя*. Мы не вправе сказать, что «аристократическая демократия – историографическая фикция. Но нельзя назвать этот аристократизм и интегральным, неотъемлемым элементом социокультурной нормы. Это не базовый принцип, а конкретно-ситуативная тактика, принятая демосом[30]. И, в конце концов, положение «власть должна принадлежать лучшим» вполне банально. Надо полагать, никогда ни в одном обществе не существовало нормы «власть должна принадлежать худшим». Кто именно считается (считает себя) лучшими – это другой вопрос.

Итак, приходится констатировать, что в демократических Афинах V в. до н.э. мы не находим противоречий в социокультурной норме, касающейся властных отношений. Даже рассмотренные выше «противоречия» на поверку оказываются мнимыми – «псевдопротиворечиями». Их наличие признавалось в системе взглядов, характерных для определенной части общества, для элиты, но не она была решающей силой. Таковой являлся державный демос, который одновременно был и правителем, и подданным; и диктовал нормы, и подчинялся им.

* * *

Исходя из вышесказанного, далее будет рассмотрен ряд конкретных вопросов. Реальная власть державного демоса в полисе выражалась в том, что он в лице экклесии являлся верховной и последней инстанцией по всем – абсолютно всем! – вопросам общественно-политической жизни. Не было никакого ограничения полномочий экклесии законом

[29] Именно поэтому стратеги и гиппархи, в отличие от подавляющего большинства других должностных лиц, избирались в Афинах не жребием, а голосованием (Arist. Ath. pol. 61. 1–3).

[30] О конкретно-ситуативном характере внутренней политики в Афинах V в. до н.э. см. наиболее подробно и аргументированно: *Ruschenbusch E.* Athenische Innenpolitik im 5. Jahrhundert v. Chr.: Ideologie oder Pragmatismus? Bamberg, 1979.

или обычаем[31]; не было никакого дела, большого или малого, которое находилось бы вне пределов ее компетенции, которое она не могла бы рассмотреть и принять по нему общеобязательное решение. *Псефисма* (постановление народного собрания) автоматически приобретала силу закона[32]. Разумеется, иметь определенный набор властных полномочий и реально, регулярно пользоваться всеми компонентами этого набора – не одно и то же. Неверным было бы считать, что экклесия постоянно занималась разными мелочами, вроде споров между отдельными лицами по имущественным вопросам, элементарных вопросов поддержания порядка и т.п. Но теоретически она была вполне вправе это делать, если возникало такое желание. Скажем, для выполнения судебных функций имелась отдельная инстанция – гелиея. Тем не менее, если экклесия по какой-либо причине желала собственноручно рассмотреть то или иное судебное дело, именно она этим и занималась (см. примеры: Herod. VI. 136; Xen, Hell. I. 7). В подобной ситуации даже трудно говорить о различении между ординарными и чрезвычайными полномочиями; в сущности, его не было.

Что определяло право державного демоса на его властное положение? Прежде всего концепция *исономии* – равенства всех граждан перед законом. Это понятие, насколько можно судить, появилось еще в архаическую эпоху, первоначально в аристократической среде, и маркировало равенство аристократов друг перед другом. В ходе клисфеновских реформ конца VI в. до н.э. оно было распространено на весь гражданский коллектив. Собственно, это и означало рождение афинской демократии. Впрочем, самого термина «демократия» еще некоторое время не было[33], и для обозначения новой политической системы первоначально применялся именно термин «исономия». К эпохе Перикла принцип исономии как полного политического равенства достиг максимального развития.

Естественно, в условиях такого равенства безусловное преобладание получало чисто количественное большинство. Власть демоса имен-

[31] *Hansen M.H.* Was Athens… P. 20.

[32] В IV в. до н.э. ситуация изменилась, понятия псефисмы и закона были разведены. См. *Суриков И.Е.* Изменения в афинских законах в V в. до н.э. (на примере закона об остракизме) // Древнее право. 2003. № 1 (11). С. 8 сл.

[33] Еще у Эсхила – автора первой половины V в. до н.э. – самого слова «демократия» мы не встречаем, но – в качестве первого шага к формированию этого понятия – несколько раз имеет место сближение морфем dem- и krat-. См.: *Ehrenberg V.* Polis und Imperium. Zürich, 1965. S. 266 ff.; *Суриков И.Е.* Трагедия Эсхила «Просительницы» и политическая борьба в Афинах // Вестник древней истории. 2002. № 1. С. 18. Уже у авторов второй половины того же столетия (Геродота, Псевдо-Ксенофонта) термин «демократия» начинает появляться.

но и трактовалась как власть этого большинства. Таким образом, право на нее определялось простым численным превосходством, которое не могло не выявляться при любом голосовании. По афористичной формулировке Аристотеля (Ath. pol. 9. 1), «раз народ владычествует в голосовании, он становится властелином в государстве». Кроме того, как проницательно замечает Псевдо-Ксенофонт (Ath. pol. 1. 2), «справедливо в Афинах бедным и простому народу пользоваться преимуществом перед благородными и богатыми по той причине, что народ-то как раз и приводит в движение корабли и дает силу государству». Таким образом, речь идет еще и о банальном превосходстве в силе.

В кругах, недовольных таким положением дел, т.е. антидемократически настроенных (это, как правило, были круги интеллектуалов)[34], данная концепция равенства подвергалась критике. Появилось учение о двух типах равенства: «арифметическом» и «геометрическом»[35]. Под первым понималось привычное нам равенство «по количеству»: все равны, и поэтому, скажем, мнение пятисот граждан заведомо одерживает верх над мнением ста граждан. Под вторым же понималось равенство «по достоинству», исходящее из того, что неравное никогда не будет равным, а, поскольку люди от природы неравны по своим способностям, они не могут быть равны и в обществе. На концепции «геометрического равенства» строились олигархические полисы. Но в условиях афинской демократии она оставалась лишь теоретической (и даже утопической) моделью, культивировавшейся в отдельных слоях элиты, а державный демос неукоснительно придерживался концепции «арифметического равенства», поскольку она давала ему полный перевес.

Каким путем право демоса на власть могло быть утрачено? Если говорить о легальных путях, то только одним способом: через решение самого демоса. Подобная постановка вопроса может показаться парадоксальной: кто же будет принимать решение о лишении власти самого себя? Однако на протяжении V в. до н.э. в Афинах события дважды развивались именно таким образом – в ходе так называемых олигархических переворотов 411 и 403 гг. до н.э.[36] Оба раза ликвидация демократии и установление олигархического режима свершались бескровным, вполне мирным путем: экклесия, собравшись, принимала соответствующее постановление. В первом случае это произошло в обстановке жесткого внутри- и внешнеполитического кризиса вскоре после катастрофического поражения афинского флота на Сицилии, во втором – под прямым нажимом Спарты, победившей в Пелопоннесской войне, т.е., в сущности, не добровольно, но тем не менее вполне легитимно, поскольку, как отмечалось выше, правовых ограничений у афинской экклесии не существовало, и она могла принять любое решение, в том числе о роспуске самой себя.

Впрочем, строго говоря, официального роспуска как такового не происходило. Просто экклесия модифицировалась в сторону уменьшения, исключая из своего состава бóльшую часть членов и оставляя в рядах полноправных граждан лишь лиц достаточно зажиточных. Кстати, интересно отметить, что как раз свержение олигархии и реставрация демократии произошли в обоих случаях не законным, а чисто вооруженным путем. Демос вначале передавал власть в руки олигархов, а потом начинал воспринимать их как узурпаторов и лишал их этой власти.

* * *

В чем выражалась и как воспроизводилась норма в условиях афинской демократии V в. до н.э.? Ответ может быть только один: исключительно посредством упоминавшихся выше псефисм (декретов), т.е. постановлений народного собрания, принятых общим голосованием[37]. Псефисма, обретая законную силу, становилась обязательной к исполнению для всех. Прекратиться ее действие могло двояким путем: либо сама экклесия принимала новую псефисму, отменявшую предыдущую[38]

[34] О них см.: *Ober J.* Political Dissent…

[35] Подробнее см.: *Туманс Х.* Рождение Афины. Афинский путь к демократии: от Гомера до Перикла (VIII–V вв. до н.э.). СПб., 2002. С. 495 слл.; *его же.* К идее государства в архаической Греции // Вестник древней истории. 2006. № 3. С. 92 слл. Х. Туманс говорит об «элитарной» и «эгалитарной» моделях равенства, но такой способ выражения не слишком удачен, поскольку «эгалитарное равенство» – тавтология, а «элитарное равенство» – *contradictio in adiecto*. Лучше пользоваться терминологией, принятой уже в античности.

[36] Из новой литературы об этих переворотах см.: *Lehmann G.A.* Oligarchische Herrschaft im klassischen Athen: Zu den Krisen und Katastrophen der attischen Demokratie im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. Opladen, 1997; *Bleckmann B.* Athens Weg in die Niederlage: Die letzten Jahre des Peloponnesischen Kriegs. Lpz., 1998; *Heftner H.* Der oligarchische Umsturz des Jahres 411 v. Chr und die Herrschaft der Vierhundert in Athen: Quellenkritische und historische Untersuchungen. Frankfurt a.M., 2001.

[37] В целом о псефисмах (на общегреческом материале) см.: *Rhodes P.J., Lewis D.M.* The Decrees of the Greek States. Oxf., 1997.

[38] Наиболее характерный пример описан Фукидидом (III. 36–49) и относится к первым годам Пелопоннесской войны. Подавив восстание Митилены, афиняне на народном собрании решали участь населения мятежного города. Вначале под влиянием эмоций было принято крайне суровое постановление: всех взрослых мужчин казнить, детей и женщин продать в рабство, т.е. ликвидировать Митилену как полис. Но уже на следующий день наступило некоторое отрезвление. Была повторно созвана экклесия, вопрос горячо дебатировался, и в конце концов было решено смягчить наказание. Но первая псефисма была накануне уже отправлена кораблем в Митилену афинскому полководцу Пахету, который должен был приводить приговор в исполнение. И далее у Фукидида следует захватывающая история о том, как афиняне немедленно снарядили корабль для доставки второй псефисмы, как гребцы, не жалея сил, делали всё, чтобы успеть вовремя, и как им это удалось.

(впрочем, такие случаи были не столь уж часты), либо отмена осуществлялась гелиеей, по процедуре *graphe paranomon* («обвинение в противозаконии»)[39], если кем-либо из граждан вчинялся иск о том, что принятое постановление противоречит существующему законодательству, и этот иск судьи-присяжные признавали правомерным. Однако здесь необходимо сделать две оговорки. Во-первых, процедура *graphe paranomon* стала более или менее активно применяться лишь с самого конца V в. до н.э., а пик ее использования приходится уже на следующее столетие (что связано с изменением общего характера политической жизни[40]), которым мы здесь специально не занимаемся. Во-вторых, в любом случае гелиея, как считалось, репрезентативно представляла тот же самый афинский демос.

Таким образом, державный демос обладал априорным приоритетом по отношению к норме. Он волен был менять ее по своему усмотрению, отменять или вводить те или иные ее компоненты. Ограничений на сей счет, повторим, не существовало, ни формально-юридических, ни неформальных. Демос в V в. до н.э., бесспорно, стоял выше закона. Соответственно, с точки зрения самого демоса, он (демос), в сущности, не мог совершать «дурных» или «хороших» поступков. С этой точки зрения прекрасным и справедливым оказывалось всё, что было постановлено демосом. Разумеется, сказанное не исключает наличия и иных точек зрения на данный предмет. В тех или иных кругах элиты действия демоса вполне могли подлежать осуждению. Но в условиях, когда любой вопрос решался простым большинством голосов, т.е. тем же демосом, мнения, противоречащие этому большинству, оказывались фактически на положении «диссидентских» и не более того: реального влияния на положение дел они не оказывали.

Интересен в связи с этим вопрос, какой характер могла приобретать критика демоса. Это отнюдь не были увещевания правителя, совершающего неверные действия. Таких увещеваний мы в источниках не найдем. Если взять такой показательный текст, как «Афинская полития» Псевдо-Ксенофонта, то мы увидим, что автор меньше всего стремится увещевать демос. Общий настрой трактата совершенно иной: демократия как таковая – строй крайне дурной, но в Афинах этот дурной строй функционирует (по его меркам) эффективно. Это в чистом виде позиция отстраненного наблюдателя, что-то вроде «мне не нравится то, что они делают, но пусть делают, что хотят».

[39] О *graphe paranomon* см. наиболее подробно: *Hansen M.H.* The Sovereignty of the People's Court in Athens in the Fourth Century B.C. and the Public Action against Unconstitutional Proposals. Odense, 1975.

[40] *Mossé C.* De l'ostracisme aux procès politiques: le fonctionnement de la vie politique à Athènes // Istituto universitario orientale (Napoli). Annali. Sezione di archeologia e storia antica. 1985. Vol. 7. P. 9–18.

Уже отмечалось в литературе, что «в Афинах не происходило конструктивных дебатов по поводу демократии… Не было открытого обсуждения ее проблемных сторон и предложений по ее улучшению… У демократии и ее критиков не было точек соприкосновения»[41]. Крупнейшие представители политической мысли по отношению к реально существовавшей демократии занимали позицию неприятия, причем неприятия полного и безоговорочного: отвергали не те или иные отдельные недостатки этой системы, предлагая их исправить, а всю систему как целое, полагая ее в принципе порочной и неисправимой. В подобных условиях не могло быть речи о каких-либо увещеваниях, да и вообще о каком-либо диалоге. Демократия и ее критики существовали как бы в разных плоскостях, причем последние – в плоскости заведомо маргинальной. А державный демос шел своим путем… Впрочем, собственно в «Периклов век» оппозиция была минимальной. Пока Афины получали колоссальные доходы в виде *фороса*, поступавшего от союзников, практически все граждане были более или менее удовлетворены. В ту пору в полисе «не было олигархов», по остроумному, хотя, может быть, и несколько утрированному суждению одного из ведущих современных антиковедов[42].

Такого рода критика (если она не сопровождалась практическими действиями подрывного характера) воспринималась демосом в общем терпимо, а говоря еще точнее – попросту безразлично. Она не считалась ни желательной, ни нежелательной; в сущности, на нее не обращалось какого-то специального внимания. Демос не делал для себя никаких выводов из критики со стороны оппозиционеров (да и какие выводы можно сделать из тотальной критики?); справедливости ради необходимо отметить, что он по большей части не делал и никаких «оргвыводов» в отношении самих критиков. В Афинах V в. до н.э. скорее уж можно было пострадать за пренебрежение, скажем, к богам, чем к демосу. Сократ на протяжении не одного десятилетия, отнюдь не таясь, во всех общественных местах полиса последовательно и жестко оспаривал в своих беседах базовые принципы прямого народовластия (правление непрофессионалов, постоянное применение ротационных жеребьевок и др.), а осужден в конце концов был за нетрадиционную религиозность.

Демос просто не относил критику к себе. По отношению к каждому отдельно взятому гражданину, включая должностных лиц самого высокого ранга (и даже преимущественно по отношению к последним) допускалась и регулярно проводилась максимально строгая и нелицепри-

[41] *Туманс Х.* Псевдо-Ксенофонт… С. 24.

[42] *Badian E.* The Ghost of Empire. Reflections on Athenian Foreign Policy in the Fourth Century BC // Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr. Stuttgart, 1995. S. 81.

ятная оценка, причем в роли «цензора» выступал демос[43]. Для самого же демоса «цензора» не было. Его действия – в рамках демократической идеологии – стояли выше оценки, не подлежали ей, выводились из-под нее. Вот как обращается к своей аудитории герой одной из комедий Аристофана (Ach. 515 sqq.):

Ведь среди нас – речь не о целом городе,
Запомните, речь не о целом городе –
Людишки есть негодные, беспутные,
Бесчестные, фальшивые, доносчики.

Обратим внимание на то, как акцентированно приходится драматургу оговаривать, что упреки адресуются им не всему городу, т.е. не всему демосу, а лишь отдельным лицам. Выводясь из-под критики, демос тем самым выводился и из-под любой ответственности за совершаемые им действия. В случае, если народным собранием принималось неверное решение, повлекшее негативные последствия, и это затем становилось ясным, то наказанию подлежал тот гражданин, который инициировал принятие соответствующего постановления. Виновником считался он и только он. В таких случаях проводился специальный процесс по обвинению в «обмане народа»[44]. Не ставилось вопросов ни о том, действительно ли имел место сознательный обман, ни о том, почему же сам демос позволил себя обмануть.

Именно из той же презумпции о заведомой невиновности демоса исходили и упоминавшиеся выше процессы *graphe paranomon*. Если гелиея признавала принятую экклесией псефисму действительно «противозаконной», противоречащей существующему законодательству, то псефисма отменялась, а виновным признавался политик, внесший на обсуждение и голосование ее проект. Вновь и вновь обнаруживаем, что демос склонен был винить за допущенные ошибки кого угодно, лишь бы не себя самого; всегда подыскивался подходящий «козел отпущения»[45].

Итак, следует подчеркнуть, что в демократических Афинах V в. до н.э. не предусматривалась ответственность правителя – державного демоса – за нарушение нормы. В эмпирической действительности его «наказание» было возможно – через антидемократический переворот. Но

[43] Ср. *Cohen D.* Op.cit. S. 242–244.

[44] Одной из самых известных жертв такого рода процесса стал Мильтиад, приговоренный в 489 г. до н.э. к колоссальному штрафу за то, что не смог довести до победного конца военную операцию против острова Парос. См. подробнее: *Carawan E.M.* Eisangelia and Euthyna: The Trials of Miltiades, Themistocles, and Cimon // Greek, Roman and Byzantine Studies. 1987. Vol. 28. № 2. P. 167 ff.

[45] *Суриков И.Е.* Остракизм в Афинах… С. 404.

такого рода ситуации случались исключительно редко и, в общем-то, решающей роли не играли.

В заключение отметим, что в IV в. до н.э. ситуация достаточно существенно изменилась. Возникла новая политическая идеологема – «власть закона», согласно которой истинным верховным правителем в полисе является не демос, а закон; демос же обязан подчиняться последнему. При этом, называя вещи своими именами, все отдавали себе отчет в том, что имеют дело лишь с некой юридической фикцией, созданной ради всеобщего блага. Отзываясь о законе в самых возвышенных выражениях, каждый гражданин, тем не менее, наверняка подписался бы под словами Демосфена (XXI. 224): «Если кто-нибудь из вас громко закричит, что его обидели, – прибегут ли к нему законы на помощь, чтобы его защитить? Нет, разумеется! Ведь это написанные тексты, и они сами по себе не могут ничего сделать».

За «властью закона» продолжала стоять та же власть демоса[46]. Сложилась классическая ситуация псевдопротиворечия внутри основной открытой/формализуемой нормы. Это повлекло за собой и другие немаловажные изменения, которые, однако, уже не могут быть рассмотрены здесь.

[46] Ср. *Cohen D.* Op. cit. S. 240.

ГЛАВА 4
Императоры, граждане и подданные в эпоху принципата: идеал и реальность

В.О. Никишин

Римская держава эпохи принципата – первая из в полном смысле слова «мировых» держав древности, управляемых одним лицом – с точки зрения рассматриваемой темы замечательна прежде всего особым сочетанием «монархического» начала единоличной верховной власти, опирающейся, в частности, на единоличное же автократическое командование всей вооруженной силой страны, и «республиканского» начала, связанного с традициями Рима как самоуправляющейся *civitas* (гражданской общины), как в идеологии, так и в реальной политике.

Уже во второй половине II в. до н.э. в полной мере проявился глубокий кризис Римской республики, во главе которой стояла сенатская олигархия. Этот кризис был обусловлен, прежде всего, тем, что полисная система управления совершенно не годилась для мировой державы, в которую постепенно превратилась римская гражданская община (civitas). В дальнейшем кризис всё более углублялся, сопровождаясь смутой и кровопролитием; это был период гражданских войн (133–30 гг. до н.э.). В конечном счёте долгая и мучительная агония сенатской республики завершилась установлением принципата, когда, по словам Корнелия Тацита, «в интересах спокойствия и безопасности всю власть пришлось сосредоточить в руках одного человека» (Tac. Hist. I. 1. Здесь и далее пер. Г.С. Кнабе под ред. М.Е. Грабарь-Пассек). Впоследствии это событие было осмыслено как «установление гражданского мира» (Suet. Claud. 41. 2. Здесь и далее пер. М.Л. Гаспарова). Режим личной власти Октавиана Августа лишь отчасти напоминал монархию[1], однако уже при его ближайших преемниках монархическая тенденция в эволюции принципата обозначилась достаточно определённо и в дальнейшем неуклонно усиливалась и углублялась. Это был объективный процесс, подготовленный всем предыдущим развитием Рима, превратившегося из небольшой италийской общины в космополитическую империю, в границах которой проживали сотни этносов.

[1] Я.Ю. Межерицкий довольно удачно определил принципат Августа как «республиканскую монархию». См.: *Межерицкий Я.Ю.* «Республиканская монархия»: метаморфозы идеологии и политики императора Августа. М.; Калуга, 1994.

Ещё в начале I в. до н.э. в Риме имели место опыты установления военной диктатуры: сначала марианской (87–82 гг. до н.э.), а затем сулланской (82–79 гг. до н.э.). В 60 г. до н.э. оформился Первый триумвират – негласное объединение трёх авторитетных лидеров (Красса, Помпея и Цезаря), каждый из которых в перспективе мог притязать на единоличную власть. Сам факт возникновения этого «трёхглавого чудовища» (как его называли сторонники «конституционного порядка») свидетельствовал о глубоком внутреннем кризисе сенатской республики. Политическая жизнь в Риме тех лет была отмечена яростной борьбой разнообразных «партий», группировок, шаек и клик, многочисленными судебными процессами и вооружённым насилием. К политической нестабильности следует добавить дефицит продовольствия и рост цен. В то время многим была очевидна насущная потребность в сильной власти для предотвращения хаоса и смуты. В этой ситуации представители правящей элиты (нобили) стали склоняться к кандидатуре Помпея на роль сильного властителя (moderator et rector *rei publicae*). Олигархи видели в нём потенциального союзника в борьбе против Цезаря. В свою очередь Помпей прекрасно понимал, что рано или поздно ему придётся бороться с Цезарем за власть, поэтому его союз с сенатской «партией» стал неизбежен. В 57 г. до н.э. по предложению плебейского трибуна Гая Мессия Помпей получил сроком на пять лет проконсульскую власть, штат помощников и необходимые суммы для обеспечения Рима продовольствием. Весной 52 г. до н.э. в обстановке нараставшей анархии лидер сенатской «партии» Катон Младший, как сообщает Плутарх, «решил, что лучше теперь, пока ещё не дошло до крайности, предоставить Помпею неограниченные полномочия волею и милостью сената и, воспользовавшись самым малым из беззаконий как целительным средством ради спасения государства от величайшей опасности, сознательно ввести единовластие, а не доводить дело до того, чтобы единовластие выросло из мятежа само по себе» (Plut. Cato Minor. 47; пер. С.П. Маркиша). Катон тогда поддержал инициативу Марка Бибула, предложившего сенаторам санкционировать избрание Помпея единственным консулом. Так Помпей впервые в римской истории был избран консулом без коллеги (*consul sine collega*). Фактически это была диктатура (продлилась до 1 августа, т.е. всего пять месяцев), или «принципат» Помпея. Помимо консулата, он обладал проконсульской властью как наместник испанских провинций и имел чрезвычайные полномочия (правда, без военного командования и власти во всех остальных про-

винциях) по обеспечению Рима продовольствием. Помпей разогнал шайки маргиналов и прекратил анархию, введя в город войска. Он провёл законы о подкупах и о насилии, согласно которым сроки судопроизводства по делам об этих преступлениях значительно сокращались, а наказания ужесточались. Олигархическая группировка была довольна Помпеем, да и в народе его популярность возросла (в частности, Помпей ещё в 55 г. до н.э. построил в Риме первый каменный амфитеатр, в котором устраивались травли зверей и гладиаторские бои, столь любимые римской публикой).

В это самое время один из наиболее ярких и талантливых политических мыслителей Рима, Марк Туллий Цицерон, попытался по-своему осмыслить феномен «принципата» Помпея. Не принадлежавший однозначно ни к одной из «партий», Цицерон традиционно был сторонником идеи «согласия сословий» (*concordia ordinum*). Для него *res publica* означала *res populi*, т.е. «достояние народа» (Cic. Rep. I. 39). Соответственно, дело управления республикой было «общим делом» (*res communis*). Отстаивая в трактате «О государстве» (*De re publica*, 54–51 гг. до н.э.) идею «смешанной» формы правления (*ibid*. 69), Цицерон пытался совместить несовместимое: единоличную власть (принципат), олигархию и демократию[2]. По его словам, «все, обладающие властью над жизнью и смертью людей, – тираны, но предпочитают, чтобы их называли царями… Когда же определённые люди, благодаря своему богатству, или происхождению, или каким-либо преимуществам, держат государство в своих руках, то это клика, но называют их оптиматами[3]. А если наибольшей властью обладает народ и всё вершится по его усмотрению, то это называется свободой, но в действительности это есть безвластие. Но когда один боится другого (и человек – человека, и сословие – сословия), то, так как никто не уверен в своих силах, заключается как бы соглашение между народом и могущественными людьми» (*ibid*. III. 23. Здесь и далее пер. В.О. Горенштейна). Цицерон высоко ставил «авторитет принцепсов» (*ibid*. I. 69), или «лучших людей», к которым он относил и себя самого (Cic. Att. VII. 3. 2). Более того, Цицерон считал возможным поручить республику авторитету одного из таких «принцепсов». Ещё в 66 г. до н.э. в ответ на слова Гортензия Гортала о том, что «предоставлять всю полноту власти одному человеку не следует», оратор заявил: «Устарели уже эти речи, отвергнутые действительностью в гораздо большей степени, чем словами» (Cic. Manil. 52; пер. В. О. Горенштейна). Цицерон называет этого человека *rector rei publicae*[4], или *rector civitatis* (Cic. Rep. II. 51; V. 8; 9; VI. 1). Речь идёт о реформаторе вроде Катона Старшего или Сципиона Эмилиана[5]. Таким образом, Цицерон имел в виду вовсе не монарха, а авторитетного лидера, который сумел бы восстановить сенатскую республику, действуя исключительно в рамках конституции. По мысли оратора, «лучший гражданин» (*civis optimus*) в критической ситуации должен взять на себя прерогативы сената и магистратов, однако лишь с санкции сената и народа (как действовал он сам во время борьбы с Катилиной поздней осенью 63 г. до н.э. См. Cic. Pis. 7). Среди качеств такого правителя Цицерон называл благоразумие, справедливость, воздержность, красноречие и образованность (Cic. Rep. II. 67; V. 2).

Итак, в представлении Цицерона *rector rei publicae*, или *princeps civitatis* являлся носителем древнеримской доблести (*virtus*) и источником «правильных» законов, необходимых для нравственного возрождения римской *civitas*. Одно время в роли *rector rei publicae* оратор видел Помпея и, вероятно, Цезаря. Однако последний грубо попрал римскую конституцию, став в глазах Цицерона тираном. После гибели диктатора (44 г. до н.э.) Цицерон решил сам сыграть роль princeps civitatis, использовав в качестве противовеса Марку Антонию 18-летнего Октавиана. Тщедушный и болезненный с виду, юный наследник Цезаря оказался сильной и целеустремлённой личностью: честолюбивый и волевой, расчётливый и осторожный, предусмотрительный и гибкий, он продемонстрировал незаурядные качества хитроумного, тонкого и дальновидного политика и искусного дипломата. На римской политической сцене появился актёр, которому было суждено в течение 57 лет выступать на ней в роли протагониста. За свои политические иллюзии Цицерон заплатил собственной жизнью, тогда как Октавиан, победив Антония, стал принцепсом и императором – иначе говоря, единоличным властителем Римской средиземноморской державы (30 г. до н.э. – 14 г. н.э.).

Понятие *libertas* («свобода») в Риме было многозначным. Под «свободой» понимались юридический статус, независимое экономическое положение индивида, возможность «думать, что хочешь, и говорить, что думаешь» (Тацит), а также участие всех граждан в управлении государством. В этом последнем смысле понятие *libertas* означало вовлечён-ность всех граждан в политическую жизнь и противопоставлялось тирании[6]. Кроме того, «свобода» в римской системе ценностей всегда была тесно связана с «общим благом». Во времена принципата

[2] Одним из основных источников Цицерона для I книги трактата «О государстве» была «Всеобщая история» Полибия.

[3] Оптиматы, или *viri boni* – т.н. «порядочные», сторонники сенатской «партии».

[4] Досл. «правитель государства».

[5] См. *Утченко С.Л.* Цицерон и его время. М., 1973. С. 252.

[6] *Штаерман Е.М.* От гражданина к подданному // Культура древнего Рима. Т. 1. М., 1985. С. 27.

традиционное наполнение понятия «свобода» сохранялось в официальной пропаганде. Легенда libertas появляется на монетах Веспасиана (69–79 гг.), её присутствие отмечено в целом ряде так называемых «реставрационных» монетных серий эпохи Антонинов[7]. На деле ни о какой «свободе» уже не могло идти речи: начиная с Траяна (98–117 гг.) императоры именовались «государями» (*domini*) и требовали божеских почестей, принципат эволюционировал в сторону теократической монархии, а граждане вопреки официальным декларациям (SHA. Adr. VIII. 3; Ael. Arist. Laud. 38; 90) фактически стали подданными, лишившись возможности активно участвовать в политической жизни. В этих условиях известное распространение получает философское понимание свободы как знания пределов дозволенного (соответственно, рабство – незнание этих пределов. Dio Chrys. XIV. 3–8; 15; 18). Согласно учению стоиков, разумный человек должен примириться с действительностью, сохранив при этом внутреннюю, духовную свободу (Epict. Convers. I. 12. 7–19). Впрочем, по мнению Марка Аврелия, людей исправить нельзя, поэтому они навсегда останутся рабами (Marc. Aurel. Ad se ipsum. IX. 29).

В республиканском Риме официальная идеология расценивала царскую власть как своего рода «чёрный стереотип»: само слово *rex* («царь») означало «тиран», враг свободы (Cic. Rep. II. 47–49; 51–52. Ср. Liv. XXVII. 19. 4; Suet. Aug. 94. 3), а обвинение гражданина в стремлении к царской власти неминуемо вело к смертной казни (как было в случае со Спурием Кассием, Спурием Мелием и Марком Манлием). Монархия была скомпрометирована неблаговидными деяниями последнего царя, Тарквиния Гордого. Однако в литературной традиции мы находим вполне позитивные образы мудрых и добродетельных царей – Нумы Помпилия, Анка Марция и Сервия Туллия[8]. Цицерон так писал о царской власти: «Этот вид империя вначале предоставлялся справедливейшим и мудрейшим людям (такой порядок был в полной силе и в нашем государстве, пока им правила царская власть), а затем передавался по порядку их потомкам» (Cic. Leg. III. 4; пер. В.О. Горенштейна). Вначале эта власть была благодетельной, впоследствии же стала бесполезной и даже вредной, выродившись в тиранию (Lucr. V.

[7] *Её же.* Социальные основы религии древнего Рима. М., 1987. С. 269; *Абрамзон М.Г.* Монеты как средство пропаганды официальной политики Римской Империи. М., 1995. С. 383 слл.

[8] Например, Тацит пишет о мудрости Ромула, первого римского царя (Tac. Ann. XI. 24). Август, Траян, Адриан и другие принцепсы помещали на монетах портреты римских царей (в частности Ромула и Нумы Помпилия) как символ своей реставраторской политики (*Абрамзон М.Г.* Указ. соч. С. 309). С Нумой сравнивали Антонина Пия (SHA. Ant. II. 2. Ср. Eutrop. VIII. 8. 1), к нему же возводили род Марка Аврелия (SHA. Marc. Aurel. I. 6).

1105–1160). Однако, при всей одиозности монархической идеи, в римском гражданском коллективе (особенно в плебейских массах) всегда высоко стоял авторитет «выдающихся личностей», таких как Сципионы Старший и Младший, оба Катона, Метеллы и др. В середине I в. до н.э. чрезвычайной популярностью у римских плебеев пользовались Клодий Пульхр и Цезарь, явно стремившийся к единовластию. Итак, «установление единоличного правления было достаточно подготовлено»[9].

Образ Цезаря с позиций теории «наилучшего принцепса», сформировавшейся в середине I – начале II вв., выглядел весьма одиозно. Так, Светоний порицает Цезаря за нарушение им римских традиций и злоупотребление властью. В частности, Цезарь, став диктатором, неоднократно унижал достоинство сенаторов и всадников (Suet. Iul. 39. 1–2; 78. 1), оказывал давление на комиции (*ibid*. 41. 2), лишил должности плебейских трибунов, которые пользовались правом неприкосновенности (*ibid*. 79. 1), принимал царские и божеские почести: бессменное консульство, пожизненную диктатуру, изваяния, поставленные рядом со статуями царей и богов, золотое кресло в сенате и суде, храмы, жертвенники, собственный жрец и т.д. (*ibid*. 76. 1). Кроме того, «все эти почести он получал и раздавал по собственному произволу» (*ibid*. Здесь и далее пер. М.Л. Гаспарова). Цезарь цинично попрал римскую конституцию: «Когда один консул внезапно умер накануне нового года, он отдал освободившееся место одному соискателю[10] на несколько оставшихся часов» (*ibid*. 2). Собираясь в поход против парфян, явно зарвавшийся диктатор своей волей «назначил должностных лиц на много лет вперёд» (*ibid*. 3). Презрев всякие приличия, Цезарь публично назвал республику «пустым именем без тела и облика», а также заявил, что граждане должны считать его слова законом (*ibid*. 77). В начале 44 г. до н.э. в Риме ходили упорные слухи, будто Цезарь намерен стать царём (*ibid*. 79. 2–3). Безусловно, республиканцы, убившие диктатора, видели в нём тирана, грубо поправшего римскую свободу. Как пишет о Цезаре Светоний, «считается, что он был повинен в злоупотреблении властью и убит заслуженно» (*ibid*. 76. 1). В этом высказывании можно с полным правом усмотреть моральное оправдание убийства недостойного правителя[11].

[9] *Штаерман Е.М.* От гражданина к подданному… С. 51.

[10] Это был Каниний Ребил. На сей счёт съязвил Цицерон (Cic. Fam. VII. 30. 1).

[11] Заговорщиков, убивших Цезаря, Светоний назвал «тираноубийцами» (Suet. Tib. 4. 1). Вместе с тем он отмечает такие качества Цезаря, как верность друзьям и милосердие (*fides*, *clementia*. Suet. Iul. 71–75), «природная мягкость» (*ibid*. 74. 1) и умеренность (*ibid*. 75. 1). Характерно, что нападки Авла Цецины и Пифолая Цезарь перенёс «спокойно, как простой гражданин» (*ibid*. 75. 5). Светоний также пишет о его «природной мягкости» (*ibid*. 74. 1), «умеренности и милосердии» (*ibid*. 75. 1).

Внучатый племянник и наследник Цезаря, Октавиан, безусловно, учёл фатальные ошибки своего приёмного отца, которые привели его к трагическому финалу. Недаром этот расчётливый и осторожный властолюбец[12] демонстративно отказался от диктатуры и пожизненной цензуры, отверг имя Ромула и титул *dominus* («государь»), чтобы никто не подумал, будто он стремится к царской диадеме[13]. Октавиан постепенно прибирал к рукам властные полномочия, стараясь действовать исключительно в рамках римской конституции, соблюдая видимость легитимности и сторонясь наиболее одиозных в глазах римской публики титулов и званий, которые могли бы вызвать в обществе недовольство и нарекания в его адрес[14]. Следует признать, что такая тактика увенчалась полным успехом. С 36 г. до н.э. Октавиан обладал правом личной неприкосновенности, а в 29 г. до н.э. получил от сената пожизненно титул императора[15]. В 28 г. до н.э., проведя очередной ценз и чистку сената, Октавиан стал принцепсом[16]. Статус первоприсутствующего в сенате (*princeps senatus*) занял своё почетное место в новой системе власти, получившей название *principatus* («принципат»). 13 января 27 г. до н.э. Октавиан демонстративно подал в отставку, сложив с себя все полномочия, однако обновлённый сенат его «не отпустил». Спустя три дня по просьбе сенаторов Октавиан принял почётное имя *Augustus* («возвеличенный богами», «священный») и с тех пор стал официально именоваться так: «Император Цезарь Август, сын божественного» (позднее месяц секстилий был переименован в август). Двери его дома были украшены лаврами, на воротах прибит венок из дубовых листьев[17], а в Юлиевой курии помещён золотой щит с надписью, прославлявшей доблесть, милосердие, справедливость и благочестие принцепса. Постепенно Август сосредоточил в своих руках максимум военных и гражданских полномочий, формально оставаясь в рамках республиканской политической традиции. Так, с 31 г. до н.э. он ежегодно избирался консулом. Отказавшись от консулата, в 23 г. до н.э. Август получил пожизненно трибунскую (т.е. право созывать сенат и выступать с докладом, а также право законодательной инициативы наряду с правом *veto*) и проконсульскую (*imperium maius*, или *imperium infinitum*, т.е. неограниченные полномочия в провинциях) власть. Ещё в 24 г. до н.э. сенат официально поставил Августа над действующим законодательством. В 19 г. до н.э. принцепс получил знаки консульской власти и 12 ликторов вместе с правом сидеть между консулами. В 12 г. до н.э. он стал верховным понтификом, возглавив жреческую корпорацию Рима. Ещё дважды Август избирался консулом (всего он был консулом 13 раз), трижды становился цензором и назначался попечителем законов и нравов, получил титул «отца отечества» (2 г. до н.э.) и сделался высшей судебной инстанцией, а решения, принятые им совместно с кем-либо, стали приравниваться к постановлениям сената (13 г. до н.э.).

В своём политическом завещании-отчёте («Деяния божественного Августа») лукавый император утверждал, что власти у него было не больше, чем у его коллег по магистратурам, зато он превосходил их своим авторитетом (*auctoritas*. RGDA. XXXIV). На деле сенат, комиции и магистраты послушно проводили в жизнь решения принцепса, которые разрабатывались в состоявшем при нём совете[18]. Таким образом, вся совокупность республиканских властных полномочий, совместившихся в одних руках, легла в основу режима личной власти Августа, этой «республиканской монархии», которая официально оставалась «восстановленной республикой» (*res publica restituta*). При жизни Августа пропаганда убеждала граждан в том, что принцепс, этот «харизматический»[19] лидер, «умиротворил» и «восстановил» республику, освободив её от власти «партий», смуты, голода и страха; он обуздал пиратов и вернул господам беглых рабов, восстановив свободу, законный порядок в государстве и право частной собственности. Как утверждал сам Август в своих «Деяниях», «после того как я потушил гражданские войны, владея при всеобщем согласии высшей властью, я передал государство из своей власти в распоряжение сената и народа римского» (RGDA. XXXIV; пер. А. Л. Смышляева). На аверсе монет, отчеканенных в 28 г. до н.э., красовалась легенда: *libertatis populi Romani vindex* («защитник свободы римского народа»); на реверсе была изображена богиня мира Пакс (*Pax*). Так закладывались идеологические основы «восстановленной республики»[20].

---

[12] Октавиан Август в глазах Светония – «осторожнейший и предусмотрительнейший правитель» (Suet. Tib. 21. 3). Он всегда помнил о том, что политика – это «искусство возможного».

[13] Октавиан любил власть, но был чужд тщеславия (Suet. Aug. 21. 2). Титул dominus, который был им демонстративно отвергнут (*ibid*. 53. 1), стал официальным обращением к императору лишь начиная с Траяна. Впрочем, как пишет Светоний, позднее в Октавиане Августе сограждане видели царя (*ibid*. 94. 2).

[14] По свидетельству Светония, «высшие и почётнейшие государственные должности он получал досрочно, в том числе некоторые новые или бессменные» (Suet. Aug. 26. 1).

[15] С 43 г. до н.э. его 21 раз провозглашали императором.

[16] В качестве принцепса «о делах особой важности он опрашивал сенаторов не по порядку и обычаю, а по своему усмотрению» (Suet. Aug. 35. 4).

[17] *Corona civica*, так называемый «гражданский венок», которым в Риме награждали за спасение граждан.

[18] *Consilium principis*. В него входили консулы, по одному представителю от других магистратов, а также 15 сенаторов, избиравшихся по жребию на полгода.

[19] Греческая «харизма» – это римская *felicitas*. Звезда как символ «харизмы» Августа изображалась на его монетах (*Абрамзон М.Г.* Указ. соч. С. 345).

[20] Там же, с. 334. Характерно, что с именем Августа римляне связывали понятия «свобода» и «богатство» (Suet. Aug. 98. 2).

Между тем республиканские магистратуры потеряли своё прежнее значение, сохранив лишь внешний почёт[21]. Должности занимали, как правило, креатуры принцепса, который обладал «правом рекомендации». Магистратов постепенно оттесняли на второй план чиновники, назначаемые принцепсом: легаты, прокураторы и префекты. Император контролировал огромные финансовые средства. Формально Август, этот великий мастер компромисса, делил власть с сенатом[22], поэтому наряду с государственным казначейством (эрарий) существовала императорская касса (фиск), провинции же с 27 г. до н.э. делились на императорские и сенатские (Египет считался личной собственностью императора). Первые (наиболее богатые и стратегически важные) находились под непосредственным контролем императора и управлялись легатами в пропреторском ранге, вторые оставались под номинальной властью сената, и наместниками в них были, как и прежде, проконсулы и пропреторы. Впрочем, фактически власть императора простиралась и на сенатские провинции. Несмотря на три чистки сената (после второй[23] число сенаторов сократилось до 600 человек), сенатская оппозиция режиму личной власти Августа существовала до самого конца его правления[24]. Она находила своё выражение не только в вызывающих демонстрациях, таких как антиправительственные памфлеты или ядовитые реплики на заседаниях сената, но и в политических заговорах. Впрочем, все они были своевременно раскрыты и обезврежены. Кроме того, было предотвращено не менее семи покушений на жизнь принцепса (Suet. Aug. 19). Сам Август старался проводить умеренную политику, в основе которой лежали терпимость и лояльность. Главной опорой его власти была армия (25 легионов численностью до 250 тыс. человек). Кроме того, в самом Риме и в Северной Италии были расквартированы когорты преторианской гвардии (9 тыс. солдат), которую возглавляли два префекта претория.

Внутренней политике Августа был присущ консерватизм. Император выступал гарантом права собственности и строгим блюстителем «нравов предков» в общественной жизни. По его инициативе была организована кампания против безбрачия, введены льготы для многодетных родителей наряду с наказаниями за нарушение супружеской верности и аморальное поведение, издан закон против роскоши (постановления 18 г. до н.э. и 9 г. н.э.). Август заботился о представителях высших сословий: сенаторам он предоставлял разные привилегии и оказывал материальную поддержку, из числа всадников набирал командный состав среднего и высшего звена, а также прокураторов для службы в провинциях. Что касается плебса, то его император щедро ублажал зрелищами[25], денежными подарками и раздачами дарового хлеба. Август осуществлял широкую строительную деятельность: в одном только Риме при нём были построены Форум Августа, театр Марцелла, Пантеон, императорский дворец на Палатине и многие другие великолепные здания. Своё реноме реставратора республиканского строя и основателя «золотого века» Август поддерживал с помощью идеологии – от пропаганды посредством изобразительного искусства или литературы (в этой области ключевую роль играл просвещённый друг императора Гай Цильний Меценат) до восстановления древних культов и празднеств. Только в 29–28 гг. до н.э. в Риме по приказу императора были реставрированы 82 храма. При жизни Август был обоготворён (его нередко изображали в виде Феба-Аполлона[26] и Юпитера), а после смерти – официально обожествлён[27].

В 17 г. до н.э. в Риме были пышно отпразднованы секулярные игры, ознаменовавшие наступление «золотого века», всеобщего мира, благоденствия и изобилия. Сенат декретировал императору неслыханные почести (в частности, во время богослужений его имя поминалось наравне с богами, а одна из триб была названа Юлиевой). Август всячески старался убедить сограждан в том, что он удовлетворил интересы всех слоёв римского общества, «чтобы никто не мог пожаловаться на новый порядок вещей» (Suet. Aug. 28. 2). При этом принцепс уверял, что «заботился он не о собственной славе, а об общем благе» (*ibid*. 42. 1). Этот идеологический момент в духе «отеческих обычаев» (*mores*

[21] Август восстановил в комициях традиционный порядок выборов (Suet. Aug. 40. 2). Он строго наказывал за подкуп избирателей (*ibid*.) и сам голосовал в комициях, «как простой гражданин» (*ibid*. 56. 1). Впоследствии Тиберий отнял у комиций право избрания магистратов и передал его сенату (Tac. Ann. I. 15), а Калигула восстановил (впрочем, ненадолго) прежний порядок вещей (Suet. Cal. 16. 2).

[22] Август оказывал сенаторам демонстративное уважение (Suet. Aug. 53. 3).

[23] В 18 г. до н.э. Третья состоялась в 4 г. н.э.

[24] Возникновение оппозиции новому режиму было неизбежно, хотя осторожный и предусмотрительный Август принял на этот счёт ряд превентивных мер.

[25] Август иногда привлекал римских всадников для участия в театральных представлениях или гладиаторских боях, однако сенат запретил подобную практику особым постановлением, и принцепс подчинился (Suet. Aug. 43. 3). Сидя в театре или в цирке, Август никогда не занимался делами, чтобы не раздражать сограждан: он помнил, как некогда Цезаря упрекали за то, что тот работал с документами во время зрелищ (*ibid*. 44. 1–3; 45. 1). Впоследствии лишь Марк Аврелий, «философ на троне», позволял себе читать в цирке (SHA. Marc. Aurel. XV. 1).

[26] Ср. Suet. Aug. 70. 1; 94. 4.

[27] Так называемая дивинизация, или апофеоз. В 42 г. до н.э., когда Цезарь был официально обожествлён, Октавиан стал «сыном божественного» (*divi filius*). Как написал Луций Ампелий об Августе, «после его обожествления была установлена непрерывная диктатура цезарей» (Ampel. Lib. mem. 18. 21; пер. А.И. Немировского). Флор тоже считал принципат Августа «диктатурой» (Flor. II. 34. 65). Таким образом, римские историки II–III вв. характеризовали принципат как бессрочную диктатуру.

maiorum) отличал принципат от эллинистической монархии. В остальном различия были минимальны. Обоготворённый ещё при жизни и пользовавшийся «сверхчеловеческим величием» (*ibid*. 94. 6), Август выступал в роли «хранителя римского государства» и «повелителя всего земного круга» (*ibid*. 5; 8). При этом он утверждал, что всегда действовал в рамках законности, уважал авторитет сената и волю народа, от которых он и получил свои властные полномочия (RGDA. I; II; V; VI; VIII; XXXIV; XXXV).

Личные качества принцепса[28], безусловно, оказали существенное влияние на характер нового режима. Светоний повествует о многочисленных примерах жестокости, трусости и коварства Октавиана во время гражданской войны 42–30 гг. до н.э. (Suet. Aug. 10–17; 27. 1–4). Судя по всему, к тому времени, когда наследник Цезаря стал единоличным властителем Римской державы, его репутация в римском обществе была, мягко говоря, неоднозначной. С годами Август стал мудрее и терпимее[29]. Среди его достоинств Светоний называет мягкость, милосердие и личную скромность (*ibid*. 33. 1; 51. 1–3; 56. 2). Всем своим поведением принцепс демонстрировал уважение к законам и древним обычаям (*ibid*. 56. 1–4). Результатом этого явилась его широкая популярность среди сограждан (*ibid*. 57–60). По мнению Е.М. Штаерман, «золотой век» Августа действительно вызвал всплеск массового энтузиазма и веры в счастливое будущее: один лишь сервилизм не мог послужить основой того расцвета литературы и искусства, которым было отмечено правление Августа[30]. Как бы то ни было, время доказало прочность режима: когда после смерти 76-летнего Августа в 14 г. ему наследовал Тиберий, приход к власти второго принцепса практически никем не оспаривался[31].

В античном Риме так и не сформировалась наследственная монархия: закон о престолонаследии в империи цезарей отсутствовал. В идеале предполагалось, что принцепсом должен быть «достойнейший» представитель сенаторского сословия; он получал верховную власть по

[28] Светоний отмечает такие недостатки Августа, как чрезмерное сластолюбие, страсть к предметам старины и игре в кости (Suet. Aug. 68; 69; 70. 2; 71. 1). «Во всём остальном, как известно, обнаруживал он величайшую воздержанность и не давал повода ни для каких подозрений» (*ibid*. 72. 1). Август был скромен в быту (*ibid*. 72. 1–3; 73), умерен в еде (*ibid*. 74; 76), практически не пил вина (*ibid*. 77). Основателя принципата отличали высокая образованность и литературные способности (*ibid*. 84–86).

[29] Так, по словам Светония, «за вольные или строптивые речи от него никто не пострадал» (*ibid*. 54).

[30] *Штаерман Е.М.* Социальные основы религии… С. 183.

[31] Несмотря на это, «республиканские» идеи ещё какое-то время жили даже среди представителей высшего эшелона власти, таких как Друз Старший и Германик (Tac. Ann. II. 82; Suet. Tib. 50. 1; Suet. Claud. 1. 4).

наследству, в результате усыновления своим предшественником[32]. Так императором стал Тиберий (14–37 гг.). В годы его правления[33], когда, по словам Тацита, «ещё сохранялись следы умиравшей свободы» (Tac. Ann. I. 74. Здесь и далее пер. А.С. Бобовича под ред. Я.М. Боровского и М.Е. Сергеенко), однако уже появились профессиональные доносчики (*delatores*) и начались процессы «об оскорблении величия» (*crimen laese maiestatis*), резко ускорилась эволюция «от гражданина к подданному», сопровождавшая эволюцию от полиса к империи и от принципата к теократической монархии[34]. Впрочем, трансформация гражданина в подданного началась гораздо раньше, в период кризиса сенатской республики, когда «связи соучастия» в римской политической жизни стали постепенно заменяться «связями подчинения»[35]. Принципат был как бы естественным «продолжением» сенатской республики. Светоний во времена Антонинов характеризовал принципат как монархию без царских регалий (Suet. Tib. 14. 2). Однако в эпоху Августа и Тиберия новый режим официально именовался «восстановленной республикой». Республиканское прошлое и тесно связанный с ним «римский миф» по инерции ещё какое-то время оставались идеальной нормой как в государственной идеологии, так и в повседневной политической практике. Однако пропасть между нормой и реальностью углублялась с каждым годом. В этой связи показательно заявление в сенате Эприя Марцелла, сделанное в 69 г.: «Я хорошо знаю, в какое время живём мы и какое государство создали наши отцы и деды. Древностью должно восхищаться, но сообразовываться приходится с нынешними условиями» (Tac. Hist. IV. 8).

Обветшание «римского мифа» было налицо. Отчуждение личности от общественной и политической жизни породило раболепие, индивидуализм, корысть и равнодушие[36]. Когда император Гальба, усыновив Пизона, представлял его в сенате, «равнодушное большинство выразило ему свою благосклонность с угодливой покорностью, преследуя при этом лишь свои личные цели и нимало не заботясь об интересах госу-

[32] Ср. Plin. Paneg. 7; 11. 3. Зародившись в эпоху Августа, эта схема практически безотказно «работала» лишь в 96 – 180 гг., а в кризисном III в. обернулась форменной чехардой на престоле, который стал предметом вожделений честолюбцев и авантюристов всех мастей.

[33] Г.С. Кнабе охарактеризовал это время как «период глухой политической борьбы и острой социальной ломки» (*Кнабе Г.С.* Корнелий Тацит. Время. Жизнь. Книги. М., 1981. С. 163–164).

[34] См. *Штаерман Е.М.* От гражданина к подданному… С. 22 слл.

[35] См. *Утченко С.Л.* Политические учения древнего Рима III–I вв. до н.э. М., 1977. С. 229.

[36] Отчуждение от интересов государства породило «чудовищное равнодушие» (Tac. Hist. III. 83).

дарства» (Tac. Hist. I. 19). Традиционные республиканские ценности были несовместимы с режимом принципата[37]. Во времена Тацита гражданская доблесть (*virtus*) навлекала на человека «самую верную гибель» (*ibid*. 2). Так, Гальбу, по словам историка, погубили «излишняя суровость[38] и несгибаемая, в духе предков, твёрдость характера, ценить которые мы уже не умеем» (*ibid*. 18).

В эти десятилетия интеллектуальная элита империи вырабатывает новую парадигму: порядочный человек (*vir bonus*) должен трудиться на благо общества[39], умножая «общую пользу», и при этом наслаждаться покоем в частной жизни. Недаром особым успехом у образованных римлян той поры пользовались доктрины эпикурейцев и стоиков. Учение о внутренней свободе сделало стоицизм философией оппозиции. Лидеры «стоической оппозиции» императорам в сенате время от времени подвергались репрессиям: в 66 г. был вынужден покончить с собой Тразея Пет, его зятя Гельвидия Приска в 73/4 г. казнил Веспасиан, а Арулена Рустика – в 93 г. Домициан. Оппозиционная идеология опиралась на традиционные республиканские ценности, такие как «нравы предков» (*mores maiorum*), верность долгу (*pietas*) и «доблесть» (*virtus*). Как отметил Г.С. Кнабе, «из добродетели служения государству virtus становится при Нероне и Флавиях добродетелью противостояния непосредственной практике этого государства»[40]. Республиканский консерватизм в духе обоих Катонов к концу I в. безнадёжно устарел. По-видимому, в это время единовластие в Риме уже устраивало практически всех. За исключением отдельных эксцессов (таких как сожжение исторических трудов Кремуция Корда, Фабриция Вейентона, Тита Лабиена и Кассия Севера [Tac. Ann. IV. 34-35; XIV. 50; Suet. Cal. 16. 1] или казнь историка Гермогена Тарсийского [Suet. Dom. 10. 1] и гонения на киников и стоиков при Домициане [*ibid*. 10. 3]), систематических преследований свободомыслия при императорах не было. Так, Тиберий однажды заявил, что «в свободном государстве должны быть свободны и мысли и язык» (Suet. Tib. 28). Впрочем, как писал Тацит, «это были красивые слова, на деле пустые и исполненные коварства, и чем больше в них было видимости свободы, тем большее порабощение они с собою несли» (Tac. Ann. I. 81).

Императоры I в. сплошь и рядом нарушали вековые римские традиции. Например, Клавдий ещё при жизни изображался в виде Юпитера, а Нерон – в образе Аполлона[41]. «Порядочных людей» возмущало вмешательство вольноотпущенников[42] и женщин в государственные дела. Как писал о Клавдии (41–54 гг.) Светоний, «всё его правление по большей части направлялось не им, а волею его жён и вольноотпущенников, и он почти всегда и во всём вёл себя так, как было им угодно или выгодно» (Suet. Claud. 25. 5. Ср. *ibid*. 29. 1). Желая угодить императору, сенаторы даровали всесильному вольноотпущеннику Клавдия Палланту преторские знаки отличия[43] и 15 млн сестерциев. Этот случай возмутил Плиния Младшего: «Считать людей, принявших такое постановление, шутниками или страдальцами? Я назвал бы их шутниками, если бы сенату приличествовала шутливость; назвал бы страдальцами, но никакое страдание не может вынудить к такому поступку» (Plin. Ep. VIII. 6. 1; пер. А.И. Доватура). Калигула и Нерон вызывающе вели себя на публике. Первый экстравагантно одевался и выступал в роли гладиатора, возницы, певца и танцора (Suet. Cal. 52; 54. 1), второй старался ни в чём не отставать от своего одиозного дяди (Suet. Ner. 20–21; 24. 2). Как пишет Светоний, «вид и одеяния его были совершенно непристойны: волосы он всегда завивал рядами, а во время греческой поездки даже отпускал их на затылке, одевался он в застольное шёлковое платье, шею повязывал платком и так выходил к народу, распоясанный и необутый» (*ibid*. 51). Дело дошло до того, что полоумный деспот[44] заставил несколько сот сенаторов и всадников сражаться на арене амфитеатра (*ibid*. 12. 1). Наконец, Вителлий попрал «законы богов и людей», назначив должностных лиц на десять лет вперед и объявив себя пожизненным консулом (Suet. Vit. 11. 2).

В I–II вв. император «постепенно освобождался от власти законов и неуклонно превращался в абсолютного монарха»[45]. Формула принципата гласила: «Государь выше законов» (Plin. Paneg. 65. 1). Уже Цезарь заявлял, что «люди должны считать слова его законом» (Suet. Iul. 77). Калигула считал, что может «сделать что угодно и с кем угодно» (Suet. Cal. 29. 1). Сам он, безусловно, видел себя царём (*ibid*. 22. 1). Нерон как-то сказал, что, вероятно, «ни один принцепс не знал всей безгра-

[37] *Кнабе Г.С.* Указ. соч. С. 166.

[38] О суровости Гальбы см. Suet. Galb. 6. 2-3; 7. 1; 9. 1. Ср. Tac. Hist. I. 49.

[39] Например, стоическая *virtus* проявлялась в деятельности на благо общества, т.е. «в храме, на форуме, в курии» (Sen. Beat. VII. 3).

[40] *Кнабе Г.С.* Указ. соч. С. 25.

[41] Калигула также был обожествлён при жизни (Suet. Cal. 22. 2–4).

[42] «Многие государи, будучи господами над своими гражданами, были рабами своих отпущенников: они следовали их советам, исполняли их желания, через них выслушивали других, через них вели переговоры; через них выпрашивались претуры, жреческие должности и консульства; мало того, – этих должностей просили у самих отпущенников» (Plin. Paneg. 88. 1; здесь и далее пер. В.С. Соколова).

[43] Само по себе вопиющее нарушение всех норм и приличий.

[44] Несмотря на свои экстравагантные выходки, Нерон был популярен в широких слоях населения империи: после его гибели появилось целых три Лженерона (Suet. Ner. 57. 2; Tac. Hist. II. 8; Dio Cass. LXIX. 19).

[45] *Кнабе Г.С.* Указ. соч. С. 15.

ничности своей власти» (Suet. Ner. 37. 3). Упрочивая собственное единовластие, Домициан[46] присвоил себе титул «господин и бог» (*dominus et deus*. Suet. Dom. 13. 1–2). К концу I в. римская *civitas* перестала существовать, однако традиционная (полисная) система ценностей ещё сохраняла своё значение как норма общественной жизни. При Адриане (117–138 гг.) формирование космополитической монархии завершилось. В этот период «создавался политический климат, при котором принцепс и в собственных глазах, и для империи в целом превращался из римского магистрата в эллинистического царя-бога»[47].

В 50-х гг. I в. началось формирование теории «наилучшего принцепса» (*princeps optimus*), представлявшей собой синтез греческой философской мысли и римской политической традиции[48]. Согласно этой теории, принцепс «должен быть не тираном, а гражданином, не господином, а отцом, радоваться не рабству, а свободе граждан, быть гуманным, скромным, доступным»[49], блюсти законы и обеспечивать общественную безопасность. Собственно говоря, ещё Август и его ближайшие наследники старались соответствовать этой норме, всецело отвечавшей чаяниям населения империи. Так, Германик, в котором многие видели будущего принцепса, «вёл себя как простой гражданин» (Suet. Cal. 3. 2). Тиберий также поначалу «повёл себя как хороший гражданин и едва ли не проще, чем частный человек» (Suet. Tib. 26. 1). Он даже запретил называть себя «государем» (*dominus*. *ibid*. 27). Впрочем, «умеренность» Тиберия оказалась «притворной» (*ibid*. 57. 1). Наконец, Клавдий[50] в начале своего принципата «держался скромно, как простой гражданин» (Suet. Claud. 12. 1). Веспасиан был «доступен и снисходителен с первых дней правления и до самой смерти» (Suet. Vesp. 12). Когда Тит пришёл к власти, «ни единого порока в нём не нашлось и, напротив, обнаружились великие добродетели» (Suet. Tit. 7. 1). Долг правителя – быть справедливым, не присваивать чужого, не угрожать подданным, а править ими как разумными людьми, служа для них нравственным примером (Epict. Convers. III. 7. 32–36). Император стоял выше закона, однако он не мог безнаказанно игнорировать некие неписаные нормы, налагавшие

[46] В нарушение всех традиций и норм он был 17 раз консулом, а также пожизненным и единоличным цензором; по всей империи в честь Домициана возводились статуи и триумфальные арки.

[47] *Кнабе Г.С.* Указ. соч. С. 180.

[48] Для римских граждан принцепс – «лучший гражданин» – был «первым среди равных», тогда как для всех остальных он являлся царём, господином, а они – его подданными, т.е., с традиционной греко-римской точки зрения, рабами.

[49] *Штаерман Е.М.* От гражданина к подданному… С. 70.

[50] Как пишет Тацит, он считал себя «таким же гражданином, как все другие» (Tac. Ann. XII. 5).

определённые ограничения на его власть. Согласно этим нормам, принцепс должен был править вместе с сенатом, который номинально оставался верховным органом государственной власти. Принцепс «до конца I в. лично для себя, для окружающих, для всех, кто был идейно связан с исконно римской традицией, оставался гражданином, выполняющим особо ответственные поручения сената и римского народа»[51]. В одной из своих речей в сенате Тиберий заявил, что «добрый и благодетельный правитель… должен быть всегда слугой сенату, порою – всему народу, а подчас – и отдельным гражданам» (Suet. Tib. 29). В начале своего принципата Тиберий «даже установил некоторое подобие свободы, сохранив за сенатом и должностными лицами их прежнее величие и власть» (*ibid*. 30). Клавдий правил в согласии с сенатом (Suet. Claud. 12. 1), однако 35 сенаторов «были казнены им с редким безразличием» (*ibid*. 29. 2. Ср. Sen. Apocol. 14). Напротив, Калигула и Нерон не только демонстрировали своё неуважение к сенату, но и репрессировали многих сенаторов (Suet. Cal. 26. 2–3; 30. 2; Ner. 37. 3). Характерно, что в июне 68 г. именно сенат объявил Нерона «врагом» (Suet. Ner. 49. 2). Сразу после убийства Гальбы в январе 69 г.[52] Отон в соответствии с традицией явился в сенат за подтверждением своих властных полномочий (Suet. Ot. 7. 1). Аналогичное подтверждение получил и Веспасиан, который в письме к сенату «упоминал о себе как о простом гражданине» (Tac. Hist. IV. 3. 4).

В условиях укрепления единоличной власти императорский террор против сената был предопределён. Однако репрессии в отношении сенаторов были вопиющим нарушением всех норм. При Домициане (81–96 гг.) сенаторы были вынуждены выносить смертные приговоры своим коллегам, тогда как император лицемерно «просил» сенат об их смягчении (Suet. Dom. 11. 2). Приход к власти Нервы после убийства Домициана в 96 г. ознаменовал собой достижение компромисса между принцепсом и сенатом. Так, Адриан, старавшийся ладить с сенаторами и всячески выказывавший им своё уважение (SHA. Adr. VIII. 6–10; XXII. 4), даже «клятвенно обязался не наказывать ни одного сенатора без постановления сената» (*ibid*. VII. 4. Здесь и далее пер. С.Н. Кондратьева под ред. А.И. Доватура).

Краеугольный камень в основание теории «наилучшего принцепса» заложил известный философ-стоик и видный государственный деятель Луций Анней Сенека. В трактате «О милосердии» (*De clementia*, 56 г.),

[51] *Кнабе Г.С.* Указ. соч. С. 41.

[52] В Риме тогда распространился нелепый слух, будто Отон убил Гальбу только затем, чтобы «восстановить свободу и республику» (Suet. Ot. 12. 2).

адресованном Нерону[53], Сенека дал развёрнутое изложение своего понимания места и роли принцепса в повседневной жизни Римской державы и её многонационального населения. Примечательно, что философ не только признавал неизбежность установления единовластия (Sen. Ben. V. 16. 4), но и видел в нём единственно возможную форму правления в масштабах огромной Римской державы (Sen. Clem. I. 4. 2). Принципат, понимаемый им как основанное на правовом компромиссе нерасторжимое единство принцепса («первого гражданина») и гражданского коллектива (если *populus* – «тело», то *princeps* – «душа»), Сенека считал залогом римского могущества (*ibid*. 3. 3–5; 4. 3; 5. 1). Драматические события 24–25 января 41 г.[54] показали, что реальной альтернативы принципату нет и возврат к сенатской республике невозможен. В таком случае речь могла идти лишь о том, как усовершенствовать систему единовластия. Не предлагая никаких правовых гарантий от произвола со стороны авторитарного властителя, философ сосредоточился на моральном совершенствовании самого принцепса. Задавшись целью дать ряд практических рекомендаций своему венценосному ученику, Сенека создал образ добродетельного «философа на троне» (*ibid*. II. 2. 1). Принцепс – это «лучший гражданин», «первый среди равных» (*ibid*. I. 18. 1), «отец» для всех тех, кем он управляет (*ibid*. 14. 2; 15. 3; 16. 2). Благочестивый (Sen. Ben. IV. 25. 1) и добродетельный, обуздавший собственные страсти[55] и стремящийся к «общему благу», император должен обеспечивать политическую стабильность, правопорядок и личную безопасность граждан, гарантировать неприкосновенность частной собственности[56], исправлять общественные нравы не наказаниями, а личным примером и милосердием (*clementia*). Именно последнее, по мнению Сенеки, отличает добродетельного властителя от тирана, который обрушивает на головы несчастных подданных неоправданную жестокость (Clem. I. 11. 4; 12. 1). Достойный правитель проявляет милосердие, воздерживаясь от наказаний (*ibid*. II. 3. 1). Милосердие, являясь нравственной категорией, по мнению Сенеки, имеет приоритет перед буквой закона (*ibid*. 7. 3).

[53] Трактат «О милосердии», по мнению П. Грималя, был призван «убедить сенат, уже свыкшийся с идеей имперской власти как с необходимостью, принять в качестве монарха Нерона» (*Грималь П.* Сенека. М., 2003. С. 111).

[54] После убийства Калигулы (37–41 гг.) сенат и консулы попытались было «провозгласить всеобщую свободу», однако толпа потребовала сохранить принципат (Suet. Claud. 10. 3–4). Подробное описание этих событий даёт Иосиф Флавий в «Иудейских древностях» (Ios. Ant. Iud. XIX. 1–4).

[55] По словам Сенеки, «самый полновластный – тот, кто властвует собою» (Ep. XC. 34).

[56] Из этих элементов во времена Сенеки складывалось римское понятие «свободы» (*libertas*). В трактате «О благодеяниях» философ констатирует факт: если император властвует, обладая империем (imperium), то частные лица владеют собственным имуществом на основе доминия (*dominium*), т.е. права частной собственности. Сенека считал, что «хороший» принцепс обязан гарантировать гражданам неприкосновенность их имущества (Sen. Ben. VII. 4–6).

Философ идеализирует правителей далёкого прошлого, когда «править значило не властвовать, а исполнять обязанность. Никто не пробовал своё могущество на тех, кто это могущество создал, и ни у кого не было ни желания, ни причины творить обиды; все так хорошо слушались хорошего правителя, что самое сильное, чем царь грозил ослушникам, был уход от власти» (Sen. Ep. XC. 5. Здесь и далее пер. С.А. Ошерова). Вероятно, идеальный образ «философа на троне» стоял перед мысленным взором Сенеки, когда он писал для Нерона тронную речь с изложением политической программы нового принципата (Tac. Ann. XIII. 3). В этой речи Нерон обещал предоставить согражданам гарантии от судебного произвола, бороться с коррупцией, а также не нарушать традиционных прерогатив сената (*ibid*. 4). Итак, Сенека считал, что принцепс должен править в согласии с сенатом, блюсти законность и правопорядок, а также хранить римские обычаи и традиции. Достойный властитель при жизни удостаивается гражданского венка (*corona civica*), звания «отца отечества» (*pater patriae*) и других традиционных почестей, а после смерти – апофеоза, ибо справедливый и милосердный император, по мнению Сенеки, подобен богам (Sen. Clem. I. 5. 7).

Напротив, злоупотребления властью и нарушение законности ведут к тирании. Сенека ставит тирана в один ряд с самыми страшными преступниками (Sen. Ben. I. 10. 4). Философ рисует выразительную картину всеобщего страха и подавленности во времена Тиберия и Калигулы (Sen. Clem. I. 26. 2). Тиран окружён всеобщей ненавистью и сам повинен в своей жалкой и позорной участи (*ibid*. 25. 3; 26. 1). Подчиняться тирану заставляет страх – прежде всего, страх смерти; именно этот страх делает человека рабом. Он должен, преодолев страх смерти, спокойно и терпеливо сносить иго тирании, от которого его освободит смерть (Sen. Ir. III. 16). Проникнутое фатализмом учение Сенеки о преодолении страха смерти предоставляло и гражданам, и подданным возможность пассивного сопротивления императорскому деспотизму. Утверждая, что правители, как и обычные люди, всецело зависят от непостоянной судьбы (Sen. Ep. XCI. 15), а «царский гнев» не должен страшить разумного человека, поскольку «любой раб волен распоряжаться твоей жизнью и смертью» (Sen. Ep. IV. 8), Сенека внушал своим современникам мысль о том, что власть «плохих» принцепсов, таких как Тиберий или Калигула, далеко не безгранична, поэтому даже в условиях тирании приверженец стоической философии остаётся свободным. Сохранивший внутреннюю свободу человек свободен от каких бы то ни было привязанностей и готов в любой момент легко расстаться с жизнью[57].

[57] Таким образом, для стоика проблема политической свободы теряла свою актуальность.

«Стоический культ самоубийства»[58] возник в Риме ещё в период Поздней республики, когда вместе с греческой литературой в «Вечный город» проник стоицизм, оказавший мощное воздействие на формирование мировоззрения многих представителей римской интеллектуальной элиты. Пожалуй, самым выдающимся среди них был Катон Утический, обратившийся в новую веру со всем пылом и страстью своей бескомпромиссной и увлекающейся натуры. Добровольно расстаться с жизнью ещё совсем не старого (к тому времени ему исполнилось всего лишь 48 лет) и физически здорового Катона побудило принципиальное нежелание мириться с надвигавшейся тиранией. В соответствии с заповедями стоицизма Катон покончил с собой, не желая быть «великодушно» помилованным тем самым Цезарем, которого он считал тираном, грубо поправшим римскую свободу. Это было, по словам М. Гриффин, «обдуманное самоубийство в стоическом вкусе, первый пример политического мученичества»[59]. Впоследствии Катон «служил образцом для тех, кто имел мужество бросить вызов авторитарной власти»[60]. Неслучайно «катоновская легенда» достигла своего апогея в последние годы правления Нерона (54–68 гг.), когда «доблестный духом Катон» (Luc. IX. 371; пер. Л.Е. Остроумова под ред. Ф.А. Петровского), непримиримый враг тирании и фанатичный поборник традиционных римских ценностей, привлёк к себе внимание Сенеки. Он всячески превозносил славную смерть Катона (Sen. Ep. XXIV. 7; LXX. 25; LXXI. 10–11; LXXXII. 12). В представлении философа-стоика Катон был идеалом, примером для подражания (Sen. Ep. XI. 10; XXV. 6). В одном из писем к Луцилию Сенека писал: «Поскольку жалкая жизнь куда страшнее скорой смерти, глуп тот, кто не отказывается от короткой отсрочки, чтобы этой ценой откупиться от большой опасности» (Sen. Ep. LVIII. 34). Таким образом, в эпоху принципата добровольный уход из жизни (*voluntaria mors*) стал способом пассивного протеста против императорского деспотизма[61].

Свой вклад в создание теории «наилучшего принцепса» внесли Корнелий Тацит, Плиний Младший и Гай Светоний Транквилл. Тацит

[58] Подчёркивая важнейшую роль, которую играли в философии Сенеки размышления о суициде, П.Н. Краснов назвал его «учителем смерти» (*Краснов П.Н.* Л.А. Сенека, его жизнь и философская деятельность. СПб., 1895. С. 45).

[59] *Griffin M.* Philosophy, Cato, and Roman suicide // Greece and Rome. 33. 1986. P. 196. О феномене самоубийства в Риме см.: *Grisé Y.* Le Suicide dans la Rome antique. Montreal; Paris, 1982.

[60] *Панченко Д.В.* Римские моралисты и имморалисты на исходе республики // Человек и культура: индивидуальность в истории культуры. М., 1990. С. 74.

[61] Описание смерти самого Сенеки в «Анналах» Тацита (Tac. Ann. XV. 61–64), безусловно, было создано под впечатлением от смерти Сократа, как она описана в платоновском «Федоне». Недаром у Тацита в его рассказе фигурирует болиголов, которым отравился Сократ. Здесь налицо некий стереотип, обусловленный влиянием стоицизма.

считал, что император не должен считать себя господином, а всех остальных рабами, тогда как он лишь «первый среди равных»; его долг – проявлять милосердие и соблюдать справедливость (Tac. Ann. XII. 11). Историк был уверен в неизбежности установления принципата (*ibid*. I. 1. Ср. *ibid*. 4; 7; Hist. I. 16) и никогда не являлся его противником[62]. Однако он весьма критически относился к авторитарному правлению принцепсов I в., вследствие чего в «Анналах» возникает тема «непрестанной погибели» (Tac. Ann. VI. 29). Лишь Антонины, по мнению Тацита, сумели совместить такие понятия, как «принципат» и «свобода» (Tac. Agr. 3. 1. Ср. Plin. Paneg. 36. 4). Историк полагал, что оптимальная линия поведения «порядочного человека» в условиях единовластия заключается в том, чтобы «идти прямым и безопасным путём где-то посередине между непримиримою непреклонностью и низкою угодливостью» (Tac. Ann. IV. 20).

Плиний Младший, сенатор и личный друг императора Траяна, в своём «Панегирике» (100 г.) создал образ идеального принцепса. Власть Траяна абсолютна и имеет божественное происхождение (Plin. Paneg. 1. 3–5; 4. 4; 80. 3–5), однако он добровольно признал над собой верховенство закона (*ibid*. 65). Принцепс – не бог, не царь и не тиран, а гражданин и «отец отечества», радеющий об «общем благе» (*ibid*. 2. 3–4; 7. 1. Ср. Plin. Ep. X. 58. 7). По мнению Плиния, «принцепсу надлежит быть как можно более подобным частному лицу» (Plin. Paneg. 59. 6. Ср. *ibid*. 63. 6). «Наилучший принцепс» соблюдает законность, обеспечивает благополучие, безопасность и «свободу» граждан (*ibid*. 8. 1; 27. 1–2; 34. 1–5; 36. 1–4; 67). Под «свободой» Плиний понимал участие граждан в управлении государством (*ibid*. 66. 2–5). Границы этой «свободы» определялись принцепсом, и здесь можно было рассчитывать лишь на его добрую волю. Так возникла идея разумного самоограничения верховной власти; в противном случае принципат превращается в тиранию (*dominatio*. *ibid*. 45. 3). Плиний воздаёт хвалу Траяну за личную скромность и равнодушие к официальным почестям (*ibid*. 10. 3; 54–55; 58. 5), а также за то, что тот не считает империю своей собственностью (*ibid*. 50) и правит в согласии с сенатом (*ibid*. 62. 3–6).

Светоний в сборнике биографий императоров явно противопоставляет «хороших» принцепсов (Август, Веспасиан, Тит) «плохим» (Тиберий, Калигула, Нерон, Домициан). В заслугу императорам он ставил заботу о провинциях (Suet. Aug. 47; Tib. 32. 2; Vesp. 17), образованность и меценатство (Suet. Iul. 55; Aug. 89; Claud. 41–42; Vesp. 18), уважение к сенату (Suet. Aug. 53. 3; Tib. 30; Claud. 12. 1; Vesp. 9. 2) и преследование одиозных чужеземных культов (Tib. 36; Claud. 25. 4–5). Безусловно,

[62] *Кнабе Г.С.* Указ. соч. С. 165.

Светоний считал оправданным убийство тирана, будь то Цезарь, Калигула, Нерон или Домициан.

В четырёх речах «О царской власти» (98–104 гг.), посвящённых Траяну, «стоицизирующий киник» Дион Хризостом прославлял царскую власть – с условием, однако, чтобы она была справедливой, а не тиранической. Дион (как, впрочем, и все греки) однозначно отождествлял принципат с монархией: для него принцепс был автократором («самодержцем») и басилевсом («царём»). Во-первых, царская власть является абсолютной (Dio Chrys. III. 3–5). Во-вторых, она основана на законах[63] и справедливости (*ibid*. 45–46). Идеальный государь не должен забывать о том, что он – гражданин, т.е. «первый среди равных» (*ibid*. 111). Мудрый и добродетельный царь, получивший верховную власть от самого Зевса (I. 12; 45), стремится к «общему благу» (*ibid*. 23). Дион уподобил справедливую царскую власть правлению Зевса во Вселенной (XXXV. 29–32), а самого царя сравнил с солнцем (III. 73–74; 82–83). Идеального государя он противопоставил тирану, а монархию – тирании. Тираны живут в постоянном страхе (VI. 35–39; 43; 53–54); их окружает всеобщая ненависть (*ibid*. 50), и они нигде не могут чувствовать себя в безопасности (*ibid*. 56–57). Поэтому тиран – это самый несчастный человек на свете. Тиранию характеризуют жестокость и раздор (I. 82), насилие и беззаконие (III. 43–44). Она противоестественна, её окружают вражда и ненависть, поэтому тирания непрочна, а гибель тирана неминуема (I. 78–80; II. 75–76).

В «Похвале Риму» (156 г.) выдающийся представитель второй софистики Элий Аристид прославляет принципат и императора Антонина Пия (138–161 гг.), который, по его словам, «поступает только по справедливости» (Ael. Arist. Laud. 39. Здесь и далее пер. С.И. Межерицкой). «Оставаясь на месте, он управляет всем населённым миром при помощи писем, которые, как на крыльях, прилетают к нему, раньше чем наместники успевают их написать» (*ibid*. 33). Аристид характеризует принцепса как «самого совершенного монарха, который чужд злодейств тирана, а величием превосходит царя» (*ibid*. 90). Его задача – обеспечить справедливость и законность в Римской державе (*ibid*. 107). Принципат, по утверждению Аристида, «удовлетворяет и устраивает как бедных, так и богатых. И по-другому жить невозможно» (*ibid*. 56). Благодетельную и мудрую власть принцепса Аристид противопоставил тирании персидских царей (*ibid*. 19-23), при которой «власть и деспотизм больше не различались, а слова “царь” и “господин” значили одно и то же» (*ibid*. 23). Вслед за Дионом Аристид осуждает тиранию и идеализирует современный ему принципат.

[63] Ср. Plut. Sept. sap. conv. 7. 11.

К началу II в. римская интеллектуальная элита окончательно примирилась с принципатом: к единовластию привыкли. Для граждан, почти незаметно для самих себя ставших подданными, единоличный правитель в конечном счёте оказался предпочтительнее сенатской олигархии (ср. Dio Chrys. XXXII. 17–18; 26–28). Юридических ограничений власти принцепса, который отныне официально именовался *dominus*, т.е. «государь» (так в Риме с древнейших времён рабы обращались к своему господину), не существовало. Император – абсолютный монарх, избранник богов, стоящий выше закона. Не имея никаких правовых гарантий, подданные могли уповать лишь на мудрость и благородство добродетельного принцепса, который сам, по собственной воле, налагает на себя определённые ограничения. Если принцепс правит в общих интересах, долг граждан – ему повиноваться. Такова была официально декларированная норма. В 96–180 гг. она в целом отвечала реальности, пока у власти находились люди, способные вести конструктивный диалог с обществом. В частности, таким правителем был Траян – «лучший из императоров» (SHA. Adr. VI. 3). Показательно, что в текст молитв о здравии принцепса Траян включил слова: «Если он будет править хорошо и в общих интересах». Префекту претория император вручил меч со словами: «Бери этот меч, чтобы пользоваться им для моей защиты, если я буду править хорошо, и против меня, если я буду править плохо» (Dio Cass. LVIII. 16). Адриан неоднократно заявлял на публике, что «будет вести государственные дела, не забывая о том, что это – дела народа, а не его собственные» (SHA. Adr. VIII. 3). Антонина Пия отличали «благочестие, милосердие, природные дарования, безупречность» (SHA. Ant. XIII. 3). По словам его биографа, «будучи императором, он оказывал сенату такое уважение, какое он хотел бы видеть по отношению к себе со стороны другого императора в бытность свою частным человеком» (*ibid*. VI. 5). «Происходившие в разных местах мятежи он прекращал, действуя не жестокими мерами, а кротостью и авторитетом» (*ibid*. XII. 2). Правление Антонина Пия стало подлинным «золотым веком» для Римской средиземноморской державы. Наконец, Марк Аврелий (161–180 гг.) «праведностью своей жизни превзошёл всех государей» (SHA. Marc. Aurel. I. 1). Его отношения с сенатом были на редкость гармоничны (*ibid*. X. 6–9), а к подданным он «обращался так, как это было принято в свободном государстве» (*ibid*. XII. 1). Безупречный в личной жизни, справедливый и милосердный[64] император «правил, окружённый всеобщей любовью» (*ibid*. XVIII. 1). Марк Аврелий держал себя на публике «как простой гражданин и философ» (*ibid*. XXVI. 3). Избранный и усыновлённый предшественником «наилучший

[64] См. SHA. Marc. Aurel. XIX. 10; XXIV. 1–2; XXV. 6; XXIX. 4.

принцепс» во главе империи – так идеал Диона Хризостома и Плиния Младшего воплотился в реальность.

Однако и эта, казалось бы, отработанная схема давала сбои. Соправителя Марка Аврелия, беспутного гуляку Луция Вера (161–169 гг.), современники и потомки не относили ни к «хорошим» государям, ни к «дурным» (SHA. Ver. I. 3). Гораздо худшим правителем оказался сын «философа на троне», Коммод (180–192 гг.), который, по выражению современника, жил «на погибель гражданам и на позор себе» (SHA. Com. XX. 4). Этот грубый, жестокий и сластолюбивый деспот, получив вожделенную власть, предался дикому разгулу, пьянству и разврату. Казнив жену, он завёл себе гарем (*ibid*. V. 4; 9). Отличавшийся необычайной физической силой и крепким телосложением император провозгласил себя римским Геркулесом, появлялся на публике в шкуре льва и с палицей на плече, лично участвовал в травлях диких зверей и выступал на арене амфитеатра как гладиатор (*ibid*. VIII. 5; XI. 10–12). Коммод переименовал в свою честь все месяцы календаря и даже Рим нарёк «городом Коммода» (*ibid*. VIII. 6; XI. 8). После неудавшейся попытки покушения на его жизнь (183 г.) император проникся лютой ненавистью к сенату и обрушился с репрессиями на сенаторское сословие (*ibid*. IV. 4–11). Сенаторами при нём становились даже вольноотпущенники (*ibid*. VI. 9). Чтобы добыть денег на зрелища и увеселения, Коммод по примеру Калигулы и Нерона прибегнул к вымогательствам и конфискациям. Распущенному императору подражали его приближённые. В Риме царили произвол, вымогательство, продажа должностей и приговоров. Наконец, в последний день 192 г. Коммод был убит в результате заговора, организованного его любовницей и начальником охраны (XVII. 1–2). В порыве ликования сенат распорядился низвергнуть статуи Коммода и уничтожить всякую память о нём (*ibid*. 6).

Драматические события первых шести месяцев 193 г. (гибель «сенатского» императора Пертинакса, беспрецедентный торг в преторианском лагере, когда императорская власть была продана преторианцами Дидию Юлиану (SHA. Did. II. 4–7), наконец, санкционированное сенатом убийство самого Юлиана и вступление в Рим Септимия Севера) стали прологом к необычайно ожесточённой и кровопролитной гражданской войне 193–197 гг. В огне этой войны «сгорел» принципат Антонинов, на смену которому пришла бюрократическая монархия Северов (193–235 гг.), и мечты об идеальном императоре-философе потеряли свою актуальность. К концу III в. длительный процесс эволюции принципата завершился установлением теократической монархии Диоклетиана (284–305 гг.).

Проследив динамику отношений правителя, нормы и подданных в Риме от правления к правлению такими, какими они разворачивались в

реальной истории и преломлялись в восприятии современников, заключим этот обзор общей характеристикой ситуации эпохи принципата в аспектах, наиболее существенных для задач настоящей монографии. Ранняя Римская империя была огромной державой, чрезвычайно стабильной с точки зрения поддержания своей территориальной целостности и баланса сил с внешним миром (да и с точки зрения поддержания общего внутреннего порядка дел, невзирая на смуты, всегда достаточно кратковременные). Практически все подданные державы, находящиеся под верховной властью принцепсов, входили одновременно в различные самоуправляющиеся коллективы – полисные и племенные «общины»-*civitates* (в качестве граждан таких общин или зависимого от них и их членов населения, также часто жившего общинами), и вся держава мыслилась как совокупность таких «общин»-*civitas*, находящихся под полной властью единственной из них – римской *civitas*. Власть самого принцепса оформлялась как власть верховного магистрата этой римской *civitas*. Принцепс и сенат, как носители высшей власти господствующей римской *civitas*, осуществляли верховный контроль над подвластными ей образованиями (то есть над всей территорией державы) через систему провинциальных наместничеств, каждое из которых включало множество таких образований; наместники осуществляли верховную власть над этими образованиями – каждый в своей провинции – от имени принцепса и сената (т.е. в конечном счете римской *civitas*), будучи прямо подчинены последним иерархически и действуя просто как уполномоченные ими чиновники. При этом, с одной стороны, господствующая римская *civitas* (то есть реально – принцепс и наместники) могла вмешиваться во внутренние дела подвластных ей образований и располагала правом полного контроля над ними (так что Траян, например, решал своей властью иной раз мельчайшие вопросы внутреннего уклада тех или иных вифинских полисов, и в этом не было ничего удивительного), а с другой – считалась призванной блюсти и охранять самоуправление этих образований, не применяя свое право вмешательства в их внутренние дела слишком часто. В итоге на практике внутренняя жизнь в этих образованиях развивалась достаточно автономно, в рамках, поставленных сверху римской властью, с ее санкции и под ее внимательным контролем. Официальная идеология не стремилась жестко определять жизнь людей вне политической сферы и не запрещала людям в достаточно широких пределах критиковать саму эту идеологию (хотя определенная степень пропаганды, которую рассматривали, так сказать, как «антиобщественную», запрещалась и каралась; тем более это могло относиться к заявлениям, носящим политически подрывной характер. Все подобные проявления в принципе могли быть подведены под закон об оскорблении величия римского народа, направленный изначально именно против поступков и заявлений, расцениваемых как объективно и субъективно антиобщественные в особой

степени). При этом сам политический строй принципата открыто рассматривался как имеющий определенные изъяны, но несомненно и, так сказать, «с большим отрывом» наилучший из всех реально возможных форм политического устройства (при имеющнмся состоянии «нравов» и социальных отношений[65]).

Единственными целями власти (помимо самообеспечения) являлись обеспечение насущных потребностей членов общества и обеспечение «имперского» величия Рима (в контакты с богами вступали, в частности, именно и только для этого по системе, которую сами римляне определяли как *do ut des*, «даю тебе [богу], чтобы ты дал [мне/нам]»). Принцепс и в теории, и на практике осуществлял и «профанную», и «сакральную» власть (в частности, как верховный жрец – великий понтифик). Власть в норме он получал по принципу династического наследования (причем в наследники мог попадать по адоптации), но в обязательном порядке должен был быть при этом утвержден и провозглашен в статусе принцепса сенатом (иное дело, что это сенатское утверждение обычно следовало автоматически, просто оформляя династическую передачу власти или ее силовой захват).

Тот взгляд, что авторитет и ценность власти существуют лишь постольку, поскольку власть необходима самому обществу и является инструментом его жизненного (само)обеспечения (иными словами, концепция верховного суверенитета всего общества и понимание действующей системы власти просто как необходимого способа его самоорганизации, функционирующего по выбору общества и с его санкции и черпающего свой конечный авторитет именно в этой санкции и выборе), был открытым и фундаментальным идеологическим концептом Ранней Империи. С точки зрения номинальной нормы этого времени (при многих правителях, впрочем, эта номинальная норма становилась и реальной) правитель мог интерпретировать или несколько модифицировать общественные нормы по своему усмотрению, не посягая, однако, на их основы: он был прежде всего верховным исполнителем, блюдущим и обеспечивающим эти основы, и не должен был их перекраивать или идти против них. Однако на деле принцепс уже по самой своей

[65] В то же время само это состояние на протяжении большей части принципата достаточно спокойно признавалось ухудшившимся сравнительно со временами «золотого века» римской республики и ее гражданских добродетелей; сама необходимость единоличной власти для поддержания гражданского мира рассматривалась при этом как показатель порчи нравов. При Флавиях и Антонинах, как показывают примеры Тацита и др., подобные констатации считались вполне приемлемыми; в то же время при ряде «тиранических» принцепсов из дома Юлиев-Клавдиев за восхваления былой республики в этом духе можно было и поплатиться жизнью (в таком случае хвалителя обвиняли в том, что он на самом деле пытается проявить в такой форме свою враждебность власти принцепса, то есть, так сказать, «ведет подрывную пропаганду»).

должности был наделен такими полномочиями, что, злоупотребляя ими, то есть применяя их в «ненормативных» целях, имел возможности произвольно менять и нарушать любые нормы и не считаться с их требованиями для всех остальных лиц; такие правители, однако, рассматривались как «плохие» (такая репутация с особенной силой закрепилась за многими Юлиями-Клавдиями), и силовое низвержение таких правителей (по «праву на мятеж») расценивалось как вполне правомерный шаг.

Сенат номинально считался институтом, призванным при необходимости ограничивать и контролировать, а частично разделять власть принцепса, и даже отстранять его от власти, если он того заслуживал. В действительности влияние этого института было достаточным, чтобы даже самые «тиранические» принцепсы, терроризируя сенат, не посягали на его статус; в другие времена, в частности, большую часть правления Антонинов, сенатская знать и фактически разделяла с принцепсом реальную власть в качестве его, так сказать «младшего», но заставляющего с собой считаться партнера. В то же время принцепс единолично командовал всей вооруженной силой страны, и в этой сфере ограничений его власти не существовало (полноту власти в этой сфере у него можно было отнять только вместе с властью как таковой). Именно это и составляло реальную основу его владычества. В итоге формальное полномочие сената по собственной инициативе низвергать чрезмерно злоупотребляющего властью принцепса в реальности никогда не применялось: сенат иной раз объявлял принцепса врагом отечества и лишал его власти, но во всех подобных случаях он лишь оформлял перевороты, уже произведенные или по крайней мере уже начатые против принцепса совершенно иными силами. Таким образом, формализованные механизмы вынесения санкций в адрес правителя присутствовали в теории, но отсутствовали реально; зато общественная и государственная норма Империи открыто признавала «право на мятеж» в чрезвычайных ситуациях (в том числе в случае достаточных нарушений правителем самой нормы), без точной формализации состава подобных ситуаций. Правитель, пришедший к власти посредством военного переворота, обычно не думал скрывать или смягчать этот факт, а, наоборот, заявлял себя как человека, который законно пользуется властью, так как силой избавил общество от «дурного» принцепса (и, разумеется, был утвержден в статусе нового принцепса сенатом); такое избавление рассматривалось как оправданная акция и величайшая заслуга перед обществом.

Следует подчеркнуть, что независимо от претензий данного принцепса на какие-то особые доблести, принцепс открыто и программно рассматривался в римской норме (при жизни!) как просто человек, который мог проявлять любые человеческие слабости и пороки и подлежал за это (в определенных пределах) критике; иными словами, норма

на всех уровнях признавала правителя заведомо несовершенным и санкционировала постановку вопроса о его возможных ошибках в том или ином случае. Неотъемлемой частью общественно-идеологической нормы Ранней Империи было критическое «взвешивание» деятельности былых правителей и соответствующее выделение «плохих», то есть тиранически злоупотреблявших своей властью (в том числе преступных и правомерно низвергнутых по «праву на мятеж») принцепсов и «хороших» принцепсов, применявших свою власть нормативно (или лишь с незначительными и спорными уклонениями от требований нормы). Это деление приобрело устойчивый и практически общепринятый, официозный, а в иных случаях и официальный характер (о последнем можно говорить в тех случаях, когда низвержение и соответствующее осуждение правителя оформлялось постановлением сената).

Формально правителя можно было просто привлекать к суду. При «хороших» принцепсах (в частности, при первых двух Флавиях и при почти всех Антонинах) и даже при некоторых «плохих» (например, при Нероне) поступки правителя частным образом мог обсуждать и негативно оценивать любой желающий; эта свобода «думать что хочешь и говорить, что думаешь», в полном виде осуществлявшаяся, согласно Тациту, только начиная с правлений Нервы и Траяна[66], в теории всегда рассматривалась римской общественной нормой как необходимая ценность, а принцепсы, посягавшие на нее (обычно они обращали против таких разговоров закон об оскорблении величия римского народа, потому что других подходящих законов не было) осуждались этой нормой как «дурные». Формально сенат мог критиковать принцепса (как и любое другое лицо) сколь угодно резко и выносить ему порицание; с другой стороны, присяга принцепсу на верность, приносившаяся всеми, обычно требовала от присягающего быть принцепсу другом, быть врагом его врагам и дорожить им не меньше, чем собой – в принципе, такая присяга не исключала критики, но по своему духу исключала слишком резкий ее характер. Однако с точки зрения римской нормы, с ее концепцией «права на мятеж», эта присяга, как и лояльность к принцепсу вообще, утрачивала силу, если принцепс слишком злоупотреблял своей властью (напомним, что мера этого «слишком» не формализовывалась). Поэтому полным признанием со стороны нормы пользовалась фигура «праведного обличителя», обращающего самое резкое обличение против заслуживающего его принцепса. Наконец, уже не только формально, но и реально поступки принцепса могли публично обсуждать и оценивать в неких пороговых рамках «лояльной критики» общественные институты и высшие функционеры; даже некоторые «плохие» принцепсы за одно это на них не посягали.

[66] Tac. Hist. I. 1.

ГЛАВА 5
Правитель и его подданные в государствах древних майя

Д.Д. Беляев, А.В. Пакин

Введение

Низменности майя – это обширная историко-культурная область, включающая в себя юг Мексики (штаты Чиапас, Табаско, Кампече и Юкатан), северные департаменты Гватемалы, Белиз и часть Гондураса. По природным условиям это известняковая низменность (90–200 метров над уровнем моря), которая характеризуется тропическим климатом. Низменности подразделяются на две основные физико-географические зоны. Большая часть Южных низменностей покрыта влажным тропическим лесом. Главные реки текут на западе (Усумасинта), юге (Пасьон) и востоке (Ондо, Белиз и Мотагуа) региона, в то время как центр составляют заболоченные местности и озера. Южные низменности подразделяются на четыре региона: Петен, Петешбатун, бассейн Усумасинты и Юго-Восточный регион. Северные низменности примерно соответствуют северной половине полуострова Юкатан и отличаются недостаточным количеством водных источников. Рельеф довольно пологий, за исключением гряд невысоких холмов. Количество осадков существенно меньше, чем на юге, вследствие чего высокий тропический лес становится ниже и переходит в буш. Фауна такая же, как и на юге, за исключением отдельных видов, живущих в засушливых районах. Северные низменности подразделяются на шесть регионов: Рио-Бек, Ченес, Пуук, Северо-западный Юкатан, Северо-Центральный Юкатан и Кинтана-Роо. В доколумбовой истории майя выделяется три периода: доклассический, или формативный (начало II тыс. до н.э. – III в. н. э.), классический (III–X вв.) и постклассический (XI – середина XVI вв.). Источниковая база для каждого из этих периодов различна. Доклассическая история реконструируется главным образом по материалам археологии; иероглифические надписи этого времени малочисленны и плохо изучены. От классического периода, напротив, сохранилось большое число иероглифических текстов – царских монументаль-

ных надписей и владельческих надписей на керамике и предметах мелкой пластики[1], которые дополняются археологическими данными. Исчезновение царских надписей на рубеже X–XI вв. привело к тому, что значительная часть посткласичесой эпохи (XI–XV вв.) освещена письменными источниками крайне скудно, в основном через призму позднейшей традиции, записанной латиницей в XVI в. Посткласическая археология также встречается с определенными трудностями. Заключительный этап посткласического периода (1441–1545 гг.) известен лучше благодаря большому числу раннеколониальных источников испанского и индейского происхождения. В силу этого в данной работе рассматриваются взаимоотношения правителей и подданных именно в классический и поздний посткласический периоды истории майя – как в наибольшей мере обеспеченные источниками.

Классический период (III–X вв. н.э.)

Первые государства в зоне низменностей образуются в I–II вв. н. э. Как и в других регионах Мезоамерики, города-столицы формировались путем перемещения в них сельского населения. К IV в. в Южных низменностях сложилось несколько десятков небольших государств, наиболее важным из которых был Мутуль (Тикаль). В 378 г. земли майя были подчинены *каломте* («царем царей») Теотиуакана Хац'ом-Кухом (374–439 гг.). Его наместником стал военачальник Сийах-К'ак', также получивший титул *каломте*; цари майя считались его вассалами. На трон в Мутуле был посажен малолетний сын теотиуаканского правителя Йаш-Нун-Ахин I (378–405 гг.). Рост самостоятельности новой династии Мутуля в V в. привел к конфликту с Теотиуаканом в правление Чак-Ток-Ич'ака III (486–508 гг.). Его наследники провозгласили себя независимыми и сами приняли титул *каломте*. Однако их соперниками выступили правители древнего царства Кануль. В результате войны между Вак-Чан-Кавилем (537–562 гг.) и Ут-Чаналем (553 – ок. 572 гг.) Мутульская держава распалась. Апогей Кануля пришелся на правление Йукном-Ч'ена (636–686 гг.), вновь разгромившего Мутуль и подчинившего почти все государства низменностей. Он перенес столицу в Чикнаб (городище Калакмуль), ближе к центру майяских земель. В 695 г. армия его преемника Йукном-Йич'ак-К'ак'а была разбита мутульским царем Хасав-Чан-К'авилем (695–734 гг.), восстановившим могущество своих предков.

[1] Иероглифическая письменность майя была дешифрована в 1950-е гг. Ю.В. Кнорозовым. Обзор истории дешифровки и современного состояния эпиграфики майя см.: *Coe M.D.* Breaking the Maya Code. L., 1992; *Houston S.D.* Into the Minds of Ancients: Advances in Maya Glyph Studies // Journal of World Prehistory. 2000. Vol. 14. № 2. P. 121–201.

В VIII в. тенденция политического развития майя меняется. Вместо обширных держав начинают формироваться региональные государства, контролировавшие определенный историко-культурный регион (Кануль в Северном Петене, Мутуль в Центральном и Саиль в Восточном, Южный Мутуль [Дос-Пилас] в бассейне реки Пасьон, Йокиб, Пачан и Бакаль в бассейне реки Усумасинта, Исамаль на севере полуострова Юкатан). В связи с этим ужесточаются войны между царствами, приведшие к падению Южного Мутуля в 760-е гг. и Йокиба и Пачана в начале IX в.

В начале IX же в. низменности майя охватывает кризис (так называемый «коллапс майя»). Дольше всего ему сопротивлялись Мутуль (до конца IX в.) и Кануль (до начала X в.) в центральной части Петена, а также периферийные западные царства Сакц'и (до конца IX в.) и Попо (до начала X в.). Кризис привел к распаду государств, оставлению городов, уменьшению населения. Причины кризиса остаются предметом дискуссии. По-видимому, в одних случаях он был вызван экологическими факторами, в других – внутриполитическими, в третьих – постоянными войнами.

Базовой единицей политической структуры майя в классический период являлась небольшая полития номового типа, управлявшаяся наследственным правителем *ахау*, чей титул переводится как «тот, кто приказывает»[2]. В политическом смысле царство целиком составляло один *ахауиль* (*ахаулель*) – пространство власти царя. В территориальном смысле оно состояло из нескольких областей, именовавшихся *каб-ч'ен* («земля-и-город»), образованных городом (*ч'ен*) и прилегающими к нему землями (*каб*) с сельскими поселениями. Центральный *каб-ч'ен* был доменом царя и управлялся непосредственно им, а остальные возглавлялись областными правителями. В IV–VI вв. это были младшие члены царской династии или представители местной знати. С VII в. их место занимают наместники, носившие титул *сахаль* (буквально «маленький [человек]»). Административные функции выполняли *ах-к'ухуны*. Этим термином обозначалась обширная категория чиновников и должностных лиц, занятых в центральном и дворцовом управлении[3].

[2] *Houston S.D., Stuart D.* Peopling the Classic Maya Court // Royal Courts of the Ancient Maya. Vol. 1. Theory, Comparison, and Synthesis. Boulder, 2001. P. 54–83.

[3] Подробнее о социальной и политической организации майя см.: *Stuart D.* Historical Inscriptions and the Classic Maya Collapse // Lowland Maya Civilization in the Eighth Century A.D. Wash., 1993. P. 321–354; *Беляев Д.Д.* Раннее государство у майя классического периода: эпиграфические и археологические данные // Альтернативные пути к цивилизации М., 2000. С. 186–196; *его же.* Древние майя (III – IX вв. н.э.) // Цивилизационные модели политогенеза. М., 2002. С. 130–155; *Grube N.* The City-States of the Maya // A Comparative Study of Thirty City-State Cultures. Copenhagen, 2000. P. 547–565; *Houston S.D.*, *Stuart D.* Op. cit. P. 54–83. Наиболее полное и точное изложение политической истории майя см.: *Martin S.*, *Grube N.* Chronicle of Maya Kings and Queens. L., 2000.

Резиденциями царям и их наместникам служили крупные и мелкие города и городки (*ч'ен*). В среднем население столиц составляло 4000–10000 человек (за исключением таких гигантов как Йашмутуль с 20 тыс. и Хуштетун с 30 тыс. жителей). В областных городах и городках проживало от 1000 до 3000 человек. Общая численность населения крупных царств составляла несколько сотен тысяч человек. Более низкие уровни социально-политической иерархии не освещены письменными источниками. Судя по археологическим материалам, области делились на районы (так называемые «зоны поселения»), объединявшие несколько десятков общин (50–100 домохозяйств). В городах «зонам», очевидно, соответствовали квартальные подразделения. Городские и деревенские общины строились как иерархически организованные объединения больших семей, имевших патриархальный характер и возглавлявшихся главами старших семей. Стратификация внутри общин была основана на различиях между большими семьями; лидерство передавалось в рамках ведущей большой семьи. По археологическим материалам прослеживается быстрое выделение в VIII в. общинной верхушки, которая по своему статусу приближалась к мелкой знати.

В основе картины мира классических майя лежали представления о *к'ух* (или *ч'ух*) – сакральной силе, присутствующей в мире. В XX в. среди цельталей в горном Чиапасе *ch'ulel* (явный когнат классического *k'uh*) обозначало универсальную жизненную субстанцию или силу, которая содержится в крови и поддерживает существование людей и различных ритуальных объектов[4]. Эта концепция схожа с концепциями божественности, существовавшими в других культурах Мезоамерики (*teotl* у наua, *masan* у михе-соке, *pée* у сапотеков, *ini* у миштеков).

Различные проявления *к'ух* составляли группу сверхъестественных существ, которых традиционно называют «богами». Наиболее важными среди них были Ицамнах, Чаак и Йопат (боги дождя и молнии), К'авиль (бог-покровитель царских династий), К'инич-Ахау (бог солнца), Ишим (бог маиса), «Бог I» и др. Существовало большое число божественных ипостасей, часто основанных на цветовом символизме. В представлениях майя каждая сторона света имела свой цвет: север – белый, восток – красный, юг – желтый, запад – черный; центр мира виделся зеленым. Так, Чаак существовал как Сак-Шиб-Чаак, Чак-Шиб-Чаак, К'ан-Шиб-Чаак, Ик'-Шиб-Чаак. Имелись также инкарнации богов, связанные с особыми мифами. Разные божества использовались теми или иными династиями как покровители. Так, патроном царей Кануля был Йаш-Ха'аль-Чаак («Чаак – это первый дождь»), царей Саиля – К'инич-Хиш,

[4] *Vogt E.Z.* Zinacantan: A Maya Community in the Highlands of Chiapas. Cambridge, 1969. P. 369–371.

царей Па'чана – Ах-К'ак'-О-Чаак. Иногда местные божества были организованы в «триады»: «Бог I», Унен-К'авиль («Младенец К'авиль») и К'инич-Ахау – в Бакале, «Бог-Гриф», Цикин-Ахау и «Бог-Ягуар» – в Хушвица, Иш-Унен-Балам, Ицамнах и Эб-К'инич – в Мутуле[5].

От божеств следует отличать царских предков. После смерти правители, как считалось, отправлялись в иной мир и приобретали там еще большее могущество. Предки имели сильное влияние на мир живых, поэтому в классической иконографии их часто изображали наблюдающими за царями с небес в образе бога солнца. Несмотря на это, предки не называются *к'ух*. Особое место занимали полумифические основатели династий, якобы правившие долгие века в глубокой древности. В Мутуле таким был Сак-Хиш-Мут, считавшийся правившим в XII–II вв. до н.э., в Саиле – Ик'-Мин, согласно традиции, взошедший на трон в XXII тыс. до н.э. В Бакале таких мифических царей известно два: Аканаль-Ишим Муван-Мат (2325–967 гг. до н.э.) и Укокан-Кан (с 967 г. до н.э.).

Фигура царя занимала центральное место в обществе майя классического периода. Судя по тому, что мы знаем о царях майя I тыс. н.э., они не считались живыми богами, несмотря на использование титула *к'ухуль-ахау*[6]. Прилагательное *к'ухуль* («священный», «божественный») описывает не сущность, а качество существ или объектов. Это верно и для царя: он обладал наивысшей концентрацией *к'ух* среди живущих и поэтому был сакрален, но сам божеством не был. Окончательное оформление концепции сакрального царя произошло, видимо, в V в., когда появляются титул «божественный царь» и его аналог *к'ухуль-ишик* («божественная женщина»), использовавшийся для царских супруг.

Восходя на трон, правитель приобретал новое качество, вступая в священную сферу «царственности». Это выражалось в принятии им нового тронного имени («священное коронационное имя»). Основными символами власти считались корона («повязка» или «белая повязка») и скипетр-*к'авиль*. Поэтому интронизация называлась «повязание белой повязки на его чело», либо «взятие *к'авиля*». Ритуальное повязание было одним из важнейших действий в обрядовой практике. Воздвижение монументов (стел, притолок, панелей и др.), а также освящение зданий зачастую описывается как их «повязание»[7].

[5] *Berlin H.* The Palenque Triad // Journal de la Société des Américanistes. 1963. T. 52. P. 91–99; *Stuart D.* The Inscriptions from Temple XIX at Palenque: A Commentary. San Fransisco, 2005. P. 130.

[6] Подробнее о сакрализации власти у майя в классический период см.: *Беляев Д.Д., Токовинин А.А.* Сакральная власть майяских царей (III–IX вв. н.э.) // Сакрализация власти в истории цивилизаций. М., 2005. Ч. 1. С. 146–160.

[7] *Stuart D.* Kings of Stone. A Consideration of Stelae in Ancient Maya Ritual and Representation // RES: Anthropology and Aesthetics. 1996. Vol. 29/30. P. 148–171.

Вступив в статус «священного царя», правитель остается таковым до своей смерти. В Паленке зафиксирована редкая метафора смерти: *hamliiy ‘u-sakhu’n* – «развязалась его белая корона»[8]. Нам также известно о двух или трех случаях отречений. В частности, в надписи на троне 1 из Пьедрас-Неграса об отречении йокибского царя Ха-К’ин-Шока (767–780 гг.) говорится следующее: «разорвал [повязку] Ха-К’ин-Шоок, божественный царь Йокиба, тогда он оставил царственность в Хиштуне; он принес драгоценности и поднялся в Лам-Наах»[9]. Разорвав повязку, правитель выходит из сакральной сферы «царственности» и уступает свое место новому владыке.

Таким образом, не будучи сам божеством, царь был наиболее могущественным из людей. Его уникальность подчеркивалась использованием особого эпитета *к’инич* (*k’ihnich*). Традиционно, вслед за Р. Ройсом и Э. Томпсоном, он переводился как «солнечноглазый» или «солнечноликий» (юкатекское *к’ин*, «солнце» и *ич*, «глаз»). Однако, как показал С. Вихманн, правильной транскрипцией является *k’ihnich*, и это прилагательное, образованное от глагольной основы *k’ihn-* со значением «нагревать»[10]. Верным переводом в данном случае является «горячий», «жаркий» или, может быть, «наижарчайший». В свою очередь *k’ihn-* несомненно связано с *k’in*, «солнце». Поэтому К’инич-Ахау – «Наижарчайший владыка» – это имя бога солнца. В царской титулатуре формант *к’инич* может использоваться двояко. Во-первых, это почетный апеллятив К’инич[-Ахау], практически номинализированный и стоящий в конечной позиции: например, К’ак’-Ухоль-К’инич («Огонь – голова Бога Солнца»), Тум-Йо’ль-К’инич («Задумчиво сердце Бога Солнца») или Ханаб-Йок-К’инич («Ноги Бога Солнца – это цветы»). Во-вторых, это полноценное прилагательное, добавляемое в начальной позиции к царским именам-титулам, которые могут использоваться и без него: К’инич-Ханаб-Пакаль ~ Ханаб-Пакаль, К’инич-Кан-Балам ~ Кан-Балам, К’инич-К’ан-Хой-Читам ~ К’ан-Хой-Читам, К’инич-Акуль-Мо-Наб ~ Акуль-Мо-Наб. Очевидно, в данном случае эпитет *к’инич* отражает свойства самого носителя имени[11].

[8] *Schele L., Mathews P., Lounsbury F.* Untying the Headband // Texas Notes on Pre-Columbian Art, Writing, and Culture. 1990. № 4. P. 5.

[9] Надпись PNG: Thr. 1.

[10] См.: *Wichmann S.* The Names of Some Major Classic Maya Gods // Continuity and Change: Maya Religious Practices and Temporal Perspective. Markt Scwaben, 2004. P. 77–81.

[11] *Grube N.* Onomástica de los gobernantes mayas // La organización social entre los mayas prehispánicos, coloniales y modernos: Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Palenque. Vol. 2. Mexico; Merida, 2002. P. 339; *Colas P.* K’inich and King: Naming Self and Person among Classic Maya Rulers // Ancient Mesoamerica. 2003. Vol. 14, № 2. P. 271; *Wichmann S.* Op. cit. P. 81.

Взаимоотношения правителей классического периода с богами далеки от простого служения. Во-первых, божества называются *‘u-k’uhil* («его бог [царя]»), как будто бы бог принадлежал царю. Во-вторых, дары, приносимые богам, и постройки, воздвигаемые для них, это «забота» (‘*u-hu’ntahn*) царя. «Словарь из Мотуля» существенно уточняет значение этого слова: «служить только одному, заботиться только об одном, или делать это с большим усердием и старанием, приходя от этого в восторг»[12]. Это же слово используется как метафора для обозначения родства между ребенком и его матерью[13].

Помимо культовой сферы, царь контролировал и военную. Он был верховным военачальником, возглавлявшим армию в походах и битвах. Но кроме этого он был еще и воином, который должен был самостоятельно захватывать пленников в сражении. Среди царских титулов, подчеркивающих его военную активность, – *ах-…-бак* («хозяин стольких-то пленников»), *бах-те* («главное копье»). В связи с этим у майя отсутствует мотив «ребенка-воителя». Не достигший соответствующего возраста правитель не упоминается в триумфальных текстах как активное действующее лицо. О важности военной функции свидетельствует то, что поход и захват пленника считался важной частью церемонии интронизации. Во многих западных царствах имя первого пленника постоянно упоминалось в полной царской титулатуре.

Особое место царя в отношениях с божествами означало также и его особые отношения с подданными. Царь был высшим носителем власти, раздававшим и утверждавшим должности, и их носители считались принадлежавшими ему. Эта связь выражалась через использование посессивной формы титулов с эргативным показателем 3 лица (*‘u-sahal* – «его *сахаль*», *y-ahk’uhu’n* – «его *ах-к’ухун*», *‘u-yajawk’ahk’* – «его повелитель огня», *‘u-ti’-sakhu’n* – «его хранитель короны», *y-ahnaab* – «его *анаб*» и др.). Редкие примеры прямых обращений к царю, встречающиеся в подписях к сценам в монументальных надписях, позволяют предположить, что почтительной формулой было «я – твой человек» (‘*a-winaake’n*) или «он – твой человек» (‘*a-winaak*; очевидно, иносказательно)[14].

Сановники, получившие должности из рук царя, оставались связанными с ним даже после его смерти. В частности, в Шукупе один из царских писцов продолжал считать себя «его *ах-к’ухуном*» К’ак’-

[12] Motul I: 338, folio 201r.

[13] *Stuart D.* Kinship Terms in Maya Inscriptions // The Language of Maya Hieroglyphs. San Francisco, 1997. P. 8.

[14] См. надпись PNG: Lnt. 3, подпись перед вельможей (жрецом?) из Мушукана: **‘a-wi-na ke-na yo-NAL-’AK**, ‘*a-winaake’n Yo’nal* ‘*Ahk*, «я – твой слуга, Йональ-Ак», а также PAL: T-XXI, западная альфарда: **…-na ‘a-wi-na-ki ‘a-ku-la MO’-na-bi**, *…n* ‘*a-winaak* ‘*Ahku’l Mo’ Naab*, «…н – твой слуга, Акуль-Мо-Наб».

Йипйах-Чан-К'авиля (749–763 гг.) при его преемнике Йаш-Пасах-Чан-Йопате (763 – после 810 гг.). Этот же принцип действовал и в иерархических отношениях между царями: правитель Ак'е в 715 г. называл себя «его царем» (вассалом) царя Попо К'инич-Бакналь-Чаака (688–708 гг.), а Чак-Би…-Ак из Тамариндито под 731 г. именовался вассалом своего дяди, южномутульского Ицамнах-К'авиля (698–726 гг.). Такая связь имела, видимо, какую-то сакральную основу и устанавливалась в ходе церемонии утверждения в должности, поскольку для того, чтобы ее разрушить, необходимо было провести обряд повязания заново. Так, пятилетний царь Амаля Муван-Холь-Пакаль взошел на трон в 661 г., а в 662 г. произошло «второе повязание короны Муваан-Холь-Пакаля … пред ликом Йукном-Ч'ена, священного царя Кануля». В 690 г. Муваан-Холь-Пакаль был вынужден отправиться в Баакаль, чтобы получить корону в третий раз, теперь от нового суверена – К'инич-Кан-Балама II Бакальского[15].

Исключительно важным для понимания представлений древних майя о царской власти является глагол *'u-ts'akbu'ih*. Логограмма **ts'ak** имеет значение «полный, завершенный». Глубже понять ее семантику позволил анализ Д. Стюартом «парных вариантов» этого знака. Он насчитал 11 вариантов, когда чтение **ts'ak** имеют сложные знаки, образованные соединением двух отдельных знаков: **yax** «зеленый/неспелый» + **k'an** «желтый/спелый», **k'in** «день» + **'ak'ab** «ночь», **chan** «небо» + **chab** «земля», **'ik'** «ветер» + **ha'** «дождь», **muyal** «облако» + **ha'** «дождь», **wah** «пища» + **ha'** «вода», **kokan** «шип ската» + **ch'ich'** «кровь», ? «жизнь» + **cham** «смерть», **'ixik** «женщина» + **xib** «мужчина», **'ek'** «звезда» + **'uh** «луна», **k'in** «солнце» + **'uh** «луна». В этом случае речь идет о двух связанных и взаимодополняющих концептах, которые и создают полноту.

С концепцией полноты и завершенности несомненно связаны и значения «лечение» (чольти *<tzac>*, «лекарство»; чорти *<c'ak>*, «лекарство, лекарственная трава, наркотик, яд»; чоль *tz'ac* «лекарство, средство», чонталь *tz'ac* «лекарство, средство») и «лечить» (чорти *<c'aka>*, «лечить при помощи лекарственных средств», чоль *tzΛcan*, «лечить», чонталь *tzäcalin* «лечить»). Судя по грамматической форме, *'u-ts'akbu'ih* это каузативный глагол, образованный от позиционного глагола **ts'aklah*, «становиться по порядку, занимать свое место». К основе *ts'akbu-* восходит и существительное *ts'akbuul* (буквально «расставленный по порядку», условный перевод – «преемник»[16]).

[15] *Martin S.* Moral-Reforma y la contienda por el oriente de Tabasco // Arqueología Mexicana. 2003. Vol. 11, № 61. P. 45–47.

[16] См., например, в титулатуре царей Мутуля: *Yihk'in Cha'n K'awiil 'u-hukwinak ts'akbuul Yax 'Ehb Xook*, «Йик'ин-Чан-К'авиль, 27-й преемник Йаш-Эб-Шока» (TIK: St. 5; *Jones C., Satterthwaite L.* Op. cit. Fig. 7); *Wak Cha'n K'awiil Huk Chapa'ht Tsikiin Yax 'Ehb Xook k'uhul Mutu'l 'ahaw 'u-hu'nwinaak ts'akbuul 'u-te' Yax 'Ehb Xook*, «Вак-Чан-К'авиль

Слово *dzac* (= *ts'ak*) встречается в раннеколониальном чонтальском источнике «Документы Мальдонадо-Пашболон» (1610–1612 гг.). Там оно используется в качестве классификационного суффикса при перечислении правителей: 1) *tali uchadzic ahau pachimal ukaba uppenel auxaual*, «пришел второй царь, Пачималь его имя, сын Аушаваля»; 2) *tali uyuxdzac ahauob ukaua chanpel uppenel pachimal*, «пришел третий из царей, его имя – Чанпель, сын Пачималя»; 3) *tali uchandzac ahau ukaua paxua uppenel chanpel*, «пришел четвертый царь, его имя – Пашва, сын Чанпеля»; 4) *Uhodzac ahau ukaua pachimalahix yithoc macvaabin yidzin uppenel paxuaob*, «пятый царь, его имя – Пачималахиш, вместе с Макваабином, своим младшим братом – сыновья Пашвы» и *chumvanihix ta ahaulel macvaabin yidzin pachimalahix*, «воссел на царство Макваабин, младший брат Пачималахиша»; 5) *Uvacdzac ahau ukaua paxbolonacha uppenel Pachimalahix*, «шестой царь, его имя – Пашболонача, сын Пачималахиша»[17]. Важным моментом является то, что между Пачималахишем (2-я половина XV в.) и Пашболоначей (начало XVI в.) не учитывается младший брат Пачималахиша Макваабин, хотя о его воцарении говорится: *chumvanihix ta ahaulel macvaabin yidzin pachimalahix*, «воссел на царство Макваабин, младший брат Пачималахиша». Это означает, что *-dzac* указывает на определенный порядок поколений.

Таким образом, наиболее верным переводом *'u-ts'akbu'ih* будет «он упорядочил» или «он устроил». Что же могут «устраивать» цари? Сильно поврежденный штуковый рельеф на внешней стене Храма XVIII в Паленке был открыт Ф. Бломом в 1923 г. Последующие раскопки показали, что в древности это был один из самых длинных текстов, состоящий из 140 или 244 иероглифических блоков. Судя по рисунку Ф. Блома, рельеф изображал правителя, сидящего на троне, обтянутом ягуарьей шкурой, перед которым стоял знатный вельможа[18]. Основной текст свидетельствует, что рельеф был создан при Акуль-Мо-Набе III (721 – ок. 736 гг.) и был посвящен обоснованию его прав на трон[19].

Колонки подписей в сцене были зафиксированы Ф. Бломом *in situ*, поэтому мы уверены в их порядке. Изображенное событие ретроспективно и имело место в 679 г. Центральная фигура – это, несомненно,

Хук-Чапат-Цикин Йаш-Эб-Шоок, 21-й преемник [из] рода Йаш-Эб-Шоока» (TIK: St. 17; *Jones C., Satterthwaite L.* The Monuments and Inscriptions of Tikal: The Carved Monuments. Philadelphia, 1982. Fig. 25).

[17] *Smailus O.* El Maya-Chontal de Acalán: análisis lingüístico de un documento. de los años 1610-12. México, 1975. P.26–32.

[18] *Blom F., LaFarge O.* Tribes and Temples: A Record of the Expedition to Middle America Conducted by the Tulane University of Louisiana in 1925. Vol. 1. New Orleans, 1926. P. 175.

[19] См.: *Ringle W.* Birds of a Feather: The Fallen Stucco Inscription of Temple XVIII, Palenque, Chiapas // Eighth Palenque Round Table, 1993. San Francisco, 1996. P. 45–62.

К’инич-Ханаб-Пакаль I (615–683 гг.), опознаваемый по титулу «царь Маталя». Три колонки в правой половине свидетельствуют, что за спиной царя были изображены трое его сыновей – Ах-Пициль-Оль (будущий Кан-Балам II, 684–702 гг.), Хуш-Уман-Мат (будущий К’ан-Хой-Читам II, 702–721 гг.) и Тиволь-Чан-Мат. Вельможа, находящийся перед царем, назван Чак-…-Виник, но это имя при дворе К’инич-Ханаб-Пакаля I неизвестно. Содержание сцены описано в двух колонках, расположенных между царем и вельможей. Судя по тексту, это прямая речь последнего, обращенная к первому: *ts’akbu*[*n*]*ah* [*‘a*]*w-ahawil Matal ‘ahaw tihmah ‘aw-o’hl ‘a-ts’akbuih* [текст сбит], «устроено твое царство, о царь Маталя, и умиротворено твое сердце, когда ты устроил его…»

Д. Стюарт и С. Хаустон переводят [‘*a*]*w-ahawil* как «твои царственности» (*your lordships*) и полагают, что это указание на наследников. Изображение они характеризуют как «очень эмоциональную сцену, в которой собраны правитель и его внуки, возможно, как часть сложных переговоров о разделе власти или назначении наследника»[20]. В пользу такой интерпретации говорит и дата – 679 г., за 4,5 года до смерти К’инич-Ханаб-Пакаля I. С другой стороны, имеющиеся примеры свидетельствуют, что ‘*ahawil* – это общее обозначение царственности: царского сана и царской власти, где –*il* – суффикс существительных, обозначающий абстрактные понятия. В этой связи представляется, что фраза *ts’akbu*[*n*]*ah* [‘*a*]*w-ahawil* тоже имеет более общее значение, чем просто назначение наследников. Похоже, она подводит итог всему правлению К’инич-Ханаб-Пакаля I, которое прошло в неустанной заботе о восстановлении и усилении Бакаля.

Надпись на стеле 31 из Тикаля (445 г.)[21] содержит дополнительную информацию о том, что может быть «устроено» царем:

317 г. (8.14.0.0.0 7 Ахау 3 Чикин по календарю майя): *‘u-ts’akbu’ih ‘u-chabih ‘Ix ‘Unen Bahlam huk ‘Ajaw k’alaawtuun ‘u-tsutsuw chanlaju’n winaakhaa’b ‘uhtiiy Tuunal*, «как упорядочила и как повелела Иш-Унен-Балам, [в] день 7 Ахау, она установила стелу и закончила 14-е двадцатилетие; это случилось в Тунале».

376 г. (8.17.0.0.0 1 Ахау 8 Ик’-сихом по календарю майя): *‘u-ts’akbu’ih ‘u-chabih Wak Cha’n Tahal Chaahk Chak Tok ‘Ich’aak ta hu’n ‘Ajaw* [*k’alaawtuun*] *‘u-tsutsuw huklaju’n winaakhaa’b ‘uhtiiy K’ante’l cha’n-ch’ee’n*, «как упорядочил и как повелел Вак-Чан-Тахаль-Вай Чак-Ток-Ич’ак (II), в день 1 Ахау [он установил стелу] и закончил 17-е двадцатилетие; это случилось в области К’антель».

[20] *Houston S.D., Stuart D., Taube K.* The Memory of Bones: Body, Being and Experience among the Classic Maya. Austin, 2006. P. 189.

[21] TIK: St. 31 (*Jones C., Satterthwaite L.* Op. cit. Fig. 52).

406 г. (8.18.10.0.0 11 Ахау 18 К’анхалау): *‘u-ts’akbu’ih Siyaj Cha’n K’ihnich buluch ‘Ajaw lamtahnaj Hu’n Pik Cha’n*[*al*] *K’uh Chab*[*al*] *K’uh ‘uhtiiy Kuku’l cha’n-ch’ee’n*, «как упорядочил Сийах-Чан-К’инич, [в] день 11 Ахау отметили десятилетие 8000 небесных богов и земных богов; это случилось в области Кукуль».

Таким образом, «устроение» и «повеление» заключаются, во-первых, в установке стел, а во-вторых, в окончании календарных периодов. Т.е. воздвижение царем монументов и календарные церемонии и есть акты «устроения». В третьем фрагменте речь идет о совсем другом событии – об окончании 10-летнего цикла (*lamtahnaj*, букв. «уменьшение половины [двадцатилетия]») 8000 небесными и земными богами (то есть, видимо, всеми божествами мира). Тот факт, что это действие тоже является объектом «устроения» правителя, дает основания предположить, что «устроение» это – гораздо более широкий и важный концепт, чем просто наведение порядка.

Об этом говорит также параллелизм глаголов *‘u-ts’akbu’ih* и *‘u-chabih* («он повелел»). Надпись на стеле 31 из Тикаля начинается с сообщения под 445 г.: *‘a’lay ‘uhtiiy lamtahnaj hu’n pik cha’n*[*al*] *k’uh chab*[*al*] *k’uh* {Jaguar Paddler} {Stingray Paddler} *‘Ik’-K’uh ‘Itsamnaah K’ihnich-’Ahaw … Hu’n-Winik-Naah-Kaan bolo’n-ts’akbu’-ahaw ‘u-chabih mam k’uhul-… Siyah-Chan-K’awiil k’uhul Mutu’l ‘ahaw*, “и так говорится это случилось: отметили десятилетие 8000 небесных и земных богов – «Дневной Гребец», «Ночной Гребец», бог ветра Ик’-К’ух, небесный бог Ицамнах, бог Солнца К’инич-Ахау, …, бог-змей Хун-Виник-Нах-Кан – многажды упорядочивающие владыки. Это повелел дед, божественный … Сийах-Чан-К’авиль, божественный царь Мутуля». Сразу видно, что этот пассаж структурно совпадает с сообщением под 406 г., а «повеление» Сийах-Чан-К’авиля II фактически идентично «упорядочиванию» Сийах-Чан-К’инича.

Эпиграфистами было давно замечено, что царь «повелевает» не только подчиняющимися ему людьми, но в некоторых случаях и сверхъестественными существами. Так, на стеле 14 из Дос-Пиласа[22] говорится: *sihyaj ‘u… ‘ajawil … …’u-chabhiiy ‘Itsamnaah K’awiil*, «родились … “Дневной гребец” и “Ночной гребец” как это повелел Ицамнах-К’авиль». Таким образом, так называемые «боги-Гребцы» появляются в этом мире по повелению царя: речь идет, видимо, о ритуале кровопускания, в результате которого из испарений крови рождаются божества[23]. В таком

[22] DPL: St. 14 (*Houston S.D.* Hieroglyphs and History at Dos Pilas: Dynastic Politics of the Classic Maya. Austin, 1993. P. 91. Fig. 3–24)

[23] См.: *Schele L.*, *Miller M.E.* The Blood of Kings: Dynasty and Ritual in Maya Art. N.Y., 1986. P. 183. «Боги-гребцы» – условное название пары божеств, которые управляют каноэ

контексте неудивительно, что царь может «устроить» окончание календарного цикла богами.

В позднеклассических надписях Йашчилана глагол *'u-ts'akbu'* используется в ином контексте. На притолоке 46[24] им открывается второе предложение, идущее после сообщения о захвате в плен в 713 г. Ах-К'ан-Усиха, царя или царевича из Буктуна: *'u-ts'akbu' 'u-too'k'-pakal ... B'ahlam 'u-chukiiy ...*, «он устроил/упорядочил оружие …-Балама, того, кто захватил царя Шукальнааха». Речь идёт о …-Баламе II, правившем в Па'чане во второй половине VI в. и одержавшем в 564 г. победу над соседним Шукальнахом. В данном случае Ицамнах-Балам III (681–742 гг.) представляет себя не просто как наследника, а как человека, исправившего ошибки предыдущих царствований и вернувшего Па'чану былую славу и могущество. Аналогичный пассаж, видимо, шел и на притолоке 45[25] после сообщения о победе над Наманом в 681 г.: *'u-ts'akbu'ih 'u-too'k' 'u-pakal* [далее сбито].

Предложенное понимание глагола *'u-ts'akbu'*[*ih*] позволяет по-иному взглянуть на распространенный эпитет **bolon-ts'ak-bu-li-'ajaw,** *bolo'n-ts'akbuul-'ajaw*[26]. Впервые он засвидетельствован у мутульского Чак-Ток-Ич'ака III (360–377 гг.). Впоследствии его использовали и представители теотиуаканской династии в Мутуле – Йаш-Нун-Ахин I (378–404 гг.), Сийах-Чан-К'авиль II (411–458 гг.), Чак-Ток-Ич'ак III (ок. 486–508 гг.). На стеле 31 из Тикаля он относится к особо поименованным божествам из «8000 небесных и земных богов». В Саиле этот титул появляется в VI в.: его носят Пик-Чан-Ак (1-я пол. VI в.) и Ах-Восах (546 – ок. 615 гг.). В надписи на Алтаре 1 местное божество Ц'о-Баак-Акан названо «первый» (*yax*) *bolo'n-ts'akbu'-'ajaw*. Ряд надписей на керамических сосудах свидетельствует, что в V–VI вв. это был довольно распространенный титул среди высшей знати. Однако в позднеклассический период этот эпитет исчезает из царской титулатуры и остается прерогативой божеств или умерших предков. В Бакале он принадлежит богу Болон-Чан-Йок'ину («*Йок'ину* девятого неба»), гнев которого привел к несчастьям, обрушившимся на Баакаль в начале VII в. В Саиле К'ак'-Кало'м-Чан-Чаак (755–784 гг.) называет *yax-bolo'n-ts'akbu'-'ajaw* своего покойного отца К'ак'-Тилив-Чан-Чаака (693 – ок. 730 гг.).

Исходя из вышеизложенного, этот титул должен переводиться как «многажды упорядочивающий/устраивающий царь». В этом контексте

в сцене мифологической рыбной ловли на резных костях из погребения Хасав-Чан-К'авиля (682–734 гг.) в Тикале.

[24] YAX: Lnt. 46 (CMHI 3: 101).

[25] YAX: Lnt. 45 (CMHI 3: 99).

[26] В надписях он чаще встречается в урезанной форме **bolon-ts'ak-bu-'ajaw,** *bolo'n-ts'akbu*[*uul*]*-'ajaw*.

«устроение» можно понимать как фундаментальную категорию царской власти, основное занятие правителя, то, для чего он существует в мире. Царская власть существовала изначально, первыми владыками были божества, а от них царственность перешла к основателям династий. В разных царствах бытовали различные мифические династические истории.

Бакальская версия представлена в ряде пространных надписей конца VII – первой трети VIII вв. («Храм Креста», «Храм Лиственного Креста», «Храм Солнца», Храм XIX). В самом конце предыдущей календарной эпохи, в 3121 г. до н.э. родился Аканаль-Ишим Муван-Мат[27]. Хотя первая часть его имени – апеллятив бога маиса, нет никаких указаний на то, что он рассматривался как божество. В 3114 г. до н.э. начался нынешний календарный цикл из 13 *пихов* (5126 лет). Это событие описано довольно скупо: «закончился 13-й *пих*, … тогда был заменен очаг на Краю Неба в Йаш-…-Нале». С этого момента начинается активная деятельность Муван-Мата. В 3112 г. до н.э. он в возрасте 8 лет совершает первый ритуал – «повязание дара» (или «повязание оленьего копыта»). Очевидно, ритуал был предназначен для божеств, поскольку уже через два дня «спустился с неба "Бог I" … и поднялся в Вак-Чан на севере». Еще через 7502 года, в 2360 г. до н.э. «Бог I» прибыл в Матвиль. Матвиль же – это мифологическое место, ассоциировавшееся царями Бакаля с их вторым владением – Маталем. В течение 18 дней осенью 2360 г. до н.э. трое богов «Паленкской Триады» – «Бог I», К'инич-Ахау и Унен-К'авиль – «были рождены и тронули землю Матвиля». Факт рождения «Бога I» в 2360 г. до н.э. при том, что он уже действовал раньше, в свое время привел исследователей к выводу, что существовало два «Бога I» – отец и сын[28]. Теперь, однако, стало ясно, что речь идет о новом рождении божеств в новую эпоху[29].

В трех из четырех «мифологических историй» специально подчеркивается, что рождение/приход «Триады» было результатом действий Муван-Мата – его «покаяния». В иероглифическом майя это выглядит как *'u-ch'ahb*, «его покаяние» или дифразизм *'u-ch'ahbil y-ak'abil*, «его покаяние, его темнота». Слово **k'ahb* в значении «покаяние, пост, воздержание» реконструируется в протомайя. Его когнат *ch'ahb* распространен во всех чоланско-цельталанских языках, а также был заимство-

[27] Ранее этот персонаж ошибочно считался женским, матерью «Триады Паленке» (*Schele L., Freidel D.* A Forest of Kings: Untold Story of the Ancient Maya. N.Y., 1991. P. 244–255). Однако, как было показано недавно, нет никаких свидетельств, что Мат-Муваан был женщиной (см.: *Martin S., Grube N.* Op. cit. P. 159).

[28] См.: *Lounsbury F.G.* Some Problems in the Interpretation of the Mythological Portion of the Hieroglyphic Text of the Temple of the Cross at Palenque // Third Palenque Round Table, 1978, Part 2. Austin, 1980. P. 99–115; *Schele L., Freidel D.* Op. cit. P. 244–245.

[29] *Stuart D.* The Inscriptions from Temple XIX. P. 170–174.

ван в чух и юкатекский[30]. Идея покаяния была одной из базовых в мезоамериканской религии в целом. В культуре же майя идея покаяние была тесно связана с творением. В юкатекском «Словаре из Мотуля» XVI в. корень *ćhab-* имеет значения «воздерживаться от плотских грехов» (*ba* и *ćhabtan*), а также «создавать что-либо из ничего, что достойно Бога» (*tu ćhabtahoon Dios*), «создал нас Господь из ничего»)[31].

У классических майя «покаяние» также включало в себя жертвенное кровопускание. Сам иероглиф **ch'ahb** изображает ланцет для кровопускания. В представлениях майя та часть *к'ух*, которая заключена в человеке, содержится в сердце и в крови, поэтому кровь считалась сакральной жидкостью. Иероглиф **k'uh**, как показал Д. Стюарт, изображает падающие капли крови. В силу этого, выпуская свою кровь, человек может использовать эту силу, а также передавать ее богам[32].

Следующее важное событие произошло в 2325 г. до н.э.: «И затем был окончен второй *пих*, [и было] почитание богов Муван-Мата, священного царя Матвиля; это случилось на горе Йашхаль-Виц, на цветочном юге, в Доме Желтой Травы» (текст из «Храма Лиственного Креста»). «Почитание богов» (*'u-tsak k'uh*) – это один из общих терминов, обозначающих любые ритуальные действия. Из текста, а также из даты по календарю майя (2.0.0.0.0 2 Ахау 3 Вайхаб) явствует, что перед нами первый календарный ритуал. Через 200 дней после его проведения Муван-Мат повязал на себя «белую корону». Надпись из Храма XIX особо отмечает, что это было «первое воцарение».

Таким образом, мифические события начала человеческой эпохи задали норму для последующих правителей. Аканаль-Ишим Муван-Мат принес первый дар «Богу I», осуществил первое кровопускание, дав жизнь богам «Триады», провел первый календарный ритуал, и его преемники должны были следовать этому образцу. Однако если социокультурная норма была основана на мифологических прецедентах, то для ее изменения необходимо было изменить «мифологическую историю». Такого рода реформы также прослеживаются в Бакале. Самая ранняя известная нам версия династического мифа была создана в правление К'инич-Кан-Балама II (683–702 гг.) как часть идеологической реформы после династического кризиса начала VII в. К'инич-

[30] Форма *ch'ahb* развилась в чоланских и целталанских языках с характерным для них фонетическим переходом **k → *ch*, в то время как в чух и юкатекских языках должна была сохраниться форма **k'ahb*.

[31] Motul I: 253, folio 150r.

[32] См.: *Stuart D.* Blood Symbolism in Maya Iconography // Maya Iconography. Princeton, 1988. P. 175–221; *Бабошкин М.Л.* Ритуал кровопускания у древних майя в классический период // Древние цивилизации Старого и Нового Света: Культурное своеобразие и диалог цивилизаций. М., 2003. С. 33–39.

Ханаб-Пакаль I (615–683 гг.) имел сомнительные права на трон, поскольку принадлежал к дому «божественных царей Бакаля» по женской линии. На так называемой «Овальной палетке» (рельефе на панели в царском дворце) он изображен принимающим корону от своей матери. С этого времени трехфигурные сцены, изображающие получение царем инсигний власти от родителей, становятся очень популярными в иконографии[33]. Идея получения власти от женщины была спроецирована и в мифическое прошлое. Согласно надписи из Храма XIV, первое «взятие *к'авиля*» осуществил бог Болон-Йокте 931 тыс. лет назад по повелению Богини Луны. В сопровождающей «исторической» сцене К'инич-Кан-Балам II получает эту инсигнию власти от своей матери.

Второй династический кризис пришелся на начало VIII в. В 711 г. К'инич-К'ан-Хой-Читам II (702–722 гг.) потерпел поражение в войне с Попо. В результате Бакаль потерял значительную часть своих владений и перешел под сюзеренитет царей Йокиба[34]. А через 11 лет трон занял царевич Окиб, коронованный как К'инич-Акуль-Мо-Наб III (722 – после 734 гг.). Он был сыном Тиволь-Чан-Мата, младшего из сыновей К'инич-Ханаб-Пакаля I, который никогда не правил. Для легитимизации своей власти К'инич-Акуль-Мо-Наб III вновь повелел переписать историю основания династии.

Согласно тексту из Храма XIX, в 3309 г. до н.э. на небесах («на Жадеитовом небе») воцарился «Бог I». Это было сделано по повелению Йаш-Нах-Ицамнаха («Первого Великого Ицамнаха»). Очевидно, это ипостась Ицамнаха, занимавшая наивысшее положение в мире богов. В сцене коронации К'инич-Акуль-Мо-Наб III имперсонирует «Бога I», а другой внук К'инич-Ханаб-Пакаля Ханаб-Ахау – Йаш-Нах-Ицамнаха. Ханаб-Ахау вручает кузену царскую повязку. При воцарении присутствуют вассальные цари и придворные. День восшествия на престол нового владыки – 9 Ик' – тоже был выбран неслучайно. В этот день в глубочайшей древности случилось «первое взятие *к'авиля*», в этот же день воцарился «Бог I», в этот же день он возродился в Матвиле, и в этот же день воцарился Аканаль-Ишим Муван-Мат[35]. Подобная практика историописания крайне затрудняет исследование противоречий между декларируемой и реальной нормой, поскольку первая в этом случае очень быстро становится второй.

Такое понимание природы царской власти не означает, однако, что царь считался абсолютно безгрешным и не мог эту власть потерять.

[33] *Schele L.* Genealogical Documentation in the Tri-Figure Panels at Palenque // Tercera Mesa Redonda de Palenque. Pebble Beach, 1979. P. 41–70.

[34] *Stuart D.* Longer Live the King: The Questionable Demise of K'inich K'an Joy Chitam of Palenque // PARI Journal. 2004. Vol. 4. № 1. P. 1–4.

[35] *Stuart D.* The Inscriptions from Temple XIX.

Примером тому является как раз первый династический кризис в Бакале в начале VII в. В 611 г. столица Бакаля была захвачена и опустошена войском царя Кануля, который был верховным царем в землях майя. В 612 г. престол перешел к Муван-Мату, тезке мифического основателя династии. Он правил недолго и в 615 г. был замещен К'инич-Ханаб-Пакалем I[36]. Текст из «Храма Надписей», созданный при К'инич-Кан-Баламе II и прославляющий его отца, описывает правление Муван-Мата в темных красках: «И тогда взошел на трон Муван-Мат, священный царь Бакаля. Было его стелоповязание в день 3 Ахау, 3-е число месяца Суц', девятое 20-летие; принес дар своему богу (*'u-k'uhil*) Муван-Мат, священный царь Бакаля. Девятое 400-летие, девятое 20-летие позади... потерялась царица, потерялся царь, не украсил [лик] Владык Венеры, не принес сверток *йок'ину* Девятого Неба, шестнадцатому *йок'ину*, многажды упорядочивающему владыке. Спина 20-летия 3 Ахау – он не подарил сверток Аканаль-Ишим-Муван-Мату, он принес дар своему богу Муван-Мат, священный царь Бакаля».

Таким образом, Муван-Мат обвинялся в том, что почитал только своего собственного «бога», не уделяя внимания Владыкам Венеры, повелителю Девятого Неба и первому царю Аканаль-Ишиму Муван-Мату. В этой связи в критический момент окончания очередного календарного периода в 613 г. (9.9.0.0.0 по календарю майя) царь и царица «потерялись» и государство оказалось без «устроителя». Соответственно, власть перешла к К'инич-Ханаб-Пакалю I. Тот немедленно начал проводить все необходимые церемонии. Он одарил богов «Триады» (возможно, имеются в виду их статуи) новыми ожерельями, серьгами и головными уборами. Как результат «умиротворились сердца богов», и «взошла звезда над царями востока и царями запада», ознаменовав тем самым их несчастливую судьбу, а К'инич-Ханаб-Пакаль нанес сокрушительное поражение своим врагам.

Правление «нечестивого» Муван-Мата, пожалуй, единственное отчетливое свидетельство выражения негативного отношения к правителю. При этом он не имеет никаких отрицательных или диминутивных эпитетов, а продолжает считаться «священным царем». В остальных случаях дискурс иероглифических надписей таков, что мы либо просто не видим никаких упоминаний о низвергнутых правителях, либо они упоминаются нейтрально. Даже в случае с установлением новой, теотиуаканской по происхождению династии в Мутуле в 378 г. прежние правители отнюдь не изображаются в черных красках и не вычеркиваются из истории. Наоборот, Йаш-Нун-Ахин I и его преемники выступают достойными наследниками древних владык. Более того, правление царицы Иш-Унен-Балам в начале IV в. используется как прецедент для легитимации прав самого Йаш-Нун-Ахина I, поскольку он был сыном теотиуаканского «царя царей» и мутульской царевны Иш-Унен-К'авиль. Похоже, что всякая негативная оценка принижала статус царской власти как таковой, поэтому классические майя старались их избегать. В свете этого неудивительно отсутствие в монументальных надписях упоминаний о «добре»/«хорошем» (*уц*) или «зле»/«плохом» (*ма' уц* или *лобаль*). Между тем, они активно используются в посткласических кодексах в разделах предсказаний. Единственный контекст, в котором понятия «плохой» и «царь» связываются, – календарный, т.к. пять добавочных дней в конце года назывались *Коль-Ахау* («Злой Владыка»).

[36] *Martin S., Grube N.* Chronicle of Maya Kings and Queens. L., 2000. P. 161.

Поздний посткласический период (1441–1545 гг.)

Взаимоотношения правителей посткласического Юкатана со своими подданными накануне испанской конкисты освещены удивительно скудно. Несмотря на обилие испанских письменных источников, описания социально-политической организации кратки и, как правило, отрывочны. Большая часть имеющихся данных относится к положению правителя и обязанностям подданных, нежели к ситуациям, в которых предписываются какие-либо действия с их стороны.

В рассматриваемый период Северный Юкатан был разделен на полтора десятка регионов, называемых в испанских описаниях «провинциями». Их население составляли главным образом носители юкатекского языка. Небрежные в отношении терминологии испанцы использовали слово «провинция» как для обозначения географических областей, так и политий или территорий, управлявшихся членами одного знатного рода. Некоторое время это вводило в заблуждение исследователей, причислявших географические области к политиям (как, например, Чакан), или принимавшим две политии за одну (Мани и Калотмуль, причислявшиеся к «провинции Мани», все под управлением знати из рода Шивов)[37].

В последнее время для описания посткласических майяских политий употребляется слово *кучкабаль* (*cuchcabal*), в наиболее раннем испанском переводе – «земля, область, часть или *висита*, подчиненные какой-либо столице, или округа, таким образом»[38]. Собственно *кучкабалей*, а не «провинций» испанских источников, по мнению С. Кесады, на момент конкисты насчитывалось тринадцать[39]. *Кучкабаль*, помимо

[37] *Quezada S.* Pueblos y caziques yucatecos. 1550–1580. Mexico, 1993. P. 34–36.

[38] Motul I: 141, folio 086r. Все переводы терминов, без особых оговорок, даются по материалам словаря из Мотуля (Calepino de Motul: Dicconario Maya-Español. T. 1. Mexico, 1995; здесь и далее – Motul I).

[39] Обе имеющиеся на сегодняшний день реконструкции доиспанской политической организации и политической карты Юкатана – Р. Ройса (1957 г.) и С. Кесада (1990 г.) не лише-

столицы, составляли отдельные поселения – *ках* (в испанском переводе *pueblo*, в отечественной историографии «селение»), которых могло насчитываться от нескольких (например, в *кучкабале* Эк'балам) до полутора-двух (в *кучкабалях* Сотута, Мани) десятков. Численность населения *ках* колебалась, по данным самого раннего испанского ценза 1549 г., от нескольких сотен до нескольких тысяч человек. При этом разница между столицей и подчиненными поселениями часто была невелика[40]. Например, в *кучкабале* Мани, наименее пострадавшем от конкисты, практически не было разницы между столицей Мани (4365 чел.) и подчиненными Тикулем (3555 чел.) и Текашем (4230 чел.). Наименьший *ках* – Теаб – насчитывал 630 чел. Та же ситуация характерна и для *кучкабаля* Сотута, где к столице – Сотуте (3380 чел.) – приближалась подчиненная ей Чомульна (3330 чел.)[41].

Вопреки высказываемому иногда мнению, майя не употребляли в доиспанский период для обозначения столиц или больших городов слово *нох-ках* – «большое поселение» (*ciudad*). Как отметил Окоши Харада[42], испанцы никогда не употребляли слово *ciudad* («город») для обозначения индейских поселений любого ранга, называя их *pueblo*. В самом словаре из Мотуля, откуда взялся этот единственный пример, так названа одна только Мерида, столица губернаторства Юкатан – один из пяти основанных на месте индейских испанских городов. Однако столица, несмотря на отсутствие особого термина, служила политическим и церемониальным центром *кучкабаля*, резиденцией его главы и могла в ряде случаев дать ему имя – например, Мани, Сотута (иск. Сутубтах).

ны недостатков. Если к реконструкции Р. Ройса предъявлялись претензии в «неразборчивости» автора, выдававшего многие колониальные реалии за доиспанское положение дел, то реконструкция С. Кесада основана главным образом на данных инспекции Диего Кихады от 1565 г. Она тоже вызывает ряд серьезных вопросов, в т.ч. о принадлежности поселений к тому или иному *кучкабалю*, или о релевантности данных источников применительно к описанию внутренней организации *кучкабалей*. Наиболее добросовестная работа с обстоятельной критикой вышеупомянутых авторов была проделана Окоши Харадой (1990 г.) по материалам «Хроники из Калькини», но она ограничена только пределами этого региона. Отечественные исследователи – Ю.В. Кнорозов и В.И. Гуляев, – затрагивая проблематику посткласической социальной организации, опирались на выводы Р. Ройса (см.: *Пакин А.В* Структура власти и управления в обществе юкатанских майя позднего посткласического периода. Дипломная работа. М., 2001).

[40] Данные ценза описывают ситуация сразу после конкисты, что оставляет широкий простор для спекуляций на тему их показательности для доиспанской эпохи. В частности, были попытки «исправить» статистику, умножая цифры ценза, причем совершенно произвольно, с правомерностью чего трудно согласиться (см.: *Sanders W.T.* Cultural Ecology of the Maya Lowlands // ECM. Vol. II. Mexcio, 1962. P. 94).

[41] *Roys R.L.* The Political Geography of the Yucatan Maya. Wash., 1957. P. 68–70, 74, 101–103. Исходные цифры ценза, считавшего только малые семьи налогоплательщиков, умножены Р. Ройсом на 4, 5.

[42] *Okoshi Harada T.* Los canules: analisis etnohistorico del codice de Calkini. Mexico, 1992. P. 254.

На более низком уровне поселенческой иерархии находились деревни – *какаб*, которым испанские цензы не уделяют специального внимания; они фиксируются в документах на юкатекском языке, таких как «Хроника из Калькини»[43].

По мнению археолога С. Кепекс, изучавшей поселенческую иерархию в Чикинчеле, она была трехуровневой, то есть еще сложнее, чем по данным письменных источников. На ее вершине находились 9 центров, упоминаемых в письменных источниках, и соответствующим *ках*. Центры меньшего ранга были лишены привозных элитных материалов. Еще ниже, по мнению С. Кепекс, находились поселения без нежилых общественных сооружений. Но для поселений, меньшим чем деревня-*какаб*, следует отметить, особого термина не находится. Сам факт интеграции Чикинчеля в *кучкабаль* также остается под большим вопросом[44].

Основой, костяком, формирующим *кучкабаль*, был патрилинейный линидж – *чибаль*. Тот же термин *кучкабаль*, кроме процитированного перевода, в том же словаре имеет и другой – «семья или люди, которых кто-либо имеет на своем попечении»[45]. *Чибаль*, управлявший *кучкабалем*, принадлежал к прослойке наследственной знати *альмехенов* – «имеющих отца и мать». Эта знать получила от испанцев титул «дон», и даже лишившись к концу XVI в. наследственной власти, сохраняла его до периода независимости. Знатность в период конкисты определялась принадлежностью предков к знати Майяпана – города, объединявшего, согласно традиции, весь Юкатан, и разрушенного в результате заговора против правящей династии Кокомов в 1441 г. В период майяпанской гегемонии все правители Юкатана, по данным традиции, обитали исключительно в пределах его крепостной стены. Майяпанское происхождение имели роды Чель («провинции» Ахк'инчель, Чикинчель), Шив (кучкабали Мани, Калотмуль), Коком (кучкабаль Сотута), Печ («провинция» Кехпеч). Канули («провинция» Калькини) также претендовали на древнее пребывание в Майяпане, и есть другие свидетельства такого рода. Названия многих «провинций», относительно интеграции которых в какой-либо *кучкабаль* нет данных, также могли образовываться от имени наиболее распространенных в среде правителей *ках* родов: Кехпеч (род Печ), Купуль (Купуль)[46].

[43] Codice de Calkini // *Okoshi Harada T.* Op. cit. P. 1–146.

[44] *Kepecs S.* The Political Economy of Chikinchel, Yucatan, Mexico: A Diachronic Analysis from the Prehispanic Era through the Age of the Spanish Administration. Unpublished Ph.D. diss. Madison, 1999. P. 88–125, 503–504.

[45] Motul I: 141, folio 086r.

[46] *Ланда Д. де.* Сообщение о делах в Юкатане. М.; Л., 1955. С. 114, 118–120; Relaciones historico-geograficas de la gobernacion de Yucatan. Mexico, 1983 (далее – RHGGY). T. 2. P. 185.

Правитель *кучкабаля* назывался *халач-виник,* дословно – «настоящий человек»; также этим словом обозначали испанских чиновников, гражданских и церковных – «епископ, судья, губернатор, провинциал, комиссар, это имя для этих должностей и им подобных…»[47]). Было бы поспешным, однако, переносить на доиспанского правителя *кучкабаля* функции вышеперечисленных лиц – просто расширилась сфера употребления традиционных терминов.

Правитель обладал также титулом *ахау*, который носили еще цари классического периода. В ранних словарях он переводится как «король или император, монарх, князь или великий правитель»[48], что означало высшую ступень общественной иерархии в представлениях самих испанцев.

Халач-виник, в принципе, получал свою должность путем наследования по прямой линии[49]. Хотя известен также случай, когда должность получил троюродный брат в обход прямого наследника – в 1536 г. таким путем правителем Мани стал Ах-К'ук'ум-Шив из Калотмуля, сын Сийян-Шива из Йакмана. Его приходу предшествовали трагические обстоятельства: истребление знати Мани правителем Сотуты во время паломничества к священному колодцу Чичен-Ицы. В числе погибших были как *халач-виник* Ц'улуб-Шив, так и по меньшей мере четыре *батаба* (правителей *ках*). Возможно, знать Мани попросту нуждалась в такой острый момент в более энергичном и способном правителе, чем тот, каким был наследник. Картина, правда, неполна без четких представлений о том, на ком должны были жениться постклассические правители Юкатана[50]. В отношении пипилей (один из народов науа) побережья Гватемалы, например, известно, что при исключительно жесткой и непререкаемой наследственной власти правителей, они были обязаны взять в жены девушку, предоставленную местной знатью (*principalos*) «селения». Именно ее дети становились его наследниками[51]. Для майя Юкатана нет прямых указаний, хотя известно, что брак с лицами того же имени по отцу был глубоко предосудителен. Однако брак уже с двоюродными (и далее) родственниками был даже предпочтителен. Путем подобного брака, к примеру, Ах-К'ук'ум-Шив (представлявший йакманскую ветвь) стал еще до гибели посольства Шивов правителем Калотмуля, где пресеклась мужская линия[52].

Из членов того же рода, что *халач-виник* назначались правители поселений, *ках*, носившие титул *батаб*. Любой индеец не мог, видимо,

[47] Motul I: 297, folio 176v.
[48] Motul I: 7, folio 004v
[49] *Ланда Д. де*. Указ. соч. С. 141.
[50] *Quezada S.* Op. cit. P. 52.
[51] *Garcia de Palacio D. de.* Carta-Relacion. Relacion y forma. Mexico, 1983, P. 132.
[52] *Ланда Д. де*. Указ. соч. С. 146–147; *Roys R.L.* Op. cit. P. 65.

стать *батабом* – известен случай (Кикиль), когда часть общины в результате конфликта отселилась и функции *батаба* (военные в данном случае) исполнял жрец *ах-к'ин,* причем источник акцентирует внимание на том, что «своего касика у них не было». Не все *батабы* принадлежали к тому же роду, что его глава, однако правящий *чибаль* настойчиво стремился распространить свое влияние в таких поселениях и после конкисты. В этом замечен род Шив (*кучкабали* Мани и Калотмуль)[53].

Должность *батаба* была скорее всего, наследственной, как должность *халач-виника*, по прямой линии[54]. «Генеалогическое древо Шивов» показывает до шести поколений (в Йотолине), а переход *ках* из рук одной ветви к другой связан с её пресечением[55]. Но и знать из входивших в состав *кучкабаля ках*, не управлявшихся тем же родом, скорее всего, находилась с ним в родстве; так, предок всех семи поколений Шивов – Хун-Вициль-Чак Тутуль-Шив считался супругом представительницы Тикуля, где к моменту конкисты Шивы не правили[56].

Существовал и другой тип правителя *ках*, называвшийся *хольпоп*; букв. – «глава циновки», по словарям – глава *пополь-на*, дома, где собирались «для обсуждения дел управления (*cosas de republica*)», обучались ритуальным танцам. Он же назван словарями «главой пира». Его выбирало само «селение» и представляло на утверждение правителю *кучкабаля*. В *кучкабале* Кокомов Сотута большинство подчиненных правителей поселений было именно *хольпопами* из разных родов, а не *батабами*. И только двое правителей принадлежали к роду Кокомов[57]. Эту же должность занимали и главы «пограничных» поселений, перечисленных в поземельных документах земель Сотуты и настолько мелких для *ках*, что их даже нет в испанских цензах. Многие из таких поселений числились за лицами, чьи должности вообще не упоминаются[58].

Сам *ках* делился на несколько «кварталов» – *кучтеель*, «подданный или вассал, без упоминая чей, прихожанин», в чуть более поздних переводах[59] – «…квартал поселения или какая-либо часть», «часть людей какого-либо поселения, находящаяся в ведении кого-либо (*que esta a*

[53] RHGGY. T. 1. P. 237–238; T. 2. P. 267–268.
[54] *Ланда Д. де*. Указ. соч. С. 147. Следует отметить, что Д. де Ланда правителей всех рангов называет «сеньорами», как *батабов* так и *халач-виников*.
[55] *Roys R.L.* Op. cit. P. 65.
[56] *Quezada S.* Op. cit. P. 164.
[57] RHGGY. T. 1. P. 134, 146, 390; *Quezada S.* Op. cit. P. 167.
[58] Codice Perez. Mexico, 1946. P. 358–359.
[59] А именно, испано-майяской части словаря из Мотуля (начало XVII в.), чуть более поздней, чем майя-испанская (вторая половина XVI в.), а также в Венском словаре (XVII в.). В этот период община майя была уже окончательно упорядочена испанцами: лишена наследственной власти индейская аристократия и организованы на манер испанского *айюнтамьенто* должности и управление.

cargo de alguno)». *Кучтеель* возглавлял *ах-куч-каб* – «управитель (*regidor*) или судья, знатный (*principal*[60]) индеец, который занят [управлением] какой-либо частью [селения] со сбором податей и другими делами общины». В доиспанский период в *кахе* было обычно два или три *ах-куч-каба*, и они составляли «совет» правителя «селения». В число их обязанностей входили сбор подати и сбор людей их *кучтеелей* для войны или праздников. *Ах-куч-кабы* «имели голос в совете» и без их согласия «… ничего не могли сделать». Судя по упоминаемым именам, они не относились к знати-*альмехенам* из известных родов. Имеются сведения, что их назначал *батаб*. Однако их вес в роли советников *батаба* наводит на подозрения, что они были попросту утверждаемы *батабом* как представленные общинной знатью кандидатуры. Также остается неразрешенным вопрос: охватывало ли разделение на *кучтеели* только главное поселение *ках* или также и его сельскую округу[61].

Следует отметить и такую важную деталь, как отсутствие *батаба* или *хольпопа* в столице, где его функции главы совета *ах-куч-кабов* исполнял сам *халач-виник*[62]. Позиция же его среди родственников определялась, видимо, как в случае Шивов, генеалогией и личными способностями.

Положение правителя, как и его сородичей среди подданных, основывалось, таким образом, на генеалогии и определялось общим с ними происхождением из места, откуда они пришли на занимаемую ныне землю в начале времен под водительством прапредка-основателя главного поселения. Это общая модель, которую использовали как для объяснения собственного положения (Кануль), так и для фальсификации глубокой древности собственного выдающегося положения (Шив), или для объяснения происхождения и гибели династий эпохи терминальной классики (800–1000 гг.) в Мотуле, Исамале и Эк'баламе, ко времени которых возводила свое происхождение местная знать Исамаля и Эк'балама, и с именами которых связывались наиболее старые храмовые постройки.

В раннеколониальный период разные книги «Чилам-Балам» зафиксировали и «общие» для всех майя версии происхождения, возводящие колониальных индейцев («христиан») к населению разрушенного Майяпана («тогда они звались людьми майя»), которые происходят от «людей ица» – основателей Чичен-Ицы, доминировавшей над Юкатаном в еще более ранний период. В Чичен-Ицу же, «первый город основанный после потопа», ица приходят из далекой мифической Хольтун-Суйвы на западе; она же известна в поздних источниках как Тулан-Сиван. Ица были по этой версии «первонасельниками»[63]. Следует отметить, что среди предков-основателей Исамаля (К'инич-К'ак'-Мо', Ах-Кит-Куц Ах-Кит-Кой) и трех его наиболее знатных и важных родов не указан ничьим прародителем главный персонаж исамальской традиции – Ицамат'уль (Ицамна). Также в Эк'баламе, хотя есть данные, что знать возводила себя к спутникам Эк'-Балама, не говорится, что кто-либо возводил свою родословную к нему самому[64].

Божественное происхождение правителей приписывается только хронистом Хуаном де Торкемадой роду Кокомов, происходивших, по его словам, от основателя Майяпана (а также Чичен-Ицы) божества Кукулькан, отождествлявшегося с центрально-мексиканским Кецалькоатлем[65]. Вполне возможно, что и Хун-Вициль-Чак Тутуль-Шив также является попыткой Шивов приписать себе божественное происхождение, связав своих предков с Чаком – юкатанским божеством дождя и грома.

На особых свойствах натуры правителя источники, в подавляющем большинстве испанские, не фокусируются, за исключением легендарных персонажей, таких, как основатель Эк'балама, который был «колдуном»[66]. Точно так же правитель не играет заметной специфической роли в ритуалах празднеств, за исключением одного эпизода, когда из его рук съехавшиеся в главное «селение» «сеньоры» получают *копал* для воскурения на празднествах в собственных поселениях. Непосредственно человеческие жертвоприношения совершают особые специалисты – *накомы*, прочие ритуалы и воскурения – потомственные жрецы. Однако воскурения и напитки знати отличаются по составу от прочих общинников. Больше того, во многих случаях только знать и жрецы совершают воскурения. Здесь обращает на себя внимание то, что правитель не выделяется среди прочей знати, помимо указанного эпизода с распределением *копала*[67], но вполне вероятно, что это невнимание – просто недостаток описания. Само жреческое достоинство (*ах-к'ин*) в

[60] *Principal* здесь, как и в других случаях, вовсе не значит *noble*, хотя на русский оба понятия можно перевести одним словом – «знатный». Это просто важное лицо, занимающее или исполняющее какую-либо должность. Как *noble* испанцы переводят только слово *almehen*. Когда источники говорят об *indio principal*, обычно имеется в виду важный, но все-таки видимо низший по отношению к *альмехену* человек – «знатный, но низший, чем сеньоры».

[61] RHGGY. T. 1. P. 123–124; T. 2. P. 61, 118; Codice Perez. P. 358–359.

[62] *Roys R.L.* Op cit. P. 6–8.

[63] *Пакин А.В.* Миф о миграции в идеологии власти юкатанских майя // Труды научной конференции студентов и аспирантов «Ломоносов-2000»: История. М., 2000. С. 90–92.

[64] RHGGY. T. 1. P. 305; T. 2. P. 138–139, 185; *Lizana B. de*. Historia de Yucatan. Madrid, 1988. P. 50–57.

[65] *Torquemada J.* Monarquia Indiana. Mexico, 1964. T. 2. P. 52.

[66] RHGGY. T. 2. P. 138–139.

[67] *Ланда Д. де.* Указ. соч. С. 169–191.

качестве исключения имел среди всех правителей Юкатана только глава Челей, внук зятя майяпанского жреца, получившего его по браку[68].

Но хотя отправление культа оставалось исключительно прерогативой жрецов, подношение даров богам относилось именно к сфере деятельности правителей: «не допускали, чтобы низкий люд поклонялся упомянутым богам, но то, что они хотели поднести им в дар или пожертвовать, они отдавали сеньору, чтобы тот в свое время принёс»[69]. Для Юкатана нет точных данных, но о современных им кекчи Горной Гватемалы известно, что «сеньору» доставалась половина из пожертвованного для праздников. Причем эти виды поборов сочетались у кекчи с регулярными (через каждые 80 дней) и носили выраженный редистрибутивный характер; часть собранного удерживалась в свою пользу начальниками поселений, отвечавшими за сбор. Но и часть полученного не по религиозным поводам следовало пожертвовать богам[70].

Одной из основных обязанностей правителя была санкция и организация военных действий. У юкатанских майя в них принимало участие большинство населения, а сами войны были регулярными, приходясь на период паузы в полевых работах с февраля по май[71]. Среди наиболее обыденных причин начала войн были «обиды, нанесенные их вассалам», борьба за контроль над солончаками и т.д.[72] Военная служба в то же время была и одной из важнейших обязанностей подданных, а точнее подчиненных *халач-винику* правителей, являвшихся в столицу со своими воинами[73]. Акции меньшего масштаба могли проводиться и *батабом* (в ряде случаев называемого испанцами «капитан»[74]), и выборным военачальником – *накомом*[75]. Правитель мог лично принимать участие в сражении. Во время боя он находился в наиболее сильном центральном отряде вместе с «главным жрецом храма» (ещё два отряда образовывали «крылья» – фланги войска)[76]. В связи с этим такие воинские качества, как храбрость считались необходимым атрибутом правителя[77].

Как обосновывались регулярные поборы (*патан*) и прочие повинности (засев особого участка, ремонт жилья) в пользу правителя, из

[68] Там же. С. 120.
[69] RHGGY. T. 2. P. 110.
[70] *Las Casas B. de*. Historia apologetica de las Indias. Mexico, 1967. T. 2. P. 510, 514.
[71] RHGGY. T. 1. P. 378; T. 2. P. 246.
[72] *Ibid*. T. 1. P. 270; T. 2. P. 267–268.
[73] *Ibid*. T. 1. P. 133; T. 2. P. 246.
[74] *Ibid*. T. 1. P. 324.
[75] *Ibid*. T. 2. P. 85, 324. Это же название имела должность непосредственного исполнителя ритуала человеческих жертвоприношений, однако это были два совершенно разных лица. См.: *Ланда Д. де.* Указ. соч. С. 156.
[76] RHGGY. T. 1. P. 271.
[77] Codice de Calkini. P. 90.

описаний понять трудно: обычно в качестве обоснования указывается факт «признания его сеньории». Вообще же сами описания поборов отличаются невнятностью: указываются любые их мыслимые виды от выплаты маисом до засева участков и военной повинности. За частью описаний попросту скрываются поборы, совершавшиеся по случаю праздников, когда в числе дани упоминаются рабы (вероятно, для жертвоприношений) и предметы, имевшие хождение в качестве даров среди знати («зеленые камни», какао), что скорее говорит о коллективном принципе обложения[78]. Тем не менее, есть указания на то, что взимались они именно в пользу правителя *кучкабаля*, а *батабам* и *ах-кучкабам* не платили ничего. Можно предположить, что здесь действовал тот же негласный редистрибутивный механизм, что у майя-кекчи Горной Гватемалы: часть собранного, по обычаю, удерживалась теми, кто эту дань собирал. Вопрос о размере дани также далек от определенности: в источниках указывается то «20 нош с поселения», то «мера с каждого индейца»[79]. Но основной формой, в которой собирались регулярные поборы, видимо, являлись упоминаемые в большинстве случаев накидки, или куски ткани – *йубте*[80]. Есть сведения и о нерегулярных поборах[81], и в словарях для них приводится целый ряд терминов: *шимте, лот, чех* и т.д., однако невозможно сказать, не являлись ли они в таком виде явлением уже колониальной эпохи.

Тем не менее, возможность взимать нерегулярные поборы порождала, очевидно, немало, конфликтных ситуаций. Здесь мы встречаемся, пожалуй, с одним из немногих случаев, когда правитель обрисован юкатанскими майя в негативном аспекте, как совершающий нечто дурное или недолжное. Относится это описание, правда, к судьбе основателя Эк'балама – Эк'-Балама, «звавшегося также Коч-Каль-Балам», но даже явно не будучи достоверным, оно важно тем, что показывает, как майя представляли себе «неправильного» правителя. В пересказе испанца-энкомендеро Эк'балама, «проправив сорок лет, видя себя могущественным и сеньором многих людей, возгордился и стал враждебен, начал презирать и ни в грош не ставил своих подданных, стал взимать с них чрезмерные подати и оказывать им иное дурное обращение, что было причиной его смерти, потому что простой народ (*gente popular*) исполнился ненависти к нему и его капитанам, потому что они тоже сделались жестокими, и после совета меж собой в один день убили

[78] RHGGY. T. 1. P. 286 (Сообщение из Текит).
[79] *Ibid*. T. 1. P. 390; T. 2 P. 216.
[80] Накидки были, согласно словарю из Мотуля, двух видов: большие (2 м^2) и маленькие (1,45 м^2).
[81] *Ibid*. T. 1. P. 390.

всех…». Далее поясняется, что «в начале они все были добрыми, не чинили обид, и что Коч-Каль-Балам был колдун…»[82].

В более «исторических» ситуациях конфликты разрешались гораздо проще: недовольные отселялись от родного *ках*. Так, например, поступили жители поселения Кикиль, отделившиеся от материнского поселения Хухбильчен, управлявшегося правителем из рода Купуль, по причине конфликта, суть которого не указана. За неимением «касика», ими управлял их жрец *ах-к'ин*, в том числе посылал на войну, ведшуюся за месторождения соли с чикинчельцами. При этом они сохранили обычную для поздних юкатеков организацию общины с *ах-куч-кабами* во главе[83].

Чем еще мог провиниться правитель, видно из более известного примера: заговора против правителей Майяпана Кокомов, закончившегося оставлением города, по наиболее распространенной версии, приводимой Диего де Ланда, в 1441 г. С падением Майяпана принято связывать и возникновение системы *кучкабалей* в том виде, в каком ее застали испанцы, т.к. до того «сеньоры провинций» сидели за его стенами, подчиняясь его правителю. Кокомы, правившие Майяпаном, носили титул *ко-текпан* («находящийся во дворце») и опирались на контингент наемников[84]. Как уже говорилось выше, вполне возможно, что они возводили родословную к Кецалькоатлю, и, вероятно, версия о происхождении майяпанцев от правителей и обитателей Чичен-Ицы могла быть создана еще тогда, хотя трудно сказать, в какой степени она была обоснована. Очевидны, тем не менее, попытки майяпанских архитекторов копировать главные здания Чичен-Ицы: Кастильо, Караколь и др.

В чем именно заключались разногласия среди знати к концу существования Майяпана, неизвестно. Потомки вдохновителей заговора – представители рода Шив – распространяли версию, очернявшую Кокомов как тиранов, «домогавшихся богатств» и «обращавших в рабство простой народ», чем оправдывалось их свержение. В особенности обращает на себя внимание последнее обвинение, по версии, приведенной монахом Алонсо Понсе, сфабрикованное заговорщиками против «великого гражданина» Кокома. В ответ Кокомы обвиняли впоследствии Шивов в том, что сами они являются иностранцами и «цареубийцами»[85]. Попытками доказать обратное полны практически все источники по истории Юкатана: «прошивская версия» юкатанской истории доминирует почти безраздельно, отчасти благодаря деятельности королевского переводчика Гаспара Антонио Чи, родственника Шивов по материнской линии, а отчасти другим, неизвестным, редакторам и составителям «книг Чилам-Балам». В особенности заметна озабоченность доказательствами древности их происхождения, на что указывал еще Диего де Ланда[86].

[82] *Ibid*. T. 2. P. 138–139.

[83] *Ibid*. T. 2. P. 267–268. Еще один аргумент против версии о назначаемости *ах-куч-кабов*.

[84] *Ланда Д. де.* Указ. соч. С. 116–118.

[85] Там же. С. 40.

Случаев наказания правителями более высокого уровня подчиненных им правителей для Юкатана неизвестно. Для Горной Гватемалы, опять же для майя-кекчи, имеется любопытное описание судебного прецедента 1541 г., в котором стороны ссылались на недавние «языческие» обычаи. Спор возник между жителями Сан-Хуан-Чамелько и Сан-Педро-Карча, подчинявшейся ему до конкисты. Поводом к раздорам стали спорные земли Рашималь-Чоч, перешедшие, по словам жителей Чамелько, в их распоряжение в результате войны, возникшей из-за злостного игнорирования правителем Карчи Кокохна-Саль требований правителя Чамелько по имени Матак-Бац. Споры возникли из-за обращения в рабство и продажи в голодный год в Карче трех женщин из Чамелько, которые впоследствии были проданы далее или убиты. Потом, по приказу правителя Карчи убили жителя Чамелько, застигнутого за незаконным промыслом птиц с ценными перьями без ведома Матак-Баца. Еще несколько захватов жительниц (в том числе рабынь Матак-Баца) подвигли Матак-Баца к действию.

В случае тяжелого проступка подчиненному правителю посылалось суровое предупреждение в виде знака из кости или улитки. Получив его, он не имел права выходить из дома и должен был искать заступника, который испросил бы для него прощение. Ходатай назывался «топтатель кости», потому что, испросив прощение для своего поручителя, растаптывал знак царской немилости. В рассматриваемом нами историческом эпизоде послы со знаком (и уже оговоренными условиями прощения в виде немалого штрафа) проделали путь напрасно: и это, и повторное посольство Кокохна-Саль проигнорировал, но в начавшейся войне был побежден[87].

Вопрос, кто и на каких основаниях мог составить оппозицию правителю решался, таким образом, довольно просто: в известных случаях это была инициатива знати, и принимала она вид заговора. Прочие неурядицы решались, по-видимому, знатью келейно. «Оппозицию снизу» могли составить разве что *ах-куч-кабы*. Совершенно неожиданно проявили себя

[86] Там же. С. 118.

[87] *Dieseldorf E.P.* Extracto del libro antiguo, que consierva la cofradia de Carcha // Proccedings of the Fourteenth International Congress of Americanists. Stuttgart, 1906. Vol. 14.. P. 393–402.

в момент испанского завоевания в качестве таковой в Кочвахе и Купуле *чиланы* – жрецы-прорицатели, дававшие ответы от имени божеств, занимавшие более низкое по отношению к жрецам *ах-к'инам*[88] положение. В 1543 г. местное население, непосредственно страдавшее от присутствия испанцев, подняло мятеж, зачинщиками которого названа не знать, а мутившие народ *чиланы*, которых, узнав их имена, арестовали и показательно казнили[89]. В более ранний период они могли столь же успешно справляться с этой ролью в отношении «непопулярных» правителей.

Характер документов, составлявшихся после завоевания Центральной Америки конкистадорами, к сожалению, не благоприятствует детальному выявлению взаимоотношений правителей и подданных на Юкатане, поставленных испанцами в новые условия.

Заключение

За свою 2000-летнюю историю (от формирования сложной социально-политической организации в VII–VI вв. до н.э. до Конкисты) общество майя претерпело несколько важных трансформаций. Однако наиболее существенным оказался кризис рубежа I–II тыс., известный в литературе как «коллапс майя». Хотя теперь ясно, что в действительности ситуация была далека от полного коллапса, различия между классическим (III–IX вв.) и посткласическим (XI–XVI вв.) обществами очевидны. Они затрагивают пространственную организацию (ядро культуры майя смещается на север, а государства низменностей приходят в упадок), экономику (рост важности морской торговли и упадок внутриматериковых путей), но прежде всего – политическую структуру.

В майянистике широкое распространение получила высказанная Джереми Саблоффом и Уильямом Рэтжи в 1970-е гг. точка зрения о социальной реструктуризации майяского общества в посткласический период, о росте роли «торгового среднего класса» и т.д.[90] Однако, даже принимая их аргументацию данными археологии, относящуюся к восточному побережью Юкатана и прежде всего к острову Косумель, мы видим, что раннеколониальные источники не выделяют торговцев как отдельную страту в майяском обществе. Несмотря на смену терминов, социальная иерархия существенно не изменилась по сравнению с I тыс. н.э.

Изменения в политической сфере представляются гораздо более значительными. Прежде всего это касается появления жреческой иерархии.

[88] *Ах-к'ины*, собственно, были хранителями письменных знаний, календаря и правил совершения публичных ритуалов.

[89] RHHGY. T. 2. P. 30.

[90] См., например: *Sabloff J.A., Rathje W.L., Freidel D.A., Connor J.G., Sabloff P.* Trade and Power in Postclassic Yucatan: Initial Observations // Mesoamerican Archaeology: New Approaches. Austin, 1974. P. 397–416; *Sabloff J.A., Rathje W.L.* The Rise of a Maya Merchant Class // Scientific American. 1975. Vol. 233. № 4. P. 73–82.

В классическую эпоху жречество у майя практически отсутствовало. Несмотря на существование некоторых специальных терминов для обозначения религиозных специалистов (*вайаб*, *ч'ахо'м*, еще один непрочитанный пока титул)[91], контроль над культовой сферой на общегосударственном уровне находился в руках царя, а на более низком уровне – в руках местных правителей. Судя по всему, это было обусловлено той ролью, которую играл в государственной идеологии культ предков[92]. Столь важный в XV–XVI вв. жреческий титул *ах-к'ин* в классических иероглифических надписях фигурирует только два или три раза.

Появление жречества как особой корпоративной группы, несомненно, связано с изменением концепции царской власти. Если царь классического периода в первую очередь – главный посредник между людьми с одной стороны и божествами и могущественными предками с другой, могущественный сам по себе, то на посткласическом Юкатане особые сверхъестественные свойства правителя не акцентируются. Кажется особенно примечательным тот факт, что одна из основных функций классических царей – это отправление календарных обрядов и установление юбилейных стел. В посткласических же референциях к установлению стел, сохранившихся в «Книгах Чилам-Балам», вообще ничего не говорится об участии царя в этих церемониях.

Изменяется и восприятие отношений между правителем и его подданными. Если отправная позиция для осуждения царя классического периода – это невыполнение им обязанностей по отношению к божествам и предкам, то в посткласическую эпоху риторика меняется. Сравнение сведений, приводимых Диего де Ландой о «тиранах» Кокомах и «цареубийцах» Шивах с «Сообщением из Эк'балама» свидетельствует о том, что теперь отношения правителя с подданными разворачиваются в «земной» плоскости, а не через сверхъестественное посредничество. Однако понимание самого факта изменений и их механизма (передача части сакральных функций жречеству) пока не дает нам возможности понять причины этого явления. Судя по всему, их следует искать в истории майя, того временного отрезка, который известен нам хуже всего – между X и XIV–XV вв. Если в Чич'ен-Ице в период ее расцвета (IX в.), а также позднее, в X в., по-видимому, продолжала развиваться классическая концепция «священного царя», то династии Юкатана накануне испанского завоевания от нее уже практически отказались.

[91] См., в частности: *Beliaev D. Wayaab'* Title in Maya Hieroglyphic Inscriptions: On the Problem of Religious Specialization in Classic Maya Society // Continuity and Change: Maya Religious Practices and Temporal Perspective. P. 121–130.

[92] В качестве типологически сходных примеров можно привести доколониальный Бенин (*Бондаренко Д.М.* Бенин накануне первых контактов с европейцами. М., 1995. С. 267–273) или шанский Китай (*Васильев Л.С.* Древний Китай. Т. 1. М., 1995. С. 342–345).

ГЛАВА 6
Социокультурная норма и ограничения единоличной власти в Бенине при династии *оба* (XIII–XIX вв.)

Д.М. Бондаренко

В данной работе рассматриваются обоснования необходимости и способы ограничения единоличной власти в Бенине – одном из наиболее развитых обществ в доколониальной истории Тропической Африки, созданном народом бини. Ныне его земли составляют юго-западную часть Федеративной Республики Нигерия[1]. Хронологические же рамки настоящего исследования –XIII–XIX вв. – охватывают самый продолжительный и важный период бенинской истории. Это время правления Второй династии (*оба*) от ее утверждения, приведшего к установлению в стране эффективной центральной власти, и вплоть до 1897 г., когда Бенин был завоеван британскими колонизаторами[2].

В период, предшествовавший созданию «империи»[3] (до середины

[1] И, следовательно, доколониальный Бенин исторически не имеет ничего общего, кроме имени, с находящимся западнее современным государством.

[2] Реконструкцию истории страны с древнейших времен до последних десятилетий XV в. см.: *Бондаренко Д.М.* Доимперский Бенин: формирование и эволюция системы социально-политических институтов. М., 2001. Наиболее подробные изложения событий с конца XV по XVIII в. и с того же времени до 1897 г. см., соответственно: *Jungwirth M.* Benin in den Jahren 1485–1700. Ein Kultur und Geschictsbild. Wien, 1968; *Ryder A.F.C.* Benin and the Europeans. 1485–1897. London; Harlow, 1969. Научно-популярное описание всех исторических периодов от этногенеза бини до утраты Бенином независимости см.: *Roese P.M., Bondarenko D.M.* A Popular History of Benin. The Rise and Fall of a Mighty Forest Kingdom. Frankfurt am Main etc., 2003. Наиболее известные записи традиционной версии бенинской истории – устной исторической традиции бини, охватывающей весь период существования народа, были осуществлены в середине XX в. придворным *оба* Дж.У. Эгхаревба; среди его многочисленных публикаций см., в частности: *Egharevba J.U.* A Short History of Benin. 3rd ed. Ibadan, 1960; *Idem.* Chronicle of Events in Benin. Benin City, 1965.

[3] Автор данной работы вполне сознает, что бенинская держава середины XV–XIX вв. не подходит под современные научные – исторические и социоантропологические – определения империи (см., например: *Eisenstadt S.N.* Political Systems of Empires: The Rise and Fall of the Historical Bureaucratic Societies. N.Y., 1969; Le concept d'empire. P., 1980; *Thapar R.* The State as Empire // The Study of the State. The Hague, 1981. P. 409–426; *Doyle M.* Empires. Princeton, 1986; *Izard M.* Empire // Dictionnaire de l'ethnologie et de

XV в.), по нашим подсчетам, власть *оба* распространялась на площадь в примерно 4 500–5 000 км кв. Численность же населения страны к началу XIII в. составляла приблизительно 85 000 чел.[4] Уже в «доимперский» период численность населения имела тенденцию к неуклонному росту. Решение порожденных этим ростом очевидных экономических, социальных и политических проблем было найдено в миграциях бенинцев за пределы страны, тем более что в случае необходимости для утверждения на новых землях бини пускали в ход оружие. Такой выход выглядел естественным, поскольку миграции и вооруженные акции против соседей время от времени совершались бенинцами и раньше. Но с середины XV в. они стали частыми и регулярными, ознаменовав рождение бенинской «империи». Благодаря миграциям и военным операциям, на вершине своего могущества в конце XV – начале XVII в. Бенин, региональная сверхдержава той эпохи, простирался на сотни километров к северу и западу от исторического ядра, а на юге и востоке достиг естественных границ – Атлантического океана и реки Нигер. Судить о численности населения Бенина в «имперский» период можно лишь приблизительно, по заведомо не вполне точным косвенным данным. Так, известно, что на заре имперской эпохи – во второй половине XV в. бенинское войско насчитывало от 20 до 50 тысяч воинов[5]. В середине же XVII в., когда в войске помимо бини уже служили выходцы из подчиненных Бенину земель, его численность, по оценкам европейских визитёров, составляла 200 000 чел.: 180 000 ополченцев и 20 000 гвардейцев[6]. Кроме того, в середине XVII, а затем в начале XIX вв. европейские визитеры оценивали население столицы страны, города Бенина, в 15 000 чел.[7]

l'anthropologie. P., 2000. P. 227–229; Empires: Perspectives from Archaeology and History. Cambridge, 2001). Однако этот термин, пусть и в кавычках, все же используется в данной работе в силу терминологической традиции в исследованиях Бенина (см., например: *Sidahome J.E.* Stories of the Benin Empire. London; Ibadan, 1964; *Stride G.T, Ifeka C.* Peoples and Empires of West Africa. West Africa in History 1000–1800. London etc., 1971. P. 305–320; *Maliphant G.K., Rees A.R., Roese P.M.* Defence Systems of the Benin Empire – Uwan // West African Journal of Archaeology. 1976. Vol. 6. P. 121–130). На самом деле, и наименование африканских монархий «королевствами» (а в отечественной литературе – также «царствами»), общепринятое со времен появления сообщений первых европейских визитеров, не намного более осмысленно: историко-культурные предпосылки образования и социально-политические структуры доколониальных африканских и средневековых европейских политий отнюдь не были идентичны друг другу.

[4] См.: *Бондаренко Д.М.* Доимперский Бенин... С. 123–124.

[5] *Egharevba J.U.* Fusion of Tribes. Benin City, 1966. P. 13.

[6] *Dapper O.* Naukeurige Beschrijvinge der Afrikaensche Gewesten. Amsterdam 1668. P. 502.

[7] *Idem.* Umständliche und eigentliche Beschreibung von Afrika... Amsterdam, 1671. S. 487; *Adams J.* Remarks on the Country Extending from Cape Palmas to the River Congo. L., 1823. P. 111.

Социально-политическая система бенинского общества эпохи *оба* может быть охарактеризована как «мегаобщина» – сверхсложный негосударственный социум, в котором ключевую роль продолжают играть общинные по происхождению и сути связи, отношения и институты.[8] Структуру бенинской мегаобщины можно представить в виде системы четырех концентрических кругов, образующих перевернутый конус. Эти круги – большая семья, гетерогенная (большесемейно-соседская) община, вождество и, наконец, самый широкий круг, собственно мегаобщина, бенинский социум[9]. Система политических институтов Бенина не претерпевала кардинальных изменений с середины XV в. На низших уровнях власть принадлежала главам входивших в состав страны вождеств и автономных общин. Верховные же институты власти были представлены монархом и титулованными вождями. Последние делились на наследственных и ненаследственных. Первую категорию образовывали прежде всего члены так называемого «совета выборщиков правителя» (*узама н'ихинрон*), унаследованного *оба* от эпохи Первой династии (*огисо*), но трансформированного ими. С середины XV в. в него входило семь человек, включая наследного принца. Среди многочисленных носителей ненаследственных титулов с середины XIII в. выделялись группировки «дворцовых вождей» (*эгхаэвбо н'огбе*), а с середины XV в. – «городских вождей» (*эгхаэвбо н'оре*).

Религиозная система бенинцев включала в себя тотемические, фетишистские, магические, анимистические и прочие формы архаических

[8] Подробно о мегаобщине как типе социально-политической организации см.: *Bondarenko D.M.* Homoarchy: A Principle of Culture's Organization. The 13th – 19th Centuries Benin Kingdom as a Non-State Supercomplex Society. Moscow, 2006. P. 89–107. О возможности и даже «исторической логичности» существования негосударственных монархий см.: *Vansina J., Mauny R., Thomas L.V.* Introductory Summary // The Historian in Tropical Africa. London etc. 1964. P. 86–87; *Vansina J.* Kings in Tropical Africa // Kings of Africa. Art and Authority in Central Africa. Maastricht, 1992. P. 19–21; *Quigley D.* The Paradoxes of Monarchy // Anthropology Today. 1995 Vol. 11. № 5. P. 1–3; *Oosten J.G.* Ideology and the Development of European Kingdoms // Ideology and the Formation of Early States. Leiden, 1996. P. 220–241; *Wrigley C.C.* Kingship and State: The Buganda Dynasty. Cambridge, 1996; *Wilkinson TA.H.* Early Dynastic Egypt. London, 1999; *Simonse S.* Kingship as a Lever versus the State as a Killer of Suspense. Some Lessons from the Study of Early Kingship on the Upper Nile. Paper presented at the Conference "Kingship. A Comparative Approach to Monarchy from History and Ethnography". University of St. Andrews, Fife, UK, 2002; *Skalník P.* Chiefdoms and Kingdoms in Africa: Why They are neither States nor Empires. 2002. http://asc.leidenuniv.nl/pdf/chiefdomsandkingdoms.pdf; *Bondarenko D.M.* Op. cit. P. 93–94.

[9] Подробно см., например: *Бондаренко Д.М.* Бенин накануне первых контактов с европейцами: человек, общество, власть. М., 1995. С. 276–284; *его же*. Мегаобщина как вариант структуры и типа социума: доколониальный Бенин // Альтернативные пути к ранней государственности. Владивосток, 1995. С. 139–150; *его же*. Мегаобщина как вариант структуры и типа социума: предпосылки сложения и функционирования // Восток. 1996. № 3. С. 30–38; *его же*. Доимперский Бенин… С. 230–250.

верований. Существовал у них и обширный пантеон божеств[10]. Хотя верховным божеством считался Оса, наиболее почитаем был Олокун – божество богатства, женского плодородия и водной стихии, поскольку, согласно верованиям бини, именно он оказывал наибольшее из всех божеств влияние на жизнь людей, тогда как Оса, создав мир, удалился от дел. Однако основу не только религиозной и мифологической системы, но и всей картины мира бини, их менталитета составлял культ предков[11]. Вне его контекста невозможно понять ни их социокультурную норму, ни бенинскую концепцию предназначения правителя и его места в обществе и мире, ни историческую динамику реального положения монарха в политической системе страны.

В сознании бини культ предков определял уникальное место каждого человека во всей вселенной и прежде всего – в ее сердцевине, бенинском социуме. *Оба* же виделся подданным существом, находящимся на стыке миров людей и духов, божеств. В силу этого верховный правитель выступал в роли главного посредника во взаимоотношениях ныне живущих с духами предков, а также божествами и был призван отвечать за все население страны перед лицом высших сил. Каждый бини был обязан способствовать сохранению должных взаимоотношений между двумя сферами мироздания, но именно *оба* мог влиять на отношение духов предков к их ныне здравствующим потомкам более активно и эффективно, чем кто бы то ни было из живущих. Он был призван вносить решающий вклад в дело поддержания вселенского равновесия – залога существования бенинского общества и всего мироздания. То есть в сознании людей верховный правитель существовал во имя обеспечения их благополучия, даруемого при его посредничестве духами предков и божествами. Сама необходимость отправления религиозных обрядов, в частности, культа предков на любом уровне социокультурной сложности, начиная с большесемейного обуславливалась не идеей о необходимости служения им уже в силу того, что, как считалось, они существуют, а, по сути дела, прагматическими соображениями самосохранения[12]. Как пишет Н.В. Брагинская, в архаической мифологии «царь мыслится центром вселенной, осью мира, в нем неразличимо слиты космическое и социальное. В общей мифологической кон-

[10] О верованиях бини подробно см., например: *Шаревская Б.И.* Религии древнего Бенина (очерк верований и культов африканского государства доколониального периода) // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. 1957. Т. 1. С. 172–213; *Кочакова Н.Б.* Религия бини // Традиционные и синкретические религии Африки. М., 1986. С. 351–357.

[11] Подробно см.: *Бондаренко Д.М.* Бенин накануне первых контактов с европейцами: человек, общество, власть. М., 1995. С. 24–89.

[12] В связи с «религиозно-идеологическим прагматизмом» бини также стоит вспомнить отмеченное выше различие в их отношении к божествам Оса и Олокуну.

цепции циклической смены смерти и возрождения царь воплощает полюс жизни и победы над гибелью, как космоса, так и человеческого коллектива»[13]. Таким образом, деятельность *оба* была направлена на воплощение «национальной идеи» бини, заключавшейся в неусыпном бдении о поддержании должных отношений с миром предков во имя дальнейшего существования Бенина и всего мира. Вследствие этого институт верховного правителя являлся частью системы ценностей бенинцев. Монархия воспринималась ими как единственно возможная форма правления. В систему ценностей бини прочно вошла и династия *оба*. Ей приписывалась не только миросохраняющая, но и мироустроительная роль: именно усилиями правителей Второй династии после эпохи социального хаоса (эпохи *огисо* и последовавшего затем «смутного времени») социальное сущее было приведено в соответствие с должным.

Такая ориентация политической культуры бини легко укладывалась в рамки их общей мыслительной и поведенческой парадигмы. Ведь важнейшее место в ней занимала установка на всемерное поддержание *status quo* в любой сфере бытия общества, включая, разумеется, и политическую[14]. И хотя ответственность за это лежала на каждом бенинце, в первую очередь она ложилась на глав социально-политических единиц различного порядка: семьи, общины, вождества, всей страны. Следовательно, этим ценнейшим, постоянно пекшимся об общественном благе людям необходимо было всячески помогать, а не преступно стремиться устранить их. Посягательство на власть, таким образом, было немыслимо; наоборот, ее носители воспринимались как те, кому люди должны быть особенно благодарны за оказываемые ими обществу услуги[15]. Не случайно бенинская история не знала восстаний против центральной власти, за исключением бунтов в покоренных землях в «имперскую» эпоху. Как и в общине, в основанной на общинной «матрице» мегаобщине люди ощущали себя сопричастными власти, ее институтам и носителям.

Культы, связанные с верховным правителем и его предками, были одним из важнейших, если не важнейшим, каналом проникновения в сознание бенинцев идеи об их единстве на уровне всей страны. Культы здравствующего *оба* (точнее, комплекс культов – головы, руки, удачи

[13] *Брагинская Н.В.* Царь // Мифы народов мира. М., 1982. Т. II. С. 614.

[14] См.: *Бондаренко Д.М.* Бенин накануне первых контактов с европейцами… С. 73–89, 258–261; *его же.* Круги африканского мироздания (по материалам эдоязычных народов Южной Нигерии) // Мир африканской деревни. Динамика развития социальных структур и духовная культура. М., 1997. С. 111, 119–122.

[15] См.: *Бондаренко Д.М.* Бенин накануне первых контактов с европейцами… С. 182, 260, 276–277; *Bondarenko D.M.* Precolonial Benin: Person, Authority and the Structure of Society // State, City and Society. New Delhi, 1994. P. 6–9.

верховного правителя и т.д.) и его предков являлись общебенинскими, возведенными, по нашим понятиям, в ранг официальной идеологии. Наибольшее же значение имел культ предков монарха; им был посвящен главный ежегодный праздник – *угие эрха оба*. Предки верховного правителя осмысливались как способные влиять на жизнь всех бенинцев, в известном смысле, – как и их предки, подобно предкам глав больших семей, общин, вождеств на соответствующих уровнях бытия бини. Основные обряды культов верховного правителя и его предков совершались самим *оба*. Суверен также играл центральную роль в совершении еще ряда важных всебенинских ритуалов (в частности, аграрного цикла), имевших целью обеспечение благополучия народа, которое было достижимо благодаря поддержанию им единства миров людей и духов, божеств. Таким образом, статус верховного правителя в условиях его сакрализации закреплял за *оба* и роль верховного жреца. Общебенинские празднества с участием *оба* были призваны демонстрировать и еще более усиливать единство власти и народа, сплоченность всех бенинцев вокруг центральной власти. Они способствовали укреплению в умах и сердцах бини идеи об их принадлежности к общности, более широкой, нежели общинная, об их бенинском подданстве. Узы солидарности связывали соотечественников-подданных *оба* и способствовали упрочению всей системы социально-политических отношений.

Связь верховного правителя с высшими силами подчеркивалась в его официальной титулатуре. Например, *оба* именовали *огие н-онйа-агбон мйа уринви* – «хозяин мира живых и мира мертвых», *олишакеджи* –«второй после божеств» и т.д. Мастера вырезали на бивнях пиктографические повествования о божественном происхождении власти верховного правителя. В титулатуре и изобразительном искусстве также отражалась ассоциация верховного правителя с наиболее почитаемым божеством пантеона бини – Олокуном; с верховным правителем были тем или иным образом связаны культы еще ряда божеств бинийского пантеона. Претензии клана *оба* на ведущую роль в обществе, помимо «доказательств» различными мифами[16], обосновывались идеей об особом, богочеловеческом происхождении его членов от одновременно божества и первого царя священного йорубского города Иле-Ифе по имени Одудува, отца основателя династии *оба* Оранмияна. В то же время был и другой источник легитимности власти правителей Второй династии: «Как потомок обожествленного йорубского короля, *оба* правит

[16] См.: *Talbot P.A.* The Peoples of Southern Nigeria. A Sketch of Their History, Ethnology and Languages. L., 1926. Vol. III. P. 961–962; *Beier U.* Yoruba Myths. Cambridge etc., 1980. P. 19–20.

по божественному праву. Однако он также бини (по материнской линии. – *Д.Б.*), правящий с позволения вождей-членов совета «выборщиков», чья власть древнее, чем его»[17]. Не только в официальной идеологии, но и в сознании бини источники легитимности власти верховного правителя были в равной степени важны и дополнительны по отношению друг к другу: «Традиция указывает, что ни один из этих локусов легитимности не достаточен сам по себе. Хотя двойной мандат являлся для *оба* источником непрекращающегося политического конфликта, он также был конечным источником его власти»[18].

Верховный правитель не только был провозглашен абсолютным самодержцем, живым олицетворением и опорой общества, но, безусловно, и в действительности считался таковым народом. Массовое сознание бенинцев порождало и постоянно воспроизводило веру в то, что на самом деле обществом правит не тот, кто имеет реальные с нашей – рациональной, современной – точки зрения рычаги управления, а человек, наделенный властью сакральной (иррациональной, мифологической): «Это и есть власть, лежащая, по народным представлениям, в основе государственной, военной, политической, экономической деятельности»[19]. Не случайно в языке бини понятия «царствование», «королевство» и «правительство» выражаются одним словом – *arioba*, а «варваром», «иностранцем» (*ete*) считается тот, «кто не знает закона и не признает *оба*»[20]. При этом представление о всевластии сакрализованного *оба* отнюдь не мешало признанию бенинцами необходимости разделения власти на профанном уровне между ним и вождями. Очевидно, бенинцы исходили из несомненной правомерности существования двух глав во многих общинах – сакрализованного *одионвере* и «профанного» *оногие*. Однако институт *оба* изначально возник на основе комбинации сакральных и профанных управленческих функций в одном лице. Мифологизированное же сознание бенинцев именно в верховном правителе, точнее, в его образе соединяло стороны разнообразных бинарных оппозиций[21], нисколько не тяготясь мыслью о возможности или невозможности совмещения несовместимого. Верховный правитель виделся подданным как одновременно «за и против, правое и

[17] *Gallagher J.* Between Realms: The Iconography of Kingship in Benin // The Art of Power, the Power of Art: Studies in Benin Iconography. Los Angeles, 1983. P. 21.

[18] *Ibid*.

[19] *Иорданский В.Б.* Общественное сознание в Тропической Африке. Три уровня мифологизации действительности // Народы Азии и Африки. 1990. № 4. С. 49.

[20] *Melzian H.* A Concise Dictionary of the Bini Language of Southern Nigeria. L., 1937. P. 10, 43.

[21] См.: *Bradbury R.E.* Benin Studies. L. etc., 1973. P. 250; также см.: *Бондаренко Д.М.* Бенин накануне первых контактов с европейцами… С. 74–76.

левое, человек и божество; он соединяет в себе противоположности, он существует во имя этого соединения»[22]. *Оба* не был «божеством среди людей»[23]: в действительности, в представлениях бенинцев верховный правитель находился на грани двух миров и связывал их друг с другом. Ведь, с одной стороны, по отцовской линии он считался потомком божественного героя Одудува, а с другой, – людей-бини: матерью первого *оба* предания называют дочь одного из местных вождей по имени Эринмвинде.

Итак, в представлениях бенинцев мир делился на взаимопроникающие домены людей, с одной стороны, и духов предков, божеств, с другой стороны, но все же это был единый мир, и скрепляла его власть, ее институты, носители, каждый – на своем уровне. В конечном счете, именно во имя единения мира они и существовали в понимании бенинцев. Поэтому-то власть – и сама субстанция, и ее воплощение в конкретных политических институтах, прежде всего, в институте верховного правителя – была окружена сакральным ореолом: «Сакрализация правителя… значительно облегчает процесс объединения разных социальных сегментов в единую систему с центральной администрацией. Царь – символ такого единства»[24]. В четком функционировании исторически сложившейся системы власти на всех уровнях, в особенности – на общебенинском, людям виделась главная гарантия поддержания стабильности бытия, а значит – и их собственного благополучия и дальнейшего процветания. Здесь даже не был нужен пресловутый «общественный договор»: идея ценности, необходимости власти и соответствующее отношение к ее носителям воспринимались как нечто само собой разумеющееся и очень важное для каждого бенинца. Не случайно по одной из версий титул верховного правителя – *оба* – этимологически происходит от слова *ооба*, которое можно перевести как «это тяжело», или «это трудно».

Вне всякого сомнения, сакральная функция была главной для бенинского *оба*[25]. Начало сакрализации его власти было положено еще первым представителем этой династии, Эвека (ок. 1200 – ок. 1235 гг.)[26].

[22] *Palau Marti M.* Le Roi-dieu au Bénin. Sud Togo, Dahomey, Nigeria occidentale. P., 1964. P. 218.

[23] *Mercier P.* Civilisations du Bénin. P., 1962. P. 103–127.

[24] *Скальник П.* Понятие «политическая система» в западной социальной антропологии // Советская этнография. 1991. № 3. С. 145.

[25] Подробно см., например: *Бондаренко Д.М.* Сакрализация верховной власти в средневековом Бенине // Власть, право, норма: светское и сакральное в античном и средневековом мире. М., 2003. Ч. 2. С. 229–264; *его же.* Доколониальный Бенин при династии *оба*: траектория сакрализации верховной власти // Сакрализация власти в истории цивилизаций. М., 2005. Ч. I. С. 197–216.

[26] Подавляющее большинство приводимых в настоящей работе дат условно и приво-

Об этом свидетельствует учреждение им празднества, посвященного его обожествленному деду, – *угие одудува*. Однако примечательно то, что решающие шаги по приданию сакрального характера и верховной власти как «субстанции», и непосредственно институту *оба* были совершены в переломные для страны годы правления Эвуаре Великого (ок. 1440 – ок. 1473 гг.). Безусловно, это было связано с усилением при нем центростремительных тенденций в бенинском обществе, с укреплением власти верховного правителя, с завершением в основных чертах процесса формирования системы всебенинских политических институтов, с началом сложения «империи». Столь серьезные трансформационные процессы нуждались в идеологическом оформлении и дальнейшем стимулировании. Сакрализация всебенинской власти вообще и института верховного правителя в частности могла явиться и явилась такой идеологической подпоркой.

Однако сакрализовались не конкретные *оба*, но сами власть и институт верховного правителя[27], отблеск от ореола которых падал на династию; человеческая же индивидуальность монарха не была значима для его подданных. Сакральность *оба* автоматически предполагала обладание им набором достоинств, причем во всей полноте, абсолютности каждого из них: могущества, добродетельности, справедливости, мудрости, прозорливости, всеведения, физической и духовной силы и т.д. и т.п. При этом образ верховного правителя (который, оставался неизменным при смене людей на престоле и, конечно же, мог иметь очень мало общего с их реальными обликами) был лишен недостатков. То есть в образе *оба* воплощался бенинский идеал правителя и вообще человека. Деперсонализация верховного правителя, однако, представляла собой не единовременный акт, а процесс, который шел поэтапно и был связан с изменениями в действительной роли *оба* в управлении страной, в исторических судьбах самой бенинской державы.

Оба считался не только верховным судьей, но и единственным легитимным законотворцем, поскольку предполагалось, что только он был способен даровать установления в полном соответствии с волей предков[28]. Однако в действительности правовые обычаи бини уходили

дится в соответствии с наиболее авторитетной, но отнюдь не единственной, записью устной исторической традиции бини Дж.У. Эгхаревба. О допустимости признания его датировок относительно точными см.: *Бондаренко Д.М.* Доимперский Бенин… С. 160–164; *Bondarenko D.M.* Advent of the Second (*Oba*) Dynasty: Another Assessment of a Benin History Key Point // History in Africa. 2003. Vol. 30. P. 74–77.

[27] *Nkanta M.A.*, *Arinze E.N.* The Lost Treasures of Ancient Benin. s.l., s.d. P. 5.

[28] *Ajisafe A.K.* Laws and Customs of the Benin People. Lagos, 1945. P. 17; *Egharevba J.U.* Benin Law and Custom. Port Harcourt, 1949. P. 11, 24; *Idem.* A Short History of Benin. P. 11, 81; *Eweka E.B.* The Benin Monarchy (Origin and Development). Benin City, 1989. P. 34.

корнями в общинные традиции и нормы, являвшиеся их подлинным источником[29]. Эти традиции и нормы одновременно служили общине известной защитой от возможной несправедливости по отношению к ней верховной власти. В реальности именно в отраженной прежде всего в мифах и преданиях социокультурной традиции бини, даже если она и закреплялась указами *оба*, была выражена общественная норма, воспроизводившаяся из поколения в поколение посредством разнообразных механизмов социализации; причем происходило это в рамках субстратных, локальных социальных институтов – в большой семье и общине, в том числе через высоко развитую в Бенине систему возрастных рангов[30]. Правитель оказывался верховным толкователем нормы, способным наиболее точно понять ее содержание и донести его до широких масс, закрепив в законе, будучи ближе всех к предкам – ее истинным творцам. Таким образом, несмотря на воплощение в образе сакрализованного *оба* идей об абсолютном величии правителя, он не мог радикально изменять норму по своему произволу ни на практике, ни «в теории»: бенинская концепция царственности не допускала мысли о приоритете правителя по отношению к социокультурной норме – неписаному функциональному аналогу современных конституций и сводов законов, поскольку она рассматривалась как сформированная, завещанная и охраняемая предками, тогда как величие *оба* само считалось обусловленным именно его уникальной близостью к ним. В то же время, опираясь на традицию, стремясь развить, а не резко изменить ее, *оба* могли своими указами о нововведениях модифицировать норму. Это было в силах тех из них, кто правил в период, когда *оба* действительно обладали профанной – политической – властью (см. ниже), а страна переживала время перемен, связанных с созданием «империи», в первую очередь, – для Эвуаре[31], при котором окончательно сложилась в своих основных чертах система политических институтов Бенина и началась его территориальная экспансия.

Монарх не имел права делать все, что угодно, в том числе совершать поступки, предосудительные для простого человека, если они не были специально «оговорены» традицией и «объяснены» высшей – ритуальной – необходимостью, т.е. введены в социокультурную норму (подобно, в сущности, совершению убийств – человеческих жертвоприношений, пусть и не им лично, но во время совершения некоторых возглавлявшихся монархом церемоний). Например, сложившаяся во времена правления *оба* устная историческая традиция выдвигала в ка-

[29] *Бондаренко Д.М.* Бенин накануне первых контактов с европейцами… С. 265.

[30] *Uwechue R.* The Awareness of History among Indigenous African Communities // Présence africaine. 1970. Vol. 73. P. 146.

[31] *Ben-Amos P.* The Art of Benin. N.Y., 1980. P. 23.

честве повода для свержения последнего представителя предшествующей династии, *огисо* Оводо, то, что по его приказу было совершено тягчайшее преступление – лишена жизни беременная женщина[32]. При этом законной (институализированной) процедуры лишения полномочий и наказания нарушившего норму верховного правителя в Бенине не существовало никогда. Оводо был не отстранен от власти по решению некоего судебного или политического органа, а свергнут в результате то ли народного мятежа, то ли организованного титулованными вождями дворцового переворота[33].

Более того, уникальность вселенской и социально-политической роли монарха в сознании подданных влекла за собой предъявление к нему особых требований и налагала на него дополнительные, большие, чем на них, обязательства, прежде всего, ритуального характера. В этой связи показательна история *оба* Охена (ок. 1334 – ок. 1370 гг.). Устная традиция рассказывает, что Охен страдал параличом ног, но тщательно скрывал свой недуг (и ему было не особенно трудно это делать: в присутствии подданных верховному правителю полагалось сидеть). Поступать же так *оба* был вынужден потому, что в Бенине, архаическом по типу культуры, в том числе политической, в ясперсовском смысле, только физически полноценный человек имел право на обладание властью[34]. Для бенинцев физическая крепость правителя являлась гарантом не столько его реальной дееспособности, сколько наделенности сакральной силой. Она же была необходима ему для того, чтобы выступать залогом и символом могущества страны и благосостояния народа[35]. Когда же вожди все-таки раскрыли монарший обман, Охен был убит; скорее всего, подстрекаемой ими «толпой», и, если это действительно было так, то речь идет о единственном в истории страны эпохи *оба* случае свержения правителя при непосредственном участии народа[36].

С точки зрения нормы, правители совершали и хорошие, и плохие поступки; устная историческая традиция однозначно осуждает последние, называя вещи своими именами, как, например, в случае с *оба* Эдони (ок. 1395 – ок. 1399 гг.), который погряз в «сладострастии» и совсем

[32] *Egharevba J.U.* A Short History of Benin. P. 4; *Eweka E.B.* Op. cit. P. 14; *Akenzua C.A.* Historical Tales from Ancient Benin. Lagos, 1994. Vol. I. P. 20.

[33] См.: *Бондаренко Д.М.* Доимперский Бенин… С. 105–107.

[34] *Egharevba J.U.* A Short History of Benin. P. 26.

[35] *Бондаренко Д.М.* Привилегированные категории населения в Бенине накануне первых контактов с европейцами // Ранние формы социальной стратификации: генезис, историческая динамика, потестарно-политические функции. М., 1993. С. 150.

[36] См.: *Бондаренко Д.М.* Доимперский Бенин… С. 176–177.

забросил дела, связанные с управлением страной[37]. Но вопрос о том, мог ли бенинский верховный правитель признаваться «хорошим» либо «плохим» в целом, оказывается не столь простым. Даже в тех случаях, когда устная традиция прямо повествует о монархах, чьи деяния ввергали страну в хаос междоусобиц, общая оценка их правлений, тем не менее, часто сводится к стандартной формуле, согласно которой при них якобы царили «мир и согласие»! То, что это типичное клише устной традиции иногда используется даже вопреки сути описываемых в ней же событий, показывает, что именно данные ценности признавались главными в политическом сознании бенинцев. Но это говорит также о том, что конкретные неприглядные поступки правителей могли не влиять негативно на их оценку, заранее заготовленную, исходя из самого их статуса *оба*.

Однако, как представляется, такое отношение к монархам было не только следствием их особого места в общественно-политической системе и, в представлениях бини, во всем мироздании. Здесь следует обратить внимание на то, что в архаическом по типу культуры (в категориях К. Ясперса[38]) Бенине отсутствовала этика в ее «осевом» и унаследованном от него современном понимании – как учение о непримиримом противостоянии добра и зла[39]. В частности, как подчеркивает Ю.М. Кобищанов, в политеистических религиях народов группы ква, к числу которых относятся бини, хотя и выделяются существа добрые и злые, нет религиозно-философского дуализма – разделения сонма божеств и духов «на воинство добра и воинство зла, к одному из которых должен примкнуть человек»[40]. Также и бенинским мифологии и фольклору чуждо открытое морализирование, в них очень немного персонажей-олицетворений хороших или дурных качеств, нет однозначной функциональности, заданности образов. Несомненный злодей не только нередко остается безнаказанным, но и оказывается в выигрыше[41]. Один и тот же герой может совершать и благородные, и отвратительные поступки; например, женщина, спровоцировавшая клеветой казнь отца, вполне способна на такие великие благие дела, как рождение Солнца и Луны[42]. И многие злодеи, фигурирующие в устной исторической традиции (например, завладевший троном, убив брата, *оба* Эвуаре, неблагодарный и эгоистичный *оба* Озолуа, «нетерпеливый» *оба* Эхенгбуда, пытавшийся прийти к власти еще при жизни отца, свергнув его), по сей

[37] *Egharevba J.U.* A Short History of Benin. P. 12.

[38] *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель. Т. 1–2. М., 1991.

[39] См.: *Бондаренко Д.М.* Бенин накануне первых контактов с европейцами… С. 57–58.

[40] *Кобищанов Ю.М.* История африканских религий // Традиционные и синкретические религии Африки. С. 54.

[41] *Sidahome J.E.* Op. cit. P. 16–26, 102–109, 144–163.

[42] *Butcher H.L.M.* Four Edo Fables // Africa. 1937. Vol. 10. P. 349–352.

день почитаются потомками бенинцев как великие деятели, реформаторы, творцы былого величия страны и даже как культурные герои[43].

Из веры бенинцев в сакральность *оба* вытекали особенности его формального и реального положения в обществе, права и привилегии суверена. Например, вплоть до недавнего времени верховный правитель признавался владельцем всех бенинских земель с их богатствами и хозяином всех жителей страны. Однако на грани XVII и XVIII вв. Д. Ван Ниендал писал о бенинцах: «Они все свободны, несмотря на то, что их король относится к ним, как к своим рабам»[44]. Четыре десятилетия спустя ему вторил У. Смит[45], а на исходе XIX в. – Х.Л. Голлуэй[46]. Не случайно в языке бини понятия «подданный» и «раб» совпадают: и то и другое обозначаются словом *ovie*[47]. Право же именоваться «рабом *оба*», то есть на самом деле являться его подданным – полноправным бенинцем, было почетным, и им обладали только мужчины[48]. Рабами же в собственном смысле слова, главным образом, были люди, либо никогда не входившие в бенинское общество (военнопленные), либо же потерявшие право считаться его членами – преступники.

Хотя в числе титулов *оба* был *эноньягбон* – «хозяин земли», он не был и фактическим владельцем, а тем более, собственником земли, в действительности находившейся во владении общин. По свидетельствам многих исследователей, земля принадлежала верховному правителю только «теоретически»[49]. В этой связи уместно повторить риторический вопрос И.В. Следзевского: «О какой монополии на землю может идти речь, если традиционное африканское общество вообще не знало свободного отчуждения земли, а государство не могло само распределять обрабатываемые наделы в земледельческой общине?»[50] По представлениям самих бини, собственниками земли, причем коллективными, могли быть только предки[51]. Когда возникала внешняя угроза, бенинцы говорили: «Подлинно это земля моего отца и она не принадлежит одному только *оба*; поэтому я должен сделать все, что в моих силах, чтобы защитить землю моего отца»[52]. Среди титулов *оба* был и *обайягбон* – «оба владеет Вселенной». Однако точнее роль, отводившуюся бенинцами верховному правителю, отражает другой его титул: *обарехиагбон*: «оба – страж Вселенной». За фразами же о принадлежности всей земли *оба* в действительности стояло отношение к нему как к гаранту процветания страны и благополучия всех ее жителей. В частной собственности верховного правителя не находились даже те земли, доля урожая с которых шла на его содержание[53]: в доколониальные времена институт частной собственности вообще был неведом бини. Помимо отражения отношения к *оба* как к фигуре сакрализованной, фраза «вся земля принадлежит государю, а все, кто ее населяет, – его рабы», служила одним из доступных архаическому сознанию бини средств выражения и усвоения все той же наиважнейшей идеи о надобщинном единстве всех бенинцев. Главным же символом и воплощением такого единства и являлся верховный правитель.

Интересно, что единственным объектом в стране, не провозглашавшимся принадлежащим *оба*, был… его дворец. Полагалось, что в силу своего расположения в точке соприкосновения миров людей и духов, будучи материализацией этой точки, дворец принадлежал всему народу. Дворец не был «… как бы куском неба, спущенным на землю…»[54], но одновременно «находился» и на земле, и на небе. Не случайно именно у его ворот якобы начиналась дорога на небо, на его подворье совершались важнейшие обряды и ритуалы. «Общенародной собственностью», по сути дела, представлялся бенинцам и сам *оба* – существо, в котором миры людей и духов предков, божеств соединялись, живой символ и квинтэссенция мироздания.

Впрочем, верховный правитель вовсе не был бедным бессребреником, бескорыстно радевшим за бенинский народ. «Чтобы разработанная политическая система сохранялась, поддержка *оба* и забота о его дворце были приняты как одно из основных обязательств народа в экономической сфере»[55]. Безусловно, *оба* имел определенные возможности для накопления богатств и пользовался ими[56]. В то же время массовое соз-

[43] *Talbot P.A.* Op. cit. Vol. I. P. 154–157, 218, Vol. II. P. 93, 96, 268, Vol. III. P. 962; *Egharevba J.U.* Benin Law and Custom. P. 111; *Idem.* A Short History of Benin. P. 14–20, 23–27, 32–34, 79–80; *Новиков В.В.* Между океаном и Сахарой. М., 1990. С. 127.

[44] *Van Nyendael D.* Letter to William Bosman, Dated 1st September // *Bosman W.* A New and Accurate Description of the Coast of Guinea Divided into the Gold, the Slave and the Ivory Coast. L., 1705. P. 430.

[45] *Smith W.* A New Voyage to Guinea... L., 1744. P. 228.

[46] *Gallwey H.L.* Journeys in the Benin Country, West Africa // Geographical Journal. 1893. Vol. 1. P. 129.

[47] *Bradbury R.E.* Op. cit. P. 181.

[48] *Van Nyendael D.* Op. cit. P. 430, 444.

[49] *Dennett R.E.* Nigerian Studies Or The Religious and Political System of the Yoruba. L., 1910. P. 199; *Nwankwo J.C.* Land Custom and Social Structure of Rural Nigeria prior to Colonialism // Nigeria Magazine. 1987. Vol. 55. № 4. P. 48; *Ogbobine R.A.I.* Materials and Cases on Benin Land Law. Benin City, 1974. P. 17; *Egharevba J.U.* Benin Law and Custom. P. 77.

[50] *Следзевский И.В.* Земледельческая община в Западной Африке: хозяйственная и социальная структура // Община в Африке: проблемы типологии. М., 1978. С. 90.

[51] *Talbot P.A.* Op. cit. Vol. II. P. 37–38, 308; Vol. III. P. 737; *Nwankwo J.C.* Op. cit. P. 47, 50.

[52] *Egharevba J.U.* The Murder of Imaguero and Tragedy of Idah War. Benin City, 1959.

[53] *Бондаренко Д.М.* Бенин накануне первых контактов с европейцами… С. 217–219.

[54] *Palau Marti M.* Op. cit. P. 218.

[55] *Igbafe P.A.* Benin in the Pre-Colonial Era // Tarikh. 1974. Vol. 5. P. 12.

[56] Подробно см.: *Сванидзе И.А.* Королевство Бенин. История, экономика, социальные отношения // Некоторые вопросы истории стран Африки. М., 1968. С. 110–110; *Igbafe P.A.* The Pre-Colonial Economic Foundations of the Benin Kingdom // Topics on Nigerian

нание бенинцев и не рассматривало материальные богатства как исключительно важный критерий достойности человека, в том числе правителя какого бы то ни было уровня. Еще авторы знаменитой книги «Африканские политические системы» отмечали, что в традиционных обществах континента «различия в ранге, статусе или занятии проявляются независимо от разницы в богатстве»[57]. Действительно, гораздо большее, поистине огромное значение бенинцы придавали богатствам социальным – происхождению, общественному положению (статусу), престижу, обширности родственной сети[58]. Это обстоятельство вынуждало *оба* (как и верховных вождей) на празднествах устраивать потлач – раздачу части скопившихся ценностей подданным, а также практиковать иные виды благотворительности; например, содержать при дворе некоторое количество нищих. «… стремление к престижу,.. в отличие от других, не знало предела. Престиж можно было увеличивать безгранично»[59]. Именно здесь и заложена причина того, что верховный правитель отчасти вынужденно, отчасти добровольно – ради обретения еще большего престижа, реализовывавшегося через сакрализацию его персоны, постепенно передал профанную власть в руки титулованных вождей. Власть *оба* опиралась на представление о его сакральности; им же в решающей мере определялся и ее реальный объем.

В историографии по вопросу о характере и объеме власти бенинского верховного правителя можно встретить различные и порой взаимоисключающие друг друга суждения[60]. Общей же тенденцией в данном вопросе является все больший отход от взгляда на власть *оба* как на «деспотическую», абсолютную по мере развития исследований Бенина. Действительно, сакральность неизбежно сковывала верховного правителя и как личность, и как члена своего родственного коллектива, и как главу аппарата управления страной. Уже в силу этого, даже если абстрагироваться от факта существования «совета выборщиков» верховного правителя (*узама*), профанная власть *оба* изначально не могла быть абсолютной. Считалось, что именно строгое соблюдение всех

Economic and Social History. Ile-Ife, 1980. P. 21–23; *Кочакова Н.Б.* Рождение африканской цивилизации: Ифе, Ойо, Бенин, Дагомея. М., 1986. С. 262; *Бондаренко Д.М.* Привилегированные категории населения в Бенине… С. 152–155.

[57] *Fortes M., Evans-Pritchard E.E.* Introduction // African Political Systems. L., 1940. P. 8.

[58] *Бондаренко Д.М.* Бенин накануне первых контактов с европейцами… С. 31, 52, 59 и мн. др.

[59] *Семенов Ю.И.* Переход от первобытного общества к классовому: пути и варианты развития // Этнографическое обозрение. 1993. № 1. С. 57.

[60] См.: *Бондаренко Д.М.* Проблема объема власти верховного правителя Бенина по источниковым данным и в историографии // Племя и государство в Африке. М., 1991. С. 132–149.

предписанных табу[61] делало верховного правителя способным быть «чем-то вроде проводника надприродных сил»[62]: вызывать и прекращать дождь, общаться с духами предков и т.д. В действительности же многочисленные и разнообразные табу, вплоть до запретов свободно общаться с подданными, касаться ногами земли, есть в присутствии кого бы то ни было и т.п., чем дальше, тем больше лишали *оба* возможности реально руководить страной. Необходимость строжайшего соблюдения всех ритуальных запретов оставляла верховного правителя, по сути дела, беззащитным перед группировками его родственников и вождей, едва ли считавшихся с божественной ипостасью суверена.

Нахождение при дворе *оба* многочисленных придворных, связанных с представлениями о сакральности власти верховного правителя (блюститель гарема *оба*, хранитель гардероба *оба* и т.д. и т.п.), придавало управлению страной необходимый для воздействия на сознание подданных ореол сверхъестественности и мистичности. В то же время, по выражению З. Фрейда, табу «не только отличает королей и возвеличивает их над всеми обыкновенными смертными, но и превращает их жизнь в невыносимую муку и тяжесть, и накладывает на них цепи рабства гораздо более тяжелые, чем на их подданных»[63]. Наложение на верховного правителя новых табу являлось, по сути, формой борьбы знати с *оба* за власть. Вообще же, и титулованные вожди, и верховный правитель изначально имели как профанные, так и сакральные ипостаси, включая механизмы воздействия на людей, реализации своих интересов. Но так же с самого начала для *оба* основной была ипостась сакральная, а для вождей – профанная. С течением времени у тех и других усиливались именно эти ипостаси и соответствующие механизмы воздействия и функции, причем за счет других. При этом простые бенинцы считали, что и профанная власть *оба* становилась все более значительной по мере нарастания его сакральности, вследствие этого.

Именно титулованные вожди в рамках своих институтов (*узама н'ихинрон*, *эгхаэвбо н'огбе*, *эгхаэвбо н'оре* и других, менее значимых)[64] были призваны следить за тем, чтобы ничто не мешало монарху соблюдать норму в ее ритуальном аспекте, а также за тем, чтобы он сам стремился к ее соблюдению и не превышал своих политических полномо-

[61] См., например: *Adams J.* Op. cit. P. 111–113; *Talbot P.A.* Op. cit. Vol. III. P. 736–737.

[62] *Иорданский В.Б.* Указ. соч. С. 49.

[63] *Фрейд З.* Тотем и табу. Пг., 1923. С. 63.

[64] Исчерпывающие систематизированные описания категорий и институтов бенинских титулованных вождей см.: *Eweka E.B.* Evolution of Benin Chieftaincy Titles. Benin City, 1992; *Roese P.M.* Palastbedienstete, Zünfte, Heilkundige, Priester und weitere Gruppen sowie Einzelpersonen mit spezifischen Funktionen im ehemaligen Königreich Benin (Westafrika) // Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift. 1993. Bd. 34. S. 436–461.

чий, т.е. не стремился к единоличному – без их реального активного участия – правлению. Ведь норма безусловно и безоговорочно предполагала невозможность реального единовластия, хотя одновременно правитель признавался абсолютным сувереном (вспомним еще раз о безразличии бенинцев к вопросу о возможности совмещения несовместимого). То есть возражения титулованных вождей монарху в рамках «корректной дискуссии» – обсуждения, в ходе которого не подвергаются сомнению традиционные прерогативы и статусы ее участников – предусматривались и даже делались необходимыми самой нормой. *Оба* должен был править совместно и в согласии с титулованными вождями, по воле членов старейшей из категории которых – *узама н'ихинрон* – некогда взошел на бенинский престол основатель династии, ифский принц Оранмиян, и которые сохраняли (в разные исторические периоды более или менее реально) официальный статус выборщиков очередного верховного правителя из членов правящего клана[65]. Коллективистская по своей природе[66] культура бини отторгала подлинное единовластие на любом уровне социально-политической иерархии от общинного до высшего, всебенинского[67].

Соблюдение, как минимум на уровне «политической теории», баланса сил в административной системе было категорическим императивом для сложных обществ доколониальной Тропической Африки[68]. В Бенине идея равновесия главных политических сил выражалась следующей формулой: «Ни один совет (титулованных вождей. – *Д.Б.*) и его решения не считаются действительными и авторитетными без знания о них и одобрения *оба*, а *оба* не может ввести или утвердить любой закон и указ, проигнорировав вождей»[69]. Верховный правитель считался членом всех общебенинских правящих органов[70]. Среди этих институтов управления страной был и совет титулованных вождей, в который входили члены двадцать одной группы администраторов, включая глав

[65] См.: *Бондаренко Д.М.* Доимперский Бенин… С. 139–167, 169–174, 177, 182–183, 213–216; *Bondarenko D.M.* Advent of the Second (*Oba*) Dynasty…

[66] См.: *Бондаренко Д.М.* Бенин накануне первых контактов с европейцами…

[67] См.: *Бондаренко Д.М.* Доимперский Бенин… С. 45, 55, 63, 123, 205, 212; *Bondarenko D.M.* Homoarchy: A Principle of Culture's Organization... P. 41, 52, 56, 63.

[68] *Fortes M., Evans-Pritchard E.E.* Op. cit. P. 11–14; *Diagne P.* Le pouvoir en Afrique // Le concept de pouvoir en Afrique. P., 1981. P. 40–55; *Кочакова Н.Б.* Вождество и раннее государство (подходы к изучению и сравнительный анализ) // Племя и государство в Африке. С. 59–62.

[69] *Ajisafe A.K.* Op. cit. P. 17.

[70] *Dapper O.* Naukeurige Beschrijvinge der Afrikaensche Gewesten. P. 167–169; *Talbot P.A.* Op. cit. Vol. III. P. 581–590; *Egharevba J.U.* Benin Law and Custom. P. 29–33; *Idem.* A Short History of Benin. P. 78–82; *Bradbury R.E.* The Benin Kingdom and the Edo-speaking Peoples of South-Western Nigeria. L., 1957. P. 35–39.

придворных ремесленных объединений[71]. Но, поскольку все заседания бенинских органов власти, включая упомянутый совет, были закрытыми, а их стенограммы и протоколы в бесписьменном Бенине не велись, у нас нет возможности сказать, насколько резко и настойчиво, прибегая к аргументам какого рода могли возражать правителю или осуждать его действия вожди; ясно только, что в исторической динамике общая тенденция заключалась в увеличении их влияния на *оба* вплоть до практически полного лишения его реальных политических полномочий к первым десятилетиям XVII в. В действительности политическая история Бенина во многом являлась историей борьбы верховного правителя с титулованными вождями, но борьбы, редко выплескивавшейся за стены дворца. У народа было немного поводов и возможностей узнать о ней[72].

Однако вплоть до самого конца XVI столетия вожди еще не были в состоянии совсем лишить *оба* профанной власти. В частности, это было невозможно потому, что до тех пор верховный правитель оставался действительным главой войска. Данное обстоятельство давало *оба* возможность до той поры, хоть и в упорной борьбе, но все же в большинстве случаев побеждать непокорных властолюбивых вождей. Но степень сакрализации верховного правителя все увеличивалась, и соответственно уменьшался объем его профанной власти. В итоге к началу XVII в. *оба* утратил и военную власть, окончательно превратившись в почетного узника бенинского дворца[73]. «Мне представляется, что он (*оба*. – *Д.Б.*) боится делать что-либо без полного согласия его знати», – писал в конце XIX в. британский дипломат Х.М. Голлуэй, пообщавшись с *оба*, его родственниками и титулованными вождями[74]. В XIX в. даже случались организованные придворными ритуальные умерщвления *оба*, хотя, напомним, законной – институализированной – процедуры избавления от неугодного верховного правителя в Бенине никогда не существовало (как и особой процедуры подтверждения сакральности самим правителем, каким-либо политическим органом или всем обществом). Похоже, народу такие случаи никак не объясняли, и истинные

[71] *Ajisafe A.K.* Op. cit. P. 18; *Egharevba J.U.* Benin Law and Custom. P. 29; *Idem.* A Short History of Benin. P. 78–80; *Bradbury R.E.* The Benin Kingdom… P. 43–44; *Igbafe P.A.* Benin under British Administration: The Impact of Colonial Rule on an African Kingdom, 1897–1938. L., 1979. P. 10–11.

[72] Подробно см., например: *Бондаренко Д.М.* Бенин накануне первых контактов с европейцами… С. 194–257; *его же.* Власть в общественном сознании и политическая борьба в Бенине (XIII–XVI вв.) // Политическая интрига на Востоке. М., 2000. С. 327–350; *его же.* Доимперский Бенин… С. 137–229.

[73] Подробно см.: *Бондаренко Д.М.* Власть в общественном сознании и политическая борьба в Бенине…

[74] *Gallwey H.L.* Report on Visit to Ubini (Benin City), the Capital of the Benin Country // *Ryder A.F.C.* Op. cit. App. 9. P. 345.

причины смены монархов в таких случаях оставались для него тайной за семью печатями на вратах дворца.

Так сакрализация института верховного правителя, поначалу закреплявшая достижения *оба* в борьбе с вождями за профанную власть[75], в итоге повернулась к суверенам «другой стороной медали». Сакрализация *оба*, постепенно нараставшая с момента утверждения Второй династии и достигшая «пика целесообразности» (с точки зрения интересов верховных правителей) при Эвуаре, в дальнейшем проявила себя главным механизмом отстранения верховного правителя от рычагов профанной власти титулованными вождями. Таким образом, период реальной относительной независимости *оба* от верховных вождей длился около трехсот пятидесяти лет – половину семивековой истории Второй династии в доколониальные времена. Эти три с половиной столетия начались с военной победы четвертого *оба* Эведо над «выборщиками правителя» (*узама н'ихинрон*) в середине XIII в. и завершились утратой сувереном функции главы войска в самом начале XVII в. Однако, одержав в результате безоговорочную победу над *оба* в борьбе за власть профанную, титулованные вожди – путем наложения на верховного правителя все новых и новых ритуальных запретов – обратно пропорционально повысили до предела его власть сакральную. В контексте бенинских общества и культуры это действительно была власть, позволявшая ограничивать поведенческие альтернативы подвластных не менее реально, нежели власть профанная[76]. Самим фактом своего существования *оба* не только в сознании людей, но и объективно продолжал играть важнейшую роль главного символа надобщинного единства бенинцев, носителя – в представлении подданных – культурной традиции народа, блюстителя основ его существования как особой идентичности. Именно роль символа всебенинского единства, а не «профанного» главы общества оказалась объективно важнейшим историческим предназначением *оба*.

Верховный правитель представал ответственным за соблюдение социокультурной нормы перед титулованными вождями, но еще в большей степени – перед сонмом духов предков, а также божеств. В этом отношении весь народ был его своеобразным заложником: ведь считалось, что именно неукоснительное соблюдение монархом предельно ритуализированной нормы есть главный залог благополучия всех его подданных. Нарушение же ее *оба* должно было неизбежно навлечь ужасные кары (прежде всего, неурожай и мор) со стороны духов предков на тех, за кого он перед ними «предстоял». Вожди и были призваны следить за тем, чтобы этого не произошло, чтобы *оба* соблюдал все раньше или позже закрепившиеся в традиции и получившие мифолого-историческое обоснование нормы, в том числе в сфере управления обществом: касавшиеся формального соотношения полномочий монарха и правителей более низких уровней, методов их реализации и т.д.

Таким образом, в доколониальном Бенине социокультурная норма на протяжении большей части его истории в период династии *оба* скорее обуславливала поведение верховных правителей, нежели формировалась и изменялась ими по своему произволу. Только в период достаточной политической самостоятельности *оба*, одновременно бывший и временем серьезных перемен, связанных с подъемом державы, монархи могли оказывать на нее определенное модифицирующее (но никак не радикально изменяющее, даже если сопровождалось серьезными политическими переменами) воздействие. В целом, особенно в периоды слабости верховной власти – в первой половине XIII и в XVII–XIX вв. – гораздо больше возможностей для этого имели титулованные вожди различных категорий, составлявшие аппарат управления страной на надобщинных уровнях. Однако и они, подобно *оба*, в условиях сохранения общины как фундаментального, базового социокультурного института, были вынуждены исходить из исторически сложившихся, по сути своей общинных, традиционных норм и не ломать их, но пытаться приспосабливать и исподволь изменять в угоду собственным интересам и в связи с необходимостью идеологического и практического обеспечения целостности надобщинного социально-политического организма – «королевства» Бенин.

[75] Подробно см.: *Бондаренко Д.М.* Власть в общественном сознании и политическая борьба в Бенине…; *его же.* Сакрализация верховной власти в средневековом Бенине; *его же.* Доколониальный Бенин при династии *оба*: траектория сакрализации верховной власти.

[76] См.: *Бондаренко Д.М.* Бенин накануне первых контактов с европейцами… С. 227–230.

ГЛАВА 7
Государь и подданные в древней и раннесредневековой Японии

М.В. Грачёв

В традиционной японской историографии наибольшее распространение получила гипотеза, согласно которой японский государь (*тэнно*), начиная с периода Хэйан (794–1192 гг.), более царствовал, нежели реально правил. Благодаря системе родственных отношений, когда дядя (или дед) государя по материнской линии обладал на него повышенным влиянием, наблюдалось политическое доминирование дома Фудзивара. Как следствие, государственная власть постепенно сосредотачивалась в руках дома Фудзивара, а властные функции японского правителя значительно минимизировались. Более того, по мере укоренения в Японии под влиянием китайской концепции «недеяния» (*у вэй*) представлений о государе как о «гигантской бездействующей машине» японские правители постепенно потеряли возможность перемещаться в пространстве – по стране, и оптимальным вариантом его местонахождения стало постоянное пребывание в «сакральном центре – государевом дворце (*Дайдайри*).

Однако за последние три десятилетия японской исторической наукой проделан колоссальный путь, и отношение к древним и средневековым историческим источникам в последнее время характеризуется значительной гетерогенностью, что делает возможным детальное исследование феномена власти в традиционной Японии. Проблема изучения правовой традиции в древней и средневековой Японии в этой связи особенно показательна, поскольку именно право, представляя собой совокупность норм, выработанных государством для нужд управления, должно было «узаконить» саму верховную власть. Оттого, как в историческом прошлом оно решало эту задачу, зависело многое: осмысление истоков верховной власти, формирование теоретического ее обоснования, понимание главных функций и пределов верховной власти, наконец, определение места самого права по отношению к этой власти.

По мнению большинства современных исследователей, начало формирования государства централизованного типа в Японии приходится на период Асука (592–710 гг.). Реформаторская деятельность второй половины VII столетия создала условия для появления кодекса законов «Тайхо рицурё» (701–702 гг.), который в основных чертах определил социально-политический строй и жизненный уклад японцев не только в период Нара (710–794 гг.), но и в эпоху Хэйан. В то же самое время происходит оформление политической идеологии, и уже к концу VIII в. были разработаны основные представления о происхождении, сущности и предназначении верховной власти. Однако в период Хэйан представления о верховной власти, хотя и были востребованы политической культурой Японии, претерпели значительные изменения, в результате чего произошло естественное соединение разнообразных функций института власти государя с культивированием утонченных форм искусства, что имеет важнейшее значение для понимания особенностей духовной роли сакрализованного правителя в истории Японии.

Порядок принятия решений

Согласно кодексу «Тайхо рицурё», во главе государства стоял *тэнно*. Государь обладал верховными правами в области административного управления, назначения и продвижения чиновников, ведения внешних сношений и управления войском[1]. Непосредственно правителю подчинялись три высших государственных учреждения: Большой государственный совет (*Дайдзёкан*), Палата небесных и земных божеств (*Дзингикан*) и Цензорат (*Дандзётай*).

Никто не станет отрицать, что характер и структура государственного устройства отвечают ментальности общества и его социально-политическому устройству. Одним из существенных показателей этого уровня, как и всей системы власти, являются чиновники, их социальный облик, ценностные установки и политическое мировоззрение. По этой причине создатели «Тайхо рицурё» изображали чиновника в качестве «зеркала» государства и, соответственно, в общей схеме государственного устройства чиновничеству отводилась особая роль: чиновники, являясь показателями сущности государства, рассматривались как ближайшие помощники правителя.

В раннехэйанский период осуществляется поиск «идеальной» (с точки зрения соответствия норм и способов их реального воплощения на практике) модели политического устройства. По всей видимости, это было связано с распространением при дворе идеала «мудрого правителя». Такой государь должен был быть могущественным и великодушным, управляя подданными при помощи наставлений. Он должен был окружить себя талантливыми и высоконравственными людьми, дабы,

[1] *Рицурё* (Уголовные и гражданские законы). Токио, 1994. С. 323, 365–381, 385–387, 400–401.

внимая их советам и предостережениям, осуществлять справедливое правление. «Мудрый государь» должен быть инициатором многих благих деяний, к числу которых относилась забота об образовании и нравственном состоянии подданных[2]. С этой целью правитель был обязан не только с почтением относиться к придворному церемониалу[3], но и поддерживать на должном уровне китайскую ученость.

Логично предположить, что популярность представлений о «мудром правлении» (*сэйдай*) стала важнейшей причиной углубления придворных дискуссий о сущности государственной службы. К примеру, при государях Сага (809–823 гг.) и Монтоку (850–858 гг.), которые являлись самыми последовательными проводниками конфуцианской теории «правителя-мудреца» на практике, наибольшее распространение получила точка зрения, согласно которой государственные служащие обязаны являть всем окружающим пример высокоморальной личности, получившей конфуцианское образование и поставившей служение людям на первое место. При этом единственными силами, благодаря которым в государстве устанавливается мир, провозглашались преобразующая сила государя (*сэйка*) и его добродетель (*токука*). Дабы сохранить мир, вся власть должна оставаться в руках правителя. Преданность подданных следует оценивать не по происхождению, а по заслугам. Главная же обязанность подданных состояла в том, чтобы как можно более точно и плодотворно выполнять волю государя. Иными словами, в системе представлений о «мудром правлении» наибольшее предпочтение получила та точка зрения, что управлять государством должны чиновники, у которых нет иных обязанностей, кроме как служить, подчиняться и выполнять распоряжения правителя, иначе в стране воцариться смута[4].

Однако в X столетии влияние «ученых мужей» на управление страной заметно уменьшилось, и при дворе возобладала другая точка зрения на сущность чиновника и придворной службы. Согласно мнению представителей именитых фамилий, влиятельность рода и, соответственно, наследственный принцип занятия придворных должностей имеет множество преимуществ и более эффективен, чем принцип «использования талантов»[5]. Изменения представлений о государственной службе были непосредственно связаны с оформлением политической системы, получившей в японской историографии наименование «политика регентов и канцлеров» (*сэккан сэйдзи*). Это был отлаженный правительственный механизм с вполне оперативной системой принятия политических решений.

Для исследователей политической истории Японии одним из самых остродискуссионных стал вопрос о разграничении властных полномочий государя, с одной стороны, и *Гисэйкана* (Высшего политического совета), с другой. При этом в традиционной японской историографии наибольшее распространение получила гипотеза о том, что на протяжении всего периода Хэйан функциональность государя не затрагивала область политического устройства[6].

Согласно кодексу «Тайхо рицурё», главным административным органом был Большой государственный совет. При этом Высший политический совет (Гисэйкан) существовал внутри Дайдзёкана, будучи никак не санкционированным юридически, притом, что на его заседаниях обсуждались все важные государственные и военные вопросы. Лишь после этого о них докладывалось государю, и начиналась выработка соответствующих указов и распоряжений. Другими словами, несмотря на то, что статус Гисэйкана в законодательном своде «Тайхо рицурё» не был определен, это был центральный государственный орган, осуществлявший выработку политического курса и контролировавший все остальные государственные учреждения.

Хотя согласно сложившейся к VIII столетию традиции правитель лично не участвовал в работе Высшего политического совета, право инициативы в обсуждении вопросов, рассматриваемых на заседаниях Гисэйкана, тем не менее, безусловно, принадлежало государю. Высшие сановники лишь следовали в заданном направлении. Какие бы вопросы не обсуждались на заседаниях Высшего политического совета, он оставался органом государственного управления, подчиняющимся государю[7]. Правитель всегда мог вмешаться в процесс принятия решений и коренным образом изменить смысл итогового документа, а следова-

---

[2] *Кэйкокусю* (Собрание, [управлению] государством помогающее). Токио, 1936. С. 1–4; *Синсэн сёдзироку* (Вновь составленные списки родов) // Синто – путь японских богов. Т. II. СПб., 2002. С. 180.

[3] В 819 г. был обнародован государев рескрипт, согласно которому все общегосударственные ритуалы должны были соответствовать китайским образцам, а в 821 г. составляется свод внутридворцовых правил, детально регламентирующих различные стороны придворной жизни. *Дайрисики* (Нормативные установления государева дворца). Токио, 1928; *Нихон киряку* (Краткие анналы Японии). Токио, 1995. Конин, 9-4-17, 819 г.; 9-5-7, 819 г.

[4] В этом плане очень плодотворной представляется гипотеза Ёсимура Такэхико, согласно которой основным видом «пожалования» чиновников (независимо от того обладали они рангами или нет) своему государю было время, проведенное на службе. *Ёсимура Такэхико*. Сихо то конно (Службы и подношения) // Нихон сякай си (История японского общества). Т. 4. Токио, 1986.

[5] *Хисаки Юкио*. Нихон кодай гакко-но кэнкю (Изучение школ в древней Японии). Токио, 1990. С. 160.

[6] Напр., см.: *Сога Ёсинари*. Отё кокка ки сэйму кэнкю-но гэндзё то кадай (Задачи и современное состояние изучения политического режима в государстве «отё кокка») // Рэкиси хёрон. 1994. № 525. С. 17–28.

[7] *Курамото Кадзухиро*. Сэккан сэйдзи то отё кидзоку (Правление регентов и канцлеров и придворная аристократия). Токио, 2000. С. 49–73.

тельно, текущее правотворчество Высшего политического совета проходило под его контролем[8].

Логично предположить, что взаимоотношения государя и Большого государственного совета были сложнее, чем это представляется на первый взгляд, и не ограничивались только соображениями политического лидерства. По всей видимости, в IX столетии было выработано определенное соотношение общих параметров деятельности всех департаментов Дайдзёкана, что позволяло этим звеньям центрального правительственного аппарата действовать достаточно слаженно, в рамках единой управленческой структуры. Работа различных департаментов Большого государственного совета строилась таким образом, чтобы максимально охватить все стороны жизни государства. Подобная детальная разработка процедуры принятия политических решений, по всей вероятности, способствовала тому, что участие государя в повседневном управленческом потоке практически не предполагалось, хотя, безусловно, при желании он мог вмешаться в рассмотрение любого дела и решить его согласно своей воле[9].

Минимизация властных функций государя непосредственно связывалась и с процессом его сакрализации. Существовали представления о принципиальной грани между государем и всеми остальными людьми. Дистанцированность правителя от его подданных закреплялась системой социальной иерархии и имела множество проявлений. Подобная ситуация может быть проиллюстрирована на примере эволюции форм подачи докладных на высочайшее имя. Известно, что в VIII в. во время подачи докладов чиновники не только находились во дворце, но и имели доступ собственно в Тронный зал (*Дайгокудэн*), а следовательно, могли видеть самого правителя[10], но в 833 г. для чиновников были установлены новые правила подачи докладных на высочайшее имя. Согласно новому порядку, чиновник являлся во дворец и преподносил докладную записку не

[8] Чрезвычайно показательные для нашего исследования примеры, когда мнение государя сыграло решающую роль при обсуждении политических вопросов в Гисэйкане, см.: *Гонки* (Записи сановника). Т. 1–2. Токио, 1965. Канко, 2-4-16, 1005 г.; *Сёюки* (Записи Правого министра). Т. 1–10. Токио, 1959–1986. Канко, 9-12-25, 1012 г.

[9] По мнению Хаякава Сёхати, на случай принятия необдуманных решений существовали специальные механизмы контроля деятельности государя со стороны Дайдзёкана. К примеру, без подписи большинства чиновников Большого государственного совета даже государевы указы *сё* (именной рескрипт) и *тёку* (указ по представлению Дайдзёкана) не имели официальной силы. Однако это ни в коем случае не может быть истолковано как ограничение политического авторитета правителя. *Хаякава Сёхати*. Нихон кодай канрёсэй-но кэнкю (Изучение чиновничьей системы в древней Японии). Токио, 1986.С. 41–46.

[10] *Рё-но сюгэ* (Законы-«рё» с пространными пояснениями). Т. 1–4. Токио, 1998. Т. 4. С. 888, 896.

государю, а главе Большого государственного совета. При этом докладная подносилась при помощи специального жезла (*будзаси*), напоминающего древко с навершием в виде птичьего клюва, в который и вкладывался документ. После того как глава Дайдзёкана получал докладную, он отправлялся в покои государя (*Сэйрёдэн*) и таким же способом при помощи жезла *будзаси* передавал ему доклад[11]. Таким образом, очевидно, что сам подающий докладную чиновник, даже при наличии у него высокого ранга, оставался за пределами покоев государя и не имел личного контакта с правителем[12]. Он лишь делегировал свои полномочия нескольким придворных, которые принимали непосредственное участие в подношении докладной записки государю[13].

По всей вероятности, «политическая активность» (либо, наоборот, «пассивность») государя зависела от совокупности многих факторов: степени эффективности государственного аппарата, соотношения сил политических группировок при дворе, близости родственных отношений с домом Фудзивара, существовавших религиозных представлений, личных характеристик правителя и т.д. К примеру, государь Дайго (897–930 гг.) традиционно считается «сильным правителем», который проводил самостоятельную политику, оказывая давление на Дайдзёкан. Однако такая точка зрения не отражает всей сложности происходивших в государственном управлении процессов. Приведем пример. Сразу после вступления на престол Дайго провел через Большой государственный совет распоряжение о том, что вновь назначенный на должность управителя провинции чиновник обязан провести проверку состояния дел во вверенном ему ведомстве. В случае обнаружения правонарушений, новый управитель должен их немедленно исправить за счет провинциальных средств. Но в 902 г. под давлением как столичной, так и местной знати, которая была недовольна сложившимся в провинциях положением, Дайго внес на рассмотрение Дайдзёкана новое предложение. В результате было выпущено распоряжение, согласно которому новый управитель провинции должен был лишь поддерживать в ней порядок. Что же касается исправления ошибок прежнего управителя, то на эти нужды должны были выделяться средства из государевой казны[14].

[11] *Руйдзю фусэн сё* (Классифицированное собрание распоряжений и рекомендаций). Токио, 1995. Тэнтё, 10-1-13, 833 г.

[12] В X столетии ритуал подачи докладных государю подвергся еще большей детализации, а отступление от правил воспринималось как правонарушение. *Бокудзансё* (Заметки у Северной горы). Токио, 1928. С. 352–361, 392–393; *Сайгуки* (Записи из Западного дворца). Токио, 1994. С. 760.

[13] Аналогичная ситуация наблюдалась и во время проведения церемонии «малого лицезрения государя» (*котёбай*), которая стала проводиться при дворе с 905 г. *Гокэ сидай* (Обрядовый свод дома Оэ). Токио, 1991. С. 25–27; *Сайгуки*. Указ. соч. С. 7–9, 758–759.

[14] *Уваёкотэ Масаёси*. Энги Тэнрякуки-но тэнно то кидзоку (Государи Дайго и Мураками и аристократия) // Рэкисигаку кэнкю. 1968. № 229. С. 48–51.

Видимо, это было связано с некой двойственностью представлений о политической власти государя-*тэнно*. Как справедливо отмечает исследователь древнеяпонской государственности Хаякава Сёхати, *тэнно* в системе «государства рицурё» существовал в двух аспектах: как лицо, которое осуществляет общий административный контроль над государством, и как политический лидер, представляющий интересы всей правящей элиты. В первом случае речь шла об унаследованной из арсенала китайской политической традиции идее абсолютной власти императора. Во втором – о собственно японской традиции управления, когда государь осуществляет политическую власть от лица аристократических родов[15].

Судопроизводство

В идеале основное содержание судебной функции японского правителя сводилось к двум магистральным направлениям: 1) определению степени виновности с последующим вынесением приговоров и 2) смягчению наказаний, либо полному освобождению от них. По всей видимости, на раннем этапе формирования японской государственности правитель сам вершил суд, осуществляя как наказания, так и помилования[16].

В VIII в. пенитенциарная система, предусмотренная законодательством, была представлена в трех качествах. Основная шкала наказаний (*сюкэй*) включала пять видов экзекутивных мер (наказания легкими палками, наказания тяжелыми палками, каторжные работы, ссылка и смертная казнь). *Сюкэй* рассматривалась в качестве наиболее существенной части всеобщей системы наказаний, включающей более широкий круг карательных мер. Эта шкала имела универсальный характер и применялась к представителям всех слоев японского общества. Помимо наказаний *сюкэй*, для привилегированного слоя были предусмотрены еще две специальные группы наказаний, практически не использовавшиеся для остальных социальных слоев. Такие наказания были непосредственно связаны как со статусом преступника, так и с характером его преступления. К одной группе относились «замещающие наказания» (*канкэй*). Наиболее распространенными среди них были: зачет наказания одной из должностей и откуп от наказания. Другая группа включала дополнительные виды наказаний (*фукакэй*), к которым относились: полное разжалование (лишение всех рангов и должностей с последующим включением преступника в состав лично свободного населения); лишение всех должностей и смещение с основной занимаемой должности.

Так выглядела система наказаний, нашедшая отражение в кодексе «Тайхо рицурё». Однако практическое осмысление административных

[15] *Хаякава Сёхати*. Указ. соч. С. 158–160.

[16] *Нихон сёки* – Анналы Японии. Т. 1–2. СПб., 1997. Т. 1. С. 331–332.

и уголовных законов в период Хэйан способствовало тому, что текущее правотворчество, несомненно, опиравшееся на свод законов «Тайхо рицурё», стало осуществляться в форме общеобязательных для всех чиновников правил (*кяку*) и ведомственного законодательства, регулировавшего правила внутреннего распорядка различных учреждений (*сики*). Со временем *кяку* и *сики* стали существенно дополнять законы «Тайхо рицурё», создавая прецедент для все большего отхода от кодифицированного права.

По всей видимости, разумное сочетание элементов китайского уголовного права и традиционных японских представлений о судопроизводстве позволили к X столетию выработать наиболее оптимальный, хотя и существенно отличавшийся от зафиксированного в кодексе «Тайхо рицурё», механизм наказаний для обвинявшихся в различных правонарушениях чиновников. Наказания были направлены на понижение должностного положения наказуемого, что в свою очередь оказывало огромное влияние на престиж чиновника при дворе, а следовательно, и на его социальный статус. Такое понижение затрагивало не только должностной статус чиновника, но и распространялось на его статус сразу в нескольких сферах: политической, социальной, имущественной и психологической. Не случайно, что применение наказаний могло сопровождаться болезненным состоянием наказуемого, а иногда следствием наказания становилась скорая смерть придворного чиновника.

Весьма показательно, что, несмотря на возможность смертной казни в случае осуществления самых тяжких преступлений, в период Хэйан сложилось, в общем, негативное отношение к таким наказаниям. Приговоры о смертной казни в IX – первой половине XII в. были необыкновенно редки. Только преступления, признанные чрезвычайно опасными для общественного порядка («мятеж», «великое непокорство» и «измена»), заслуживали наказания обезглавливанием или удушением. Более того, с 810 (мятеж «Кусуко-но хэн») до 1156 г. (мятеж «Хогэн-но ран») существовало обыкновение, по которому, если речь шла о чиновниках первых пяти рангов (т.е. придворном чиновничестве), то даже в случае вынесения смертного приговора наказание снижалось на одну ступень, и осужденный отправлялся в дальнюю ссылку. Таким образом, в течение 346 лет для представителей высоко- и среднерангового придворного чиновничества смертная казнь фактически не приводилась в исполнение.

Представляется, что существовали серьезные причины такого отношения к смертной казни. Во-первых, оно было связано с представлениями о том, что смерть порождает скверну (*кэгарэ*). И хотя возможность очищения от скверны существовала, это была долговременная, сложная и не дешевая процедура, требовавшая огромных усилий и не-

малых средств от ее участников. Во-вторых, в период Хэйан были распространены представления о том, что безвинно убиенный человек мог породить «мстящего духа» (*онрё*), способного причинить немало страданий лицу, виновному в его смерти. Защититься от *онрё* было довольно сложно, и хэйанцы опасались проникновения в свое жилище порчи от *онрё* умерших, духов болезни и прочих «злых духов», т.к. считалось, что это могло стать причиной болезни или иных несчастий. В-третьих, смягчение уголовных наказаний было связано с распространением среди хэйанской аристократии буддийского вероучения, согласно которому убийство живых существ – один из самых тяжких грехов. Наконец, в-четвертых, некоторые хэйанские источники позволяют предполагать, что среди столичной аристократии бытовали представления, согласно которым разрушение целостности тела было способно увеличить муки души в загробном мире, и поэтому обезглавливание, даже если речь шла о наказании переступившего закон чиновника, воспринималось как крайне нежелательный акт.

В силу необходимости защиты правителя от различных (видимых и невидимых глазу) вредоносных сил, в период Хэйан все вопросы, связанные с вынесением смертных приговоров и контролем за их исполнением, находились исключительно в компетенции Большого государственного совета. Тем не менее, нежелание государя принимать участие в судебных делах в «прокурорской» функции не может служить серьезным доказательством его «политической пассивности», хотя бы по той причине, что среди аристократии также существовало предубеждение относительно вынесения смертных приговоров, а потому Большой государственный совет всеми возможными способами старался избегать осуществления подобных санкций.

Один из интересных казусов, проливающих свет на сложность осуществления судопроизводства в раннесредневековой Японии, имел место в 996 г. Именно тогда стало известно, что Внутренний министр Фудзивара-но Корэтика (974–1010 гг.) в собственной усадьбе совершает некие загадочные ритуалы, посредством которых пытается извести государя Итидзё (прав. 986–1011 гг.) и Правого министра Фудзивара-но Митинага (966–1027 гг.). Кроме того, источники позволяют говорить, что это были не единственные «злодеяния» Фудзивара-но Корэтика. В дневнике придворного советника Фудзивара-но Санэсукэ (957–1046 гг.) сообщается о «великой непочтительности» Внутреннего министра по отношению к экс-государю Кадзану (прав. 984–986 гг.), причиной которой стали «дела сердечные». Фудзивара-но Корэтика заподозрил экс-государя в тайных любовных отношениях с фавориткой самого Корэтика. Неправильно оценив ситуацию (оказалось, что Кадзан посещал ее сестру, которая жила в той же усадьбе), Фудзивара-но Корэтика совершил ошибку и вместе со своим братом Фудзивара-но Такаиэ обстрелял из лука кортеж экс-государя Кадзана. Об этом стало известно и началось расследование[17]. Согласно законодательным нормам, действия, направленные на причинение вреда государю, экс-государю и наследнику престола квалифицировались как умысел мятежа. Такие действия, вне зависимости от того был это акт предумышленный, преднамеренный или совершенный по неосторожности, наказывались обезглавливанием или удушением. К таковым относились и осуществление ритуалов «черной магии», направленных на причинение вреда здоровью правителя, и обстрел паланкина экс-государя[18]. Тем не менее, Фудзивара-но Корэтика (не без участия государя Итидзё) не был приговорен к смертной казни[19], а заседание Высшего политического совета, на котором обсуждался вопрос о наказании Фудзивара-но Корэтика, переросло в грандиозную дискуссию о целесообразности применения зафиксированных в уголовном кодексе экзекутивных мер по отношению к придворным чиновникам[20].

В итоге, учитывая опыт китайской политической культуры, где была предельно ясно выражена идея об управлении государством как с помощью ритуалов, так и с помощью наказаний, японская правящая элита выработала собственные воззрения на сущность наказаний. По мнению японской аристократии, такие наказания, как смертная казнь, каторжные работы и телесные наказания не следует применять по отношению к знатным мужам, поскольку «наказания – это ураган, вырывающий деревья с корнем», что может отрицательно сказаться не столько на физическом состоянии конкретных отпрысков самых выдающихся родов, сколько нанести непоправимый урон авторитету старинных аристократических семейств, представляющих цвет государства[21]. В этой связи следует согласиться с мнением А.Н. Мещерякова: весьма показательно, что «смерти физической власть в лице *тэнно* предпочитала смерть «гражданскую» – лишение должности, ранга, удаление из столицы (ссылку)»[22].

В результате личному участию в деле утверждения приговоров о смертной казни государь (под влиянием китайской политической фило-

---

[17] *Курамото Кадзухиро*. Указ. соч. С. 189–210.

[18] *Рицурё*. Указ. соч. С. 16, 488–489; *Такигава Масадзиро*. Рицурё-но кэнкю (Исследование законов рицурё). Токио, 1966. С. 561–582, 593.

[19] Фудзивара-но Корэтика был лишен всех постов в столичных ведомствах и переведен на должность внештатного управителя наместничества на о-ве Кюсю, а его владения в столичном регионе подлежали конфискации. *Нихон киряку*. Указ. соч. Тётоку, 2-4-24, 996 г.; 2-5-1, 996 г.

[20] *Сёюки*. Указ. соч. Тётоку, 2-4-24, 996 г.

[21] Подробно см.: *Тода Ёсими*. Тююки. Якудо суру инсэй дзидай-но гундзо (Дневник «Тююки»: разнообразие форм деятельности в период правления экс-государей). Токио, 1979. С. 160–170, 178–196.

[22] *Мещеряков А.Н.* Японский *тэнно* и русский царь. М., 2004. С. 40.

софии) предпочитал реализацию своих полномочий по регулированию определенных сторон ритуального поведения. В первую очередь речь идет о проведении такого ритуального мероприятия, как амнистия, которая представляла собой не только привилегию правителя, но и стала рассматриваться в качестве одного из важнейших инструментов господства государя над подданными.

Согласно законодательным источникам, в VIII столетии государь был высшей апелляционной инстанцией[23]. Тем не менее, участие государя в делах, связанных с наказанием людей, стало рассматриваться как нежелательное, а потому примеры наказаний, выносимых непосредственно правителем, в источниках фиксируются чрезвычайно редко. Более того, уже кодекс «Тайхо рицурё» ограничивал время, когда было можно обращаться к государю за судебными санкциями в случае предполагаемого вынесения смертного приговора. Позднее запреты на подачу таких петиций более детализировались, а наказания для нарушителей ужесточались[24]. В общественном сознании смягчение приговоров и осуществление амнистий считалось более угодным Небу делом[25]. При этом сама амнистия считалась деянием общегосударственной значимости и зачастую объявлялась по случаю заговоров, землетрясений, болезней государя и членов государева рода, эпидемий, засух и других опасных (с точки зрения стабильности государства) явлений. Иными словами, амнистия рассматривалась в качестве мероприятия, направленного на восстановление политического дисбаланса в стране, который возник вследствие неправедного управления. В этом плане амнистия должна была смягчить те санкции, которые Небо обрушивало на правителя, оказавшегося неспособным поддержать «миропорядок» в государстве[26].

Кроме того, под влиянием китайской правовой традиции среди японской аристократии получают распространение представления о том, что государь «держит в руках ключи от жизни и смерти» подданных, а следовательно, обладает «правом выбора», решая, сохранить ли судебный приговор в силе или отменить (либо заменить) его. Такая привилегия государя существенно увеличивала в глазах придворных зависимость от него и предоставляла правителю совершенно специфическую возможность осуществления контроля над своими подданными[27].

[23] *Рё-но гигэ* (Законы-«рё» с официальными пояснениями). Токио, 1995. С. 313, 325; *Рицурё*. Указ. соч. С. 455, 467.

[24] *Рё-но гигэ*. Указ. соч. С. 314; *Рицурё* Указ. соч. С. 456; *Руйдзю сандай кяку* (Классифицированные указы трех государей). Т. 1–2. Токио, 1995. Конин, 6-11-20, 815 г.; *Энгисики* (Ритуалы годов Энги). Т. 1–3. Токио, 1977. Т. 3. С. 721.

[25] По подсчетам Кумагаи Кодзиро, только в хронике «Сёку нихонги» (охватывает период с 697 по 791 гг.) встречается 163 упоминания о проведении различных видов амнистий. *Кумагаи Кодзиро*. Сёку нихонги сакуин (Индекс «Сёку нихонги»). Токио, 1981. Т. 2. С. 229, 296, 426–427, 431–432, 535–536.

[26] Примечательно, что амнистия часто объявлялась и при вступлении нового государя на престол, понимаясь в качестве меры, сопутствующей установлению новым правителем коммуникации с высшими силами.

Преобразование пространства

В древней и средневековой Японии любая поездка правителя за пределы государева дворца называлась «высочайший выезд» (*миюки*). Исторические источники периода Хэйан содержат сведения о различных видах *миюки*: «высочайшие выезды» в синтоистские святилища и буддийские храмы (*сядзи миюки*); посещение усадеб предыдущего государя и государыни-матери (*тёкин миюки*); объезд своих владений (*юран*); выезды, непосредственно связанные с проведением ритуалов интронизации (*мисоги миюки*); посещение усадеб принцев и сановников (*осиндай миюки*); посещение сада Синсэн (*синсэн эн миюки*); поездки к горячим источникам (*онсэн миюки*); ритуальная охота (*юрё*); поездки с увеселительными целями (любования красотами природы, выездные пиршества, посещение Ёсино и т.д.); посещение различных ведомств на территории столицы и столичного региона (*канфу миюки*).

«Высочайший выезд» представлял собой чрезвычайно масштабное мероприятие, а правила проведения этого ритуала зафиксированы в хэйанских церемониальных сводах. Подготовка к *миюки* могла осуществляться длительное время, а относительно дня выезда проводились консультации со специалистами Управления по делам *Инь* и *Ян* (*Оммёрё*). По маршруту следования кортежа государя осуществлялась проверка всех темных и затененных мест. Паланкин государя был окружен многочисленной свитой. На протяжении всей поездки государев кортеж сопровождался специалистами *Оммёрё*, которые были обязаны совершать различные действия, которые имели своей целью защиту государя от «злых духов» и любых вредоносных влияний. Более того, по рекомендации служащих *Оммёрё* «высочайший выезд» мог быть отменен, если для того существовали серьезные причины (болезнь самого государя, эпидемия, стихийное бедствие, связанное с «гневом божеств» и т.п.)[28].

Ограничения на перемещения государя в пространстве были связаны с распространением среди хэйанской аристократии китайских представлений о влиянии на жизнедеятельность человека баланса сил *Инь* и *Ян*, звезд и планет. В определенные дни запрещалось покидать дворец

[27] Подробно см.: *Сатакэ Акира*. Нихон кодай-ни окэру ся-ни цуйтэ (Амнистии в древней Японии) // Сигаку кэнкю, 1979. № 143.

[28] *Бокудзансё*. Указ. соч. С. 516, 518–520, 546–548; *Сайгуки*. Указ. соч. С. 614–621, 649–652, 654–656, 678.

или усадьбу, находиться на территории, расположенной в том или ином направлении от жилища, либо совершать иные действия (вступать в должность, совершать омовение, играть свадьбу, стричь волосы и т.д.). Такие запреты назывались «запрет на направление» (*катаими*). Однако из дневников аристократов известно, что в период Хэйан в процессе адаптации системы запретов *катаими* произошло отдаление практики от норм, предписанных соответствующими китайскими источниками. В результате была разработана эффективная методика изменения действия *катаими*, позволяющая обходить запрет на передвижение в определенном направлении (*кататагаэ*), что допускало возможность передвижения государя в пространстве по мере необходимости[29].

По всей вероятности, «высочайшие выезды» в период Хэйан – это полифункциональный комплекс, включающий в себя политическую, судебную, экономическую, религиозную, ритуально-магическую, символическую и некоторые другие функции. Считается, что первоначально (в древней Японии) «высочайшие выезды» были непосредственно связаны с такими магико-ритуальными действами, как «смотрение страны» (*куними*) с целью ее благоустройства посредством взгляда и «восхваление страны» (*кунихомэ*), направленное на обогащение и процветание страны, а также умиротворение «духов земли». Несмотря на то, что в хэйанских литературных источниках на первый план выступает эстетическо-релаксивная сторона *миюки*, по всей видимости, в сознании придворной аристократии «высочайшие выезды» самым тесным образом были связаны и с обеспечением стабильности государства (показательно, что столичные аристократы по примеру государей также осуществляли «выезды» с целью контролирования подведомственной территории).

«Высочайшие выезды» способствовали выработке способов, правил и традиций сосуществования правителя как с представителями государева рода, так и с выходцами из самых именитых фамилий столичного региона. Иными словами, одна из целей *миюки* состояла в установлении контактов со столичной знатью и региональными элитами. *Миюки* были одним из важнейших инструментов обеспечения оптимального взаимодействия членов социума и самих социумов. Государь использовал выезды как средства вознаграждения и наказания (в зависимости от того, получал или нет подданный приглашение), тем самым, заменяя реальные вознаграждения воображаемыми, но не менее ощутимыми с точки зрения придворных. Благосклонность правителя к одному аристократу порой вызывала ревность других представителей придворного общества, что позволяло использовать такую ситуацию в

[29] Подробно см.: *Бэрэнарэ Фуранку*. Катаими то кататагаэ (*Катаими* и *кататагаэ*). Токио, 1989.

качестве мощного рычага воздействия на столичную и провинциальную знать.

Зачастую политическая функция «высочайших выездов» переплеталась с судебной функцией, например, в тех случаях, когда требовалось примирить враждующие группы или конфликтующих аристократов, помогая если не снять напряженность, то, по крайней мере, снизить ее порог. Особый интерес вызывают выездные пиршества. Они представляли собой не столько увеселительные мероприятия, сколько дело государственной важности, игнорировать которое было нельзя. И хотя приглашенные на пир съезжались скорее по необходимости, чем по собственной воле, участие в таком пире воспринималось аристократами как знак особого расположения государя и возможность утвердить свое положение, а также добиться дальнейшего процветания, усиливая свои отличия от нижестоящих и сокращая их от вышестоящих придворных.

По всей видимости, *миюки* можно рассматривать и как один из каналов передачи культурной информации от государя к его окружению (представителям знатных родов) и далее от его окружения к клану (*удзи*) и семье (*иэ*). В таком качестве *миюки* представляли собой один из компонентов хэйанского двора как центра культуры, где конституировались и закреплялись важные для сознания подданных представления о величии государя и дистанции, которая отделяла его от простых смертных, откуда распространялись и инициировались новые культурные течения и нормы поведения.

Выводы

Следует признать, что в отечественной японистике масштаб «политической пассивности» государя в период Хэйан существенно завышен. Сам процесс отстранения государя от реальной политической власти, начало которого нередко связывается с IX столетием, а окончание – с X в., выглядит скорее искусственно созданным, чем реально существовавшим. Более корректно в этом случае было бы говорить о сознательной дистанцированности государя от повседневного управленческого процесса по причине абсолютизации его сакральных функций.

Официальная доктрина исходила из того, что правитель осуществлял верховную власть над государством, обладая правом неоспоримости наследственности властительного трона, которое ни один подданный не осмеливался подвергнуть сомнению. Государь осуществлял в первую очередь духовную и религиозную власть, сохраняя за собой право властвовать над подданными и вмешиваться в любую сферу общественной жизни, решая исход дела по своему усмотрению.

Каковы были пределы власти государя в древней и раннесредневековой Японии? Согласно норме декларируемой, японское общество

VIII – XII вв. представляло собой своеобразную пирамиду. Все элементы этой пирамиды были связаны друг с другом и находились в соподчинении, кроме государя, который находился на самой вершине и был подотчетен только высшим силам. Правитель почитался в качестве живого воплощения «божественной сущности» и считался высшим авторитетом и исполнителем божественной воли. Своим положением он был обязан как божественному происхождению, так и личным качествам. Располагая властью, необходимой для земного правления, и обладая особыми правами, государь ожидал от своих подданных послушания и верности. Он был ответственен за процветание и благоденствие земных жителей и всегда должен был вести себя в соответствии с занимаемым им положением. По причине нечистоты «профанной» власти в ритуальном отношении священнические функции государя со временем увеличивались, а административно-правовые функции стали рассматриваться в контексте выполнения им роли главного ритуального коммуникатора с божественным миром.

По сути, в вопросе осуществления административных и правовых функций японскому государю не требовалось согласия никаких институтов, поскольку правитель сам по себе являлся обладателем высшего сакрального авторитета и не нуждался ни в каких оправданиях, а сложный комплекс обрядов и норм, регулировавших ритуальную деятельность *тэнно*, был объектом строгого охранения и усиленного контроля со стороны государства. Правитель воспринимался как «воплощенное божество» и в силу этого получал возможность, способность и право управлять миром. Именно государь решал, когда он может воспользоваться своими привилегиями, при этом воспитание наследников престола осуществлялось в условиях, формировавших в них сознание собственной исключительности.

Изучение источников периодов Нара и Хэйан показывает, что никаких юридических ограничений для участия государя в политическом процессе не было, как не существовало и оформленных законом учреждений, ответственных за политику государя. Однако с точки зрения существовавших обыкновений наибольшее предпочтение среди представителей правящего рода получает точка зрения, согласно которой деятельность правителя должна быть в первую очередь связана с возможностью обретения им наивысшей сакральной субстанции, что позволяло *тэнно* рассматриваться в качестве универсального верховного правителя. Скорее всего, речь идет о некой совокупности представлений японцев о власти государя, где писаная и неписаная составляющая одной и той же нормы существенно дополняли друг друга, образуя многообразие присущих ей форм.

Такое положение может быть проиллюстрировано на примере представлений об интронизации государей. В XI в. в процессе оформления мифа о божественности императоров под воздействием буддийских политических принципов и представлений об образцовом правителе – *чакравартине* в Японии начинает разрабатываться особый ритуал интронизации – *сокуи кандзё* (название может быть переведено как «помазание при вступлении на престол»), который должен был обосновать сакральную легитимность государя. Согласно обыкновениям, непосредственно перед самой интронизацией в дальней комнате, примыкающей к тронному залу, где происходила сама церемония, наследник престола совершал омовение, чтобы очиститься, а затем специальный чиновник наедине передавал ему Печать и Формулу[30]. Источники XV столетия, когда происходит окончательное оформление ритуала «помазания» при интронизации, содержат уже более пространные сведения о *сокуи кандзё*. Согласно одному из документов, наследник престола во время *сокуи кандзё* получал «Оттиск пятиконечной *ваджры*» (*гэго коин*), «Печать собственноручного владения четырьмя океанами» (*сикай рёсё ин*), «Оттиск кулака мудрости» (*тикэн ин*) и Формулу, состоявшую из двух мантр: одна являлась составной частью Формулы Царя Знания Ачала, другая представляла собой Формулу *Дакини-тэн*. Наследный принц, двигаясь к трону, пока не усядется на него, должен был читать Формулу, не произнося ее вслух, а только «в сердце»[31].

Для уяснения роли ритуала *сокуи кандзё* в процессе формирования властных прерогатив государя необходимо сказать несколько слов о *Дакини-тэн*. Интересно, что *Дакини-тэн* обладала одновременно магической и мистической силой, что позволяло рассматривать ее как эманацию и Космического Будды Махавайрочаны, и Великой Солнечной Богини Аматэрасу, т.е. как метафизическую и мифологическую основу мира в представлениях средневековых японцев. Таким образом, во время ритуала *сокуи кандзё* осуществлялась секретная передача знаний о том, что сакральна только такая власть, которая отражает идеальный порядок вещей (по всей видимости, секретность придавала ценность и авторитет передаваемым знаниям). Только государь, сочетающий в себе одновременно «грозность» и «добродетельность» (как проявления силы и праведности) был способен направить силу на воплощение справедливого порядка и возвыситься над обыденностью. В результате же, достигнув высот самосовершенствования, стать вселенским правителем, способным взращивать все сущее с предельной искренностью.

Представляется, что в политической сфере уже в VIII столетии оформляется новое высшее звено государственной власти (*Гисэйкан*),

[30] *Абэ Ясуро*. Ходзю то окэн (Инсигнии и власть) // Нихон сисо-но синсо (Глубокий смысл японской мысли). Токио, 1989. С. 140–141.

[31] *Сакураи Ёсиро*. Гирэй кокка-но кайтай (Суть государственных ритуалов). Токио, 1996. С. 232–248.

появление которого было сопряжено со скрытым противостоянием личной власти правителя и центральной администрации, представленной Большим государственным советом и возглавляемой зачастую представителями дома Фудзивара. В результате в период Хэйан была создана система *сэккан сэйдзи*, действенность которой в долгосрочной перспективе основывалась не столько на близких кровнородственных связях высокопоставленных сановников с государем, сколько на детально разработанной процедуре принятия политических решений, а также отлаженной системе судопроизводства[32].

Необходимо признать, что в процессе нарастания отмеченного противопоставления государева власть действовала весьма предусмотрительно и осторожно. С этой целью правителями инициировались альтернативные управленческие инстанции, создаваемые первоначально для обеспечения повседневной жизни государева рода и двора. Со временем появляется потребность в параллельной опоре на приближенную к особе государя управленческую структуру (*Куродо докоро*, IX в. и *Кинсин-но тё*, XI в.). По всей видимости, это делалось целенаправленно и диктовалось различными соображениями государева двора. Таким образом, складывается своеобразный баланс распределения и переплетения власти центральных органов управления. Однако, учитывая характер такого противостояния, справедливости ради, необходимо отметить, что, хотя *Гисэйкан* опирался на издавна сложившуюся политико-идеологическую традицию и обладал определенной долей самостоятельности, как часть Большого государственного совета он считался структурой полностью и беспрекословно подвластной *тэнно* – сакрализованному государю.

При детальном изучении правовых норм, на основе которых в VIII – XII вв. функционировала судебная система, можно заключить, что древнее и раннесредневековое японское право представляло собой живой развивавшийся организм, тесно связанный с конкретно-исторической обстановкой в стране и обладавший своими достоинствами и недостатками.

По всей видимости, речь не идет о простом копировании положений китайского уголовного кодекса эпохи Тан, как это нередко считается исследователями истории японского права. Некоторый беспорядок в делах юриспруденции в периоды Нара и ранний Хэйан («множественность правосудий», по словам японского исследователя Сигэмацу Кадзуёси[33]) объясняется сосуществованием противоречивых принципов,

[32] Подробно см.: *Грачёв М.В.* Политическая практика в Японии IX–XI вв. // Вестник Московского государственного университета. Серия 13. Востоковедение. 2007. № 2. С. 3–24.

[33] *Сигэмацу Кадзуёси*. Нихон хосэй си коё (Заметки по истории права в Японии). Токио, 1987. С. 23.

которые являлись наследием различных правовых традиций, сложностью приспосабливания этих принципов к нуждам естественно менявшегося общества, что вело к дополнительным затруднениям, а также спецификой самого общества, из-за которой правосудие осуществлялось так, а не иначе.

Очевидно, что в политической культуре хэйанской Японии уживались представления и о безграничном характере власти правителя, и о ряде логических, исторических и нравственных норм, которым она должна была подчиняться. Согласно норме реальной, некоторое давление на государя со стороны придворных все-таки имело место (с точки зрения обычая, восходящего к V–VI вв., если решения не обеспечивались поддержкой подданных, то считались не вполне легитимными), а потому для сохранения престижа большую роль играло владение правителем продуманной и рассчитанной на длительный срок стратегией общения с подданными. Государь должен был постоянно следить за тем, чтобы направленные друг против друга тенденции среди придворных действовали наиболее благоприятно для него самого. Иными словами, устройство общественной механики позволяло государю достигать относительно значительных результатов при небольшом приложении собственных сил. Известно, что «сильные правители» (Камму, Сага, Уда, Дайго, Мураками, Итидзё, Госандзё, Сиракава, Тоба и др.) к великому недовольству родовой аристократии опирались на таких людей, которые им и только им были обязаны своим положением при дворе, благодаря чему поддерживали желаемое равновесие сил, служившее предпосылкой их господства. Тем не менее, в данном случае не следует говорить о действительном противоречии нормы декларируемой (законов) и нормы реальной (обыкновений).

Другим важным инструментом не только дистанцированности, но и господства государя над подданными был церемониал. По мере расширения сферы власти *тэнно* все большее количество подданных ориентировалось на него как на идеал, образец для подражания. Каждый его жест, выражение, каждое действие имело для придворных чрезвычайное значение, было еще одним способом повысить его престиж. Дабы приблизиться к пониманию значимости церемониала, необходимо, видимо, учитывать «демонстративный» характер поведения древних и раннесредневековых японцев, который выражался в мимике и жестах, конкретизировался в ритуалах и различных празднествах. Именно такой характер поведения обладал скрепляющей силой, позволяющей констатировать отношения доверия и мира между различными (порой весьма враждебными) сторонами, собравшимися в торжественной обстановке для осуществления некоего ритуального действия.

Полноту потенциала власти, которым государь мог располагать в силу своего положения, можно было поддерживать только с помощью

чрезвычайно тщательного и рассчитанного манипулирования сложным, многополюсным балансом социальных связей и в обширном, и в более узком полях его господства. Церемониал был в числе тех организационных инструментов, которыми государь пользовался для поддержания дистанции между всеми группами и отдельными лицами в придворном обществе, включая собственную особу.

Представляется, что хэйанская традиция ритуализованной жизни была амбивалентной. С одной стороны, она должна была отгородить государя от подданных, жестко регламентируя их поведение. Причем отводимая каждому участнику роль рассматривалась как привилегия. На уровне установки это не могло не актуализировать стремление быть ближе к обожествленной фигуре правителя, занять определенную нишу в его блестящем окружении. С другой стороны, демонстрация доступности государя (но, заметим, в ограниченном масштабе) могла иметь и иную мотивацию. Возможно, дозированная доступность правителя публике (в первую очередь, конечно, местной знати и провинциальному чиновничеству) также работала на усиление механизма бессознательной идентификации с теми, кто был приближен ко двору, а редкость появления государя перед подданными делала эти события особенно исключительными и значимыми.

ГЛАВА 8
Властные отношения в империи Чингис-хана[1]

Т.Д. Скрынникова

Данное исследование посвящено анализу социокультурных практик в период Монгольской империи, связанный с деятельностью Чингис-хана (1162–1227 гг.), поскольку в созданном им Монгольском улусе были заложены и сформулированы принципы верховной власти собственно монгольского ядра огромной империи, действовавшие затем на протяжении нескольких столетий. Ограничение исследования временем Чингис-хана позволяет ограничить и территорию, на которой проходили анализируемые события и процессы, границами собственно монгольских кочевий, не рассматривая завоеванные земледельческие территории, где выработались иные, специфические формы властных отношений.

Характерной чертой рассматриваемого периода является постоянное расширение границ сообщества, подвластного Чингис-хану. Определялось это обстоятельство сложившейся в регионе ситуацией, а именно существованием одновременно с усиливающимися монголами нескольких политий (кереиты, меркиты, найманы), также стремившихся к расширению своих границ. Изложение событий второй половины XII в. – описание постоянных столкновений и войн между населявшими регион народами. Чингис-хан же явился оказался тем полководцем, который оказался способным не только объединить родственные роды и племена, но и предложить защиту каждому, кто искал сильную поддержку. Сложение Монгольского улуса описывается в источниках как процесс монголизации на территории Трехречья племен, союзов, политий, как включенных в Монгольский улус в результате завоевания их монголами, так и присоединившихся добровольно.

Знаковыми стали события 1206 г., которые совершенно определенно оцениваются сохранившимся письменным источником[2] как завер-

[1] Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 07-01-92002а/G).

[2] Дословный перевод названия – «Тайная история монголов». Текст датируется 1240 г., в российской традиции известен как «Сокровенное сказание» благодаря опубликованному переводу: *Козин С.А.* Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. М.; Л., 1941.

шение включения кочевых народов в политию, возглавляемую Чингисханом: «Когда он направил на путь истинный народы, живущие за войлочными стенами[3], то в год Барса (1206) составился сейм, … и нарекли ханом Чингис-хана. … По завершении устройства Монгольского государства[4], Чингис-хан соизволил сказать: "Я хочу высказать свое благоволение и пожаловать нойонами-тысячниками тех людей, которые потрудились вместе со мною в созидании государства"»[5]. Если С.А. Козин использовал понятие «государство» для передачи выражений *mongoljin ulus* и *ulus bai'ululcan*, то И. де Рахевилц в первом случае перевел слово «улус» как «народ»[6], а во втором – как «нация»[7].

Что же представляла собой созданная Чингис-ханом полития – Монгольский улус? Анализ употребления термина «улус» в историческом контексте[8] позволяет заключить, что в период сложения Монгольского улуса он обозначал и определенный этап эволюции сообществ, связанных кровным родством ([монгольский] народ = [монголы]), и форму политического союза, отличного от этнической общности (племя [монголов])[9]. Термин «улус» фиксировал социально-потестарную общность гетерогенного характера, аристократией которой являлся правящий род, чей этноним стал политонимом; им обозначались крупные этносоциальные объединения. Границы объединений, обозначаемых как «улусы», определялись не границами территорий, хотя последние и были достаточно четкими, а фиксировались кругом лиц, возглавлявших отдельные его части. Личное членство в данной общности закреплялось в генеалогии. Причем то, что генеалогия могла отражать не только реальное положение, но и содержать имена, включенные туда ретроспективно, т.е. фиктивно, лишь подтверждает ее актуальность.

[3] В переводе И. де Рахевилца: *the people of the felt-walled tents had been brought to allegiance* (*Rachewiltz I. de*. The Secret History of the Mongols. A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century. Translated with a Historical and Philological Commentary by Igor de Rachewiltz. Leiden; Boston, 2004. P. 133).

[4] По-монгольски – *mongoljin ulus* (*Rachewiltz I. de*. Index to the Secret History of the Mongols. Bloomington, 1972. P. 114).

[5] *Козин С.А*. Указ. соч. С. 158.

[6] *Having thus completed the task of setting the Mongol people in order* (*Rachewiltz I. de*. The Secret History… P. 133).

[7] *I was establishing our nation* (*Ibid*.). Перевод монгольских социально-политических терминов и, соответственно, интерпретация феноменов, их обозначавших, – вопрос не схоластический. От понимания их значения зависит понимание природы политической организации монгольского общества и его структуры.

[8] Подробнее см.: *Крадин Н.Н., Скрынникова Т.Д*. Империя Чингис-хана. М., 2006. С. 80–102, 106–107.

[9] Доказательством совмещения этнического и потестарного сознания является не только многозначность указанных терминов («народ», «люди», «племя»), но и частичное совпадение их со значением содержания термина *обок* («род»).

Этноним «монгол», сохраняя значение этнофора (этнофании), стал обозначать более крупные потестарно-политические единицы и территории их проживания, что привело к необходимости терминологического выделения в политии властвующей элиты, также имевшей этническую окраску. Анализ как эксплицитных, так и имплицитных данных источников, зафиксировавших разные идентификационные коды, позволяет с большой долей уверенности говорить о важности в формировании правящей элиты Монгольского улуса двух разных этнически маркированных групп. Более общий этноним «монгол» и связанные с ним обозначения этнических групп, в частности «кият», выявляется через матрилатеральный принцип родства, тогда как патрилинейность выстраивает генеалогию тайджиутов, частью которых является «борджигин», до их окончательной монголизации. Закрепление властных полномочий за двухсоставной элитой отразилось в появлении двойного этнонима «кият-борджигин», что соответствовало другому идентификационному коду – «монголы-тайджиуты»[10], противопоставлявшему элиту группам, не принадлежавшим к «Золотому роду».

До сих пор дискуссионным остается вопрос о характере политической организации Монгольского улуса: можно ли определять его как государство в институциональном значении или он принадлежит к иному типу обществ. Нижеизложенный материал с достаточной долей определенности позволяет характеризовать Монгольский улус (метрополию Монгольской империи – Великого Монгольского улуса) как суперсложное вождество – независимую политию, представлявшую собой конфедерацию племен, родов, и даже других политий, включенных в процессе завоевания (например, найманы, кереиты и пр.). К этому заключению приводит анализ институциональных механизмов и организационной структуры Монгольского улуса.

Важным фактом политической реальности этого периода является одновременное действие двух типов властных отношений: традиционного и харизматического. С одной стороны, основополагающие нормы и институциональные механизмы первого типа закреплялись актуальной и во времена Чингис-хана генеалогией, функция которой заключалась в легитимизации власти через экспозицию традиционных клановых связей и их иерархии. С другой стороны, Чингис-хан захватил власть в общности, очерчиваемой этой генеалогией, благодаря своему военному таланту, нарушив принцип традиционной передачи власти.

[10] Реконструкция этнической конфигурации агентов политической практики Монгольского улуса позволяет представить выражение дуальности разными кодами: тайджиут – нукуз – чинно – борджигин – Бортэ-чино/монгол – кият – Гоа-Марал. Подробнее см. *Крадин Н.Н., Скрынникова Т.Д*. Указ. соч. С. 157–214.

Здесь следует заметить, что механизм трансляции власти в монгольском обществе описываемого периода был довольно сложным.

Нормы политической системы не прописаны, они выявляются через имплицитные данные социально-политических практик. При реконструкции властного механизма внутри кият-борджигинов необходимо учитывать одновременное действие двух принципов: примо- и ультимогенитурного, что значительно усложняет выявление иерархии статусов. С одной стороны, согласно примогенитурному принципу передачи власти, старшими во властной элите кият-борджигинов считались старшие сыновья (правое крыло)[11]. Это было обусловлено тем, что старший в линидже являлся носителем харизмы социума и, следовательно, гарантом целостности и благоденствия коллектива. С другой стороны, огромное значение для процветания сообщества имел сакральный центр монгольского мира, который был связан с коренным юртом (очагом рода), т.е. с левым крылом, всегда переходящим к самому младшему сыну, часто с титулом *отчигин*. Это было достаточно легитимным основанием для претензий на власть в монгольской общности самых младших представителей кият-борджигинов.

Думается, этот принцип отмечался и до Чингис-хана. Так, после смерти первого монгольского хана Хабул-хана и смерти временно захватившего власть в монгольско-тайчжиутской конфедерации тайчжиутского Амбагай-хана на всемонгольском троне оказался Хутула-хан – старший в левом крыле. Тогда же впервые упоминается его младший брат Тодоён-отчигин. В свою очередь младшим сыном Хутула-хана был Алтан-отчигин, участвовавший в первой интронизации Чингис-хана. В следующем поколении активность на политической арене проявляет монгольское племя кият, в котором старшим левого крыла был Есугэй-багатур, а его младшим братом – Даридай-отчигин. Поскольку эти этнопотестарные кочевые образования имели милитаристский характер, их границы, как и вожди, постоянно менялись. Но реконструкция социально-политических практик (не только деклараций претензий на власть, но и реального их воплощения) позволяет говорить о наличии нормы традиционной политической культуры (*de jure*). Трансляция

[11] Возможно, в реальности имел место элемент подчинения даже Чингис-хана старшему конического клана, если есть такое замечание Рашид-ад-дина: «Когда у Чингис-хана случилась победа над татарами и его войско и подчиненные обогатились добычей, он захотел снискать расположение племени юркин, подарив им что-нибудь из того, что он награбил; и принял решение пойти к ним» (*Рашид-ад-дин*. Сборник летописей. Т. 1. Кн. 2. М., 1952. С. 93–94). А мудрый и проницательный старец из племени баяут говорил: «Сэчэ-беки из племени кият-юркин стремится к царствованию» (Там же. С. 119). Возможно, так оно и было, ведь Сэчэ-бэхи мог претендовать на власть, реализуя свое право старшего в коническом клане Бодончара, куда входил и Чингис-хан.

власти в кочевых улусах осуществлялась от отца к старшему левого крыла (там сакральный центр – коренной юрт), затем – к младшему левого крыла, затем – к его старшему сыну и т.д. Можно обозначить эту модель (коллективную собственность представителей конического клана на власть) как нормативную, сложившуюся в кочевой средневековой среде.

Образование сложного или суперсложного вождества, каковым являлся Монгольский улус Чингис-хана, потребовало избрания военного лидера (*хана* / *хагана*) харизматического типа, что *de facto* нарушило традиционный механизм трансляции власти. Дробление на крылья между потомками умершего правителя в каждом поколении усложняло структуру властной элиты кият-борджигинов, что приводило к ее перепроизводству и, соответственно, к незатихающей борьбе за власть старших и младших потомков предыдущих ханов, даже в период успешной деятельности Чингис-хана по объединению кочевых племен в Монгольский улус. Отмечается постоянный конфликт трех главных властных статусов – старшего и младшего конического клана и *хагана*. Можно лишь констатировать, что в Монгольской империи признавались власть *хагана* как верховного правителя, авторитет старшего и сакральность младшего[12].

По мере изменения внутренних и внешних условий, определявшихся экспансионистской политикой, характерные для каждого отдельного периода специализированные институциональные и организационные механизмы адаптировались к новой социально-политической структуре. Завоевание Чингис-ханом соседних образований или их добровольное присоединение к его державе изменило их политический статус. Актуализируется новый термин – *богол*. Причем, обозначались им как иноплеменники, так и родоплеменные группы, связанные с Чингис-ханом генеалогическим родством, вошедшие в состав конфедерации племен под его началом, что фиксировало лишь их подчиненность Чингис-хану и его роду, а не личную или групповую несвободу. Этим термином подданства маркировались как группы, так и отдельные индивиды, например, ближайшие сподвижники Чингис-хана – *нукеры*. Не-

[12] При жизни Чингис-хана это демонстрируют его отношения с чжуркинским Сачабехи. Это же позже отмечается и среди его потомков. С одной стороны, сохранился авторитет старшего среди родовичей: «Бату всем царевичам старшой, и приказания его для всех обязательны... одобренного им мы никоим образом не преступим» (*Рашид-ад-дин*. Указ. соч. Т. 2. М.; Л., 1960. С. 129). С другой стороны, избрание *хаганом* (главы отдельных частей именовались *ханами*, тогда как верховный глава – *хаганом*) поднимало его авторитет и отдавало ему в руки все прерогативы по руководству и управлению социумом и его отдельными членами, что устанавливает другой уровень отношений: «везир Чинкай сказал: “Судьей Бату является *каан*”» (Там же. С. 47).

сколько человек, обозначаемых как *боголы*, было назначено Чингисханом *нойонами*-тысячниками в 1206 г. Термин выступает в качестве механизма социально-политической интеграции, обозначает изменения, произошедшие в процессе завоевания и требовавшие включения новых структур и перекодировки старых, участвует в моделировании новой структуры, обеспечивая сохранение целостности общественного организма: констатируется формирование общественных отношений на новом уровне – сложение надплеменной, надлокальной социально-политической структуры, тяготеющей к универсализации.

Другим термином, обозначавшим в широком смысле всех, не относящихся к роду Чингис-хана, в монгольской традиционной политической культуре был термин *харачу*. Анализ функционирования таких терминов социальной организации как *богол* и *харачу*, традиционно переводимых как «рабы» и «простолюдины», показывает, что они использовались не для обозначения экономически зависимых социальных слоев, а для перекодировки взаимоотношений родов и племен и их лидеров по отношению к правящему роду Чингис-хана.

Создание Чингис-ханом суперсложного вождества потребовало как использования в легитимизации его власти традиционных механизмов, так и дополнительного обоснования его претензий. Власть делала возможным представление об обществе как об определенной целостности, она воплощала нормы мирового порядка и обеспечивала их соблюдение. В обществе, рассматриваемом как единый организм, носитель верховной власти воспринимался как символ единства: «Не разрушайте же этого своего согласия, не развязывайте того узла единодушия, который вы завязали; не обрезайте своего собственного ворота»[13].

Легитимность претензий Чингис-хана на верховную власть оформлялась посредством механизмов двух типов политической культуры: и харизматических, и традиционных. Харизматический тип обоснования претензий на верховную власть в расширявшемся сообществе, включавшем и неродственные группы, подчеркивал центральную позицию правителя в социуме. В нем акцентировалась избранность Чингис-хана, выраженная и визуальными знаками. При рождении он сжимал в кулаке кусок запекшейся крови, что интерпретировалось как знак его избранничества Небом. Другим маркером избранности стало появление в юности в его чубе седых волос, что, по материалам «Сборника летописей», Чингис-хан объяснял следующим образом: «Так как всевышний господь пожелал сделать меня главою и старейшиною туманов и тысяч и

[13] *Козин С.А.* Указ. соч. С. 111. В монгольской традиционной культуре антропоморфное моделирование общества было архетипичным: «Добро человеку быть с головой, а шубе с воротником». (Там же. С. 82.)

водрузить бунчук [тук] моего благоденствия, то он проявил на мне знак старости, который является знаком старшинства»[14].

В качестве сакральной нормы декларируется то, что социум и всё в социуме существует согласно традиционной формуле: «Силою вечного Неба, защитой харизмы *хагана*». Можно сказать, что эта формула – краткая модель архетипа или мифологемы: наверху – Небо-отец, внизу – мать-Земля, между ними – харизма (*сульдэ*, *су дзали*) правителя (происшедшая от света солнца и луны), благодаря которой он и является сакральным центром мироздания. Благодаря этому сакральному качеству и Чингис-хан, являясь сыном Неба, осуществляет сакральную деятельность, являясь прямым медиатором между социумом и Небом как верховным божеством: «Силою вечного Неба Небо и Земля умножили [мою] силу, [я] создал империю и ввел [ее] под единые бразды свои»[15]. Этот пример наглядно демонстрирует, что именно сакральная «сила» Вечного Неба умножает «силу» монарха, способствуя организации социума.

В связи с темой сакральности большой интерес представляет выражение сакрального права, а именно проявление концепта *törü*[16] в контексте традиционной монгольской культуры. Даже хан не творит *törü*, а лишь следует ему, что позволяет обозначить этот феномен как «Высший Закон» – Закон, установленный Небом. Мне кажется, что именно это, еще недесакрализованное значение Закона – принцип универсальной равнозначности в микро- и макрокосмосе, который обеспечивает соблюдение установлений порядка, закона и правил, норм, следование которым обеспечивает гармонию в Космосе, Природе и Обществе, и характерно для традиционного монгольского общества.

Исполнителем воли Неба на земле являлся хан, который в своей деятельности руководствовался Высшим Законом (*törü*). Так, Чингис-хан говорил: «Я думаю о Великом Законе»[17], объясняя то, что он смог создать Монгольский улус, а его род стал во главе: «[Задумываясь о] помощи в объединении разъединенного улуса, раздробленного улуса, я думаю о Законе... То, что мой *урук* сидит на нашем троне, [это оттого, что] – я думаю о Законе, принесшем эту помощь»[18]. Нельзя не обратить внимания в этом отрывке на связь *törü* именно с родом Чингис-хана.

В ритуальных текстах упоминается Чингис-хан: «[Чингис-хан], получивший *törü* Ван-хана»[19], «[Чингис-хан], получивший *törü* найман-

[14] *Рашид-ад-дин*. Указ. соч. Т. 1. Кн. 2. С. 265.

[15] *Rachewiltz I. de*. Index… P. 128.

[16] *Törü* аналогично китайскому *dao* и индоарийскому rta/rita – основной закон мироздания.

[17] *Rachewiltz I. de.* Index… P. 119.

[18] *Ibid.* P. 119–120.

[19] *Rintchen B.* Matériaux pour l'étude du chamanisme mongol. T. 1. Wiesbaden, 1959. P. 63, 67.

ского Даян-хана»[20]. Получение *törü* правителем-победителем (Чингис-ханом) означало овладение им тем народом, который возглавлялся побежденным правителем: «Чингис-хан,.. получив *törü* Ван-хана, стал владеть множеством кереитов и ведать [ими]»[21]. Это проистекало из того, что *törü* правителя являлось и *törü* социума: «Чингис-хан,... получивший *törü* найманского Даян-хана, получивший *törü* всего великого улуса»[22]. Материал обрядовых текстов демонстрирует, что по традиционным представлениям особая связь с *törü* – Высшим Законом, который Небо проявляет через правителя, обеспечивает выполнение им регулирующей сакральной функции в социуме. Связь Чингис-хана с Высшим законом оправдывает его претензии на власть не только в ближнем социуме, но и во всем мире: «Небеснорожденный Чингис-хан, получивший *törü* народов мира»[23].

Изучение ритуальных текстов подтверждает предположение об особом месте *törü* в представлениях монголов о власти. Прежде всего речь идет о его связи с атрибутами, маркирующими центр – с белым, черным и пестрым знаменами, когда выстраивается синонимический ряд: знамя – столп *törü*» – опора *törü* – великая харизма. Знамя было одним из непременных атрибутов правителя, который благодаря связи с Высшим Законом (*törü*) через обладание харизмой проводил два типа обрядов: «воздвижение (= поднятие) знамени» и «окропление знамени». Проведение первого способствовало космологизации пространства, второго – установлению контакта с Небом. При этом как знамя – вместилище харизмы предка, так и сам правитель (обладатель харизмы) являлись синонимами и знаками центра. В молитве пестрому знамени читаем: «Сияние золотой харизмы, приведи к спасению!.. Сияние святейшего пестрого знамени, соизволь помочь!»[24] Здесь отмечается совмещение понятий харизмы и ее вместилища – знамени.

Как избранник Неба и носитель харизмы, исполняющий Великий Закон, согласно традиционным представлениям о сакральной сущности власти, подразумевающим, что ее носитель способен обеспечивать мировой космический порядок и целостность социума (Монгольского улуса или правящего «Золотого рода»), Чингис-хан выполнял наряду с профанными и сакральную функцию.

Что же касается традиционных механизмов достижения верховной власти, то следует отметить характерное для Монгольского улуса эпохи Чингис-хана сохранение кланово-линиджных связей с частичным раз-

[20] *Ibid.* P. 67.
[21] *Ibid.*
[22] *Ibid.*
[23] *Ibid.* P. 63.
[24] *Ibid.* P. 101.

витием внеклановых отношений – формированием дружины как лейб-гвардии правителя, выполнявшей функции придворных чинов. Сохранение кланово-линиджных связей прослеживается, во-первых, в собрании круга лиц, избравших Темучжина ханом и присвоивших ему титул «Чингис-хан», а во-вторых, в распределении обязанностей, предпринятом Чингис-ханом. И в первой, и во второй инаугурации большая часть участников являлась или главами родов, встроенных в генеалогию, возводимую к Бодончару[25], или зятьями. И раздавался нойонам-тысячникам народ-войско с сохранением родового состава: как правило, они получали свои собственные этно-политические группы, которые могли дополняться другими, потерявшими предводителя. Лишь немногие при дворе были связаны с правителем персональными связями.

Собрание глав родов выступало в качестве традиционного механизма, подтверждавшего легитимность претендента на верховную власть: именно так избирались первые носители титула «хан» – Хабул-хан, Амбагай-хан и Хутула-хан. Именно это произошло в первый раз в 1189 г., когда принять титул хана Темучжину предложили лица, занимавшие в иерархии конического клана первые позиции: упоминаемый выше Алтан-отчигин, Хучар-бехи (сын старшего брата Есугэя), чжуркинский Сача-бехи (глава старшей ветви потомков первого хана «всех монголов» Хабул-хана). Этот акт символизировал объединение родственных родов для войны с главным противником – тайджиутами, когда Темучжин был избран военным предводителем. Покорение соседних родов, племен и политий завершилось собранием 1206 г., на котором лидеры примкнувших к Чингис-хану сообществ подтвердили его интронизацию и избрание ханом. Таким образом, сочетание харизматического и традиционного механизмов легитимизировало претензии Чингис-хана на верховную власть в регионе. Статус главы давал право на выполнение властных функций, которые часто не только формально, но и фактически сочетались с военной, поскольку военные единицы – *тумэны* – состояли из населения правого и левого крыльев.

Следует заметить, что структурирование общности, обозначаемой Ван-ханом как монголы (§ 126 «Сокровенного сказания»), которые его «нарекли Чингис-хаганом и поставили ханом над собою», было предпринято Чингис-ханом еще при первой интронизации 1189 г. Нельзя не обратить внимания на военный характер коалиции: Чингис-хан выбира-

[25] Это были: Чаншиуты, Баяуты, Барулас, Манхуд, Арулад, Бесуд, Тайчжиуты, Сульдус, Хонхотан, Олхонут,, Горлос, Ноякин, Оронар, Бааринцы, Генигесцев, «…и пришли на соединение с нами еще и следующие: одним куренем Сача-беки и Тайчу, сыновья Чжуркинского Соорхату-Чжурки; одним куренем – Хучар-беки, сын Некун-Тайчжия; одним куренем – Алтан-отчигин, сын Хутала-хана» (*Козин С.А.* Указ.соч. С. 107–108).

ется предводителем в этой войне, на что указывает описание взаимных обязательств Чингис-хана и избравших его (§§ 123–124). Собравшиеся тогда вокруг него для войны с тайчжиутами представляли собой тринадцать куреней – народ-войско, маркированное этнически и возглавляемое главой рода (§ 120, 122): например, «прибыли одним куренем и Бааринцы: старец Хорчи-Усун и Коко-Цос, со своими Менен-Бааринцами… Один курень Генигесцев – Хунан и прочие, …одним куренем Сача-беки и Тайчу (возглавляли племя юркин. – *Т.С.*)»[26]. Тогда же войско было реорганизовано по десятичной системе[27], и командиры тысяч получили титул *нойон* тысячи, а часть *нукеров* еще и должности: *хорчин* (колчаноносец), *черби* (?), *баурчин* (стольник), *актачин* (конюший), *адуучин* (табунщик) и др. При этом термин «дружина» (*nököt*[28]) выступает как обобщающее обозначение служилых людей. Воинские функции совмещаются с престижными функциями обслуживания двора хана и его окружения. При следующей реорганизации, связанной с подготовкой к войне с найманами в 1204 г. после разгрома кереитов, подтверждаются придворные титулы: *хорчи*, *баурчи*, *актачи*, *уудэнчи* (привратник), *адуучин*, и из *нукеров* организуется гвардия (*кешиктен*). Чингис-хан окончательно сформировал военную систему, «закончив составление тысяч, сотен и десятков, тут же стал он отбирать для себя, в дежурную стражу, кешиктенов: 80 человек кебтеулов – ночной охраны и 70 человек турхаудов – дневной гвардейской стражи»[29].

Завершающим этапом стала деятельность Чингис-хана по устройству Монгольского улуса в 1206 г., когда были назначены девяносто пять *нойонов*-тысячников, причем из них двадцать восемь *нукеров* участвовали в первой интронизации. Эта военная десятичная система все равно строилась на основе родового деления даже в 1206 г., когда Чингис-хан, назначив 95 тысячников[30], наделил их людьми – тысячами, организованными прежде всего по родовому принципу. Теми же остались и обязанности: сдавать всю военную добычу, из которой уже хан выделял каждому его долю, и участвовать в облавной охоте. Дружинниками-сподвижниками Чингис-хана были по большей части главы племен, имена которых мы находим в генеалогии, включая и тайчжиутов – основных противников Чингис-хана в борьбе за власть, а также некоторых из числа лиц, обозначаемых как *богол*.

[26] *Козин С.А.* Указ.соч. С. 107–108.

[27] Следует заметить, что предпринятые Чингис-ханом реформы по реорганизации учитывали уже сложившиеся традиции: придворные должности, которыми он наделил сподвижников, отмечаются источниками у кереитского Ван-хана, у тайчжиутского Таргитай-Кирилтуха и других. Есть также упоминание о дневной страже у кереитского Ван-хана.

[28] *Rachewiltz I. de*. Index… P. 53.

[29] *Козин С.А.* Указ. соч. С. 144.

[30] Там же. С. 158

Важнейшее значение имело формирование круга наиболее приближенных к Чингис-хану людей – *кешиктенов*, называемых исследователями «гвардией», состоявшей из трех частей: *хэбтэулы*, *хорчины* и *турхауты*: «Наша личная охрана, усиленная до тьмы *кешиктенов*, будет в военное время и Главным средним полком»[31]. Большую часть из *кешиктенов* (8000 человек) составляли *турхауты*, разделенные на тысячи, и по тысяче воинов было в составе *хорчинов* и *кебтеулов*. Дневная стража (*турхауты*), состоявшая из 70 человек, была дополнена еще тысячей, которая в битвах должна была находиться рядом с Чингис-ханом, а в остальные дни – «пусть будет моей личной дневной стражей»[32]. Общим для всех трех групп *кешиктен* было их исключительное положение в социальной структуре: «Мой рядовой *кешиктен* выше любого армейского начальника-тысячника. А стремянной моего *кешиктена* выше армейского начальника – сотника или десятника. Пусть же не чинятся и не равняются с моими *кешиктенами* армейские тысячники: в возникающих по этому поводу ссорах с моими *кешиктенами* ответственность падет на тысячников»[33]. Исключительное место среди десяти тысяч гвардейцев (*кешиктен*) принадлежало тысяче *кебтеулов* – ночной страже. Их исключительность определялась выполнением сакральных функций: они охраняли «золотую жизнь» Чингис-хана[34], наблюдая за его столом Чингис-хана, сопровождая его «на соколиную охоту или звериную облаву»[35]. *Кебтеулы* также хранят сакральные инсигнии власти – знамена, барабаны, копья[36], «имеют наблюдение за тем жертвенным мясом и пищей, которые предназначаются для тризн на могильниках»[37], «двое из *кебтеулов* состоят при Великой виннице[38]»[39]. У всех *кебтеулов* был высочайший статус: «Никто не смеет садиться выше места расположения *кебтеулов*[40], никто не смеет входить, не сказавшись *кебтеулам*»[41]. Именно с *кебтеулов* начинается раздача питья и еды[42] во время коллективных трапез.

[31] Там же. С. 170.

[32] *Rachewiltz I. de*. Index… P. 100.

[33] *Козин С.А.* Указ. соч. С. 170.

[34] *Rachewiltz I. de*. Index… P. 135.

[35] *Козин С.А.* Указ. соч. С. 173.

[36] Об этих атрибутах см.: *Скрынникова Т.Д.* Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. М., 1997. С. 113–117.

[37] *Козин С.А.* Указ. соч. С. 173.

[38] Это было прерогативой Толун-черби и двух *баурчи* – Онгура и Борохула.

[39] Там же.

[40] Такой же привилегией – сидеть выше всех – Чингис-хан наделил и своих *нукеров* – *нойонов*-тысячников Мунлик-эчиге (он же муж матери Чингис-хана) и Боорчу.

[41] Там же. С. 171.

[42] Там же. С. 173.

Определяя обязанности *кебтеулов*[43], Чингис-хан сказал: «В ведении *кебтеулов* состоят придворные дамы и девушки, домочадцы, верблюжьи пастухи – *темечины* и коровьи пастухи – *хукерчины*»[44]. Нельзя не заметить нечеткости в распределении властных полномочий – дублирование *кебтеулами* функций, которыми наделялись особо приближенные *нукеры*, получившие от Чингис-хана придворные чины. *Кебтеулами* дублировались и каждодневные обязанности, контроль за которыми был поручен Чингис-ханом кому-либо из своих *нукеров*: «на попечении тех же *кебтеулов* находятся и дворцовые юрты-телеги[45]. …Всякие растраты продовольственных припасов взыскиваются с заведующих таковыми *кебтеулов*. … *Кебтеулы* имеют наблюдение за всеми входящими и выходящими из дворца. При дверях должен постоянно дежурить дверник-*кебтеул*, около самой юрты. … От *кебтеулов* же назначается кочевщик-*нунтуучин*, который устраивает на стоянку и дворцовые юрты. … *Кебтеулы* принимают участие в разрешении судебных дел в Зарго, совместно с Шиги-Хутуху[46]. Под наблюдением *кебтеулов* производится раздача сайдаков, луков, панцирей и пик. Они же состоят при уборке меринов и погрузке вьючной клади. Совместно с *чербиями кебтеулы* распределяют ткани»[47].

Это детальное изложение обязанностей самого элитного воинского подразделение Чингис-хана, – пожалуй, самое показательное. Оно демонстрирует характер всех служб, предписываемых к обязательному исполнению: обслуживание Чингис-хана, его хозяйства и коллективного хозяйства ханской ставки, к которой относились не только его домочадцы, но и приближенные *нукеры*-военачальники и *кешиктены*. И в этом контексте можно принять к сведению сообщение источника о

[43] Эти обязанности *кебтеулов* практически аналогичны таковым Додай-черби.

[44] Там же.

[45] За это отвечал Гучугур.

[46] Как наиболее показательный пример назначения на административно-судебную должность приводится упоминание обязанностей Шиги-Хутуху: «Далее он (Чингис-хан. – *Т.С.*) вверил Шиги-Хутуху судебную власть над всеми и сказал ему: “Борись с воровством, отвращай от лжи, казни тех, кто заслуживает смерти, наказывай тех, кто заслуживает наказания. Кроме того, регистрируй решения о распределении и о судебных делах всего населения, и ‚записывая синими буквами, собирай их в книгу”» (*Rachewiltz I. de.* The Secret History… P. 135). Но трудно рассматривать это назначение как оформление государственного аппарата, учитывая следующие обстоятельства. Во-первых, как известно, одновременно Чингис-хан наделил обязанностью следить за соблюдением порядка, прикрепив их к Зорго, *кебтеулов*. Во-вторых, достаточно сомнительна реальная роль Шиги-Хутуху как главного исполнителя административно-судебных функций: прежде всего он был *нойоном*-тысячником (см.: *Крадин Н.Н.*, *Скрынникова Т.Д.* Указ. соч. С. 416–417), а суд вершил сам Чингис-хан или Великий семейный совет (позже – *хурилтай*, собрание членов рода и *нукеров*).

[47] *Козин С.А.* Указ. соч. С. 173.

приоритете *кебтеулов* в управлении ставкой, или, иначе говоря, двором Чингис-хана, хотя практически невозможно, исходя из имеющихся материалов, разграничить придворные функции *кебтеулов* и *нукеров*, которые получили придворные чины.

На неопределенность функций учрежденных должностей и чинов указывает, на мой взгляд, отсутствие в сохранившихся частях «Ясы» каких-либо статей, распределявших обязанности между ними и подтверждавших их статус. Мы видели, что все придворные чины присваивались только членам *кешиктена*. Но в «Ясе» встречаются лишь пункты, связанные с исполнением *кешиктеном* охранных и военных функций.

Тогда же Чингис-ханом были подтверждены прежние титулы, которые получили и новые сподвижники, присоединившиеся после 1189 г. *Нукеры*, которым присваивали эти чины, выполняли наряду с основной военной функцией различные служебные обязанности при дворе Чингис-хана. Вероятнее всего, обозначаемые этими придворными чинами должности определялись необходимостью регулировать порядок проведения коллективных трапез, которые выполняли социальную и сакральную функции: посредством них моделировалось новое социальное пространство, они выступали одной из форм престижного материального вознаграждения за службу Чингис-хану. То, что даже *хорчины* (колчаноносцы – чин, присваиваемый одной из элитных групп гвардии) так же, как и *баурчины* (стольники) занимаются раздачей питья и кушаний (§ 232), подтверждает придворный характер их службы, во-первых. Во-вторых, это свидетельствует об отсутствии четкой иерархии. Практически невозможно выявить статусные различия придворных чинов: с одной стороны, лица, отмеченные одним и тем же чином, выполняют разные обязанности, с другой же, одинаковые обязанности приписываются разным чинам. На незавершенность социальной реорганизации Монгольского улуса указывает и то, что сохранялась нечеткость в распределении полномочий между придворными чинами и гвардией (*кебтеулами*). Имеющийся в нашем распоряжении материал позволяет говорить о том, что упоминаемые в источниках титулы или должности можно рассматривать как обозначение придворных чинов, но не аппарата чиновников, за которыми закреплены определенные функции управления.

Таким образом, в Монгольском улусе эпохи Чингис-хана не отмечается одной из главных черт государственности – наличия управленческого аппарата, гражданской публичной власти, отделенной от народа, несмотря на упоминаемые в источниках три реформы, проведенные Чингис-ханом в 1189, 1204 и 1206 гг. Причем при жизни Чингис-хана не упоминались налоги даже на содержание многотысячного двора (*ордо*), т.е. какого-либо взимания дани со «своих», за его обеспечением

продовольствием и питьем следили придворные чины: кравчие, конюшие, овчары и т.д., отвечавшие за стада и табуны. Другим источником существования была военная добыча. Даже функцией специальных военных подразделений при дворе (дневной и ночной страж) была защита и охрана двора Чингис-хана и обеспечение ежедневно продовольствием всего придворного штата – они никогда не участвовали в специальных акциях по поддержанию внутренней стабильности, т.е. не являлись карательным институтом. Возвращением под руку Чингис-хана отложившихся народов, как и новыми завоеваниями занимались *тумэны*[48], что свидетельствует об отсутствии специального аппарата принуждения[49].

Следует обратить внимание на важнейшую черту созданных Чингис-ханом структур (гвардии, института дружинников, получивших придворные должности): они были призваны служить не Монгольскому улусу, а персоне Чингис-хана как абсолютному правителю. Сподвижники обещали Чингис-хану: «На врагов передовым отрядом мчаться, / Для тебя всегда стараться, / Жен и дев прекрасных добывать, / Юрт, вещей вельмож высоких, / Дев и жен прекраснощеких, / Меринов статями знаменитых брать / И тебе их тотчас доставлять. / От охоты на зверей в горах / Половину для тебя мы станем выделять»[50]. Таково традиционное объяснение взаимоотношений, причем и Чингис-хан подтверждает их нормативность: «Но если бы ханами сели вы, то на всех врагов ваших я стремился бы в первых рядах, как алгинчи-передовой»[51]. Служение подданного правителю – и декларируемая, и практическая норма. Но и он, став верховным правителем, взял на себя

[48] Невозможно и монгольскую армию рассматривать как один из институтов государства, поскольку она не была профессиональной. Она представляла собой народ-войско, организованное по десятичному принципу. Собственно и сама армия – «Это крестьяне в образе войска, все как один, от мала до велика, от знатного до низкого, во время сражений рубят саблями, стреляют из луков, колют копьями и способны совершить все, что ни потребуется. Когда бы ни ставилась задача уничтожить неприятеля или *усмирить бунтовщиков* (выделено мной. – *Т.С.*), они приготовляют все, что потребуется в этом случае, от различного оружия и снаряжения до знамен, иголок, веревок, верховых и вьючных животных, таких как ослы и верблюды; и каждый должен предоставить свою долю сообразно своему десятку или сотне. В день смотра они предъявляют свое снаряжение, и если чего-то не хватает, виновного жестоко наказывают» (*Джувейни Ата-Мелик*. Чингисхан. История завоевателя мира. М., 2004. С. 22–23.).

[49] Со смертью вождя – носителя харизмы и проводника *törü* – улус распадался. Это видно на примере улуса Есугэй-багатура, когда после его смерти подданные убежали к тайчжиутам, и попытки их возвращения (посылка Чараха-эбугэна с уговорами вернуться, откуда он приезжает смертельно раненным, и военный поход Оэлун) оказались безрезультатными. После известия о смерти тайчжиутского Амбагай-хана его сын Хадан-тайши ушел к кереитскому Гурхану, дяде Ван-хана, т.е. даже не к монголам.

[50] *Козин С.А.* Указ. соч. С. 108.

[51] Там же. С. 137.

обязательства: «Когда же вы настойчиво сказали мне: “Будь ханом ты!” – я стал ханом по вашему слову и сказал: “Я не позволю исчезнуть обиталищу и местожительству предков и не допущу уничтожить их пути и обычаи [*йусун*]! Я полагаю, что раз я стал государем и предводителем войска многих областей, [мне] необходимо печься о подведомых [мне]”»[52]. В словах Чингис-хана подчеркиваются его важнейшие функции: сохранения сакрального центра новой общности (коренного юрта), и забота о подданных.

Здесь следует сделать замечание, которое объясняет право не только Чингис-хана, но и других монгольских *хаганов*, его потомков, на исключительный статус в монгольском мире. Он – сакральная личность, потомок Бодончара, младшего сына Алан-Гоа («настоящий монгол»), сын Неба – священный предок («отец-основатель»), создавший Монгольскую империю и основавший династийное правление. Генеалогия потомков Чингис-хана сохраняет актуальность вплоть до сегодняшнего дня. В начале XX в. представители «Золотого рода» непременно носили титул *тайджи*, даже если были совершенно нищими. Они сохраняли присущую роду сакральность, вследствие чего были непременными исполнителями и участники общественных социально значимых ритуалов. Вся монгольская письменная и фольклорная традиции – это апологетика «Золотого рода», потому ни в XIII, ни в XX в. избранность Чингис-хана и его потомков не подвергалась сомнению, как и их право на верховную власть в монгольском мире благодаря превосходству их харизмы над харизмой других. Каждый из этих лидеров был носителем харизмы своего рода/племени и, соответственно, проводником Высшего Закона. Исключительная харизматичность представителей «Золотого рода», прежде всего Чингис-хана, определяла их право на власть в своем социуме и во всем мире. Потому и в источниках не содержится сведений об их действиях как о нарушении нормы и, соответственно, об утрате ими прав на исключительный статус.

В текстах не отмечается случаев обличения правителя – Чингис-хана – как преступника ни в глаза, ни за спиной. Только один человек мог говорить ему нелицеприятные слова – его мать, Оэлун-эхэ. Первых раз это случилось, когда Темучжин был ребенком и вместе с Хасаром убил своего брата Бектера[53]. Уже после интронизации 1206 г. «Теб-Тенгри говорит Чингис-хану: “Вечный Тенгрий вещает мне свою волю так, что выходит временно править государством Темучжину, а вре-

[52] *Рашид-ад-дин*. Указ. соч. Т. 1. Кн. 2. С. 92.

[53] «Душегубцы! – сказала она. – Недаром этот-вот яростно из утробы моей появился на свет, сжимая в руке своей комок запекшейся крови! … Темное дело свое вы свершили словно дикие псы, что лоно у матки своей прогрызают…» (*Козин С.А.* Указ. соч. С. 90).

менно Хасару (следующий брат Чингис-хана. – *Т.С.*)". … Под влиянием этих наговоров, Чингис-хан,.. завязав у Хасара рукава и отобрав у него шапку и пояс, подвергал его допросу. … А мать, пылая гневом, вышла из возка и… говорит: "О пожиратели матерней утробы, о братоубийцы"»[54]. Оставив Хасара в живых, Чингис-хан уехал, но потом урезал число его людей до 1400, что так огорчило мать, что она умерла[55]. Это единственная негативная оценка действия, совершенного Чингис-ханом, и редкая ситуация, когда он прислушался к словам другого.

Как предыдущий, так и последующий случай, когда Чингис-хан прислушивается к чужим словам, связан также с представителем его рода – Даридай-отчигином (младшим братом Есугэя), которому Чингис-хан выделил 10000 юрт (коренной юрт отца – Есугэя) в его владение совместно с Оэлун. Первоначально Чингис-хан хотел его убить в наказание за то, что Даридай-отчигин выступал против него на стороне кереитов. За это он был отстранен от участия в Великом семейном совете[56]. Остановили его слова Боорчу, Мухали и Шиги-Хутуху: «Это ли не значило бы угашать свой собственный очаг или разрушать свой собственный дом! …пусть вьется дымок над детским кочевьем твоего блаженного родителя!»[57] В данном случае решающим оказались представления о сакральности очага предка (отца) как о гаранте целостности и процветания социума, что Чингис-хан клялся хранить, восходя на трон. Можно говорить о том, что с приходом Чингис-хана к власти основополагающие нормы традиционного общества и предлагаемые ими механизмы трансляции власти и властных полномочий приходили в столкновение с институциональными механизмами харизматического типа власти, что определяло неизбежность выступлений протеста как формы выражения политической борьбы за власть традиционно «легитимных» претендентов. Именно этим объясняется не прекращавшаяся борьба за власть Даридай-отчигина (младшего брата Есугэя – отца Чингис-хана) с Чингис-ханом, а позднее и Ариг-Буги (младшего брата, получившего коренной юрт) с Хубилаем, ставшим *хаганом*.

Хотя по отношению к Чингис-хану не выражалось сомнений в его компетентности и праве на власть, в монгольской традиционной политической культуре существовали представления о правителе, который мог потерять не только право властвовать, но и жизнь. Показательным является случай с Тэб-Тэнгри, также обладавшим сверхъестественными

[54] Там же. С. 176.

[55] Там же. С. 177.

[56] Там же. С. 124. Как и Бельгутай, о чем упоминается в связи с событиями 1202 г., когда решался вопрос о том, что делать с плененными татарами.

[57] Там же. С. 176.

способностями и связанным с миром сакрального, который замыслил отделиться от Чингис-хана[58]: «…стали собираться к Теб-Тенгрию подданные всех девяти языков. Тут и от Чингис-хановой коновязи многие подумывали уйти к Теб-Тенгрию. Уходили к Теб-Тенгрию и крепостные (точнее: подданные. – *Т.С.*) Темуге-Отчигина (младшего брата Чингис-хана. – *Т.С.*)»[59]. Теб-Тенгри был убит по приказу Чингис-хана, поскольку он выступал против братьев Чингис-хана, что, по словам последнего, «не соответствовало [воле] Неба»[60]. Абсолютное право на власть имел лишь Чингис-хан, поскольку его деятельность соответствовала воле Неба, которое его поддерживало. И этот случай можно интерпретировать как нарушение нормы взаимоотношений правитель – подданный, в котором сам правитель выносит судебное решение, исполняемое по его приказу.

Любое выступление подданного против правителя воспринималось как нарушение нормы (клятвы, данной Чингис-хану, служить верой и правдой), поскольку, как уже отмечалось, только он имел «великую харизму», данную Небом. Поэтому нарушение воли Неба должно было караться, что и делал сам Чингис-хан. Когда в 1202 г. Чингис-хан объединенными силами выступил против татар, он распорядился: «Если мы потесним неприятеля, не задерживаться у добычи. Ведь после окончательного разгрома неприятеля добыча эта от нас не уйдет». «В нарушение указа задержались, оказывается у добычи трое: Алтан, Хучар и Даридай. За несоблюдение приказа у них отобрано, через посланных для этого Чжебе и Хубилая, отобрано все, что они успели захватить, как-то: отогнанные в добычу табуны и всякие захваченные вещи»[61].

Отсутствие государственных институтов в Монгольском улусе способствовало тому, что малейшее недовольство действиями Чингис-хана или собственные амбиции лидеров инспирировали центробежные акции, причем зачастую коллективные. В 1203 г. Алтан и Хучар вместе с Чжамухой перешли на сторону кереитского Сангума, сына Ван-хана, и выступили против Чингис-хана. Причем Алтан с Хучаром высказались так: «А мы для вас убьем старших, прикончим младших сыновей Оэлун-эхэ»[62], тогда как именно они были инициаторами избрания Темучжина ханом в 1189 г. Отправляя послов к каждому, находящемуся в войске Ван-хана, Чингис-хан велел передать Алтану с Хучаром: «Открыто ли вы хотите покинуть меня, или надумали покинуть коварно и лицемерно? Тебе, Хучар, как сыну Некун-тайчжия (второй сын Бартан-

[58] Событие произошло до 1211 г.

[59] Там же. С. 177.

[60] *Rachewiltz I. de.* Index… P. 143. Здесь и далее ссылка на монгольский текст делается в случаях, когда предлагается перевод автора данного раздела.

[61] *Козин С.А.* Указ. соч. С. 123.

[62] Там же. С. 128.

багатура, старшего брата Есугэя. – *Т.С.*), мы предлагали быть ханом, но ты ведь сам отказался. И тебе, Алтан, мы предлагали: “Хутула-хан правил ведь всеми нами. Будь же и ты ханом, ведай всеми, как и отец твой!”, – говорили мы. Но ты тоже отказался. Не мог же я повелеть и другим из более высоких по происхождению: “Будьте ханами вы, Сача и Тайчу, как сыновья Бартан-Баатура”. Итак, не имея возможности возвести в ханы вас, я вами же был наречен ханом и вот правил вами. Но если бы ханами сели вы, то на всех врагов ваших я стремился бы в первых рядах, как алгинчи-передовой. И если бы, с божьей помощью, полонил врагов, то вот как я поступал бы: “Я предоставлял бы вам прекрасноланитных дев и жен, прекрасных статей меринов. Когда бы вы посылали передовым в облаву на тенетного зверя, то я предоставлял бы вам горного зверя стегно к стегну; пещерного зверя – предоставлял бы ляжка в ляжку; степного зверя – доставлял бы, притиснув брюхо к брюху”»[63]. В источнике нет описания смерти Алтана и Хучара, но, исходя из фразы, которую Чингис-хан говорит Мунлику после смерти Тэб-Тэнгри[64], можно предположить, что за нарушение клятвы верности и службы они были умерщвлены, как и Чжамуха, без пролития крови.

Вероятно, лидеры групп, избравшие Темучжина Чингис-ханом еще в 1189 г., имели в виду, что он будет прежде всего их военным предводителем, что могло бы способствовать более масштабным завоеваниям и, соответственно, большей военной добыче при сохранении их личных властных полномочий. Наступление на их права порождало центробежные тенденции вплоть до перехода к другому успешному предводителю.

Отношения господства – подчинения подразумевают не только верную службу подданных, но и как норму – непременное вознаграждение их за это правителем. Чингис-хан за помощь Чжурчедая в разгроме кереитского Чжаха-Гамбу и в собирании раздробленного народа дарит ему одну из своих жен – Ибага-бехи, ссылаясь при этом на то, что он следует Высшему Закону[65]. При этом и верность подданных правителю также представлена как норма Высшего Закона, нарушение которой карается, а соблюдение – вознаграждается. Следует отметить, что разрыва между декларируемой нормой и социальной практикой не было. Более того, соблюдение этого принципа – верного служения правителю – контролировалось кочевым сообществом по отношению не только к своим, но и к чужим подданным. Так, Наяа перед переходом к Чингис-хану сначала намеревался захватить и привезти своего правителя, тайчжиутского Таргутай-Кирилтуха, а затем отпустил его. На что Чингис-хан сказал: «Но раз вы уверяете, что не посмели причинить зла своему хану, то это значит, что вы памятовали о Законе, о Великой Правде, Еке-Торе. … Ведай же ты, Наяа, Центральною тьмою»[66]. Те же, кто выступал против своего правителя, наказывались. Когда пять *нукеров* Чжамухи, главного противника Чингис-хана, схватили своего правителя и привели его к Чингис-хану, тот повелел: «*Аратов*, поднявших руку на своего хана, истребить даже до семени их»[67].

На то, что *törü* связан с правителем, указывает и следующая фраза «Сокровенного сказания», сказанная Чингис-ханом: «Но раз вы уверяете, что не посмели причинить зла своему хану, то это значит, что вы *памятовали о Законе*, о Великой правде, *Еке-Торе*»[68].

Можно говорить о том, что общей нормой для кочевых народов было исполнение Высшего закона (*törü*), согласно которому правитель был его проводником, поскольку являлся сыном Неба и обладателем харизмы. И в этом качестве сакрального лидера Чингис-хан выступал как культурный герой, принесший своему народу закон и порядок. Прежде всего это касается приписываемого источниками составления Чингис-ханом «Великой Ясы»: «…повелел он, чтобы монгольские дети обучались письму уйгуров; и чтобы ясы и приказы были записаны на свитках. Эти свитки называются Великой Книгой Ясы, и лежат они в казне старших царевичей. И когда станет хан садиться на трон, или будет набирать великое войско, или соберутся царевичи и [станут советоваться] о делах государства и управления, то приносят те свитки и с ними сообразуют свои дела; и к построению войска, и к разрушению стран и городов приступают по тому порядку, который в них предписан»[69]. Возможно, и чтение текста на

[63] Там же. С. 137.

[64] «Ты не удержал нрава своих сыновей, и вот они, возомнив себя равными, поплатились головой Теб-Тенгрия. Давно бы с вами было поступлено по образу Чжамухи да Алтана с Хучаром, знай я о таких ваших повадках!» (Там же. С. 179.)

[65] *yeke törü setkijü* (*Rachewiltz I. de*. Index… P. 119–120). Дословно: «Думая о Великом Законе».

[66] *Козин С.А.* Указ. соч. С. 168.

[67] Там же. С. 155.

[68] Там же. С. 168, § 220.

[69] *Джувейни Абу-Малик*. Указ. соч. С. 19. Все цитируемые сохранившиеся отрывки из Ясы касаются частных вопросов (убийство, военная дисциплина, разбой, дела семейные, имущественные, вплоть до дел по ведению хозяйства женщинами в отсутствие мужчин-воинов, религиозные табу) и имеют окказиональный характер, поскольку были записаны как произнесенные Чингис-ханом по определенному поводу, являясь зачастую напоминанием действовавшего обычного права. Большая часть сохранившихся отрывков Ясы содержит предписания, касающиеся устройства армии и ответственности десятников, сотников, тысячников за свои подразделения, или подробные инструкции по проведению облавной охоты. «А еще есть такая яса, что никто не может перейти в другое место из тысячи, сотни или десятка, к которым он приписан, или искать убежища у других. И если этот порядок будет нарушен, то того, кто перебежал, убивают принародно, а того, кто укрыл, сурово наказывают. Поэтому ни один человек не может дать укрытия другому; и если (к примеру) военачальник – царевич, то и самого низкого звания человека он к себе не пустит и тем самым избежит нарушения ясы. Следовательно, никто не может свое-

хурилтаях, проходивших в начале каждого года, имело не только практическое значение – напомнить царевичам и военачальникам установления Чингис-хана, но и сакральный смысл: приписывание текста сакрализованному предку позволяло использовать его в качестве инструмента космологизации пространства империи. Неслучайно блюстителями установленных сакральным предком норм стали сыновья Чингис-хана: Чагатай[70] – младший в правом крыле и Тулуй[71] – младший в левом.

Правовое пространство Монгольской империи не было однородным, оно моделировалось одновременно несколькими типами традиционных текстов, а не только Ясой, как принято считать. В исторической реальности круг текстов, регулировавших правовые нормы, был значительно шире: *билик* (*bilig*)[72], *засак* (*jasaγ = яса*), *зарлик* (*jarliγ*)[73], *йосун* (*yosun*)[74], *тору* (*törü*), *уг* (*üge*)[75].

вольничать со своим начальником или вождем, и другие начальники не могут никого переманивать» (Там же. С. 24.) «…А тех, кто оказал ему сопротивление и восстал против него, согласно ясам и указам, кои он ввел, он истребил полностью, вместе с их подданными, детьми, приспешниками, войсками, землями и областями». (Там же.)

[70] Чингис-хан сказал перед смертью: «Всякий, кто имеет сильное желание познать ясу, билики и правила, как блюсти царство, пусть последует за Чагатаем» (*Рашид-ад-дин*. Указ. соч. Т. 2. С. 19).

[71] Тулуй, «который день и ночь, в урочный и неурочный час находился при отце, слышал и познал порядки и ясу. (Там же. С. 93.)

[72] Рашид-ад-дин (Там же. С. 7) подчеркивает важность *биликов* как сборников высказанных по разному поводу мыслей, поучений и т.п., которые приписывались Чингис-хану, в социально-политической практике Монгольской империи, прежде всего важность знания их старшим правителем – *хаганом*. «Монголы заимствовали у китайцев обычай, по которому записывались изречения ханов и после их смерти издавались; разумеется, такие записи делались только тогда, когда хан сам желал этого, стараясь в таких случаях облечь свои слова в рифмованную прозу. Эти изречения назывались тюркским словом “билик” (знание); билики Чингис-хана были предметом преподавания; в Китае один раз вопрос о престолонаследии был решен в пользу того претендента, который обнаружил более основательное знание этих биликов». В качестве примера он приводит конкретный случай, когда после смерти Хубилай-хагана борьба за престол развернулась между Тимур-хаганом и Камалой, его старшим братом: «Все единогласно провозгласили, что Тимур-каан лучше знает и красивее излагает билики и что венца и престола заслуживает он». (Там же. С. 206.)

[73] *Зарлик* всеми учеными понимается как «приказ, указ, распоряжение». По наблюдениям И. де Рахевилца именно этот термин часто встречается в известных ему надписях квадратным письмом, тогда как термин *засак* не встречается совсем. Точно так же в надписи уйгурским письмом от 1362 г. «императорский указ» (*зарлик*) упоминается неоднократно, а *засак* – только один раз (*Rachewiltz I. de.* Some Reflections on Chinggis Qan’s Jasag // East Asian History. 1993. № 6. P. 97). Термины *зарлик* (тюрк.) и *засак* (тунгусо-маньчж.) в «Сокровенном сказании» часто используются как синонимы (см.: *Крадин Н.Н., Скрынникова Т.Д.* Указ. соч. С. 396–398).

[74] Термин *törü* (тюрк.), кроме уже отмеченного обозначения сакрального закона, может быть синонимом *yosun* (тунгусо-маньчж.), что означает «закон, обычай, обряд» (см.: Там же. С. 404–406).

[75] «Слово» является одной из фольклорных форм, содержащей наставления или поучения, которая довольно часто используется в пеницитарной практике.

Билики, как и Яса, содержали предписанные нормы поведения, знакомство с которыми было необходимо, особенно для военной и властвующей элиты. Чингис-хану приписываются следующие слова: «Только те эмиры туманов, тысяч и сотен, которые в начале и конце года приходят и внимают *биликам* Чингис-хана и возвращаются назад, могут стоять во главе войск. Те же, которые сидят в своем юрте и не внимают *биликам*, уподобляются камню, упавшему в глубокую воду, либо стреле, выпущенной в заросли тростника, [и] тот и другая бесследно исчезают. Такие люди не годятся в качестве начальников»[76]. На цивилизующий характер правовых норм монголов указывают и следующие слова: «Чингиз-хан сказал: “Народ, у которого сыновья не следовали *биликам* отцов, а их младшие братья [*ини*] не обращали внимания на слова старших братьев [*ака*], …пренебрегали обычаем [*йусун*] и законом [*йаса*]…”. Вот такие неупорядоченные и безрассудные народы, как только взошло счастье Чингиз-хана, подчинились ему, и его чрезвычайно строгая яса водворила у них порядок»[77].

Авторитет этим морально-этическим нормам придает ссылка на Чингис-хана, который, как отмечалось выше, в рамках традиционной культуры предстает культурным героем – создателем этих предписаний. С другой стороны, это понятие может включать и другие смыслы. Например, Рашид-ад-дин пишет, что он «привел от себя эти *билики*» и надеется, что «потомки… будут также хранить обычай [*йусун*] и закон [*йасак*] Чингиз-хана»[78]. Издание *биликов* и установление важных обычаев [*йусун*] является функцией правителя[79]. В последнем случае следует обратить внимание на то, что и для *биликов*, и для *йусуна* в персидском тексте употребляется один глагол – «издавать» (глагол «устанавливать» – для законов – введен переводчиком), что, несомненно, свидетельствует о том, что слово *йусун* означает в этом тексте *закон*. Указание на то, что слушание *биликов* для военачальников в начале, и конце года, т.е. на ежегодном *хурилтае*, совершенно необходимо, позволяет предположить их синонимичность *ясе*, которая также упоминается в сходном контексте. Следующие, приписываемые Чингис-хану, слова: «Если кто-нибудь из нашего уруга единожды нарушит *ясу*, которая утверждена, пусть наставят его словом. Если он два раза [ее] нарушит, пусть его накажут согласно билику»[80], позволяют одновременно предположить, что *уги* и *билики* как традиционные правовые нормы, связанные с обычным правом, шире, чем *яса*.

[76] *Рашид-ад-дин.* Указ. соч. Т. 1. Кн. 2. С. 260.

[77] Там же. С. 229.

[78] Там же. С. 260.

[79] Там же.

[80] Там же.

Можно говорить о том, что все жанры, моделирующие нормативное пространство в Монгольском улусе, кроме выполнения утилитарной функции трансляции обычного права, являются текстами, сакральными по своей природе. Они или оставлены предками, которые всегда сакральны, или составлялись Чингис-ханом (предком – отцом-основателем, наделенным высшей сакральностью) на протяжении всей его жизни.

Согласно Рашид-ад-дину, на тайном совещании, посвященном назначению Угэдэя наследником, Чингис-хан сказал сыновьям перед смертью: «Отныне вы не должны переиначивать моего веления [*йасак*]»[81]. И позже, «когда *каан* (Угэдэй. – *Т.С.*) утвердился на престоле,.. он сперва издал такой закон: “Все приказы, которые до этого издал Чингис-хан, остаются по-прежнему действительными и охраняются от изменений и переиначиваний… Отныне, если кто-либо дерзнет и совершит деяние, не соответствующее законам и порядкам старым и новым, то его за это постигнет наказание и достойная вины расплата”»[82].

Неизменность текста, соблюдение установлений Чингис-хана – необходимые условия сохранения созданной им империи. Еще Чингис-хан сказал: «Если великие люди [страны], бахадуры и эмиры, которые будут при многих детях государей, что появятся на свет после сего, не будут крепко держаться закона, то дело государства потрясется и прервется»[83]. Правда, в этом дискурсе сакральности и, соответственно, неизменности текста имплицитно отмечается и его профанный, практический смысл: возможность изменений установлений священного предка в соответствии с обстоятельствами. Так, в «Сборнике летописей» сообщается, что уже Чингис-хан предполагал такую возможность: «Первое то, что повелел Чингис-хан: “Если кто-нибудь из моего рода изменит ясу, то пусть не посягают на его жизнь, не посоветовавшись предварительно об этом вместе со всеми старшими и младшими братьями”»[84]. Это довольно интересное замечание. Если изменение кем-либо Ясы как текста, составленного сакральным предком, должно подвернуться наказанию во избежание нарушения мирового порядка, то такое же действие, предпринятое членом рода Чингис-хана, в принципе возможно, однако должно быть предварительно обсуждено его родичами.

Но все-таки наиболее общим принципом была неизменность норм, предписанных Чингис-ханом. В результате, его потомки составляли собственные нормативные тексты. В «Сборнике летописей» сохранились названия глав, содержания которых в тексте нет, посвященных законодательной деятельности потомков Чингис-хана. В источнике Джучи-хану приписывается текст «о прекрасных притчах, назиданиях, приговорах, которые он изрекал»[85], Чагатаю – «о притчах и *биликах*, кои он изрекал»[86], Тулуй-хану – «о притчах и *биликах*, кои он изрекал, о хороших приговорах и указах, которые он издавал»[87], Гуюк-хану – «о *биликах*, кои он изрекал; о хороших приговорах и указах, которые он издавал»[88]. Даже когда речь идет о Чингис-хане, в части, посвященной его поучениям, подчеркиваются *билики*, и она называется «Повествования о Чингиз-хане относительно его похвальных свойств, душевных качеств, его избранных [отмененных] обычаях, о прекрасных притчах, словах и *биликах*, которые он сказал по каждому определенному случаю и повелел [принять к исполнению]…»[89]

Как в сохранившихся писаных нормативных текстах, так и в известных из источников социальных и политических практиках, подчеркивается абсолютный авторитет Чингис-хана. Нарушение подданными, которые принимали присягу на верность, декларируемой нормы обязательно наказывалось. Монгольский пример интересен тем, что с XIII в., когда Чингис-хан создал Монгольскую империю, по XX в. сохраняла актуальность принадлежность правителей к основанному им династийному правлению («Золотому роду»). И Чингис-хан как харизматический сакральный предок освящал незыблемость закона и порядка не только при жизни, но и после смерти.

[81] Там же. С. 232.
[82] Там же. Т. 2. С. 20.
[83] Там же. Т. 1. Кн. 2. С. 260.
[84] Там же. С. 95.

[85] Там же. Т. 2. С. 87.
[86] Там же. С. 102.
[87] Там же. С. 113.
[88] Там же. С. 122.
[89] Там же. Т. 1. Кн. 2. С. 259.

ГЛАВА 9
«Всих нас стареи отець твои, но с нами не умееть жити»: князь, норма и реакция на её нарушение в домонгольской Руси

А.В. Короленков

Традиционно создание единого Русского государства относят к концу IX в., когда варяжский вождь Олег, двигаясь из северных краёв, овладел Киевом (летописная дата – 882 г.), однако здесь речь скорее может идти о раннем государстве. Собственно о государстве позволительно более или менее уверенно говорить применительно ко времени княжения Владимира Святославича, когда упорядочивается система управления, стабилизируются границы, а преемник его Ярослав Мудрый принимает первый свод законов. Их наличие уже определённо свидетельствует о существовании государства, которое появляется, очевидно, несколько ранее их принятия.

Обычно эту державу называют Киевской Русью – по крайней мере, до середины XII в., когда становится очевидным её распад на независимые княжества. Конечно, название это достаточно условно и является позднейшим конструктом – как и термин «Византийская империя», но оно его использование в качестве условного понятия вполне допустимо.

В узком смысле Русской землёй являлось среднее Поднепровье с тремя его главными центрами – Киевом, Черниговом и Переяславлем[1]. Но этой понятие распространялось и на все владения Рюриковичей.

В настоящей главе будет рассматриваться проблема соотношения власти и нормы в домонгольский период. Однако при этом оговоримся, что мы почти не затрагиваем Галич в силу особой специфики местных условий, нигде более на Руси не встречавшихся (огромное по сравнению с другими русскими землями влияние боярства при сохранении

Автор выражает благодарность д.и.н. И.О. Князькому, к.и.н. Т.Л. Вилкул и В.Ю. Кацу за помощь, оказанную при работе над статьёй.

[1] *Насонов А.Н.* «Русская земля» и образование Древнерусского государства. Монголы и Русь. СПб., 2002. С. 27.

наследственной княжеской власти), и Новгород с 1136 г., когда бояре при участии веча закрепили порядок, при котором они по своему усмотрению приглашали и изгоняли князей. (Дата, разумеется, очень условная, поскольку, процесс формирования боярской республики начался до 1136 г. и закончился позже.)

Несколько слов о структуре русского общества рассматриваемого периода[2]. Конечно, с X по XII вв. оно серьёзно изменилось, но о коренных трансформациях всё же говорить не приходится, а потому контуры его более или менее сходны в рамках всей обсуждаемой эпохи. Экономика была основана на равнинном пашенном земледелии при относительно развитом компоненте товарно-денежных отношений (характерна многочисленность городов). Государство рассматривалось как корпоративное владение рода Рюриковичей и было вполне стабильно, на протяжении столетий устойчиво контролируя огромные пространства Восточноевропейской равнины. Официальная христианская идеология претендовала на регламентацию всех сторон жизни человека (в русской практике эта регламентация носила по сравнению с Европой очень ограниченный характер[3]) и не предусматривала нормативной критики в свой адрес. В пределах всего государства (а позднее – каждого из крупнейших княжеств, на которые оно разделилось) сосуществовали анклавы, управлявшиеся безраздельно (не считая низового общинного самоуправления) княжеской администрацией, с анклавами, которые пользовались достаточной автономией под верховной властью князя (владения, выделявшиеся младшим князьям и, в меньшей степени, городские коллективы во главе с тем, кого условно можно назвать «мужами» [или «старейшинами»] «градскими»).

Верховная власть принадлежала князю[4] и носила сакрализованный (благодаря концепции Божьего и церковного благословения на княжение), но не сакральный характер. Если применительно к X в. летописи

[2] Поскольку настоящая глава призвана представить материал для компаративных исследований, ниже, помимо описания конкретных социальных феноменов, домонгольская Русь ниже будет также охарактеризована обобщенными формулировками, в аспектах, категориях и терминах, актуальных для сравнительной политической и культурной антропологии и выработанных в ее рамках типологических классификаций. – *Примеч. ред.*

[3] Достаточно вспомнить о збручских языческих святилищах, которые просуществовали до 2-й пол. XIII в., а также «капища» на в Волынской, Псковской, Смоленской землях, и нет данных о борьбе князей с ними (*Карпов А.Ю.* Владимир Святой. М., 1997. С. 273–274 с указанием литературы).

[4] По хазарскому образцу правителя ещё в середине XI в. именовали также и каганом (см. *Митрополит Иларион*. Слово о законе и благодати // ПЛДР [Памятники литературы Древней Руси] VII век. Книга третья. М., 1994. С. 598), но уже в том же столетии закрепляется титулование его «князем» (*Свердлов М.Б.* Домонгольская Русь. Князь и княжеская власть на Руси VI – первой трети XIII вв. СПб., 2003. С. 422).

сообщают о князьях, не принадлежавших к династии Рюриковичей (Мал у древлян, Рогволод в Полоцке), то в дальнейшем упоминаются исключительно Рюриковичи (хотя у вятичей, окончательно подчинённых лишь к середине XII в. были собственные правители)[5], о них и пойдёт речь. В качестве верховных правителей князья вершили суд, объявляли и вели войну, заключали мир, назначали наместников, собирали налоги во время *полюдья* (кругового объезда подвластных земель), которое было обычным делом для IX–X вв., а затем стало постепенно стало превращаться, по-видимому, в определённый вид налога. Задачи власти были обычными для обществ подобного типа[6]. Отметим, что внешняя экспансия не рассматривалась как императив (а если она осуществлялась ценой ослабления безопасности собственной страны и чрезмерного напряжения ее сил, это прямо осуждалось[7]; междоусобицы иначе как в защиту и осуществление своих законных прав, в принципе осуждались – хотя, конечно, всё зависело от того, кто давал оценку, но важно, что это вообще делалось.

Право князя на власть определялось исключительно династическим наследованием и не нуждалось ни в чьей санкции или утверждении (кроме санкции правящего рода Рюриковичей в спорных случаях, когда имели место сложности и сбои в порядке самого династического наследования). Кроме того, более сильные князья могли переводить других Рюриковичей в иные города: старшие Ярославичи в 1057 г. «вывели» младшего брата Игоря из Владимира Волынского и посадили его в Смоленске[8]. В 1100 г. на княжеском съезде в Уветичах Давыд Игоревич, участвовавший в ослеплении Василька Ростиславича Теребовльского, был лишён волынского княжения и получил взамен менее важные города[9].

И в дохристианские, и особенно в христианские времена правитель не считался непогрешимым и не должен был обязательно рассматриваться как человек, намного превосходящий своих подданных способностями и достоинствами: его нормативно и открыто считали просто человеком, который вполне мог быть не чужд обычных человеческих слабостей. Ни этикет, ни сам князь не требовали от подданного отказываться от всякой критики в его адрес (см. подробнее ниже)[10]. В то же время правитель имел возможность изменять некоторые принципиально важные нормы – об этом свидетельствуют, например, введение христианства как государственной религии и отмена кровной мести[11]

Что касается оценки самого института монархии, то источники не сохранили каких-либо следов рефлексии о сравнительных преимуществах того или иного государственного строя, но это, видимо, как раз говорит о том, что иной формы, кроме существующей (т.е. княжеская власть как особый вид монархии) и не мыслилось[12] – как, кстати, и полагалось бы согласно православному взгляду на монархию[13].

Опорой власти князя была его *дружина* – «отборное ядро княжих воинов-телохранителей», как назвал её А.Е. Пресняков[14]. Старшими дружинниками являлись *бояре*, по отношению к младшим мы встреча-

[5] «Князь было общее, неотъемлемое название для всех членов Рюрикова рода» (*Соловьёв С.М.* Сочинения. Кн. II. М., 1988. С. 8).

[6] По совокупному впечатлению от наших источников, и в теории, и на практике главными предназначениями властвования (т.е. целями, ради которых, с точки зрения общественной нормы, вообще нужно иметь саму власть) были обеспечение насущных потребностей общества (прежде всего поддержание общественно-государственного порядка) и покровительство Церкви (в частности, гарантия положения христианства как государственной религии), без принесения одной из этих целей в жертву ради другой и при явном преобладании внимания к первой из них. – *Примеч. ред.*

[7] Ср. знаменитый упрёк киевлян Святославу, в отсутствие которого печенеги напали на Киев: «Ты, княже, чужея земли ищеши и блюдеши, а своея ся охабив» (ПСРЛ [Полное собрание русских летописей]. I. М., 2001. Стб. 67; т. II. М., 1998. Стб. 55).

[8] ПСРЛ. Т. I. Стб. 162; т. II. Стб. 151. В «Повести временных лет» (ПВЛ) прямо говорится о Ярославичах. но ясно, что сделать это могли только они.

[9] ПСРЛ. Т. I. Стб. 273–274; т. II. Стб. 249.

[10] Разумеется, считалось, что человеку, занимающему пост правителя, *следует* быть более мудрым и достойным, чем «обычный» человек, но норма заранее признавала, что правитель может не отвечать столь высоким запросам, и не требовала об этом молчать. – *Примеч. ред.*

[11] В то же время и в дохристианское, и в христианское время правитель, по-видимому, все же не наделялся (и сам не пытался наделять себя) полномочиями менять по своему произволу некие наиболее глубокие основы общественной нормы или преступать эти основы (если из этого правила и было исключение, то разве что само введение христианства как государственной религии). Это следует, в частности, из самой возможности критиковать правителя за нарушение им определенных основополагающих норм (сама такая критика, которой, кстати, зачастую занимались и с которой нередко смирялись сами князья, подразумевала, что соответствующая норма стоит выше воли князя ее нарушить). – *Примеч. ред.*

[12] Иными словами, подавляющему большинству населения княжеская власть представлялась самоочевидной необходимостью и неотъемлемой частью политической реальности, а возможности установления иного политического строя просто не рассматривались. Во всяком случае, судя по полному отсутствию попыток упразднения института княжеской власти даже в Новгороде и Галиче (где городской коллектив в первом случае и боярство – во втором, в принципе, были для этого достаточно могущественны), княжеская власть явно считалась единственно приемлемой формой политической организации. – *Примеч. ред.*

[13] В то же время православие рассматривало монархию как строй несовершенный (как и все земные феномены вообще), хотя и оптимальный. Однако нет особых оснований предполагать, что церковный взгляд на монархию оказывал существенное влияние на позицию большинства населения и самих князей: вопрос о том, насколько хорошо миряне Руси, включая князей и элиту, были знакомы с самой этой церковной концепцией, и насколько она определяла их взгляды, остается открытым. – *Примеч. ред.*

[14] *Пресняков А.Е.* Княжое право в Древней Руси. Лекции по русской истории. М., 1993. С. 412.

ем самые разные наименования – *отроки*, *мечники*, *детские*, *гриди*, *вирники* и др.[15] Из числа дружинников назначались воеводы, *тысяцкие* и *огнищане* (высшие должностные лица с административными, а тысяцкие – и военными функциями), *посадники* (наместники), а из числа младших – *тиуны* (управляющие). Ниже их стояли слуги или слуги или *слуги дворные*.

В источниках часто упоминаются *люди* (ед.ч. «людин»). По-видимому, они представляли собой верхушку общинников, поскольку за убийство людина платили, согласно «Русской Правде», 40 гривен – всего в 2 раза меньше, чем за дружинников, и в 8 раз больше, чем за смердов[16]. *Смерды* же являлись, по-видимому, лично свободным сельским населением, обязанным платить подати и периодически привлекавшимся к участию в походах. Судя по всему, они принадлежали к низшим слоям населения (за убийство смерда по Русской Правде полагался штраф всего в 5 гривен[17] – как и за холопа) и составляли основную часть сельского населения.

Особую категорию составляли т.н. *рядовичи* – по-видимому, состоявшие на службе, чьё положение регулировалось договором – *рядом*. Княжие рядовичи были помощниками тиунов и потому занимали отнюдь не рядовое положение (просим у читателя прощения за невольный каламбур)[18].

К числу зависимых людей относились *закупы* – лица, обязанные отработать долг. Их положение регулировалось правом (особенно Уставом Владимира Всеволодовича – дополнениями к Русской Правде, внесёнными Владимиром Мономахом при участии представителей Олега Святославича) – закупов нельзя было избивать «без вины», превращать в холопов и т.д., но на практике средства защиты их прав были весьма ограниченными[19].

В рабском положении находились *холопы*, пребывавшие в полной личной зависимости от того или иного лица. Как и все рабы, они не платили налогов и пользовались покровительством «силных»[20]. Бесспорно, княжеские холопы находились в более привилегированном положении, чем многие свободные, являясь, например, тиунами или епископами. Но в целом холопское состояние было, конечно, малопривлекательным – недаром обращение в холопы рассматривалось как наказание.

Лица, стоявшие вне общины и потому не пользовавшимися её защитой и помощью (например, при уплате *виры* – денежного штрафа) – разорившиеся купцы, неграмотные сыновья священников и др. – назывались *изгоями*. Очевидно, они относились к той же категории, что и «люди», коль скоро за убийство изгоя князю платили 40 гривен[21]. В «Уставе великого князя Всеволода о церковных судах…» говорится даже о князьях-изгоях, т.е. лишённых княжеского «стола». И хотя более о князьях-изгоях более нигде не упоминается, в историографии для удобства это выражение используется в качестве технического термина[22].

Сразу же следует оговориться, что возможны и другие трактовки упомянутых терминов, мы приводим лишь наиболее распространённые.

С IX по XIII вв. заметно изменились социально-политические условия. Во второй трети XII в. наступает период политической раздробленности – киевский князь де-факто окончательно перестал признаваться главным среди Рюриковичей. Одной из причин этого являлось многократное увеличение числа последних. Поначалу со смертью киевского князя начиналась междоусобица, кончавшаяся истреблением всех или почти всех сыновей покойного правителя: из трёх сыновей Святослава Игоревича уцелел лишь Владимир, из отпрысков Владимира – Ярослав, Мстислав и Судислав, причём первый и второй после распри поделили владения по Днепру, а Судислав в конце концов оказался под арестом у Ярослава. Впервые передача киевского стола произошла лишь после кончины Ярослава, который во избежание усобиц узаконил нарождавшийся порядок передачи киевского стола не по наследству (т.е. от отца к сыну, по «отчине»), а по старшинству (от брата к брату), что позволяло хотя бы старшим сыновьям князя побывать на киевском троне[23], хотя и не решало вопроса о старейшинстве после смерти Ярославичей, который их сыновьям пришлось уже решать самим[24], не говоря уже об их отношениях с кузенами и племянниками, которые очень

[15] См.: *Горский А.А.* Древнерусская дружина: (К истории генезиса классового общества и государства на Руси). М., 1989. С. 48–56 (с указанием источников и литературы).

[16] См.: Памятники русского законодательства. Вып. I. М., 1952. С. 79, 108.

[17] Там же. С. 79. Правда, уже давно эта цифра вызывает недоумение у историков (см.: *Пресняков А.Е.* Указ. соч. С. 245), но пока буквальное понимание последней остаётся менее противоречивым, чем иные её толкования.

[18] «Не дръжи села близ княжа села: тивун бо его аки огнь трепетицею накладенъ, и рядовичи его аки искры» (Моление Даниила Заточника // ПЛДР. XII век. М., 1980. С. 392, 394; *Пресняков А.Е.* Указ. соч. С. 422).

[19] *Пресняков А.Е.* Указ. соч. С. 253.

[20] См.: *Свердлов М.Б.* Указ. соч. С. 558–560.

[21] Памятники русского законодательства. Вып. I. С. 108.

[22] *Пресняков А.Е.* Указ. соч. С. 45–46.

[23] *Кац В.Ю.* К вопросу о возникновении старейшинства в роду Рюриковичей // Новое в истории и гуманитарных науках. М., 2000. С. 88–94.

[24] Первым шагом в этом направлении стала добровольная уступка Киева Владимиром Мономахом Святополку Изяславичу, старшему сыну старшего из Ярославичей (ПСРЛ. Т. I. Стб. 217; т. II. Стб. 208).

скоро привели к новым распрям[25]. В XII в. сынов ья киевских князей не раз претендовали на главный стол Руси, не считаясь с правами дядьёв, при этом каждый в зависимости от собственного положения ссылался либо на старшинство, либо на отчинные права, так что говорить о принципиальной позиции здесь не приходится. Более того, если в XI в. Те князья, у которых отцы не княжили в Киеве, не могли уже претендовать на него, то в XII в. Ситуация изменилась: Ольговичи, чей родоначальник, Олег Святославич, в Киеве не княжил, активно и успешно вели борьбу за «матерь городов русских»; то же делали и племянники Олега, Давыдовичи, также не имевшие отчинных прав на Киев, и один из них, Изяслав, не раз «садился» там. Наиболее ярко сложившуюся к концу XII в. ситуацию отражает заявление черниговских князей Ольговичей Всеволоду Большое Гнездо, который считал «матерь городов русских» отчиной одних лишь Мономаховичей[26]: «Мы есмы не угре, не ляхове, но единаго деда (Ярослава Мудрого. – *А.К.*) есмы внуци. При вашем животе не ищемь его (Киева. – *А.К.*), ажь по вас кому Бог дасть»[27] – ни о каком порядке передачи киевского престола не идёт, всё зависит от расклада сил[28]. Неудивительно, что едва не девять десятых того, что мы знаем об этих временах, как заметил современный историк, это повествования о княжеских распрях, которые были неотъемлемой чертой тогдашней политики[29].

Нестабильной была ситуация и во Владимирском княжестве – усобицы происходили после смерти князя между наследниками Андрея Боголюбского, Всеволода Большое Гнездо, Ярослава Всеволодовича. В то же время относительно чётко был отработан механизм передачи престола по старшинству в Черниговском княжестве[30], что, кстати, облегчало правившим там Ольговичам борьбу за Киев.

Следует указать также, что если в XI – 1-й пол. XII вв. главную роль играли Киев, Чернигов, Переяславль Южный, то в 2-й пол. XII в. усиливаются новые центры – Владимир, Галич. (А Тмутаракань и Белая Вежа, прежде являвшиеся владением русских князей, в XII в. перестают

[25] *Tolochko O.* «All the Happy Families…» The Rurikids in the Eleventh Century // The Neighbours of Poland in the 11th Century. Warsaw, 2002. P. 162–163.

[26] *Пресняков А.Е.* Указ. соч. С. 112; *Котляр Н.Ф.* Ярослав и его время в общественном сознании второй половины XI–XIII вв. // Ярослав Мудрый и его эпоха. М., 2008. С. 210–211.

[27] ПСРЛ. Т. II. Стб. 689. Н. Ф. Котляр представляет дело так, что слова «при вашем животе не ищемь его» и далее читаются только в Воскресенской летописи (ПСРЛ. Т. VII. СПб, 1856. С. 104; *Котляр Н.Ф.* Указ. соч. С. 211), но это недоразумение, ибо они есть и в Ипатьевской.

[28] *Пресняков А.Е.* Указ. соч. С. 112. Прим. 278.

[29] *Tolochko O.* Op. cit. P. 158.

[30] См.: *Пресняков А.Е.* Указ. соч. С. 103–109.

ими быть.) Тем не менее Киев оставался центром притяжения для князей, будучи крупнейшим городом Руси, но главное – по традиции, ибо с ним были связаны воспоминания о могуществе древних князей Владимира Святославича и Ярослава Мудрого. По-прежнему здесь проходили почти все княжеские съезды, здесь находилась русская митрополия[31]. Однако со 2-й пол. XII в. от борьбы за «златой» киевский престол постепенно отходят владимиро-суздальские князья[32].

Заметную роль сыграло принятие христианства. Возник институт церкви, оказывавший значительное влияние на социально-политическое развитие Руси. Определённую роль стали играть христианские нормы – по крайней мере, хотя бы на теоретическом уровне, что в некоторых случаях сказывалось и на практике[33]. прежде всего это сказалось на отношении к вопросу об убийстве, в особенности князей[34].

Кроме того, возникает и усложняется законодательство. Русская Правда претерпевает изменения при сыновьях Ярослава Мудрого, дополняется Уставом Владимира Всеволодовича и т.д. Кроме того, если в первые века русской истории дружина жила за счёт сбора дани с подвластного населения, военной добычи и княжеских даров, то применительно к XII в. источники фиксируют существование боярских вотчин[35].

Каковы же были представления об идеальном князе? Его образ довольно чётко вырисовывается в «Поучении Мономаха», сохранившемся в составе Лаврентьевской летописи. Настоящий князь должен заботиться об «убогых», о вдовах и сиротах, не давая «силным погубити человека»; «при старых молчати, премудрых слушати»[36]; не убивать «ни права, ни крива»; блюсти крестное целование, кому бы оно не было ни бы-

[31] *Толочко П.П.* Киев и Южная Русь в период феодальной раздробленности // Польша и Русь. Черты общности и своеобразия в историческом развитии Руси и Польши XII–XIV вв. М., 1974. С. 224–225, 228–230 (с указанием литературы).

[32] Андрей Боголюбский не стал княжить в Киеве, когда овладел им, а посадил там брата Глеба, Всеволод Большое Гнездо лишь выступал арбитром среди южных князей в их борьбе за Киев, а его сын Юрий и вовсе в неё не вмешивался (*Пресняков А.Е.* Указ. соч. С. 92). Исключением был лишь его брат Ярослав, в 1236 г. ненадолго овладевший Киевом.

[33] См, напр.: *Стефанович П.С.* Религиозно-этические аспекты отношений знати и князя на Руси в X–XII веках // Отечественная история. 2004. №1. С. 3–18.

[34] В домонгольской Руси, видимо, отсутствовала такая мера наказания, как смертная казнь. Летописцы осуждают убийства не только князей, но и простых людей, причём в XI – начале XIII вв. князья старались воздерживаться от убийства друг друга. Ситуация сильно изменилась после Батыева нашествия (см.: *Горский А.А.* «Всего еси исполнена земля русская…» Личности и ментальность русского средневековья. М., 2001. С. 93–103).

[35] *Пресняков А.Е.* Указ. соч. С. 207.

[36] Это слова Василия Великого, которые касаются, разумеется, младшего поколения князей.

ло принесено[37]; чтить гостя; не доверять всё управление тиунам и отрокам, во всё вникать самому; то же и на войне, где князь должен не полагаться на одних воевод[38]; не следует ему предаваться обжорству, пьянству, блуду, слишком долгому сну; нужно любить свою жену, но не позволять ей руководить собой; и, конечно же, чтить Бога и церковь[39].

Владимиру Мономаху вторит и Даниил Заточник: «Ты, княже, не въздержи злата, ни сребра, но раздаваи людем»; «Князь щедр отець есть слугам многиим»; «Не лиши хлеба нища мудра, ни вознесе до облак богат несмыслена»[40].

Отсюда следует, каким представлялся современникам недостойный князь: ленивый, сластолюбивый, не блюдущий соглашений, не чтящий старших, не заботящийся о подданных, слишком доверяющий тиунам и отрокам, скупой и т.д.[41] Причём действительность давала больше примеров поведения князей, вопиющим образом не соответствовавшего идеалу. Каким же образом реагировали современники на их действия, противоречившие нормативным представлениям? И кто из них вообще мог высказывать критические суждения?

Прежде всего сами Рюриковичи. Поводов для недовольства у них было более чем достаточно. Одни возмущались нарушением их права старшинства, другие третьи считали себя обойдёнными при наделении волостями, третьи заступались за родственников. Разумеется, наиболее действенным средством при наличии необходимых сил и уверенности в них князья считали Божий суд, как тогда называли войну[42]. Но, конечно, прибегали Рюриковичи и к упрёкам, взывая к совести других князей. Так, сын Владимира Мономаха Вячеслав говорил в 1151 г. своему брату Юрию Долгорукому, претендовавшему на киевский престол в

[37] Любопытно, что сам Владимир нарушил клятву (роту), данную половецким предводителям Итларю и Кытану, и перебил их и пришедших с ними воинов. И хотя речь шла не о христианах, летописец, явно симпатизирующий этому князю, указывает, что на клятвопреступлении настояли дружинники (ПСРЛ. Т. I. Стб. 227–228; Т. II. Стб. 217–219).

[38] Летописец так говорит об одной из причин падения боевого духа воинов во время распри за Киев в 1151 г.: «…зане не бяшеть ту князя, а боярина не вси слушають» (ПСРЛ. Т. II. Стб. 426; *Соловьёв С.М.* Соч. Кн. II. С. 7–8, 10). Впрочем, абсолютизировать это тезис не стоит: в 1135 г. на Ждане-горе суздальское войско в отсутствие Юрия Долгорукого разбило новгородскую рать во главе с Всеволодом Мстиславичем (*Карпов А.Ю.* Юрий Долгорукий. М., 2007. С. 77).

[39] ПСРЛ. Т. I. Стб. 243, 245–247.

[40] Моление Даниила Заточника. С. 392, 394.

[41] См.: *Свердлов М.Б.* Указ. соч. С. 569–570. О конкретных проявлениях этих недостатков речь пойдёт ниже.

[42] *Соловьёв С.М.* Соч. Кн. I. С. 335. В таких случаях князья обычно говорили: «Бог промежи нами будеть», «како бог розсудит», «бог за всимь», «како ми с вами, Бог даст», «како Бог дасть» и т.п, (ПСРЛ. Т. I. Стб. 230; т. II. Стб. 180, 220, 410, 430, 462, 474 и др.).

обход его, Вячеслава, прав как старшего из Мономаховичей: «Аз уже бородат а ты ся еси родил»[43]. Их брат Андрей, когда Всеволод Ольгович в 1139 г. потребовал, чтобы тот убирался в Курск, уйдя из отчего Переяславля, ответил: «Леплее (лучше. – *А.К.*) ми того смерть а с своею дружиною на своеи вотчине и на дедне взяти, нежели Курскои княженье… А жив не иду из своее волости»[44]. Любопытно, что когда попытка выгнать Андрея из Переяславля силой провалилась, князья договорились о мире, которое Всеволод должен был утвердить на следующий день, но в ночь перед этим в городе произошёл пожар «не от ратных»[45]. Последний мог захватить беззащитный Переяславль, но «исполнився страха Божия и не посла к городу никого же», а потом принёс крестное целование Андрею[46]. Можно, конечно, счесть, что на деле это был тонкий политический ход, но тонкость его в том и состояла, что Всеволод решил не примитивно взять то, что «плохо лежит», а действовать в соответствии с самыми высокими нормами – ведь Божий суд (т.е. сражение) решился не в его пользу, захват же сгоревшего города выглядел бы заурядным разбоем, а сам он – «яко тать в ночи».

В 1155 г. Юрий Долгорукий заявил севшему в Киеве Изяславу Давыдовичу, чей отец там не княжил: «Мне отчина Кыев, а не тобе»[47]. Не менее афористично выразился и Олег Святославич, который в 1096 г. потребовал от Изяслава, сына Мономаха, чтобы тот покинул Муром, ни ему, не его отцу не принадлежавший: последний «мя выгнал из города отца моего (Чернигова. – *А.К.*), а ты ли ми зде хлеба моего же не хощеши дати». Летописец не без сочувствия пишет, что Изяслав «надеяся на множьство вои,: Олег же надеяся на правду [свою]»[48]. Впоследствии Владимир Мономах признавал неправильность поведения сына (см. ниже), но и в свою очередь упрекал Олега, который, разгромив Изяслава и убив его в бою, пошёл на Ростов, который ему не принадлежал[49]. Другой сын Владимира Мстислав (позднее прозванный Великим) также указал дяде, захватившему Суздаль, к его владениям не относившийся: «Иди ис Суждаля Мурому, а в чюжеи волости не седи»[50].

[43] ПСРЛ. Т. II. Стб. 430 (т.е. Вячеслав был уже бородат, когда Юрий родился).

[44] ПСРЛ. Т. I. Стб. 307; Т. II. Стб. 305. Даниил Заточник приводит эти же слова, ссылаясь почему-то на князя Ростислава – вероятно, сына Юрия Долгорукого («лепше бы ми смерть, ниже (чем. – *А.К.*) Курское княжение»); слова эти стали почти крылатыми (Моление Даниила Заточника. С. 390; *Карпов А.Ю.* Юрий Долгорукий. С. 107–108).

[45] ПСРЛ. Т. I. Стб. 308.

[46] ПСРЛ. Т. II. Стб. 306.

[47] ПСРЛ. Т. I. Стб. 345; Т. II. Стб. 478.

[48] ПСРЛ. Т. I. Стб. 237; Т. II. Стб. 227.

[49] ПСРЛ. Т. I. Стб. 254; *Пресняков А.Е.* Указ. соч. С. 50–51.

[50] ПСРЛ. Т. I. Стб. 237; Т. II. Стб. 227.

Таким образом, покушение на волость, не принадлежавшую ни самому князю, ни его предкам, в принципе осуждалось, но не во всех случаях – в 1127 г. сын и преемник Владимира Мономаха киевский князь Мстислав Великий захватил Полоцк, который обособился от Киева ещё во времена Владимира Святославича. И хотя летописец помнит об этом, он никак не осуждает Мстислава[51] – очевидно, в его глазах это последний «самовластец» Русской земли, который лишь осуществлял свои права над нею.

Любопытна ситуация 1174 г., когда на киевский престол сел Ярослав Изяславич Луцкий, у которого было соглашение с черниговским князем Святославом Всеволодовичем (один из героев «Слова о полку Игореве») – тот из них, кто завладеет Киевом, должен наделить другого несколькими городами Киевской земли. Святослав напомнил о договоре Ярославу: «Ныне же ты сел еси, право ли, криво ли, надели же мене»[52]. Вряд ли речь всерьёз шла о сомнении в династических правах последнего на киевский стол, ибо там княжил его отец Изяслав Мстиславич[53] – Святослав иронизировал над тем, что Ярослав, поначалу державший сторону Ольговичей, переметнулся затем к Ростиславичам и благодаря их поддержке сел в Киеве[54]. Но звучали слова Святослава именно как насмешка над его правами, которые к тому же интересовали его лишь постольку, поскольку могут быть выгодны для него самого. Однако речь шла не о династических правах, а о том, достоин ли не в меру ловкий Ярослав сидеть в Киеве.

Важнейшее влияние на действия князей оказывали бояре, а в более широком смысле – дружина. Её влияние подтверждается бесчисленными упоминаниями летописей о том, что князья принимали решения, «сдумавше» с боярами или всею дружиной[55]. Это налагало на последних серьёзную ответственность: «Князь не сам впадает в вещь (ошибку. – *А.К.*), но думци вводять», – утверждает Даниил Заточник[56]. Олег Святославич отказывается ехать в Киев для заключения договора со Святополком Киевским и Владимиром Мономахом, «послушав злых светник»[57]. Сам Владимир, объясняя, почему его сын Изяслав не захотел вернуть Олегу Муром (см. выше), пишет: «Научиша бо и паропци»[58]. На бояр Давыда Игоревича Лазаря и Василя возлагается вина за ослепление Василько Теребовльского: «Ти бо суть намолвили Давыда»[59]. Подобные примеры можно умножить. При этом если князь советовался лишь с узким кругом, это оценивались отрицательно[60]: так, с сокрушением автор ПВЛ пишет о том, что в конце жизни вполне симпатичный ему Всеволод Ярославич советовался лишь с младшей дружиной[61]; Святополк Изяславич, «не здумав с болшею дружиною отнею», принял неверное решение о войне с половцами[62]; Святослав Всеволодович, «сдумав» только с княгиней и милостником своим Кочкарём, атаковал Рюрика и Давыда Ростиславичей и потерпел поражение[63].

Что же могли сделать дружинники, если были недовольны князем? Самый радикальный из дозволенных методов выражения недовольства – отъезд на службу к другому князю. Такое право в дошедших до нашего времени княжеских договорах того времени прямо не оговаривается[64] – либо в силу его самоочевидности[65], либо в силу недостаточной сохранности соответствующего материала. Однако есть вполне определённые указания источников на сей счёт, хотя и очень неполные, ибо верность дружинника князю считалась одной из важнейших его добродетелей[66]. Так, о ростовском князе Василько Константиновиче, попавшем в плен к монголам в битве на Сити в марте 1238 г. и убитом ими, сказано, что те «от бояр, кто ему служил и хлеб его ел… тот никакож у иного князя можаше

[51] ПСРЛ. Т. I. Стб. 296–301.

[52] ПСРЛ. Т. II. Стб. 578.

[53] Поэтому вряд ли прав Н. Ф. Котляр, считая, что Святослав сомневался в отчинном праве потомков Мстислава Великого на киевский стол (*Котляр Н.Ф.* Указ. соч. С. 208).

[54] ПСРЛ. Т. II. Стб. 577–578.

[55] См. ПСРЛ. Т. I. Стб. 45–46, 71–72, 108, 126, 219, 259–260, 307, 341, 342, 347, 349, 473, 495; Т. II. Стб. 35, 94, 111, 210, 233–234, 305, 355, 469, 513, 522, 538, 607, 624, 638, 676, 683 и др.

[56] Моление Даниила Заточника. С. 394.

[57] ПСРЛ. Т. I. Стб. 230; Т. II. Стб. 220.

[58] ПСРЛ. Т. I. Стб. 254 (т.е. «слуги его научили»).

[59] Там же. Стб. 268; Т. II. Стб. 242.

[60] *Вилкул Т.Л.* «Людье» и князь в конструкциях летописцев XI–XIII вв. Киев, 2007. С. 330 и прим. 80.

[61] Это самый ранний пример подобного пренебрежения старшей дружиной (*Halbach U.* Der russische Fürstenhof vor dem 16. Jahrhundert. Stuttgart, 1985. S. 100. Anm. 230).

[62] Всего несколькими строками выше описывается, как Владимир Мономах решает отдать Киев Святополку Изяславичу: «нача размышляти река» и т.д., но ни о каких боярах и «лепших мужах» не упоминается (ПСРЛ. Т. I. Стб. 217; т. II. Стб. 208). Возможно, конечно, что летописец, ведя речь о Мономахе, просто забыл упомянуть о боярах, но не исключён и двойной стандарт, особенно если учесть благосклонность автора ПВЛ к этому князю. Допустим и третий вариант – стремление приписать заслугу мудрого и справедливого поступка всецело Владимиру.

[63] ПСРЛ, Т. I. Стб. 217, 218; Тт. II. Стб. 208, 209, 614–615.

[64] *Соловьёв С.М.* Соч. Кн. II. С. 18.

[65] «Это право не формулировалось эксплицитно, потому что подразумевалось как нечто естественное» (*Стефанович П.С.* Князь и бояре: клятва верности и право отъезда // *Горский А.А.*, *Кучкин В.А.*, *Лукин П.В.*, *Стефанович П.С.* Древняя Русь: очерки политического и социального строя. М., 2008. С. 268).

[66] *Вилкул Т.Л.* Указ. соч. С. 262.

быти за любовь его», т.е. не хотел служить другому князю[67], а стало быть, мог уйти. Летопись прямо сообщает, что на рубеже 1146–1147 гг., когда во время распри с Изяславом Мстиславичем и его союзниками Давыдовичами Святослав Ольгович попал в тяжёлое положение, часть дружины покинула его[68]. Боярин Жирослав Иванкович побывал на службе и у Вячеслава Владимировича, и его племянника Глеба Юрьевича, и Святослава Ольговича, и даже посадничал в Новгороде[69]. Киевские бояре Улеб и Иван Войтишич в 1146 г. присягнули Игорю Ольговичу, а потом перешли на сторону его соперника Изяслава Мстиславича[70]. Разумеется, переходы от одного князя к другому могли быть вызваны разными причинами, но важно, что они вообще могли иметь место, в том числе и как реакция на представлявшиеся несправедливыми действия сюзерена.

Между тем и сами князья могли избавиться от дружинников, что, кстати, летописцы преподносят как событие неординарное[71]. Известно, что Андрей Боголюбский изгнал «мужей передних» своего отца Юрия Долгорукого, «хотя самовластець быти всеи Суждальскои земли». В 1169 г. Владимир Мстиславич[72], недовольный строптивостью дружины (очевидно, старшей), с которой даже не посоветовался, призвал «детских» и заявил: «А се будуть мои бояре», тем самым давая «отставку» прежним боярам (за что едва не поплатился головой, оставшись без дружины)[73]. Причины таких действий могли быть и неполитического свойства: в 1168 г. Мстислав Изяславич изгнал из дружины Петра и Нестера Бориславичей, чьи холопы украли княжеских коней[74]. Первые два случая явно были нарушением нормы со стороны князей – Андрей изгнал «мужей передних» отца без вины с их стороны (по крайней мере, никаких данных на сей счёт нет), а Владимир дал понять, что не признаёт за боярами права на неповиновение, хотя вопреки обычаю предварительно даже не спросил их мнения: «А собе еси княже замыслил, а не едем по тобе, мы того не ведали».

[67] ПСРЛ. Т. I. Стб. 467.

[68] ПСРЛ. Т. II. Стб. 334.

[69] *Фроянов И.Я.* Киевская Русь. Очерки социально-политической истории. Л., 1980. С. 83 (с указанием источников и литературы).

[70]. ПСРЛ. Т. II. Стб. 324–326, 344–345. А. А. Горский приводит в данном контексте и пример воеводы Андрея Боголюбского Бориса Жидиславича, который мог оказаться в дружине Глеба Рязанского после поражения Мстислава и Ярополка Ростиславичей (*Горский А.А.* Древнерусская дружина. С. 48). Но равным образом Борис мог поступить на службу к Глебу сразу по смерти Андрея.

[71] *Стефанович П.С.* Князь и бояре. С. 213.

[72] У У. Хальбаха ошибочно Владимир Андреевич (*Halbach U.* Op. cit. S. 100. Anm. 230).

[73] Довольно странно поэтому привлекать данный эпизод как пример того, что младшие дружинники выслуживались до бояр (см.: *Пашуто В.Т.* Историческое значение периода феодальной раздробленности на Руси // Польша и Русь. С. 12, 16. Прим. 13).

[74] ПСРЛ. Т. II. Стб. 520, 536, 541.

Первый случай, когда дружина оказала на князя давление, считая, что он не проявляет должной заботы о ней, относится к полулегендарным временам: если верить летописи, в 945 г.[75] воины Игоря заявили Игорю: «Отроци Свеньлъжи изоделися суть оружьем и порты, а мы нази. Поиди, княже, с нами в дань, да и ты добудеши, и мы. И послуша их Игорь»[76]. Т.е. они сочли несправедливым, что отроки – младшие дружинники воеводы Свенельда – обогатились больше их, а потому князь должен позаботиться о них. Он, как известно, удовлетворил пожелание дружинников[77].

Общеизвестен ответ Святослава Игоревича его матери Ольге, когда она спросила его, почему он не обратится в христианство: «Дружина [моа] смеятися начнуть». Правда, летописец даёт понять, что дело было в позиции самого Святослава, ибо в случае крещения князя дружина последовала бы его примеру[78], однако это, во-первых, лишь мнение автора ПВЛ, а, во-вторых, важна в данном случае продекларированная Святославом значимость и самостоятельность позиции дружинников.

В 1018 г. Ярослав, прозванный в XVIII в. Мудрым, хотел уйти из Новгорода за море и там набрать варяжскую дружину, чтобы вести её против Святополка Окаянного и польского короля Болеслава Храброго, изгнавших его из Киева. Тогда дядя Ярослава по материнской линии Константин Добрынич «с новгородьци расекоша лодье Ярославле рекуще: хочем ся и еще бити с Болеславом и с Святополкомь»[79]. Князь подчинился, хотя впоследствии такое самоуправное поведение, возможно, повлияло на судьбу Константина, арестованного, если верить поздним летописям, а затем умерщвлённого по приказу Ярослава[80].

В 1102 г. имел место инцидент, когда новгородские бояре сумели настоять на своём уже перед киевским, а не собственным князем. Святополк Изяславич вознамерился посадить на новгородский стол своего

[75] В действительности. вероятно, не ранее 946 г. (*Назаренко А.В.* Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII веков. М., 2001. С. 262–263).

[76] ПСРЛ. Т. I. Стб. 54; Т. II. Стб. 42–43. За год до этого Игорь принял решение по совету дружины, заключив мир с Византией, но здесь князь сам поставил вопрос на обсуждение (ПСРЛ. Т. I. Стб. 45–46; Т. II. Стб. 42–43).

[77] Но в своей гибели Игорь всё равно виноват сам, ибо именно он принял решение повторить сбор дани уже после удовлетворения пожеланий своих воинов, да ещё и «с малом же дружины» (*Свердлов М.Б.* Указ. соч. С. 181). Любопытно, что летописец сочувствует убийцам (*Горский А.А.* «Всего еси исполнена земля русская…» С. 94).

[78] ПСРЛ. Т. I. Стб. 63; Т. II. Стб. 51–52; *Соловьёв С.М.* Соч. Кн. I. С. 151.

[79] ПСРЛ. Т. I. Стб. 143; Т. II. Стб. 130.

[80] *Карпов А.Ю.* Ярослав Мудрый. М., 2001. С. 187.

сына вместо правившего там Мстислава, сына Владимира Мономаха. Однако новгородские бояре, прибывшие в Киев с Мстиславом, выступили против этого, обстоятельно обосновав свою позицию: «Не хочем Святополка, ни сына его; аще ли две главе имееть сын твои, то пошли и. [А] сего (Мстислава. – *А.К.*) ны дал Всеволод[81]. А въскормили есмы собе князь, а ты еси шел от нас». Святополк, «многу прю имев с ними», в итоге вынужден был согласиться с мнением новгородцев[82].

В 1161 г. сын Святослава Ольговича Черниговского Олег вступил в союз с врагом своего отца Изяславом Давыдовичем, считая, что главный союзник родителя киевский князь Ростислав Мстиславич хотел схватить его, когда тот был в Киеве, и предлагал Изяславу Чернигов, который после смерти Святослава Ольговича рассчитывал получить Олег. Святослав пожаловался боярам, что сын заключил союз с Давыдом по своей воле, не узнав мнения отца. Бояре отвечали, что Святослав виноват сам, добавив к изложенным выше причинам: «Уже еси, княже, и волость свою погубил, держася по Ростислава, а он ти всяко лениво помогаеть». Святославу «нужею» пришлось вступить в союз с Изяславом Давыдовичем, который в итоге овладел Киевом, хотя и ненадолго[83].

Естественно, боярин мог бросить упрёк и чужому князю. В этом смысле общеизвестен случай нарушения крестоцелования Владимирко Галицким, который обещал Изяславу Мстиславичу Киевскому и Гезе II Венгерскому отдать часть своей волости как плату за заключение мира. Владимирко поклялся на кресте св. Стефана, крестителя Венгрии. Однако когда Геза увёл войска, галицкий князь отказался выполнять условия мира. К нему прибыл киевский посол боярин Пётр Бориславич, предлагая вернуть Изяславу согласно уговору приграничные города Бужск, Шумск, Тихомль и др., угрожая в противном случае войной. Владимирко отказался и в свою очередь пригрозил отомстить Изяславу за перенесённое унижение. Возмущённый Пётр воскликнул: «Княже, крест еси к брату своему к Изяславу и к королеви целовал, …уже еси съступил крестного целования!» «Сии ли крестец мал?» – насмешливо отвечал Владимирко[84]. «Аще крест мал, но сила велика его есть… А съступиши, то не будеши жив!» Князь выгнал Петра (тот в ответ положил перед князем изяславовы грамоты, что означало войну), даже не дав ему подвод и корма для лошадей. Вечером того же дня Владимирко внезапно скончался – по-видимому, от сердечного приступа. Сын его Ярослав («Осмомысл» «Слова о полку Игореве») велел возвратить посла с дороги, принял с честью, заново заключил мир с Изяславом на его условиях, но… обещанных городов в конце концов так и не вернул[85].

История Руси знает и экстраординарную акцию дружинников в ответ на нарушение князем нормы – убийство Андрея Боголюбского[86]. Как известно, поводом для него стала казнь последним брата одного из приближённых князя Якима Кучковича. Тот, получив весть о гибели брата, пришёл к пировавшим друзьям и заявил: «Днесь того казнил, а нас завутра. А промыслимы о князе семь», и ночью произошло убийство[87]. Поскольку Яким назван «слуга вьзлюблены» Андрея, то можно почти не сомневаться, что речь идёт о боярине[88], да и вряд ли люди более низкого положения решились бы на такой отчаянный шаг[89]. Любопытно, что достоверных сведений о наказании убийц нет[90]. Даже если за спиной заговорщиков стояли другие князья – например, племянники Андрея Мстислав и Ярополк Ростиславичи или Глеб Рязанский[91], обращает на себя внимание то обстоятельство, что участник комплота андреев ключник Анбал не давал Кузьмищу Киевлянину прикрыть тело

[81] Киевский князь Всеволод Ярославич (1078–1093).

[82] ПСРЛ. Т. I. Стб. 275–276; Т. II. Стб. 251.

[83] ПСРЛ. Т. II. Стб. 512–514. Летописец считает, что бояре нарочно рассорили князей, чтобы разрушить союз Ростислава и Святослава («злии человеци не хотяче добра межи братьею видити»), тогда как сами они ничего не подозревали. Но для нас сейчас важна не мотивация поведения бояр, а то, что они упрекнули Святослава в неразумной политике и заставили его переменить союзника.

[84] Возможно, Пётр указал на свой нательный крест, который естественно, был небольшого размера (*Карпов А.Ю*. Юрий Долгорукий. С. 289).

[85] ПСРЛ. Т. II. Стб. 461–465; *Соловьёв С.М*. Соч. Кн. С. 470–471..

[86] ПСРЛ. Т. I. Стб. 367–371; т. II. Стб. 580–595.

[87] ПСРЛ. Т. II. Стб. 585. Причины казни брата Якима неизвестны В ранних летописях на сей счёт ничего не говорится. Московский книжник неопределённо сообщает, что брат Якима «некое зло створи» (ПСРЛ. Т. XXV. М.; Л., 1949. С. 83), Однако вполне возможно, что мы имеем дело лишь с предположением летописца. Тем не менее наряду с прочим это дало Ю. А. Лимонову основания предполагать, что Андрей казнил одного из заговорщиков, а остальные поспешили в целях самосохранения умертвить князя (*Лимонов Ю.А*. Указ. соч. С. 89–90). Но это не более чем допущение.

[88] *Фроянов И.Я*. Указ. соч. С. 94; *Горский А.А*. Древнерусская дружина. С. 55.

[89] По этой причине трудно согласиться с мнением, что Яким не принадлежал к числу дружинников (*Halbach U*. Op. cit. S. 187) или даже, более конкретно, был дворянином (*Свердлов М.Б*. Указ. соч. С. 595, 624). Правда, новгородский летописец говорит, что убили князя «милостьници» (НПЛ [Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950]. С. 23, 334), а одним из убийц был «Анбал ключник» (ПСРЛ. Т. II. Стб. 586). Отсюда делается вывод, что убили князя не бояре, а «министериалы» (*Тихомиров М.Н*. Условное держание на Руси в XII в. // Академику Б. Д. Грекову ко дню семидесятилетия. М., 1952. С. 101; без ссылки на эту работу: *Лимонов Ю.А*. Владимиро-Суздальская Русь. Очерки социально-политической истории. Л., 1987. С. 86). Но этот термин вполне мог обозначать просто людей из ближайшего окружения князя, в т.ч. бояр и младших дружинников (*Горский А.А*. Древнерусская дружина. С. 55).

[90] Предание об утоплении убийц Всеволодом Большое Гнездо (ПСРЛ. Т. XXI. Ч. 1. СПб., 1908. С. 242), возможно, является позднейшим домыслом.

[91] См., напр.: *Лимонов Ю.А*. Указ. соч. С. 91–93.

князя и заявлял, что бросит тело покойного на съедение псам[92]. Можно усмотреть в этом несдержанность Анбала (про главарей заговора Якима и Петра Кучковичей ничего более не сообщается – не исключено, что они благоразумно ушли в тень), а можно и отсутствие какой-либо необходимости скрывать причастность к содеянному. После убийства князя владимирцы, в том числе и дворяне, начали грабить имущество князя и его тиунов, их самих избивать и т.д.[93] Это позволяет предполагать, что умерщвление князя считалось недопустимым далеко не всеми.

Перейдём теперь к вопросу о взаимоотношениях князя и веча. В историографии подчас чётко разграничивается деятельность бояр и веча, особенно если в летописи неопределённо говорится «кияне», «новгородьци» или «володимерци»[94]. Однако очевидно, что за этими терминами могут во многих случаях подразумеваться бояре и их сторонники, а не куда более многочисленные участники народных собраний – это просматривается в упоминавшемся выше случае с Константином Добрыничем, который действует совместно с новгородцами. Поэтому когда дальше мы будем говорить о взаимоотношениях князя и веча, данное обстоятельство следует иметь в виду[95].

Общеизвестен случай свержения Изяслава Ярославича в результате народного собрания[96], переросшего в восстание в 1068 г., когда он потерпел тяжёлое поражение на Альте от половцев[97]. Любопытно, что летописец оценивает случившееся как результат нарушения Изяславом и его братьями крестного целования за год до этого[98]. Интересно, однако, что сами киевляне, хотя и поставили у себя Всеслава Полоцкого, при свержении Изяслава на факт клятвопреступления не ссылались, а возмущались тем, что он не даёт оружия и коней и не ведёт их на половцев. Обращает на себя также внимание то, что вече в принципе сочло себя вправе сменять князей.

В 1097 г. Володарь Перемышльский и Василько Теребовльский подступили к Владимиру Волынскому, требуя от правившего там Давыда его советников Туряка, Лазаря и Василя, которых обвиняли в том,

[92] ПСРЛ. Т. II. Стб. 590.

[93] ПСРЛ. Т. I. Стб. 369–370; Т. II. 589–592.

[94] *Гранберг Ю.* Вече в древнерусских письменных источниках. Функции и терминология // Древнейшие государства Восточной Европы. 2004. М., 2006. С. 6.

[95] В то же время ограничиваться одними только прямыми сообщениями о вече, игнорируя косвенные, как это делает Ю. Гранберг (там же. С. 7), вряд ли верно (см. *Вилкул Т.Л.* Указ. соч. С. 31, 102–103).

[96] Это первое упоминание веча в Киеве (*Черепнин Л.В.* Пути и формы политического развития русских земель XII – начала XIII в. // Польша и Русь. С. 34).

[97] ПСРЛ. Т. I. Стб. 170–172; Т. II. 160–162.

[98] См.: *Стефанович П.С.* Крестоцелование и отношение к нему церкви в Древней Руси // Средневековая Русь. Вып. 5. М., 2004. С. 88–89.

что именно они подали Давыду совет ослепить Василько (см. выше). Когда горожане узнали, что других требований не выдвигается, они собрали вече и поставили князю ультиматум: «Выдаи мужи сия, не бьемъся за сих, а за тя битися можем, аще ли то, отворим врата граду, а сам промышляи [о] собе»; вскоре они повторили его: «Выдаи кого ти хотят, аще ли то предаемыся». Давыду пришлось подчиниться – «и неволя бысть выдать я» (их. – *А.К.*)[99].

В 1132 г. Всеволод Мстиславич отправился из Новгорода княжить в Переяславль, но, вскоре изгнанный оттуда Юрием Долгоруким и его братом Андреем, вернулся в конце концов в Новгород, откуда его также изгнали – на сей раз сами новгородцы («бысть въстань велика в людьх») вместе с псковичами и ладожанами, но, «съдумавъше», возвратили его[100]. Это было предвестием событий 1136 г., когда не сделавший из случившегося выводов Всеволод будет изгнан из Новгорода уже навсегда. В летописи не сказано, за что в 1132 г. князю «указали путь», но если вспомнить, что он обещал княжить в городе на Волхове до смерти («хоцю у вас умерети»), а также то, что ему поставили в вину уход в Переяславль в 1136 г., можно с большой долею уверенности предполагать, что именно эти обвинения Всеволоду теперь и предъявили[101].

В 1138 г. Всеволод Ольгович, воюя с киевским князем Ярополком Владимировичем, оказался в трудном положении. когда тот двинул против него мощное войско из русских, венгров и берендеев (кочевое племя на службе русских князей). Всеволод «убояся, и людие черниговци въспиша к Всеволоду: “Ты надеешися бежати к половце, а волость свою погубиши… Останися (оставь. – *А.К.*) высокоумья своего и проси мира”». Князь так и сделал[102].

Особую активность проявляли киевляне в середине XII в., когда шла борьба за Киев между коалициями князей во главе с Изяславом Мстиславичем и его дядей Юрием Долгоруким. «Кыяне» не раз сбирались на вече и выражали симпатии или антипатии тому или иному из соперников. Нужно иметь в виду, что зачастую киевляне вообще не указывали причин выступления против того или иного князя – Игоря Ольговича, которого они в конце концов убили[103], Вячеслава Владими-

[99] ПСРЛ. Т. I. Стб. 268; Т. II. Стб. 242. По мнению Ю. Гранберга, в данном случае «ничто не указывает на то, что вече… принимало решение или действовало от имени населения» – всё определяла «городская политическая элита» (*Гранберг Ю.* Указ. соч. С. 32–33). Но ничто не указывает и на обратное, тем более что население было заинтересовано в прекращении осады.

[100] НПЛ. С. 22–23, 207; ПСРЛ. Т. XV. М., 2000. Стб. 196.

[101] *Соловьёв С.М.* Соч. Кн. I. С. 410; *Карпов А.Ю.* Юрий Долгорукий. С. 67–68.

[102] ПСРЛ. Т. II. Стб. 301–302; Т. I. Стб. 306.

[103] ПСРЛ. Т. I. Стб. 315–318; Т. II. Стб. 344–354.

ровича[104] или его брата Юрия Долгорукого[105] – возможно, потому, что причины в их глазах были самоочевидны: Игорь – представитель ненавистного племени Ольговичей[106]; Вячеслав, позволивший безо всякого сопротивления согнать себя с киевского стола Всеволоду Ольговичу в 1139 г., – слаб (если, конечно, точны сведения летописца о неприязни к нему киевлян)[107]; Юрий же вёл себя слишком самовластно[108].

Нельзя не отметить, что так же, как в одних случаях князей хотя бы частично оправдывали тем, что им навязали свою волю или хотя бы подали неверный совет бояре (или вся дружина), так же иногда оправданием могло послужить давление со стороны веча или в более широком смысле – горожан, которых обычно представляла их верхушка (другие значения слова «вече» здесь не рассматриваются. Так, в 1155 г. Юрий Долгорукий, как уже упоминалось, потребовал от Изяслава Давыдовича оставить Киев, который не является его отчиной. Тот отвечал: «Ци (разве. – *А.К.*) сам есм сел Кыеве? Посадили мя кыяне»[109].

В 1177 г. владимирцы – «людье вси и бояре» – потребовали от только что вступившего на владимирский престол после ожесточённой усобицы Всеволода (прозванного впоследствии Большое Гнездо) ослепить племянников Мстислава и Ярополка Ростиславичей. В итоге Всеволод сделал так, как хотели владимирцы, и ослепил Ростиславичей[110]. Между тем эта версия явно отражает официальную версию владимирского князя, тогда как в НПЛ ни о каком давлении на Всеволода не говорится, зато сообщается о том, что Ростиславичи, отпущенные после расправы, «прозреста» в церкви свв. Бориса и Глеба[111]. Скорее всего, именно версия НПЛ отражает истинное положение дел[112].

[104] «Кияне же… рекоша Изяславу: [...] Вячеслав седить ти в Киеве, а мы его не хочем» (ПСРЛ. Т. II. Стб. 396). Впрочем, это сообщение может отражать не столько действительное положение дел, сколько мнение летописца, весьма благоволящего Изяславу (см., напр.: *Вилкул Т.Л.* «Людье» и князь… С. 181, 285).

[105] «Нам с Гюргем не ужити» (там же. Стб. 383).

[106] Отказываясь воевать с Юрием, киевляне, если верить летописи, добавляли, однако, что против ненавистных им Ольговичей, готовы идти в поход «и с детми» (там же. Стб. 344).

[107] См.: *Вилкул Т.Л.* Указ соч. С. 181, 285.

[108] *Карпов А.Ю.* Юрий Долгорукий. С. 231.

[109] ПСРЛ. Т. I. Стб. 345; Т. II. Стб. 478. Это, конечно, как минимум преувеличение, но поддержку Изяславу киевляне, действительно, оказали значительную (см.: *Вилкул Т.Л.* Указ. соч. 191–192).

[110] ПСРЛ. Т. I. Стб. 385–386 (но в месте, где должна идти речь об ослеплении Ростиславичей под напором толпы, изложение странным образом прерывается, об этом сообщают иные летописи, см. ниже); Т. II. Стб. 605–606; Т. XV. Стб. 263–264 и др.

[111] НПЛ. С. 35, 225. В связи с этим иногда писали лишь об инсценировке ослепления (см.: *Соловьёв С.М.* Соч. Кн. I. С. 538, 702. Прим. 344), что вызвано недопониманием смысла данного эпизода, ибо это «чудо о прозрении». «служило одновременно и подтверждением «правды» Ростиславичей, и способом осуждения Всеволода» (*Вилкул Т.Л.*

В историографии значение веча нередко преувеличивается[113]. Как показывают приведённые примеры, вече могло заявить о себе лишь в тех случаях, когда положение князя было недостаточно устойчивым[114]. Недаром пик вечевой активности киевлян приходится на середину XII в., когда за город шла ожесточённая борьба между Изяславом Мстиславичем, Юрием Долгоруким и их союзниками; любопытно, в последующий период эта активность по источника не прослеживается, хотя и во второй половине столетия многие князья сидели на киевском столе не очень крепко[115]. Впрочем, такое положение может объясняться тем, что летописцы сообщали о вече далеко не во всех случаях – преимущественно когда речь шла о чужих и/или не симпатичных им князьях[116], ибо при «хорошем» правителе для веча просто не оставалось места[117].

И, наконец, определённую роль в подобных ситуациях играло духовенство, в чьи обязанности как блюстителя нравственности это и входило. Под 996 г. в ПВЛ рассказывается о том, что «умножишася разбоиници», и епископы обратились к Владимиру Святославичу с вопросом: «Почто не казниши их?». Очевидно, эти епископы были греками и исходили из норм византийского уголовного права, предусматривавшего вместо штрафов (вир) смертную казнь за такие преступления. Князь поддался нажиму иерархов и «отверг виры, нача казнити разбойникы», но вскоре по настоянию «старцев» (очевидно, бояр) и епископов[118] возвратился к прежнему порядку – взиманию вир, что было более

Указ. соч. С. 117). Тверской летописец сочетает обе версии, сообщая, будто Всеволод якобы не смог сдержать толпу, которая-де «разметаша порубь» и ослепила Ростиславичей вопреки его воле (такого нет даже в провсеволодовской Лаврентьевской летописи), но тут же рассказывает. что они позднее «прозреста» в церкви свв. Бориса и Глеба (см. ПСРЛ. Т. XV. Стб. 264).

[112] *Вилкул Т.Л.* Указ. соч. С. 110–119 (там же подробный анализ источников и литературы).

[113] См., напр.: *Фроянов И.Я.* Указ. соч. С. 150–184; *Лимонов Ю.А.* Указ. соч. С. 117–149 и др.

[114] «В критический момент князь во всём зависел от решений городского веча», – пишет Ю. А. Лимонов, а на следующей странице постулирует зависимость князя от «коммунального строя города» (иллюстрируя это опять-таки *чрезвычайной* ситуацией, в которую попал Юрий Всеволодович после разгрома в Липицкой битве) (*Лимонов Ю.А.* Указ. соч. С. 123–124). Очевидно, следовало бы задаться вопросом: а зависел ли правитель от веча в нормальной обстановке? Да и не всякая критическая ситуация приводила князя к такой зависимости.

[115] *Черепнин Л.В.* Указ. соч. С. 35; *Вилкул Т.Л.* Указ. соч. С. 320.

[116] *Вилкул Т.Л.* Указ. соч. С. 320–321.

[117] *Грушевский М.С.* Очерк истории Киевской земли от смерти Ярослава до конца XIV столетия. Киев, 1891. С. 326.

[118] Неясно, тех же, что выступали за введение смертной казни (*Соловьёв С.М.* Соч. Кн. I. С. 179) или других; возможно, упоминание о них во втором случае – позднейшая вставка, первоначально же речь шла только о старцах (*Карпов А.Ю.* Владимир Святой. М., 1997. С. 302 и прим. 412 со ссылкой на А. А. Шахматова).

рационально ввиду больших расходов на военные нужды. Таким образом, епископы добились лишь временного успеха, и к тому же именно они по русским понятиям оказалась в роли нарушителей местных норм, по-видимому, не предусматривавших смертной казни[119]. Недаром летописец подчёркивает, что после отказа от предложенных иерархами мер Владимир вернулся к установленному предками порядку «И живяше Володимер по устроенью отьню и дедню»[120]. С. М. Соловьёв видит в случившемся доказательство большого влияния церкви, раз Владимир советовался с иерархами о делах гражданских[121]. Однако совершенно не обязательно думать, будто князь специально «советовался» с епископами – они могли войти с таким ходатайством, например, после разграбления разбойниками церкви и/или убийства священников.

В 1073 г. Святослав и Всеволод Ярославичи выгнали своего брата Изяслава из Киева, и на главном престоле Руси утвердился Святослав. Однажды он пригласил на пир игумена Печерского монастыря Феодосия, но тот отказался, «разумевь, еже неправьдьно суще изгънание» (Изяслава) «и причаститися брашьна (пищи. – *А.К.*) того, испълнь суща кръви и убийства». С большим трудом удалось князю наладить отношения с Феодосием, хотя, конечно, отказываться от киевского стола он не стал[122].

Полулегендарная история приводится в «Киево-Печерском патерике». В 1093 г. войска Владимира Мономаха и его брата Ростислава шли в поход на половцев. Княжеские отроки увидели старца Григория, вышедшего к Днепру за водою, и начали издеваться над ним, «метающе словеса срамнаа». Старец отвечал, что воинам следовало бы всех просить молиться за них, они же «паче злое» творят, «яже Богови неугодна суть». Однако, добавил он, им следует каяться в грехах, ибо всем им вместе с князем суждено утонуть. Ростислав возмутился такому пред-

[119] В. О. Ключевский предложил иное толкование летописного текста, считая, что речь шла о наказании вообще, а не смертной казни, и о том, кому платить штраф – князю или общине (*Ключевский В.О.* О государственности в России. М., 2003. С. 433–435). Это мнение поддержал А. Е. Пресняков (Указ. соч. С. 433–434). Теоретически такая трактовка возможна, но всё же сомнительно, что внимание летописца, весьма скупо освещающего княжение Владимира, привлекли бы подобные детали.

[120] ПСРЛ. Т. I. Стб. 126–127; Т. II. Стб. 111–112; *Карпов А.Ю.* Владимир Святой. С. 302. Любопытно, что новгородский автор пишет «по устроению *божию* и дедню и отьню» (НПЛ. С. 167), а московский летописец XVI в. изменяет текст ПВЛ и в соответствии со своими теократическими установками утверждает, будто Владимир выражает готовность казнить разбойников «по божественному закону» (ПСРЛ. Т. IX. М., 2000. С. 67; *Kaiser D.H.* The Growth of the Law in Medieval Russia. Princeton, 1980. P. 225. N. 100), а о его отказе от казней вообще не говорится.

[121] *Соловьёв С.М.* Соч. Кн. I. С. 179, 245, 250.

[122] Житие Феодосия Печерского // ПЛДР. Начало русской литературы. С. 376, 378, 380. Нельзя, впрочем, исключить, что обличения Феодосием Святослава приписаны ему составителем «Жития».

сказанию, заметив. что он умеет плавать, и, «страха Божиа не имеа», велел утопить Григория в Днепре и отказался посетить монастырь, как собирался. Однако вскоре предсказание старца сбылось – в битве на Стугне русские потерпели поражение от половцев, и Ростислав и многие его воины утонули во время бегства[123]. Предсказание Григория, скорее всего, является позднейшим домыслом, обычным примером пророчества задним числом, однако сама ситуация, когда княжеские отроки стали насмехаться над монахом, а в ответ на его обличения князь приказал утопить старца, представляется вполне реальной.

В 1101 г. Святополк Изяславич взял в плен и заключил в оковы своего племянника Ярослава Ярополковича. К нему обратились в ходатайством митрополит и игумены, в результате которого Ярослав был освобождён[124].

В 1134 г. новгородский князь Всеволод Мстиславич задумал выступить в поход на Суздальскую землю. Киевский митрополит Михаил лично прибыл туда и предсказывал поражение новгородцев: «Не ходите на Суздаль, мене бог послушает», но это не помогло – война состоялась, Всеволод Мстиславич потерпел тяжёлое поражение на Жданегоре и был окончательно изгнан из города на Волхове[125].

В 1156 г. Юрий Долгорукий собрался выдать претендента на галицкий престол Ивана Берладника, которого схватил в своё время в нарушение крестного целования, его заклятому врагу Ярославу Владимировичу. Митрополит Константин и киевские иерархи выступили с протестом: «Грех ти есть. Целовавши к нему хрест, держиши в толице (такой. – *А.К.*) нужи, а ещё хощеши выдати на убиство». Юрий не решился на выдачу узника и велел отправить Ивана в Суздальскую землю, откуда того и привезли под стражей, но по дороге люди Изяслава Давыдовича Черниговского освободили пленника[126].

[123] Киево-Печерский патерик // ПЛДР. XII век. М., 1980. С. 536. Любопытно, что в «Патерике» Ростислав противопоставляется Владимиру, который был благочестив и потому спасся при Стугне. В ПВЛ же описывается попытка последнего спасти Ростислава, причём он «мало не утопе сам» и «плакася по брате своем» (ПСРЛ. Т. I. Стб. 220; Т. II. Стб. 211), зато в «Поучении» Владимир о нём, кажется, не упоминает вовсе (*Вілкул Т.Л.* Володимир Мономах: тексти и версії // Український історичний журнал. 2004. №1. С. 54–55) – о причинах остаётся только догадываться.

[124] ПСРЛ. Т. I. Стб. 275; Т. II. Стб. 250.

[125] ПСРЛ. Т. VI. Ч. 1. М., 2000. Стб. 222; НПЛ. С. 23, 208;Т. IV. Ч. 2. Пг., 1917. С. 147–148. Согласно Никоновской летописи, ещё перед этим Михаил будто бы даже наложил на весь Новгород «запрещение» (епитимью) за то, что новгородцы собрались разорвать мир с киевским князем Ярополком Владимировичем. Они «послаше к Михаилу митрополиту в Киев с челобитьем, просяше прощениа» (ПСРЛ. Т. IX. С. 158–159). Однако все эти подробности могут быть домыслом московского книжника.

[126] ПСРЛ. Т. II. Стб. 488.

В 1177 г. Святослав Всеволодович Киевский отправил по просьбе Мстислава Ростиславича Храброго и жены рязанского князя Глеба черниговского епископа Порфирия и настоятеля св. Богородицы Ефрема просить отпустить Глеба, сидевшего в «порубе» (тюрьме) у Всеволода Большое Гнездо. Тот продержал столь авторитетных иерархов[127] у себя два года (!) и согласился в конце концов отпустить пленного князя только в том случае. если он уйдёт «в Русь» (в южнорусские земли), т.е. откажется от рязанского княжения, от чего тот отказался и вскоре умер в заточении[128].

Как видим, позиция церкви и отдельных её представителей далеко не всегда влияла на действия князей, а сами священнослужители, несмотря на призывы чтить церковь, могли стать жертвами самого грубого насилия[129]. Кроме того, как мы видим в случае с Вячеславом и Ольговичами в 1139 г. церковные иерархи лишь «озвучивали» мнение других князей – недаром посольские миссии являлись для них обычным делом[130]. Иными словами, самостоятельной роли церковь в политике не играла[131].

Подведём некоторые итоги. Определенные виды критики князя в рамках нормы домонгольской Руси считались допустимыми и оправданными[132]. Формализованные механизмы вынесения силовых санкций в адрес правителя отсутствовали[133], но норма de facto признавала «право на мятеж» в чрезвычайных ситуациях (в том числе в случае достаточных нарушений правителем нормы), без точной формализации состава подобных ситуаций, и общественная практика знала подобные случаи – достаточно вспомнить такой известный пример, как освобождение в результате восстания 1068 г. Всеслава Полоцкого и посажение его на киевский стол после изгнания Изяслава Ярославича, которое не вызвало ответных действий со стороны других Ярославичей – напротив, они просили брата проявить милосердие, когда тот вернётся в Киев[134]. Хотя верность князю стояла на первом месте, всё же в принципе понятие об «уважительных причинах» восстания и вине правителя существовало[135].

На практике отношение князей к норме, как это обычно и случается, было достаточно вольным[136], и если на протесты по поводы её нарушения обращали внимание, то не столько в силу уважения самого соответствуюшего князя к тем или иным ценностям, а из соображений выгоды, прежде всего учёта соотношения сил. В этом контексте чрезвычайно любопытен упоминавшийся выше знаменитый эпизод, когда в 1096 г. Святополк Изяславич и Владимир Мономах пригласили Олега Святославича в Киев: «Поряд (договор. – *А.К.*) положим о Русьстеи земли пред епископы, и пре игумены и пред мужи отець наших и пре людми градьскыми». Олег же, по словам враждебного ему летописца, «въсприим смысл буи и словеса величава реч сице: “Несть мене лепо судити епископу, ли игуменом, ли смердом”» и отказался явиться в Киев[137]. Этот случай прекрасно иллюстрирует и фактическое наличие в культуре домонгольской Руси двух «норм», и то, что выбор, какой из них следовать, каждый раз определялся особенностями конкретной ситуации.

---

[127] Речь шла о настоятелях главных храмов Черниговской и Владимиро-Суздальской земли (*Вилкул Т.Л.* «Людье» и князь... С. 116)!

[128] ПСРЛ. Т. II. Стб. 606.

[129] См. также историю монахов Феодора и Василия, которых пытал, а последнего даже убил Мстислав Святополкович: Киево-Печерский патерик. С. 583, 585 (сюжет имеет черты сходства с рассказом о Григории: *Вілкул Т.Л.* Володимир Мономах. С. 55).

[130] *Щапов Я.Н.* Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 14–18.

[131] Этому, по мнению М. С. Грушевского (Указ. соч. С. 364), способствовало то, что почти все митрополиты в то время были греками.

[132] Источники не дают нам понять, насколько допустимым с точки зрения государственной нормы считалось то или иное осуждение князя в частных разговорах жителей его владения; но, во всяком случае, определённые общественные институты и функционеры могли выступать с открытой (хотя и ограниченной по остроте) критикой его поступков ему же в лицо, не подлежа за это какой-либо каре. Более того, древнерусская традиция знает образ «праведника», правомерно и резко обличающего правителя в тяжком нарушении этико-религиозной нормы (причем тот терпит это обличение); стоит, однако, отметить, что в единственном известном нам примере такого рода (см. выше об игумне Феодосии) в роли этого праведника выступает духовное лицо. – *Примеч. ред.*

[133] Исключая тот факт, что в течение небольшого времени княжеский съезд мог лишать того или иного князя его «стола» за преступления против нормы междукняжеских отношений, но и при этом не мог вовсе отстранить его от власти, а должен был заменить ему один «стол» на другой: как член рода Рюриковичей, князь, пока он не постригся в монахи, как Святослав Давыдович (и пока он монахом оставался – Рюрик Ростиславич при первой же возможности отказался от иноческого чина, который ему навязали: ПСРЛ. Т. I. Стб. 426), сохранял неотъемлемое право на долю власти в качестве обладателя того или иного «стола».

[134] ПСРЛ. Т. I. Стб. 170–173; Т. II. Стб. 160–163.

[135] *Вилкул Т.Л.* «Людье» и князь… С. 320.

[136] При этом князь, как следует из всей совокупности материала источников, ни в коей мере не считался источником общих первооснов социальной нормы и не имел предусмотренной самой нормой возможности посягать на эти первоосновы, хотя мог в допустимых ими пределах – достаточно широких – изменять законы, являвшиеся правовыми конкретизациями и воплощениями общей системы норм. – *Примеч. ред.*

[137] ПСРЛ. Т. I. Стб. 229–230; Т. II. Стб. 220.

ГЛАВА 10
Мусульманский духовно-религиозный лидер и его подданные в свете *джихада*

А.Д. Саватеев

Халифат Сокото – одно из самых мощных государств в истории доколониальной Африки – возник в первые годы XIX столетия в результате объединения ряда политий, возглавлявшихся хаусанскими правителями. В его состав входили обширные территории, в том числе практически вся современная Северная Нигерия, прилегающая юго-восточная часть Нигера и южные районы Чада, а также северо-западный регион нынешнего Камеруна. Его этнической основой были кочевые племена фульбе, которые явились главной движущей силой *джихада*[1] 1804–1812 гг., приведшего к созданию халифата со столицей в городе Сокото на северо-западе сегодняшней Нигерии. Более многочисленные оседлые хауса, занимавшиеся в основном земледелием, торговлей и ремесленным производством, уступили лидирующие позиции фульбе, но прочно сохраняли за собой вторые роли.

На рубеже XVIII–XIX вв. северная часть современной Нигерии представляла собой совокупность нескольких государств, в которых преобладали хауса – экономически и политически: правителями являлись султаны-*сарки* из числа хауса. Духовно-религиозной основой местных обществ был ислам, но исламизация имела поверхностный характер: большинство населения исповедовало африканские традиционные культы, доисламские нормы пронизывали хозяйственную жизнь и государственное устройство, вплоть до двора *сарки*, хотя люди и считали себя мусульманами. Однако в результате религиозно-политической революции, затронувшей все стороны жизни местных обществ, произошел подлинный исторический переворот, и через несколько лет

[1] *Джихад* (араб. «усилие») – движение, деятельность по укреплению основ веры и распространению ислама в результате использования мирных и вооруженных средств. В связи с этим различают джихад внутренний (совершенствование моральных качеств верующего) и джихад меча, т.е.насаждение ислама военным путем.

ожесточенной борьбы возникло новое государство во главе с мусульманским духовно-религиозным лидером, фульбе по происхождению Османом дан Фодио. Изменения затронули, прежде всего, политическую сферу: на вершину власти поднялись фульбские *маламы* (коранические учителя, мусульманские ученые) – власть духовных авторитетов теперь имела приоритет перед властью авторитетов светских; резко возросла роль и расширилась сфера действия исламских морально-нравственных, правовых устоев, повысилась степень обязательности их исполнения рядовыми северянами, чиновниками и представителями родовой и племенной аристократии Сокото и вошедших в его состав политий хауса. Государственное образование, появившееся в результате *джихада*, обладало признаками прежде всего цивилизационного феномена, где господствовали духовные, религиозные составляющие, совокупность которых и определяла в качестве абсолютных, не подлежащих сомнению норм и ценностей основу возникающей государственности, особенности политической власти и отношений между правителем и его подданными.

Рассматриваемый нами период охватывает последние годы XVIII столетия и первые два десятилетия XIX в. В этот короткий исторический период у народов Северной Нигерии произошел окончательный поворот от языческих, доисламских норм культуры и верований к дальнейшему укоренению исламской цивилизации, которое проявило себя не только в укреплении возвышенных и возвышающих индивида ценностей, но еще больше – в возникновении новой социальной общности – религиозной общины, сплоченной универсальными принципами ислама и авторитетом Османа дан Фодио. С этого времени эволюция народов Северной Нигерии определялась внутренними закономерностями, присущими возникшей социокультурной системе. Она выдержала испытание колониализмом, а ныне претендует на получение универсального выражения в системе права и политических отношений северных штатов Нигерии[2]. По этой причине изучение любых аспектов по-

[2] Обобщая опыт исследования социокультурных систем, действовавший в течение нескольких тысячелетий, выдающийся российско-американский социологи и культуролог П.А. Сорокин писал: «Как только социокультурная система – со всеми ее свойствами, своим *modus'ом vivendi* и *modus'ом agenda* – возникла, она уже содержит в себе предназначенное ей будущее. В каждый момент своего существования и деятельности она создает его, определяет и формирует его. В этом смысле любая социокультурная система является… творцом своей собственной судьбы. … Основание (или причина) изменения любой социокультурной системы лежит в ней самой и не следует искать его где-нибудь еще… Неся в самой себе семена своего изменения, любая социокультурная система несет в себе и способность формирования собственной судьбы или своего жизненного пути» (*Сорокин П.А.* Социальная и культурная динамика. Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений. СПб., 2000. С. 742–743, 747–748).

литических, социальных и культурных изменений в данный период приобретает особое значение. Во-первых, оно позволяет наметить причины и специфику дальнейшего развития халифата Сокото в XIX–XX столетиях. Во-вторых, это исследование дает возможность проанализировать действие исламских религиозно-политических институтов и освященной нормами шариата модели взаимоотношений духовно-религиозного владыки и членов его общины как специфической формы политических взаимосвязей.

Государство Сокото, по существу, было федерацией, состоявшей из ряда эмиратов, которые до *джихада* Османа дан Фодио были самостоятельными политическими образованиями, возглавлявшимися в основном хаусанскими правителями: Адар, Дамергу, Даура, Заззау, Замфара, Зария, Гобир, Дамагарам, Кано, Кацина, Кебби-Аир, Илорин, Яури и другие более мелкие[3]. Правитель Сокото по завершении *джихада* с целью распространения ислама в этих, считавшихся им неисламскими, эмиратах, вручил полномочия управления ими специально назначенным лицам из числа соратников по движению. Символом их власти, в частности, стали знамена, освященные и врученные самим Османом дан Фодио. Все тринадцать (за исключением одного) военачальников, ставших наместниками *шеху* (шейха – полуофициальный титул дан Фодио), были фульбе. Распространять веру и изгонять правителей-язычников (*хабе*) и впавших в неверие (*кафири*) – такую задачу в качестве одной из главных поставил перед своими наместниками лидер сокотского государства.

Основную часть населения Сокото составляли крестьяне (*талакава*), представлявшие низы общества. Социально-политическую верхушку нового государственного объединения образовали выдвинувшиеся в результате *джихада* предводители на местах, получившие титулы *нуввабов*. Они выполняли функции религиозно-политических наместников Османа дан Фодио, непосредственно подчиненных ему и ему обязанных уже в силу того, что получили власть лично от лидера фульбского *джихада*. *Нуввабы*, в свою очередь, обладали правами расширять территории наместничеств путем завоевания новых земель и иметь собственных вассалов. Вокруг них быстро сформировались группы исламизированных фульбе (прежде всего городских – фульбе-сире, или – на языке хауса – *филанин гида*)[4], стремившихся воспользоваться плодами

[3] *Hogben S.J.*, *Kirk-Greene A.H.M.* The Emirates of Northern Nigeria. A Preliminary Survey of their Historical Traditions,. L., 1966. P. 367–384; *Robinson D.*, *Smith D.* Sources of the Africam Past. Case-Studies of five Nineteenth-Century African Societies. N.Y., 1979. P. 123–148; История Нигерии в новое и новейшее время. М., 1981. С. 59–65.

[4] *Hogben S.J.*, *Kirk-Greene A.H.M.* Op. cit. P. 110.

победы движения. Сместив прежнюю хаусанскую аристократию, они стали основой формирования нового правящего военно-политического и административного сословия, жаждавшего власти, богатства и почестей. О прочности заложенных тогда клановых порядков непосредственно свидетельствует тот факт, что врученные еще в начале XIX в. знамена и поныне находятся во владении тех семей, которые их тогда получили, и прямые потомки первых обладателей которых сейчас в большинстве являются эмирами областей, бережно храня эти реликвии[5].

Над правителями (эмирами) областей недолгий период стоял Осман дан Фодио, чья политическая власть базировалась прежде всего на признании его религиозного авторитета. Особенности его духовно-религиозного статуса символизировали два принятых им титула: *халиф* и «повелитель правоверных» (*амир аль-муминин*), нарочито сменившие прежний хаусанский – «правитель мусульман» (*саркин мусульми*). Однако поскольку вождь фульбского восстания почти сразу отошел от реальной политической деятельности, верховное управление он передал своим ближайшим родственникам – трем сыновьям и брату Абдуллахи – и военачальнику Али Джедо. Вскоре старший сын, Мухаммад Белло распространил свой контроль на территории, доставшиеся его братьям и Али Джедо. Так султанат Сокото уже в 1812 г., через четыре года после создания, оказался расколотым на территориально относительно небольшую западную часть под водительством Абдуллахи и превосходившую ее по площади в несколько раз восточную часть, управлявшуюся Мухаммадом Белло.

Назначение на высокий пост жестко определялось принципом *маламчи* (от хаусанского *малам* – мусульманское духовно-религиозное лицо, знаток и учитель исламских наук), т.е. претендент обязан был соответствовать представлениям о благочестии, уровне духовно-религи-озных знаний и соответствующем поведении. Эти соображения превалировали над остальными. Следует отметить, что принцип *маламчи* соблюдался в период *джихада*, однако с победой движения он начал утрачивать свою силу, подменяться соображениями семейной солидарности и/или материальной выгоды. Норма чем дальше, тем больше приобретала формальный характер. Тем не менее первые правители-наместники обладали статусом *маламов*, приобретенным обычно в результате преподавательской или юридической практики еще до начала восстания фульбе и закрепленным официально уже новой властью.

В целом влияние *маламов* расширилось, а их число возросло в связи с появлением новых коранических школ и медресе. Росту авторитета духовно-религиозного сословия способствовало и укрепление системы

[5] *Ibid*. P. 382–383.

правосудия, основанной на принципах шариата, становление института мусульманских судей – *алькали*. Исламизация затронула налоговую сферу: вместо прежних налогов и сборов была введена установленная шариатом десятина (*закка*), ставшая главным средством платежа государству. Одновременно упало значение дворцовой власти, откуда удалялись евнухи, прежде занимавшие официальные должности.

Новая правящая верхушка, подчеркивавшая приверженность к исламу, укрепляла свои позиции и престиж благодаря успешным территориальным завоеваниям, которыми прирастал халифат и после смерти Османа дан Фодио в 1817 г. «Главными целями походов, прикрывавшихся лозунгами *джихада*, были захват рабов и обложение покоренных народов данью»[6]. Более того, захваты были распространены и на государства, уровень исламизации которых не уступал, а то и превосходил (как, например, Борну) степень исламизации стран хауса. Об этом, в частности, свидетельствует переписка главы Борну Ал-Канеми, вошедшего в историю Африки под именем Мухаммад ал-Амин, с Мухаммадом Бело[7]. Захватнические, небескорыстные действия фульбских реформаторов ислама, настаивавших на *джихаде* в отношении государств, которыми управляли отнюдь не исламскими методами, оправдывались необходимостью полного соблюдения исламских норм в этих странах[8]. Однако они встречали серьезное сопротивление со стороны того же Борну, которое в тот период смогло сохранить независимость.

С самого начала исламская революция в Северной Нигерии, по мнению И.В. Следзевского[9], носила не столько религиозный, сколько этносоциальный характер. Об этом свидетельствует участие в восстании широких народных масс, включая замфарава – жителей хаусанского государства Замфара – и крестьянства других государств хауса, которые в большинстве своем исповедовали традиционные верования или совмещали их с соблюдением части исламских норм. Османа дан Фодио сразу поддержал род *сулибава* (*сисулбе*), составляющий (наряду с *торонкава*) одну из высокородных ветвей фульбе[10], представители которого и по сей день носят титулы эмиров городов Кацина и Кано[11]. И *сулибава* Кацины, для которых государство Гобир было традиционным неприятелем, особенно горячо поддержали вождя *джихада* и были, на-

[6] История Нигерии в новое и новейшее время. С. 73.

[7] См. фрагменты писем в: *Arnett A.H.* The Rise of the Sokoto Fulani. L., 1922; *Hogben S.J.*, *Kirk-Greene A.H.M.* Op. cit. P. 317–328.

[8] Studies in West African Islamic History. Vol. I. The Cultivators of Islam. L., 1979. P. 216; *Hiskett M.* The Development of Islam in West Africa. L.; N.Y., 1984. P. 159.

[9] История Нигерии в новое и новейшее время. С. 62–75.

[10] По другим сведениям, он принадлежит к мандинго.

[11] *Hogben S.J.*, *Kirk-Greene A.H.M.* Op. cit. P. 113, 168–169.

верное, самыми ревностными его сторонниками из всех жителей хаусанских государств. Именно благодаря массовому народному движению, которое, по мнению Д.А. Ольдерогге[12], было направлено против хаусанской знати и богатого купечества, вожди *джихада* одерживали быстрые победы над аристократией хауса во главе с правителем Гобира. Уже в 1808 г., четыре года спустя после начала борьбы, силы Шейха взяли Алькалаву, столицу Гобира, и сопротивлению гобирцев настал конец. Хотя некоторыми учеными[13] именно данное событие рассматривается как финал *джихада*, на самом деле он завершился только в 1812 г., с окончательным установлением контроля фульбе над Кано, Зарией, Баучи и другими «языческими» государствами.

В новом исламском государстве – халифате центральное место занял Осман дан Фодио, которого провозгласили религиозно-политическим главой. Он получил два уже упоминавшихся титула – *халиф* и *амир ал-мулинин* («повелитель правоверных»), считавшихся равнозначными и ясно свидетельствовавших о признании его власти прежде всего как духовно-религиозного авторитета, харизматического лидера, которого, по убеждению его учеников и широких народных масс, Аллах наделил правом и силой свергнуть неблагочестивых, коррумпированных правителей.

Взаимоотношения правителя и его духовных подданных в значительной мере определялись доктриной *ал-мувалат*, которую предложил Осман дан Фодио. Понятие *ал-мувалат* имеет широкий круг значений, включая такие родственные понятия, как преданность, верность, дружба, любовь, лояльность, уважение, взаимопомощь, близость, взаимоотношения между Аллахом и мусульманами. Именно эта концепция и была положена в основу создания той огромной исламской общины, объединившей мусульман в Западном Судане, которая получило название «халифат Сокото»[14]. Десятистраничный трактат Османа дан Фодио «Предписание о том, как воздавать преданность и верность правоверным и о запрете воздаяния преданности и верности неверным» (*Ал-амр би мувалат ал-муминин ва ал-нахи 'ан мувалат ал-кафирин*), в котором он развивал мысли, высказанные им в более ранних религиозно-просветительских сочинениях, начинается следующими словами: «О, братья, знайте, что дружеские отношения (*мувалат*) среди правоверных – обязательное установление для каждого мусульманина, предпи-

[12] *Ольдерогге Д.А.* Западный Судан в XV–XIX вв. Очерки по истории и истории культуры. М.; Л., 1960. С. 83.

[13] См., например: История Нигерии в новое и новейшее время. С. 70.

[14] См.: *Quick A.H.* The Concept of Al-Muwalat in the Sokoto Caliphate and the Resulting Dilemma of the Time of British Conquest // Islam et sociétés au Sud du Sahara. 1993. № 7.. P. 17–19.

санное Кораном, *сунной* и *иджмой*»[15]. Верность *халифу*, или *амиру*, наряду с обязанностью вести *джихад* и совершать *хиджру* из мест, где правит язычник или отступник, является первичным элементом веры после базового принципа ислама – *таухида* (монотеизма). В таких братских отношениях, считал Османа дан Фодио, и коренится основа сопротивления неверным правителям, с которыми должна бороться мусульманская община в целом. В связи с этим, подчеркивал он, мусульмане должны избирать лидера из своей среды, которым может быть только истинно верующий мусульманин, обладающий широкими и глубокими познаниями в исламской теологии, отличающийся высоким благочестием. Требованием, нормой является безусловная обязанность мусульманской общины совершить *хиджру*[16] из государства, которым правит неверный государь. Абсолютная необходимость для мусульманина, настаивал шейх, – оставаться вне какого-либо господства, кроме божеского. Свои мысли он подкрепляет ссылками на авторитетных средневековых арабских ученых, таких, как Джалал ал-Дин ал-Суйюти, шейх Абд ал-Карим ал-Магили, шейх Муктар ибн Ахмад ал-Кунти.

Убеждения создателя халифата Сокото естественным образом вытекали из его жизненной практики: ведь он сам был выдвинут членами своей конфессиональной общины на роль лидера, стал обладателем титулов *халифа* и *амир аль-муминин*, которого, кстати, дотоле не существовало в официальном обращении. В его трактатах неизменно присутствуют мысли о верховенстве духовно-религиозной власти, власти морального авторитета над официальной, политической властью, унаследованной правителем от рождения, тем более, если этот официальный правитель попирал законы шариата, не говоря о лидерах-иноверцах. Таким образом, источником социокультурной нормы в созданном им государстве-общине стали (по крайней мере, при жизни Османа дан Фодио), религиозные заповеди – тот духовный абсолют, который изначально определяет облик, содержание и во многом – развитие цивилизации. Этим же источником утверждались как норма принципы сменяемости правителей (которые на первых порах выбирались из числа правоверных – членов сформировавшейся на основе приверженности лидеру религиозной общины), коллегиальности, терпимости, справедливости и милосердия при решении вопросов, затрагивавших интересы мусульман. При назначении на должности глав областей и служб даже после смерти Османа дан Фодио некоторое время сохранял значение принцип *маламчи* – преобладания духовно-религиозных статусов и норм над светскими бюрократическими: знание Корана, убежденность в правоте учения Османа дан Фодио, уверенность в победе *джихада* значили больше, чем знатность происхождения, навыки административного или военного руководства.

В соответствии с требованиями шариата был осуществлен переход к нормам, определяемым исламским правом, а прежняя система судейских должностей уступила место мусульманской: *алкали* (хаусанско-арабское «судья») стали назначаться распоряжениями самого дан Фодио и его соратников из числа фульбе, обладавших официальным статусом *малам*. Одновременно упало значение бюрократии – дворцовая власть утратила прежнее влияние, решение политических и экономических вопросов, которое прежде совершалось в результате дворцовых интриг, сговора групп, кланов, придворной знати переместилось в новые органы власти – советы *маламов* во главе с Османом дан Фодио. Был отвергнут принцип престолонаследия, как того требовала доктрина фульбского реформатора, но правителей фактически избирали не подданные, а те же советы *маламов*. Однако и их решение на деле было результатом ожесточенного соперничества между претендентами на должность и поддерживавшими их кругами.

Как искренне верующий человек, которым владели глубокие религиозные убеждения, дан Фодио был проникнут верой в свое божественное предназначение, и уже поэтому его личность внушала его последователям уверенность в победе *джихада*[17]. Его простота в общении и аскетический образ жизни представляли глубокий контраст варварской помпезности, которая владела прежними хаусанскими правителями. В немалой степени личные качества и страсть духовной борьбы фульбского лидера обеспечивали восставшим против хаусанских правителей победы и симпатии рядовых бедняков – *талакава*. В Кано они открыли вход в город отрядам местного лидера повстанцев, а в Зарии, еще одном крупном эмирате Севера Нигерии, где народное восстание против правящей аристократии вспыхнуло еще до начала джихада, мусульманская беднота активно помогла разгромить силы местного правителя.

В 1812 г., вскоре после победного завершения *джихада*, закончившегося разделением созданной державы, духовно-религиозный лидер добровольно отошел от активной политической деятельности[18] и посвя-

[15] *Сунна* – поступки и высказывания пророка Мухаммада, зафиксированные в *хадисах* (преданиях) и служащие одним из источников правил общественной жизни, культовой практики и права. *Иджма* – согласное мнение наиболее авторитетных знатоков религиозных наук по вопросам религии, права и общественной жизни. См.: Ислам. Энциклопедический справочник. М., 2002. С. 214–215.

[16] *Хиджра* (бегство, уход, миграция). *Хиджрой* именуется переселение пророка Мухаммада из Мекки в Медину в 622 г. христианского летосчисления, ставшее отправной точкой мусульманского календаря.

[17] *Hogben S.J.*, *Kirk-Greene A.H.M.* Op. cit. P. 122–123.

[18] *Robinson D.*, *Smith D.* Op. cit. P. 149.

тил себя изучению религиозно-политических трактатов мусульманских авторов средневековья, а также переписке с исламскими духовными лицами, среди которых были и теологи из Каира, и марабуты из неприметных деревушек[19]. На основе опыта фульбского *джихада* Осман дан Фодио стремился теоретически обосновать произведенный им переворот в социокультурной жизни, после которого возврат к прежним, доисламским нормам стал невозможен.

К моменту своей смерти в 1817 г. дан Фодио заложил прочные основы мусульманского права в политической структуре и других областях жизни халифата Сокото. Незадолго до смерти он выразил пожелание, чтобы его старший сын Мухаммад Белло унаследовал титул «повелителя правоверных». Это пожелание можно рассматривать как нарушение им же установленной нормы избрания, опирающейся на принципы ислама. Но формально норма была соблюдена: Мухаммада Белло избрали лидером мусульманской общины, и он получил титул *амир ал-муминин*. Весть о кончине Османа дан Фодио застала другого сильного кандидата на этот титул, брата почившего Абдуллахи в городе Гванду, в 60 милях от Сокото. И как он ни торопился в столицу халифата, изменить результаты избрания было невозможно.

Успешное развитие *джихада* базировалось на личном авторитете Османа дан Фодио, который на первом этапе был доступен для общения каждому приверженцу его учения. Пламенное обличение пороков местных хаусанских правителей – *сарки,* «впавших в язычество и неверие»[20], их взяточничества, лихоимства и вероломства требовало иного стиля поведения от самого критика. Узкий круг сторонников в начале восстания способствовал тесным и частым контактам рядовых участников с лидером восставших фульбе. Он выслушивал их жалобы, наставлял в религиозных и житейских делах, советовался по вопросам тактики и даже стратегии *джихада*. Неудивительно, что на предложение своего главного военного противника, Юнфы, правителя княжества Гобир, не покидать территорию эмирата и обещание не нападать на лагерь своих духовно-религиозных противников в местечке Дегель, он ответил: «Я не распущу моих людей, но уйду с теми, кто хочет идти со мной. И пусть те, кто желают остаться, остаются»[21].

Уже в этот период его имя стало легендарным, а подчеркнутое уподобление своей деятельности деяниям пророка Мухаммада[22] в конечном итоге принесло ему известность «заступника правоверных». Осман дан Фодио неоднократно проводил аналогии своей борьбы за распространение и укрепление веры с жизненным циклом Пророка Мухаммада: бегство из городка Дегель в Гобире в город Гуду истолковывалось как *хиджра* с территории неверного правителя (*дар ал-куфр*) на землю ислама (*дар ал-ислам*); описание последующих сражений и даже характер битв с превосходящими силами противника, триумфального шествия победителей среди хауса и побед над предавшими правителями государств нынешней Северной Нигерии тоже были призваны уподобить в сознании последователей фигуру шейха образу Пророка[23].

Участники исламского движения были настроены критично по отношению к правительствам хаусанских государств. Их ожидания были связаны с новым исламским государством. При всех названных особенностях возникновения и политического устройства халифата Сокото в отношениях правитель – подданные можно выделить следующие характерные черты: 1) отношения между Османом дан Фодио и его подданными являлись не столько политическими, сколько отношениями духовно-религиозного повиновения; это была связь наставника, вероучителя, признанного религиозным и морально-нравственным авторитетом, и его духовных учеников, последователей, приверженцев; 2) изложенные вероучителем принципы бытия не были формализованы в виде писаных систематизированных актов, а представляли собой разбросанные в многочисленных духовно-религиозных и философско-политических трактатах, поэтических и прозаических литературных произведениях назидательные морализаторские поучения; 3) излагаемые Османом дан Фодио в форме заповедей, близких по духу и содержанию коранический, они тем не менее, создавали целостную систему норм социо-культурного характера, опиравшихся на авторитет моральных, правовых, политических, бытовых законов шариата; поэтому нарушение провозглашаемых им норм означало конфликт, прямое нарушение божественных установлений, и расценивалось именно в таком качестве; 4) эти социо-культурные нормы были применены еще на ранних этапах борьбы против хаусанских правителей (*сарки*), в качестве средства политического конструирования: они не только открывали возможность, но обязывали правоверных свергать, изгонять правителей, «изменивших исламу» или нарушавших установления шариата, даже если эти правители были мусульманами. В рамках этой логики предписывалось «воевать с языческим правителем, который не говорит “Нет Бога, кроме Аллаха”»,.. и «вырвать власть у него есть обязанность

[19] *Kane O.* Othman dan Fodio. Fondateur de l’empire de Sokoto. P. etc., 1976. P. 66–67.

[20] *Robinson D.* Muslim Societies in African History. Cambridge, 2004. P. 140.

[21] *Осман дан Фодио.* Наставление братии (танбиху’л ихван) // *Саватеев А.Д.* Исламская цивилизация в Тропической Африке. М., 2006. С. 284.

[22] См.: там же. С. 144.

[23] Там же; *его же.* Религиозно-политические сочинения Османа дан Фодио – источник для понимания истории Западной Африки // Восток. 2006. № 1. С. 57.

в соответствии с согласием»[24]; 5) жесткое ограничение власти неправедного правителя сопрягалось с ограничением власти и правителя-истинного мусульманина, которое «заключается в необходимости совещаний»[25], коллегиального принятия решений, на чем настаивал Осман дан Фодио; советы *маламов* превращались в инструмент контроля власти, ограничения самовластия верховного правителя.

Одно из главных мест в доктрине политического устройства страны и общества дан Фодио занимает обоснование системы ответственности правителя мусульманского государства перед Богом, пророком Мухаммадом и жителями его страны. Обязанности повелителя правоверных, многократно поясняет создатель нового типа политического образования, вытекают из необходимости строгого соблюдения законов Аллаха. Они и предусматривают создание целостной системы политического конструирования: «Следовать обычаям мусульман в управлении ими и избегать обычаев неверных, каковые порой применяются в руководстве ими. Поскольку, как гласят слова Пророка,.. “каждый из вас есть пастырь, и всякий из вас отвечает за пасту свою”…»[26]

Как расценить этот шаг признанного всеми правителя, пользовавшегося неоспоримым моральным, интеллектуальным и религиозным авторитетом, обладавшего безграничной властью над душами и умами мусульман в трансформировавшемся западносуданском обществе? Были ли у Османа дан Фодио политические причины, вынуждавшие его покинуть престол лидера мусульманской общины, обретавшей форму государства, способного превратиться в политическое образование с неподконтрольным кому-либо халифом? Очевидно, что уход *амира* – «повелителя правоверных» не был продиктован силой внешних обстоятельств: на тот момент враги ислама были разгромлены, *джихад* успешно завершен, строилось огромное, практически не имеющее аналогов в истории Тропической Африки государство, внутри которого у него не было соперников, способных хотя бы в малом поставить под сомнение компетентность и благочестие основателя Сокотского халифата… Но есть внутренние императивы. Среди них главный, на наш взгляд, – верность провозглашенным самим дан Фодио принципам сменяемости правителей, коллегиальности, честности и справедливости находящихся у власти. Стремление остаться над политическим соперничеством, зарезервировав за собой функции духовного владыки, на-

[24] The Wathīqat Ahl-Sudan: a Manifesto of the Fulani Jihād // Journal of African History. 1961. Vol. 2. № 2.

[25] Kitab al-Farq: a Work on the Habe Kingdom attributed to ‘Uthman dan Fodio // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1960. Vol. 23. № 3 (русский перевод см: *Саватеев А.Д.* Исламская цивилизация в Тропической Африке. С. 259–267).

[26] Kitab al-Farq…

ставника правоверных в этой части исламского мира тоже, скорее всего, сыграло не последнюю роль в его решении удалиться от власти административной. И, наконец, им был сделан выбор в пользу литературно-исследова-тельского творчества, осмысления произведенного переворота в жизни народов обширного региона, что, если судить по плодовитости Османа дан Фодио как литератора и мусульманского ученого[27], представляется вполне реальным.

Таким образом, перед нами предстает необычный правитель, жертвующий материальным бытием во имя духовных, идеальных норм жизни, своим личным, жизненным примером утверждающий высшие принципы человеческого существования, вытекающие из божественного провиденциализма. Онтологически поступок Османа дан Фодио следует расценивать как победу культуры, духа над приземленным расчетом, к чему он постоянно призывал своих приверженцев. И, как писал его сын Мухаммад Белло, «…не было ему равного. Люди доверяли ему и стекались к нему с востока и запада». Он наставлял *улемов* и вздымал знамя религии. Он вдохнул новую жизнь в сунну и положил конец ереси. Он распространял знание и рассеивал непонимание. Его ученость ослепляла умы своим блеском. Он демонстрировал, как действительность может быть примирена с шариатом. В течение ряда лет он в присутствии знающих себе цену ученых и праведных персон, соперничающих с ним в области риторики и в знании власти и в области того, что написано и того, что аннулировано. И в то же самое время он был выдающимся знатоком хадисов и начитанным в их малознакомых частях и различных разделах. Осведомлен он также был в религиозных источниках и в поддержании сунны.

Он разрешал затруднительные ситуации, действуя по справедливости. У него была надежная проницательность. Он был подготовлен для разъяснения трудных для понимания вопросов, превосходя других в умении убеждать. Самоотверженный и аскетичный, он был ведущим учителем, сеятелем знания. Люди его времени задумывались над тем, что́ он говорил. Он был носителем просветительства и центром совещания. Почитаемый большими и малыми, он был реформатором, стоящим впереди своего поколения, красноречивым оратором, утонченным классическим поэтом. С прекрасным характером, расположенный к солидарности и великодушный в общении, испытанный, решительный в

[27] В научной и духовно-религиозной литературе ему (вместе с сыном Мухаммадом Белло и братом Абдуллахи) приписывают примерно 700 сочинений на религиозные и светские темы в прозаической и поэтической формах (см.: *Саватеев А.Д.* Сочинения Османа дан Фодио как историко-культурный феномен исламской цивилизации // Д.А. Ольдерогге и современная российская африканистика. М., 2005. С. 31).

манере держать себя, стоящий особняком от своего клана, он непоколебим в принятом решении. … Он защитник, стоящий на страже закона. Добрый и дружелюбный, он был любим и обожаем народом больше, чем они любили сами себя. … Он был добр и исполнен сострадания к правоверным и к нему относились благосклонно, все принимали как должное величие его власти.

… Он *шейх* улемов своего времени. Нет, он путеводная звезда для имамов всех возрастов. … Он свершил чудесное раскрытие истины Корана, и для него скрытый смысл видимого – распахнутая дверь. Бог наделил его совершенным восприятием как великого, так и малого, вверил ему организацию обучения и дал ему власть повелевать. … Его вера дала ему силу, и он не страшился критики. Он выносил свои судебные решения по справедливости и никогда не отходил от истины»[28].

В организации и осуществлении государственной власти Осман дан Фодио уделял особое внимание упорядоченности обязанностей, распределению функций между должностными лицами, находящимися как на одной ступени административной лестницы, так и на разных. Назначенные им наместники в провинциях, *визири*, заместители по различным вопросам должны были находиться под неусыпным контролем «повелителя правоверных» («путь его пристальный взгляд остается на том, к чему он принадлежит»). В конечном итоге именно *халиф* несет ответственность перед Аллахом и правоверными за «все, что в этой провинции имеет место…»[29]

Определяя основания власти, Осман дан Фодио выделяет ряд главных принципов, которым должно отвечать добропорядочное, ответственное правление. Один из них: власть не должна находиться в руках одного лица, особенно если он добивается ее всеми правдами и неправдами. Другой принцип – коллегиальность, достигаемая путем проведения совещаний ответственных лиц. И если «отказ от грубости» и «добрые дела» как принципы выглядят достаточно расплывчато, то необходимость четко действующего правосудия как одного из принципов получает подробное, особое описание. В интерпретации лидера фульбского джихада, верховного судью не избирает народ, а назначает глава страны – *халиф*. Назначенный верховный судья должен, считает Осман дан Фодио, иметь больше юридических полномочий, чем *султан*. Именно судья, а не кто-либо другой, назначает нижестоящих судей в областные и провинциальные суды. И если верховный судья «надзирает за правосудием во всех провинциях и городах, которые находятся под его управлением,.. и по

[28] Цит. по: *Hogben S.J.*, *Kirk-Greene A.H.M.* Op. cit. P. 390–392.

[29] Kitab al-Farq… // *Саватеев А.Д.* Исламская цивилизация в Тропической Африке. С. 259.

этой причине его обычно именуют “главный судья”»[30], то судьи провинциальные, им назначенные, несут ответственность за соблюдение норм судебной практики в пределах вверенных им территорий.

К претендентам на должность *кади* (судьи) дан Фодио предъявлял особые требования, превосходившие жесткостью критерии, применявшиеся ко всем другим категориям управленцев, ибо «должность *кади* принадлежит Пророку Аллаха»[31]. Во-первых, судья должен быть образованным человеком, хорошо знающим законы и строго следующим религиозным канонам ислама. Во-вторых, этот человек должен быть вне подозрений во взяточничестве. В-третьих, судья должен обладать хладнокровием, бесстрастием, которые, собственно, и позволяют ему вынести справедливый приговор, на принятие которого не должны влиять сердечные привязанности или симпатии. И это запрещение имеет, по мнению шейха, даже «большее жизненное значение, чем все остальные»[32].

Таким образом, судебная власть в халифате Османа дан Фодио в некоторой степени параллельна исполнительной власти и в силу этого отчасти существует автономно. Однако суд в сокотском халифате не предоставлял юридических возможностей для рядового индивида противостоять правителю, хотя формально уравнивал перед законом шариата простого подданного и правителя самого высокого ранга, давая право обычному крестьянину спорить с правителем.

Добропорядочное правление, неоднократно подчеркивал фульбский лидер, базируется на строгом соблюдении исламских норм, возвещенных Пророком Мухаммадом, на которого он часто ссылается, цитируя Коран и *хадисы*. И в этой части генезис политических компонентов халифата вполне понятен: они проистекают из религиозной большой идеи, которой Осман дан Фодио придает значение духовного абсолюта. Несоблюдение его воли есть бунт против воли Аллаха, осквернение базовых принципов веры. «Повелителю правоверных вменено…повелевать замещающими его лицами в его стране, и, более того, всеми подданными, следовать обычаям мусульман в управлении ими и избегать обычаев неверных, каковые порой применяются в руководстве ими, поскольку, как гласят слова Пророка – мир ему, – “каждый из вас есть пастырь, и всякий из вас есть пастырь, и всякий из вас отвечает за паству свою, и имам есть пастырь и отвечает он за свою паству”»[33].

Практика эмиров хаусанских государств в области налогообложения, торговли, комплектования армии, по мнению Османа дан Фодио,

[30] Там же. С 260.

[31] *Осман дан Фодио.* Наставление братии (Танбиху’л ихван)… С. 282.

[32] Там же.

[33] Kitab al-Farq… // *Саватеев А.Д.* Исламская цивилизация в Тропической Африке. С. 260.

совершаемая «без всяких правовых оснований в шариате», содержала массу нарушений прав подданных, включая посягательство на честь, жизнь и имущество, допускала подкуп и т.д. Шейх рассматривал их как очевидные правовые проступки и моральные отступления, совершаемые с целью укрепления неправедной власти отступников, не брезгуя никакими методами. Давая оценку этим действиям, он прибегает к самым ярким выражениям, бичуя сладострастие, корыстолюбие, похоть и угодничество изменивших исламу правителей. Он квалифицирует эти действия как стремление морально разложить общество, уничтожить этические и религиозные ориентиры, создать обстановку всеобщей безнравственности, чтобы лишить людей права отстаивать какие бы то ни было принципы и тем самым укрепить власть правителей: «Один из способов их господства заключается в навязывании народу денежных поборов, не установленных шариатом, которые они именую *джангали* и *курдин гари* и *курдин салла*[34]. Один из путей их правления состоит в умышленном поедании любой пищи, какую они возжелают. Вне зависимости от того, является ли она религиозно разрешенной или запретной, и в ношении любой одежды, какую они желают, будь она религиозно разрешена или запрещена, и употребление пива, какого они пожелают, разрешенных или запрещенных религией, и в езде на тех верховых животных, каких они желают, не взирая, разрешено это религией или запрещено, и овладении женщинами, каких они возделают, без брачного договора, и в проживании в разукрашенных дворцах, будь то разрешено или запрещено религией, и в устилании мягкими разукрашенными коврами, как они пожелают. … Один из способов их властвования состоит в том, что [мужчина] препоручает дела своих женщин в руки старшей из них, и каждая [из остальных] становится подобна рабыне под нею. … Один из способов их властвования состоит в том, чтобы принуждать людей служить в их армиях, даже если они не мусульмане, и они называют это «*гаргади*»[35], и всякого, кто не проходит эту службу, они облагают денежной платой, не предусмотренной шариатом»[36] и т.д. Ложь, вероломство, спесь, высокомерие, отсутствие уважения к подданным – это неотъемлемое качество всех правителей, против которых он вел священную войну, и они «соответствуют образу жизни неверующих»[37].

[34] *Джангали* – налог на скот. *Курдин гари* – налог, взимаемый с жителей города. *Курдин сала* – налог, взимаемый с паломников, совершающих хадж.

[35] *Гаргади* – обязательная служба в армии *сарки*; может быть возмещена денежной оплатой.

[36] Kitab al-Farq… // *Саватеев А.Д.* Исламская цивилизация в Тропической Африке. С. 260–263.

[37] Там же. С. 263.

Как противостоять этому, как вернуть авторитет нарушенным духовно-религиозным и моральным нормам? На кого опереться при этом? Восстановить твердые нормы, заявляет Осман дан Фодио, значит не только вести *джихад* и строить военные укрепления на границах халифата, но и искоренять подкуп, а также ремонтировать мечети, налаживать в них пятикратные в течение дня службы, преподавать знания ислама и т.д. Возлагая исполнение этих обязанностей на правителя, дан Фодио не видит здесь места для выражения личной позиции подданных: правитель обязан наставлять, убеждать людей и создавать условия для того, чтобы они читали Коран, овладевали знаниями. Что же касается упорствующих в нарушении норм шариата, впавших в неверие подданных, то здесь нельзя довольствоваться уговорами: отрубить руку или ногу, распять или казнить иным способом – такими видятся ему наказания для ослушников.

Как устанавливались исламские порядки в сокотском халифате, что испытали при этом рядовые подданные, можно судить по описаниям Абдуллахи, брата создателя нового государства, которые Осман дан Фодио включил в свой трактат «Наставление братии» (*Танбиху'л ихван*) в качестве завершающей части: «Мы схватились с ними (воинами султана Гобира. – *А.С.*) и принудили их бежать, и сожгли их здания. Мы убивали их мужчин и захватывали их женщин и детей»[38], – так рассказывается об одном из первых сражений приверженцев шейха с врагами ислама. А в противостоянии с султаном Кано «взяли его город, и перебили людей, и брали пленников»[39]. Ниспровергатель *хабе* – правителей-отступников ищет идейную поддержку у известного в Западной Африке средневекового североафриканского богослова и законоведа Мухаммада ибн Абу ал-Керима ал-Магили, который прямо уподоблял шариат «дубине в нашей руке для изгнания зла из нашей религии и мирских деяний»[40] и прославился, в частности, тем, что в 1492 г. организовал еврейские погромы в тунисском городе Туабе, установив цену в семь мискалей за голову каждого убитого иноверца[41]. Во всяком случае, избиение неверных, конфискация их имущества, разграбление жилищ, истребление язычников в период *джихада*, да и после него внушили приверженцам традиционных африканских верований, а также мусульманам соседних исламизированных государств (например, Борну) такой ужас, что он преследовал их вплоть до XX столетия.

[38] *'Uthman dan Fodio*. Tanbihu'l Ikhwan // Journal of the African Society. 1915. Vol. 14. № 54. P. 187.

[39] *Ibid*. P. 188.

[40] Эта фраза взята Османом дан Фодио из письма ал-Магили сонгайскому правителю (*аскии*) ал-Хаджж Мухаммаду I (*Ibid.* P. 188).

[41] *Palmer H.R.* An Early Fulani Conception of Islam // Journal of the African Society. 1914. Vol. 13. № 52. P. 407–408.

Очевидно, что применительно к эмиратам во главе с хаусанскими правителями норма декларируемая (в речах и трактатах Османа дан Фодио) в целом совпадала с реальной, фактической нормой, описывавшей круг полномочий, прав и обязанностей *сарки* и его взаимоотношения с исламскими законами. Хаусанские правители, конечно, объявляли себя правоверными, на практике же их реальные действия расходились с религиозной нормой, что и было, с точки зрения шейха и его окружения, законным основанием для борьбы за приведение фактических социокультурных норм в соответствие с идеальными, закрепленными в Коране и сунне.

Таким образом, Осман дан Фодио и его религиозная община утверждали с помощью джихада право свергать правителей, нарушающих исламские духовно-религиозные, моральные, политические и экономические нормы, и коллегиально выдвигать из своей среды харизматическую личность на роль правителя. Но сами эти выборы не носили формализованного характера. Так, выдвижение самого Османа дан Фодио стало не следствием определенной законом процедуры, а результатом широкого признания его особых качеств как ученого, благочестивого шейха, объединителя верующих, блестящего оратора и политика, стремящегося соблюсти на практике писаные нормы.

Но после смерти духовного вождя, а точнее еще сразу после победы исламской революции началось все отчетливее проявляться расхождение между провозглашенными принципами и реальным наполнением власти. Военные походы в прилегающие страны все очевиднее превращались в средство добычи рабов и получения дани с покоренных народов. Религиозные цели – обращение соседних народов в ислам – постепенно отходили на второй план, тем более что военные походы совершались и в страны с исламизированным населением. С окончательной победой нового господствующего слоя фульбской знати, консолидировавшей их ряды, строгие заповеди аскетического бытия отбрасываются. Уже в начале 1820-х гг. ушел в прошлое принцип *маламчи*, было покончено с выборностью, место которой заняло наследование должностей, возникли правящие династии, возродившие прежнюю титулатуру. Все местное население нефульбского происхождения вопреки нормам ислама и заповедям покойного лидера было объявлено «неверными», «язычниками» – *хабе*. Это позволяло превращать в рабов даже мусульман или требовать от них выполнения барщины. Были восстановлены все прежние налоги и поборы, против которых боролись соратники Османа дан Фодио. В области права также произошел поворот к прежним нормам: на месте идеологии исламского участия в политической жизни утвердились сословно-кастовая система взглядов и мораль *филанин гида*. Режим беззакония и насилия снова занял былые позиции, вызывая

недовольство мусульман и других конфессиональных групп, провоцируя волнения и смуты. И хотя эмиров по-прежнему формально назначали, как того требовал Осман дан Фодио, возврат к порядкам, процветавшим до *джихада*, был слишком очевиден. Свидетельством этого являются и путевые заметки европейских путешественников Х. Клаппертона и Г. Барта, посетивших нынешнюю Северную Нигерию в 1820-х и 1850-х гг. соответственно и оставивших обширные описания порядков и обычаев халифата Сокото[42].

Тем не менее, полностью уничтожить коренные, глубинные последствия *джихада* было невозможно. При всем несовпадении духовных заповедей основателя халифата Сокото с поведением своекорыстной фульбской верхушки усиление влияния исламских духовно-религиозных норм, превращение ислама в основу формировавшейся в регионе исламской цивилизации становилось все более весомым и зримым. Мусульманские правители были вынуждены осуществлять свою власть в рамках уже сложившейся традиции, позволявшей свергнуть неправедного *сарки*-тирана. Эта традиция наложила отпечаток и на характер взаимоотношений эмиров с рядовыми мусульманами в XX в., способствовав их определенной демократизации.

[42] См.: *Clapperton H.* Journal of a Second Expedition into the Interior of Africa. L., 1829; *Barth H.* Travels and Discoveries in Northern and Central Africa. L., 1857.

ГЛАВА 11
Эволюция верховной власти в Таджикистане (1982–2007 гг.)

Р.С. Бобохонов

После распада СССР на постсоветском пространстве возникли новые самостоятельные государства. В зависимости от географической зоны, политической культуры национальной элиты, правовой культуры всего населения, экономической базы и перспективы развития, эти новые государства выбрали ту или иную модель государственной власти. Для многих бывших советских республик этот выбор был тяжелым, и в некоторых из них (в частности, Украине, Грузии) сам процесс выбора еще не завершен.

В республиках Центральной Азии в силу различных причин (исторического, географического, правового, этнокультурного и этнопсихологического характера) выбор новой модели государственной власти был заранее определен в пользу авторитарной власти в духе классической модели «восточной монархии». Во всех республиках Центральной Азии, кроме Таджикистана, после распада Советского Союза у власти остались ставшие бывшими первые секретари республиканских Коммунистических партий. В результате этого в Казахстане и Киргизии установилась президентская власть «мягкого авторитаризма» Нурсултана Назарбаева и Аскара Акаева, в Узбекистане – «жесткого полицейского авторитаризма» Ислама Каримова, в Туркмении – модернизированная «восточная монархия» Туркменбаши (Сапармурада Ниязова).

В Таджикистане сложилась иная ситуация. Бывший первый секретарь ЦК Коммунистической Партии Таджикской ССР (КПТ) Кахор Махкамов не остался у власти и ушел со всех постов по состоянию здоровья. Еще накануне ухода Махкамова, в 1990 г., другой бывший первый секретарь ЦК КПТ (в 1982–1986 гг.), Рахмон Набиев, был избран депутатом Верховного Совета республики и в сентябре 1991 г. стал его председателем. Следует напомнить, что 9 сентября 1991 г. после принятие Декларации о суверенитете Таджикистан стал независимым государством. Рахмон Набиев же 24 ноября 1991 г. был избран первым президентом Таджикистана (причем избран народным голосованием из

большого числа кандидатов)[1]. В марте 1992 г. в стране началась гражданская война, и 7 сентября 1992 г., в разгар войны, Рахмон Набиев ушел в отставку. В ходе гражданской войны и после нее к власти постепенно пришел не бывший партийный функционер, а обычный председатель совхоза Эмомали Рахмонов (обо всех этих событиях подробнее см. ниже).

Как мы видим, в Таджикистане смена политической системы и передача верховной власти из одних рук в другие произошли не только мирным путем, но и в ходе гражданской войны 1992–1997 гг., причем в несколько этапов. Поскольку предметом исследования в данной работе является эволюция верховной власти в советский и постсоветский периоды истории Таджикистана, мы решили уделить основное внимание изучению верховной власти и ее роль в жизни таджикского общества на протяжении последней четверти века – в 1982–2007 гг. Почему именно этот период? Потому что в этот период в таджикском обществе произошли очень крупные события, которые ускорили эволюцию верховной власти в рамках старой и новой систем общественных отношений. В этот период в качестве главных фигур («верховных правителей») выступают двое: Рахмон Набиев (советского и постсоветского образца) и Эмомали Рахмонов (постсоветского образца). На примере Рахмона Набиева мы рассмотрим «верховного правителя» партийно-советского типа и его отношение к своим «подданным» – советским гражданам, проживавшим в те годы в Таджикской ССР. Также мы изучим фигуру Набиева как «верховного правителя» (первого президента независимого Таджикистана в 1991–1992 гг.) уже в рамках другой политической системы и в иных исторических условиях. Что касается фигуры Эмомали Рахмонова, то здесь нам придется изучить ее за последние 15 лет, начиная с 1992 г. и по сегодняшний день, поскольку при его правлении в Таджикистане происходило очень много драматических событий (прежде всего, гражданская война 1992–1997 гг.), которые так или иначе повлияли на эволюцию его личности как «верховного правителя».

При написании этой работы автор прежде всего опирался на общую базу данных, собранных им в ходе многочисленных экспедиций в различные районы Таджикистана в 80-е–90-е годы прошлого и первые годы нынешнего века. Анализ полевых материалов позволил более глубоко проникнуть в суть событий, понять настроения масс («подданных»), поведение партийных руководителей («правителей»), психологию самой власти, различных групп населения, дать оценки роли личности того или иного главного партийного руководителя («верховного правителя») и масс («подданных») в таджикском обществе в эти годы.

---

[1] *Кузьмин А.И.* Таджикистан // Постсоветская Центральная Азия. М., 1998. С. 232.

В работе были использованы полевые материалы разного характера и разной тематики. Например, данные по «мужским» клубам помогли нам отчетливо разобраться в сути психологии масс («подданных»), в их отношении не только к местным руководителям («правителям»), но и к республиканским правителям («верховным правителям») в целом, определить своеобразие вертикали власти, иерархии социальных групп и т.д. Этнографические материалы по нормам обычного права – *одат* – достаточно ярко показывают, что эти нормы до сих пор хорошо сохранились во всех сферах жизнедеятельности таджикского общества. Эти нормы могут, с одной стороны, ограничить власть местного или верховного правителя, а с другой стороны, расширить права простых людей («подданных») в рамках существующих по сей день сельских общин по всей республике, особенно в горных районах. Материалы же по народным верованиям показывают богатую духовную жизнь простых людей и степень их внутренней свободы. Я также беседовал с некоторыми местными партийными руководителями республики, которые были знакомы и общались с «верховным правителем» Рахмоном Набиевым. Также были внимательно изучены мнения, выступления, рассказы по широкому кругу вопросов, касающиеся жизни республики, некоторых влиятельных политических фигур из ближайшего окружения нынешнего президента Республики Таджикистан Эмомали Рахмонова.

Прежде чем приступить к анализу эволюции власти первого, а затем второго «верховного правителя» в Таджикистане в последние четверть века, приведем краткую географическую и этнодемографическую характеристику рассматриваемого общества. Также следует дать общую характеристику социальной структуры, политического строя и религиозно-идеологической системы таджикского общества в рассматриваемый период.

Республика Таджикистан – государство в Центральной Азии, бывшая Таджикская Советская Социалистическая Республика в составе СССР. Граничит с Узбекистаном и Киргизией на севере и западе, с Китаем – на востоке и с Афганистаном – на юге. Столица – город Душанбе. Таджикистан – преимущественно горная страна. Горы занимают около 93% территории республики. Административно Таджикистан разделен на 2 области и одну автономную область. Кроме этого, существует особая область республиканского подчинения, включающая в себя 13 центральных районов, в том числе Душанбе, имеющий особый статус. Каждая область разделена на районы, которые в свою очередь делятся на *джамоаты*, а те в свою очередь – на сельсоветы. Таким образом, Согдийская область охватывает север, районы республиканского подчинения – север и восток, Хатлонская область – юг и Горно-Бадахшанская автономная область – восток республики[2].

[2] Экономика Таджикистана: стратегия развития. Душанбе, 2007. С. 12.

Таджикистан – единственное нетюркское государство в постсоветской Центральной Азии. Перепись населения прошла в Таджикистане 20–27 января 2000 г., но ее первые итоги опубликованы только сейчас. По данным переписи, численность населения Республики Таджикистан на 20 января 2000 г. составила 6127,5 тысячи человек[3]. Население Таджикистана давно растет быстрыми темпами: в 1959 г. в республике проживало 1981 тысяча человек, в 1989 г. – 5109 тысяч. В отличие от европейских стран СНГ, оно продолжало расти и в 1989–1999 гг., несмотря на значительный миграционный отток населения из республики (437 тысяч человек за 11 лет)[4]. Основной фактор увеличения численности населения – высокий естественный прирост. Если в советский период в Таджикистане росло и городское, и сельское население, то за последние 11 лет городское население уменьшилось (не в последнюю очередь вследствие отъезда русскоязычного населения) на 45,8 тысячи человек (2,7%), а сельское выросло на 1063,7 тысячи человек (на 30,9%). При этом доля горожан в населении республики упала с 33% в 1989 г. до 26% в 2000 г.[5] Сократилось не только городское население в целом, но и население большинства крупных городов Таджикистана, включая столицу.

Заметно изменился национальный состав населения страны. По данным переписи, доля русских в населении оказались значительно ниже ожидаемой. В 1989 г. в республике жило 388,5 тысячи русских, по данным государственной статистики на 1996 г., с учетом миграций и естественной убыли, численность русских оценивалась в 189,5 тысячи человек, но перепись 2000 г. зафиксировала лишь 68,2 тысячи русских. Таким образом, часть миграций и смертей (особенно во время вооруженных столкновений) не была учтена официальной статистикой. Снизилась и доля узбеков в населении Таджикистана (с 23,5% в 1989 г. до менее чем 17% в 2000 г.), что связано с миграцией и ассимиляцией; доля киргизов осталась прежней (чуть более 1%). В тоже время в период между переписями значительно увеличилась численность и доля таджиков: в 1989 г. их было 3172,4 тысячи (62,3%), в 2000 г. – 4898,4 тысячи (79,9%)[6]. Согласно государственным статистическим данным за 2005 г., в Республике Таджикистан всего на тот момент проживало 7 163 506 человек[7]. Подавляющее большинство верующих исповедует ислам суннитского толка. Жители Горно-Бадахшанской автономной области преимущественно исмаилиты.

[3] Там же. С. 78.
[4] Там же. С. 81.
[5] Там же. С. 84.
[6] Там же. С. 86.
[7] Там же. С. 87.

Для полноты картины исследуемой темы мы также напомним в очень кратком изложении основные этапы истории Таджикистана. Прежде всего, нам нужно выяснить, были ли в истории Таджикистана монархические традиции, и если да, то в какие исторические периоды, в каких хронологических рамках. Именно наличие института монархии в том или ином регионе земного шара определяло этнопсихологические особенности проживавших там народов как «подданных».

Территория Таджикистана была издавна заселена людьми. В I тыс. до н.э. – первые века н.э. территория Таджикистана входила в состав таких государств, как Согдиана, Бактрия, Иран, империя Селевкидов, Греко-Бактрийское царство, Кушанское царство. Из Индии проникал буддизм, из Ирана – манихейство и зороастризм[8].

В начале VI в. государству эфталитов подчинялись вся Центральная Азия, Афганистан и часть северной Индии. Столицей государства был город Бадиан. В середине VI в. Центральная Азия подверглась нашествию тюркских племён. Решающие битвы тюрков с эфталитами (около 562–565 гг.) завершились полной победой Тюркского каганата.

К середине VIII в. Центральная Азия была завоёвана арабами, однако гарнизоны комплектовались из воинов иранского происхождения, обращенных в ислам суннитского толка. Эти завоеватели составили ядро таджикского народа[9].

В 875 г. Исмаил Самани основал первое таджикское государство со столицей в городе Бухара. В это время завершился процесс складывания таджикской народности. Таджикский язык постепенно вытеснил прежде господствовавший согдийский язык. При Саманидах культура таджикского народа достигла высокого уровня[10].

В 999 г. государство Саманидов гибнет под натиском кочевых тюрок. И затем власть над Центральной Азии вплоть до начала XIX в. остается преимущественно в руках тюрко-монгольских племен, таких как чингизиды, тимуриды и другие.

В 1212 г. территория Таджикистана входит в состав Ирана. В 1220 г. в таджикские земли вторгаются монголы Чингисхана. В 1370 г. монголов сменяет узбекское государство Тимуридов. В 1740 г. снова власть переходит к иранцам. В 1747–1920 гг. земли, населенные таджиками, разделяются между Бухарским ханством и Афганистаном. В 1867 г. северные части территории Таджикистана вместе с городом Худжант были присоединены к Российской Империи[11].

[8] Народы Средней Азии и Казахстана. Т. 1. М., 1962. С. 99–101.

[9] Там же. С. 100–102.

[10] *Гафуров Б.Г.* Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. М., 1972. С. 332–347.

[11] Народы Средней Азии и Казахстана. Т. 1. С. 103–104.

Таким образом, таджикский народ имеет длительный опыт существования в условиях монархии, пусть и не национальной.

В СССР в 1925 г. Таджикистан получил статус автономной республики в составе Узбекской ССР. Город Душанбе (образованный в 1924 г.) стал ее столицей. С 1929 г. Таджикистан был союзной республикой[12]. В 1991 г. после распада СССР Таджикистан становится независимым государством.

Таджикистан – президентская республика. С 1994 г. пост президента занимает Эмомали Рахмонов, переизбиравшийся на него в 1999 и 2006 гг. Законодательную власть в республике осуществляет парламент – *Маджлиси Оли* (в переводе с таджикского – «Верховный Совет»)[13].

На сегодняшний день в Таджикистане существуют и функционируют следующие политические партии: Народно-демократическая партия (НДП) – «партия власти», Коммунистическая партия Таджикистана (КПТ), которая активно поддерживает Эмомали Рахмонова, Аграрная партия (АП), Партия экономических реформ Таджикистана (ПЭРТ), Социалистическая партия Таджикистана (СПТ), Демократическая партия Таджикистана (ДПТ), Социал-демократическая партия Таджикистана (СДПТ), Исламская партия возрождения Таджикистана (ИПВТ), а также ряд более мелких партий[14].

Теперь приступим к изучению личности «верховного правителя» Рахмона Набиева, как первого секретаря Компартии и как первого президента Республики Таджикистан. В первую очередь определим его место в политической системе Советского Союза и непосредственно Таджикской ССР. Далее, во-вторых, разберем концепцию предназначения первого секретаря как «верховного правителя» и его место в таджикском обществе. В-третьих, определим реально осуществлявшиеся полномочия Рахмона Набиева на посту первого секретаря Компартии Таджикской СССР и в должности первого президента Республики Таджикистан по отношению к гражданам («поданным») республики. В-четвертых, исследуем природу верховной партийной власти, с одной стороны, и президентской власти, с другой стороны, в лице Рахмона Набиева. В-пятых, рассмотрим границы сферы этой власти, как в рамках партийных законов, так и в рамках Конституции страны. В-шестых, постараемся выяснить связь этой власти с народом («поданными») – ее отдаленность или близость от него.

В Советском Союзе кандидатуру первого секретаря, как правило, предлагала республиканская Коммунистическая партия, утверждало ее Политбюро ЦК КПСС – своего рода надгосударственный совет. После

[12] Там же. С. 104–105.

[13] Экономика Таджикистана... С. 8.

[14] Там же. С. 16–17.

назначения первый секретарь, по сути, становился полноправным хозяином своей республики, правда, в рамках Советского Союза, руководимого КПСС.

Таким полноправным хозяином Таджикской ССР в 80-е годы прошлого века и стал Рахмон Набиевич Набиев. Он родился 5 октября 1930 г. в селе Шайхбурхон Худжантского района Ленинабадской области (с 2000 г. – Бободжонгафуровский район Согдийской области). В 1948 г. Набиев начинает работать в колхозе. Проработав там 15 лет, он переходит на партийно-государственную работу. В 1971–1973 гг. Набиев был министром сельского хозяйства республики, в 1973–1982 гг. – председателем Совета министров Таджикистана. Как уже упоминалось, в 1982–1986 гг. Набиев работал первым секретарем ЦК КПТ, В 1990 г. был избран депутатом Верховного Совета республики, а в сентябре 1991 г. стал его председателем. 24 ноября 1991 г. Рахмон Набиев был избран первым президентом суверенной Республики Таджикистан.

В марте 1992 г. в Таджикистане началась гражданская война. Поначалу люди требовали демократических преобразований, принятия новой конституции и возвращения популярного генерала Навджуванова на должность министра внутренних дел. Набиев и спикер парламента Кенджаев восстановили Навджуванова в должности, однако вскоре начали звучать требования отставки спикера, всего парламента, а затем и президента. В Душанбе, на главной площади, прошли антиправительственные митинги; вскоре на другой стороне площади был организован проправительственный митинг в поддержку Набиева. У обеих сторон появилось оружие. 11 мая 1992 г. под давлением оппозиции Рахмон Набиев согласился на создание коалиционного правительства с ее участием. 7 сентября 1992 г. в аэропорту Душанбе он пытается вылететь в родной Худжант, но его останавливает толпа, состоявшая в основном из криминальных элементов. Вскоре во избежание расправы над президентом к аэропорту прибыли танки и войска МВД. В 16 часов 30 минут того же дня Набиев подписал заявление об отставке[15].

Набиев умер 11 апреля 1993 г. в своем доме в Худжанте. Причины его смерти достоверно неизвестны: согласно официальной версии, он умер от сердечного приступа, по одной из неофициальных версий – он покончил жизнь самоубийством (застрелился), по другой – его убили. Об этом говорят и родственники Набиева, обвиняя в убийстве людей Сангака Сафарова, лидера Народного фронта, который незадолго до этого сам был убит телохранителем своего соратника Файзали Саидова, которого Сангак Сафаров застрелил после ссоры[16].

[15] Там же. С. 233.
[16] Там же. С. 235.

Как было отмечено выше, в 1982 г. Рахмон Набиев, получив должность первого секретаря ЦК КПТ, становится «верховным правителем» Таджикистана. Эта должность позволяла сконцентрировать всю власть в республике в одних руках. По сути, он единолично стал контролировать законодательную, исполнительную, судебную, военную и административную власть в республике. Вся мощная и жесткая партийная иерархия (первичные, районные, областные и республиканские партийные организации) в этом ему помогала. В каждом населенном пункте, даже самом отдаленном существовала первичная коммунистическая партийная организация, куда входили несколько рядовых членов партии из числа местных работников хозяйствующего субъекта (как правило, колхоза, совхоза или торговой кооперации). В горных районах республики в каждый совхоз могли входить несколько небольших населенных пунктов, которые имели свои сельсоветы (местную исполнительную власть).

Первичная партийная организация совместно с местной ячейкой комсомольской организации не только контролировала сельсоветы, работу всех подразделений хозяйства, но и осуществляла контроль над гражданами через агентурную сеть или осведомителей из числа местных жителей. Помимо этих организаций, в каждом населенном пункте имелись один или несколько прямых агентов КГБ, которые осуществляли контроль не только над гражданами, но и над деятельностью властей, в том числе и над деятельностью первичных партийных и комсомольских организаций. Каждый мужском клуб посещал либо агент КГБ, либо осведомитель партийной или комсомольской организации. Естественно, народ их в лицо не знал, хотя некоторых подозревали и сторонились. Мужские клубы также посещали представители местной власти, правоохранительных структур, проживавшие там. В зимнее время года в мужских клубах по вечерам собиралось едва ли не все мужское население республики; в остальные сезоны мужские клубы посещали в основном мужчины пенсионного возраста. После совместного коллективного ужина обсуждались многие темы, касавшиеся деятельности местного колхоза, совхоза или торговой кооперации, проблемы общеобразовательного характера (мужские клубы посещали лекторы из общества «Знание»), новости политики и культуры местного и республиканского масштаба, отмечались календарные, свадебные, родильные, важные религиозные праздники («Курбан» и «Рамадан»), поминки и т.д. Роль мужских клубов в общественной жизни таджиков с каждым годом возрастала, поэтому власть внимательно следила за их деятельностью.

Таким образом, тотальный контроль осуществлялся над всеми гражданами и местными «правителями» начиная от самого отдаленного горного села и до столицы. Это было характерной чертой советской власти в республике на всем протяжении периода ее существования, в том

числе во времена правления Рахмона Набиева, который неизменно был в курсе всех происходивших в Таджикистане событий. Были ему известны и настроения масс («поданных») на местах. Существовал идеологический аппарат ЦК КПТ, разрабатывавший новые приказы, распоряжения, поправки к действовавшим законодательным актам, которые подписывались или отвергались Набиевым. Простые граждане могли написать ему письмо, пожаловаться на какого-то местного руководителя хозяйствующего субъекта. Эти письменные жалобы не всегда доходили до первого секретаря ЦК КПТ; обычно на письма и жалобы граждан отвечал его секретариат. В то же время мои респонденты рассказывали о случаях, когда в горных населенных пунктах старейшины непосредственно общались с Набиевым во время его поездок по республике, он их охотно выслушивал и обещал помочь, причем, как правило, помощь поступала немедленно после его отъезда.

Однако Набиев, будучи «верховным правителем», никаких чрезвычайных приказов лично отдавать все же не мог, ему нужно было соблюсти формальность: прежде чем принять решение, согласовать его с членами президиума ЦК КПТ. Мог ли таджикский народ обсуждать образ Рахмона Набиева как «верховного правителя»? Да, мог. Это происходило в мужских клубах, на работе, на собраниях и т.д. В начале 1980-х гг., когда Набиев только был избран первым секретарем ЦК КПТ, через СМИ проводилась мощная агитационная кампания по созданию положительного имиджа нового руководителя республики. Набиев сам приезжал в провинцию и общался с народом, но к середине его правления этот интерес постепенно сошел на нет. В 1985 г. началась Перестройка, ее отголоски до Таджикистана дошли лишь к концу 1987 г., когда Набиева у власти уже не было: в 1986 г. на посту первого секретаря ЦК КПТ его сменил Кахор Махкамов.

Что касается президентского периода правления Набиева, то ситуация была совершенно иной. Набиев стал первым президентом Таджикистана в результате всеобщих выборов и в новых исторических условиях. После распада СССР изменился общественно-политический строй, и в республике усилилась борьба за верховную власть между четырьмя основными этнорегиональными кланами (кулябским, гармским, худжантским и памирским), которая привела таджикское общество к гражданской войне. Во время своего кратковременного пребывания на президентском посту Набиев не обладал той властью, которая была у него в 1980-е гг., когда он был первым секретарем ЦК КПТ. Власть его была минимальной, и он не контролировал политическую ситуацию в республике. События развивались настолько стремительно, что он не смог адекватно на них отреагировать и вовремя принять жесткие меры, чтобы не допустить начала гражданской войны, хотя имел огромный управленческий опыт и поддержку среди широких масс населения республики. Поэтому за этот короткий период он не проявил себя как мудрый «верховный правитель», а наоборот, совершил поступки, которые не позволили уберечь народ от несправедливой гражданской войны, нажил много врагов среди различных течений в оппозиции и в результате под давлением оппозиции был вынужден уйти в отставку. Тем не менее образ первого президента как «верховного правителя» укоренился в сознании таджикского народа. В ходе бесед с респондентами я сталкивался с разными мнениями (от самого негативного до положительного), но у многих все-таки остались жалость и сочувствие к Набиеву, поскольку он умер вскоре после отставки при загадочных обстоятельствах.

Другой «верховный правитель» постсоветского образца, Эмомали Рахмонов, пришел к власти в ходе гражданской войны 1992–1997 гг., благодаря произошедшей во время нее дестабилизации общественно-политического строя. Рахмонов родился 5 октября 1952 г. в Дангаринском районе Кулябской области и до начала гражданской войны руководил одним из совхозов этого района[17].

В июне 1992 г. противники исламистов под руководством Сангака Сафарова подняли мятеж в областном центре Кулябе. Противостояние вылилось в гражданскую войну между Народным фронтом (кулябские и ходжентские этнорегиональные кланы) – сторонниками государства светского образца и Объединенной таджикской оппозицией – коалицией исламистов (выходцев из районов Гарма) и демократов (из Горного Бадахшана)[18].

Осенью 1992 г. кулябские мятежники объединились в рамках Народного фронта с представителями ходжентского этнорегионального клана и получили поддержку Узбекистана и России, поскольку возможная исламизация Таджикистана грозила нарушением геополитического баланса и активизацией исламистов внутри самих этих стран. Волна бурных политических событий вынесла на вершину сподвижника Сафарова Эмомали Рахмонова, который и возглавил Народный фронт. В декабре того же года его отряды без боя заняли столицу. Эмомали Рахмонов возглавил правительство, а исламисты и демократы были вытеснены на восток страны и в соседний Афганистан[19].

На фоне усиления власти талибов в Афганистане 27 июня 1997 г. было заключено перемирие между правительством Рахмонова и Объединенной таджикской оппозицией. Исламисты влились в государственные структуры, включая парламент и армию[20].

---

[17] Там же. С. 242–243.
[18] Там же. С. 234–235.
[19] Там же. С. 235.
[20] *Малашенко А.* Ислам, политика и безопасность Центральной Азии // Свободная мысль-XXI. 2003. № 3. С. 28.

Как мы видим, постепенное усиление власти Эмомали Рахмонова как «верховного правителя» продолжалось до конца гражданской войны. После перемирия в эволюции восхождении Рахмонова к абсолютной власти в республике начинается другой и более важный этап – борьба с оппозиций и выдавливание ее из всех властных структур. В начале этой борьбы на Рахмонова было совершено два покушения. Первое произошло 30 апреля 1997 г. в Ходженте, когда кто-то бросил в кортеж президента гранату. Рахмонов не пострадал. 8 ноября 2001 г. около трибуны, на которой стоял Рахмонов, террорист взорвал взрывчатку. Кроме самого террориста, никто не пострадал.

Еще в ноябре 1997 г. один из бывших руководителей Народного фронта полковник Махмуд Худойбердиев поднял в Ходженте мятеж, поддержанный Узбекистаном. После подавления мятежа Эмомали Рахмонов начал избавляться от бывших соратников и влиятельных оппозиционеров. В 2003 г. бывший глава МВД Таджикистана Якуб Салимов был задержан в Москве, экстрадирован в Таджикистан и приговорен к 15 годам тюрьмы строго режима[21].

В декабре 2004 г. также в Москве был арестован глава Демократической партии Таджикистана Махмадрузи Искандеров. После четырех месяцев в СИЗО он был освобожден, но уже в мае 2005 г. исчез и вскоре оказался в СИЗО министерства безопасности Таджикистана, а в последствии был приговорен к 23 годам тюремного заключения.

В августе 2003 г. опять же в Москве по запросу Генеральной прокуратуры Таджикистана был задержан бывший министр торговли Хабибуло Насрулоев, которого таджикские власти обвинили в причастности к деятельности незаконных вооруженных формирований, преследующих целью свержение государственной власти в Таджикистане. Ранее Хабибуло Насрулоев активно участвовал в деятельности Народного фронта, но на президентских выборах 1994 г. публично поддержал соперника Эмомали Рахмонова – Абдумалика Абдуладжанова[22].

После фактического завершения успешной борьбы с оппозицией в 2003 г. Эмомали Рахмонов провел референдум по внесению изменений в Конституцию страны, позволивших ему в 2006 г. в очередной раз баллотироваться на президентский пост. Согласно новой редакции Конституции, Рахмонов начиная с 2006 г. может занимать президентский пост ещё два семилетних срока. Кроме того, из Конституции удалены ограничения на возраст кандидата в президенты.

Влиятельные оппозиционные силы – Демократическая и Социал-демократическая партии Таджикистана и Партия исламского возрождения Таджикистана бойкотировали выборы 2006 г., поскольку не признали законности поправок к Конституции. Тем не менее 6 ноября 2006 г. Рахмонов победил на президентских выборах, получив 79,3% голосов. Ему противостояли кандидаты: Олимджон Бобоев от Партии экономических реформ, Амиркул Каракулов (Аграрная партия), Исмоил Талбаков (Коммунистическая партия), Абдухалим Гаффаров (Социалистическая партия)[23].

Как мы видим, с 1992 г. (т.е. с начала гражданской войны) Эмомали Рахмонов постепенно, но последовательно шел к 2006 г., чтобы окончательно стать «верховным правителем» и полноправным хозяином республики реально как минимум до 2020 г.! Параллельно с его восхождением как «верховного правителя» шел процесс создания культа его личности в масс-медиа республики. Помимо каждодневных публикаций и передач в СМИ, была выпущена серия книг, «раскрывающих» образ президента для простых жителей («подданных»). Приводим названия нескольких книг, по которым в местных школах сегодня преподается история независимого таджикского государства: «Эмомали Рахмонов – спаситель нации» (1992–1995 гг.), «Эмомали Рахмонов – основоположник мира и национального единства» (1996–1999 гг.), «Эмомали Рахмонов – начало этапа созидания» (2000–2003 гг.), «Эмомали Рахмонов – год, равный векам» (2004 г.), «Эмомали Рахмонов – год культуры мира» (2005 г.), «Эмомали Рахмонов – год арийской цивилизации» (2006 г.)[24].

Последняя экспедиционная поездка автора в Таджикистан состоялась в мае-июне 2007 г. В это время народ оживлено обсуждал последние указы и распоряжения президента по различным актуальным вопросам жизни республики. Многие респонденты выражали недовольство, поскольку они напрямую ограничивали их права. Для полноты картины приводим несколько примеров. 21 марта 2007 г., выступая перед представителями таджикской интеллигенции, Рахмонов заявил о намерении «вернуться к культурным корням» и именоваться Эмомалии Рахмоном. 27 марта Эмомалии Рахмон провозгласил для всего таджикского народа необходимость «руководствоваться исторически правильным правописанием своих имен и фамилий как важной частью национального достояния таджикского народа», разрешив своим указом регистрацию новорожденных детей лишь в персидском варианте написания фамилий (без окончаний «ев», «ов», «ева» и «ова»). По мнению некоторых респондентов, которые ежегодно ездят на заработки в Россию, это нововведение усложняет процедуру оформление разрешительной документации для мигрантов.

[21] *Назиров Д.* Вопросы генезиса религиозно-политического экстремизма и терроризма. Душанбе, 2006. С. 16.

[22] Там же. С. 19.

[23] Экономика Таджикистана... С. 11–12.

[24] Там же. С. 14–15.

Другим президентским указом в те же дни было отменено празднование в школах «Последнего звонка» и «Праздника букваря», школьникам было запрещено иметь при себе мобильные телефоны и приезжать в школу на автомобиле. Эти распоряжения продолжили кампанию по борьбе с «роскошью»: еще в 2006 г. президент запретил гражданам вставлять золотые зубы (аналогичное распоряжение ранее принял в Туркмении Сапармурат Ниязов), ввел финансовые ограничения на празднование свадеб, дней рождения и иных событий. Многих людей, которые хотят сыграть настоящую большую таджикскую свадьбу или отметить в духе народных традиций другие семейные праздники этот указ совершенно не устраивает.

Очевидно, что с помощью этих указов и распоряжений президент, как «верховный правитель» навязывает новые правовые нормы населению республики. Как правило, большинство этих норм, в конечном итоге, направлено на ограничение прав граждан («подданных») таджикского общества. Но эти указы имеют яркий и красочный характер, поскольку отражают «справедливый» характер президента («верховного правителя») и его «заботу» о простых гражданах («подданных»).

В таджикском обществе, как было отмечено ранее, очень хорошо сохранились нормы обычного права *одат*. Эти нормы имеют светский (римский) характер (поскольку еще в эллинистическую эпоху правовая культура предков нынешних таджиков подверглась сильному влиянию греко-римской правовой мысли) и составляют ядро правовой культуры таджикского народа.

В свете правовых норм *одата* таджикский народ сегодня обсуждает образ нынешнего президента: какие поступки (например, указы и распоряжения, выступления в СМИ и т.д.) являются «хорошими», а какие «плохими». Где, как, с кем это обсуждается? В мужских клубах, в мечетях, на свадьбах, в чайхане, на базаре, на улице… – в любое время и с кем угодно. Таким образом, у населения («подданных») создается общий «негативный» или «положительный» образ «верховного правителя». Народ может «пожаловаться» ему на неугодных мелких правителей и чиновников, поведать о своих проблемах в форме писем, вопросов во время общения президента с народом в прямом эфире телевидения или встреч с президентом на предприятиях и т.д. Президент иногда реагирует – кого-то увольняет, наказывает, издает новый указ, принимает какие-то решения и т.д. Но глобально повлиять на президента, например, вынудить уйти в отставку в случае невыполнения своих обещаний, народ не может.

Сегодня в Таджикистане противостоять президенту по многим вопросом политики, экономики и культуры даже в форме «мягкой оппозиции» очень сложно. Тем не менее, современные электронные СМИ (Интернет, спутниковое телевидение, мобильная связь) позволяют высказывать свое мнение, обсуждать образ «верховного правителя», выражать недовольство властью, в том числе президентом, правда, в ограниченных пределах.

Что касается реакции президента («верховного правителя») на критику масс («подданных»), то она явно отрицательная. Жесткая цензура над всеми СМИ, «самоцензура» в журналистском сообществе, запрет на деятельность оппозиционных партий, общественных организаций и т.д. – это и есть механизм и инструмент самозащиты верховной власти.

Сегодня в республике президентская власть Эмомалии Рахмона, прежде всего, поддерживается народом в Хатлонской области, поскольку президент – выходец из этого региона. Представители кулябского этнорегионального клана внедрены во все сферы власти других регионов республики. Но их присутствие в некоторых регионах, таких как Гарм и Бадахшан, минимально и ограничивается рамками районных центров. Поэтому Эмомалии Рахмону предстоит еще долго бороться, чтобы начать всецело контролировать власть во всей республике.

Если сравнивать фигуры Рахмона Набиева советского образа с нынешним президентом Эмомалии Рахмоном, как «верховных правителей», то картина выглядит следующим образом.

Рахмон Набиев, будучи первым секретарем ЦК КПТ, в отличие от нынешнего президента, полностью контролировал власть во всей республике. Как было отмечено выше, в этом ему помогала мощная, хорошо организованная партийная (коммунистическая) структура, слившаяся с государственной властью на всех уровнях снизу доверху. Идеологический аппарат республиканских компартии и комсомола, профсоюзы и другие формально общественные организации создавали положительный имидж власти Набиева во время выборов, на собраниях трудовых коллективов, на первомайских и ноябрьских митингах и шествиях, в ходе обсуждения итогов социалистического соревнования между колхозами и совхозами и т.д. Более того, в СМИ всегда подчеркивалась «народность», «гуманность», «справедливость» этой власти. И, наконец, самое главное: власть Набиева утверждалась, поддерживалась и контролировалась из единого центра – Политбюро ЦК КПСС в Москве.

Эмомалии Рахмон же, несмотря на отсутствие прямого контроля за его действиями извне, тем не менее, на данный момент еще не обладает верховной властью в суверенной Республике Таджикистан в таких масштабах. Но, в отличие от Рахмона Набиева, у нынешнего президента в запасе много времени.

Президент Эмомалии Рахмон в рамках Конституции (после ее изменении в свою пользу), очевидно, будет оставаться на посту до 2020 г. Дальнейшая эволюция его личности, как «верховного правителя» в этот

период может зависеть от следующих факторов: каково будет экономическое развитие республики в этот период; настолько Таджикистан будет интегрирован в мировое сообщество; каковой окажется дальнейшая судьба СНГ и роль Таджикистана в интеграционных процессах в рамках этой организации; какие перспективы развития будут у демократии, институтов гражданского общества, прав человека в республике в ближайшие годы; какую роль сыграет России в качестве главного арбитра на постсоветском пространстве; каковы будут настроения масс («подданных») в таджикском обществе и т.д.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Д.М. Бондаренко, А.А. Немировский

Приведение конкретно-исторических очерков, освещающих воплощение рассматриваемых в монографии феноменов в том или ином отдельном обществе, является важнейшей, но не единственной ее задачей. Второй нашей целью были систематизация и формализация полученных данных, представление их в сводном виде, подготовленном для компаративных и типологизирующих исследований, и, наконец, проверка возможности обобщения наших данных, установления их взаимозависимостей или корреляций между ними. В том случае, если наши данные поддаются такому обобщению и типологизации, нашей заключительной задачей явится предварительное построение на их основе классификации подходов различных обществ к вопросу соотношения власти (правителя) и нормы, а также соответствующих типологических моделей общественно-политического строя с точки зрения интересующего нас аспекта.

Для решения этих задач представляется необходимым прежде всего представить приведенные в главах настоящей работы данные в систематизированном табличном виде. Нижеследующие таблицы построены по единообразной системе: каждая из них отражает реализацию в истории данного общества одного или нескольких из тех параметров, которые были перечислены во Введении как значимые при исследовании нашей темы (в том числе в связи с общей характеристикой соответствующего социума). В каждой из глав данной работы были описаны конкретные реализации указанных параметров в истории соответствующего общества[1]. На основе содержащихся в них сведений оказалось возможным выделить определенные *варианты* этой реализации (в пределах множества описанных обществ), что, в свою очередь, позволило построить поме-

[1] Кроме данных по обществам, освещенным в главах настоящей работы, в таблицы в сопоставительных целях включены аналогичные данные по Арабскому Халифату (эти данные и комментарии к ним принадлежат *И.Л. Алексееву*, которого мы благодарим за сотрудничество) и по Европе классического Средневековья (начало II тыс. н.э.).

щенные ниже таблицы по следующему принципу: по вертикали перечисляются исследованные общества, по горизонтали – варианты реализации определенного параметра, рассматриваемого в таблице (например, для параметра «характер государственной идеологии» выделено три варианта, условно обозначенных терминами «демократический», «авторитарный» и «тоталитарный», с помещенным тут же разъяснением вкладываемого в них нами смысла). В ячейках таблицы для каждого общества отражено наличие (выраженность) / отсутствие (невыраженность) в нем того или иного варианта. Сами обсуждаемые параметры в таблицах названы полностью, варианты их реализации обозначены сокращениями, расшифрованными под таблицей, и описаны там же.

В большинстве случаев выделенные варианты реализации того или иного параметра исключают друг друга, так что выраженность одного из них равносильна невыраженности всех остальных (такие таблицы наиболее удобны для компаративной обработки). Например, власть правителя с точки зрения общей сферы ее приложения может быть либо преимущественно сакральной, либо преимущественно профанной, либо примерно равновесно профанной и сакральной. Однако иногда целесообразнее было выделять варианты реализации того или иного признака, *сочетающиеся* друг с другом (например, разные виды допустимой критики правителя могут сочетаться в каждом конкретном обществе в разных комбинациях). В этом случае общества отличаются друг от друга *сочетаниями* выраженных в них вариантов реализации определенного параметра. Все подобные случаи специально оговорены в примечаниях к соответствующей таблице.

Авторы отдают себе отчет в том, что сами выделенные ими варианты реализации того или иного параметра носят качественный характер, а их точное разграничение часто заведомо условно: например, сколько столетий должна просуществовать полития, чтобы быть признанной «стабильной»? И как учесть ее потенциал внутренней стабильности, если ее реальное историческое существование было прервано насильно, благодаря завоеванию более сильной (и при этом не всегда более долговечной![2]) державой? Разумеется, подобные качественные оценки оказываются в большей степени не только условными, но и субъективными, нежели количественные измерения параметров, им поддающихся, но наша проблематика заведомо требует использования подобных оценок.

Нижеследующие таблицы отражают в сводно-систематизированном виде:

1) общие эколого-хозяйственные характеристики данного социума (природные условия; доминирующий тип хозяйства);

[2] Как, допустим, в случае с разгромом Персии Александром Македонским и включением ее в состав его распавшейся через считанные годы империи.

2) общие характеристики его социально-политической структуры (степень стабильности и тип социально-политической структуры);

3) идеологию и практику верховного властвования (степень тотальности, принудительности и догматизации идеологии; высшие цели деятельности правителя, как согласно государственной идеологии, так и в реальной политической практике; сферы деятельности и полномочия правителя, опять же, как согласно государственной идеологии, так и в реальной политической практике;

3а) итоговую типизацию высших, т.е. ощущающихся как самоценные, не подчиненные другим, целей деятельности правителя согласно государственной идеологии;

4) способ обоснования права правителя на верховную власть;

5) характер соотношения правителя, общества и общественной норма (наделение/ненаделение правителя «сверхчеловеческими» чертами; «свобода рук» правителя по отношению к существующей общественной норме как в идеологии, так и на практике);

6) нормативные представления о совершенстве/несовершенстве правителя, с одной стороны, и самого общественно-политического строя, с другой (в диапазоне от прокламирования их непогрешимости и идеальности до представления об их заведомом несовершенстве);

7) возможности оценки правителя, согласно норме (может ли кто-то и, если да, то кто и каким образом оценивать поступки действующего правителя; возможности официальной негативной квалификации былых правителей);

8) возможности воздействия подданных на правителя в рамках нормы (допустимые формы выражения публичной критики действующего правителя в пределах сохранения субординации по отношению к нему как правителю; ответственность правителя перед подданными в рамках нормы и пределы принудительных санкций, которые могут быть наложены на правителя в рамках этой ответственности; способы вынесения и исполнения принудительных санкций в адрес правителя).

Таблица 1

Общие эколого-хозяйственные характеристики

Общества	*Природные условия*[3]					*Доминирующий тип хозяйства*			
	П1	*П2*	*П3*	*П4*	*П5*	*ТХ1*	*ТХ2*	*ТХ3*	*ТХ4*
Ближн. Восток[4]	+[5]		+[6]				+		
Месопотамия		+[7]	+[8]				+		
Афины	+								+
Римская империя		+							+
Майя				+		+			
Бенин				+		+			
Япония	+						+		
Арабск. халифат		+							+
Монгольск. имп.					+			+	
Русь		+							+
Европа XI–XIII вв.		+							+
Сокото					+			+	
Таджикистан	+								+

Расшифровка сокращений

П1 – гористые области; *П2* – равнины; *П3* – «долины великих рек»;
П4 – тропические леса; *П5* – степи;
ТХ1 – натуральное ручное земледелие; *ТХ2* – натуральное пашенное земледелие; *ТХ3* – натуральное кочевое скотоводство; *ТХ4* – экономика со значительным компонентом товарно-денежных отношений

[3] Имеется в виду зона расселения социально-политического ядра популяции.
[4] Египет и Хатти Позднебронзового века (см. гл.1). Обозначения обществ в первой графе относятся только к тем этапам их существования, которые отражены в соответствующих главах настоящей работы. В следующих таблицах эти обозначения могут приводиться в сокращенной форме.
[5] Хатти.
[6] Египет.
[7] Ассирия.
[8] Вавилония.

Таблица 2

Общие характеристики социально-политической структуры

Общества	*Степень стабильности*		*Характер социально-политической структуры*			
	СС1	*СС2*	*ХСПС1*	*ХСПС2*	*ХСПС3*	*ХСПС4*
Ближний Восток		+			+[9]	+[10]
Месопотамия		+				+
Афины		+	+			
Римская империя		+		+[11]		+[12]
Майя		+		+		
Бенин		+		+		
Япония		+			+	
Арабск.халифат[13]		+				+
Монг. империя	+				+	
Домонг. Русь[14]		+				+
Европа		+		+		
Сокото		+		+		
Таджикистан	?	?			+	

[9] Египет.
[10] Хатти.
[11] Ранняя империя.
[12] Поздняя империя.
[13] На разных этапах истории Халифата могла наблюдаться разная степень автономии местных правителей и разная степень фактической подчиненности их халифу. Начиная с X в. при наличии формального института получения инвеституры местными *султанами* и *амирами* вполне регулярной была ситуация их фактического самоназначения, утверждавшегося халифом «задним числом». Позднее, в XI–XII в. халифы зачастую оказывались заложниками междоусобных интриг нижестоящих правителей даже в столице халифата Багдаде. Но и в более ранний период, в эпоху Омеййадов, когда существовала практика реального назначения наместников, власть последних довольно быстро автономиизировалась, в особенности в экономическом отношении.
[14] Авторы не считают так называемую «феодальную раздробленность» домонгольской Руси ее распадом как политии в силу сохранения по меньшей мере номинального сюзеренитета великого князя киевского, достаточно эффективной системы межкняжеской координации действий в ряде внешнеполитических областей и твердого сохранения концепции одной «Русской земли» как коллективного владения рода Рюриковичей (что выражалось и реально в сохранении монополии на престолы *всех* княжений за его представителями).

Расшифровка сокращений

СС1 – эфемерные политии (не способные стабильно, не распадаясь, воспроизводиться в течение нескольких столетий)[15].

СС2 – стабильные политии (способные стабильно воспроизводиться в течение столетий).

ХСПС1 – самоуправляющийся гражданский коллектив без единоличного верховного правителя.

ХСПС2 – социально-политическая система с верховным правителем с широкой местной автономией (власть на уровнях, ниже высшего, за исключением домена верховного правителя, осуществляется не назначенцами из центра, а местными институтами власти; верховная власть не должна вмешиваться в сферы внутренней компетенции подвластных им образований).

ХСПС3 – социально-политическая система с верховным правителем, распространяющим свою власть на основную массу членов общества посредством административного аппарата, полностью контролируемого им на всех уровнях (власть на всех или почти на всех уровнях осуществляется людьми, назначенными или утвержденными в центре; местная автономия не существует или существует в виде незначительного исключения).

ХСПС4 – смешанный тип небюрократической и бюрократической социально-политических систем (в одном обществе сосуществуют образования, управляемые не бюрократически и бюрократически, помимо домена верховного правителя).

[15] Независимо от степени могущества политии на этапе ее расцвета.

Таблица 3

Идеология и практика верховного властвования

Общества	*Характер идеологии*			*Высшие цели деятельности правителя согласно идеологии**			*Сферы деятельности правителя, согласно идеологии*			*Реальное место правителя в политической системе*				*Реально осуществляемые правителем полномочия*		
	Х 1	*Х 2*	*Х 3*	*Ц 1*	*Ц 2*	*Ц 3*	*С1*	*С 2*	*С 3*	*М1*	*М 2*	*М 3*	*М 4*	*П 1*	*П 2*	*П 3*
Бл. В.		+		+	+				+				+			+
Месоп.		+		+	+				+		+					+
Афины	+			+			+			+				+		
Рим		+		+	+		+						+			+
Майя		+				+			+	+[16]	+[17]					+
Бенин		+		+	+[18]	+		+[19]	+[20]		+[21]	+[22]			+[23]	+[24]
Япония		+		+		+			+		+					+

[16] В поздний постклассический период (1441–1545 гг.), а возможно, и на протяжении всего периода постклассики (XI–XVI вв.).

[17] В классический период (III–X вв.).

[18] особенно в сер. XV – нач. XVII вв.; при этом и в данный период цели правления, отраженные в колонках *Ц1* и *Ц3*, имели огромное значение.

[19] В XVII–XIX вв.

[20] В XIII – начале XVII вв.

[21] В XIII – начале XVII вв.

[22] В XVII–XIX вв.

[23] В XVII–XIX вв.

[24] В XIII – начале XVII вв.

Ар. Х.[25]		+		+	+	+			+		+					
	Х 1	*Х 2*	*Х 3*	*Ц 1*	*Ц 2*	*Ц 3*	*С1*	*С 2*	*С 3*	*М1*	*М 2*	*М 3*	*М 4*	*П 1*	*П 2*	*П 3*
Монг.		+		+	+				+				+			+
Русь[26]			+	+		+	+					+				
											+			+		
Европа			+	+		+	+					+		+		
											+			+		
Сокото			+	+	+	+			+		+					+
Тадж.			+	+			+			+				+		

[25] Идеология Халифата, если понимать под ней ислам, безусловно определяла так или иначе все аспекты жизни человека, однако государство никогда не имело достаточных средств для принудительного обеспечения практического действия такой идеологии. Более того, характер ислама как религиозной системы, в которой отсутствует институт церкви и ортодоксия в строгом мысле слова, придавал средневековой религиозной жизни крайне высокую степень плюрализма, в рамках которого сосуществовало (хотя далеко не всегда мирно) значительное количество религиозных школ и направлений. Какова бы ни была степень «тоталитарности» каждой отдельно взятой религиозной группы, ни одна из них не была в состоянии реализовать тотальность своей доктрины, не находясь у власти. Кроме того, надо помнить о наличии в Халифате значительных общин немусульман, обладавших регулируемым правовым образом статусом, пользовавшихся внутренней автономией и не подпадавших в рамках этой автономии под действие исламской нормы. В отношении реально осуществляемых халифом полномочий здесь вполне релевантно приведенное ниже замечание в отношении Руси. Характерно, что сходная ситуация наблюдалась в обоих обществах приблизительно в одно и то же время. Однако и в эпохи большей централизации реальные полномочия халифа не были настолько велики, чтобы их не могла нейтрализовать политическая воля отдельных местных правителей. Институты, ограничивавшие полномочия халифа, хотя и не во всех сферах в Халифате, безусловно, существовали, по крайней мере, при Аббасидах (750–1258). Это прежде всего корпорация *улама* – «людей религии», профессиональных знатоков шариата, радикально ограничивавших вмешательство «повелителя правоверных» в разработку и формулирование собственно религиозно-правовой нормы. Сами же полномочия халифа, несмотря на его статус религиозного главы *уммы*, не могут быть охарактеризованы как сакральные, так как основная его функция сводилась к обеспечению профанных условий для реализации сакральной нормы. Однако начиная с IX в. халиф все более лишается реальных инструментов для осуществления даже таких полномочий, и его статус максимально приближается к статусу Великого князя на Руси эпохи «феодальной раздробленности». В силу этого графа «полномочия» оставлена незаполненной.

[26] В случаях Руси и Европы в третьей и четвертой частях таблицы, посвященных реальному положению верховного правителя в политической системе, отдельно учтено его положение по отношению ко всей стране (верхняя строка графы) и положение феодальных правителей следующего ранга по отношению к их владениям, а также самого верховного правителя – по отношению к его домену (нижняя строка графы). Следует иметь в виду, что в данной таблице по Руси учтено только время XII–XIII вв., когда Великий князь киевский по отношению к стране в целом фактически не осуществлял никаких полномочий, исполняя роль символа так называемого «корпоративного единства Руси» как коллективного владения дома Рюриковичей (чем и обусловлено незаполнение графы «реально осуществляемые правителем полномочия» применительно к нему).

Расшифровка сокращений

Х1 – «демократический» («официальная» идеология не стремится определять жизнь людей вне политической сферы, позволительна критика идеологии).

Х2 – «авторитарный» («официальная» идеология не стремится определять жизнь людей вне политической сферы, но непозволительна критика основ идеологии и государственного строя).

Х*3* – «тоталитарный» («официальная» идеология стремится определять жизнь людей вне политической сферы и непозволительна критика идеологии)[27].

Ц1 – обеспечение насущных потребностей членов общества.

Ц2 – обеспечение «имперского» величия политии[28].

[27] В рамках этого типа выделяются две разновидности, достаточно несхожие для того, чтобы их в определенных аспектах имело смысл рассматривать как два самостоятельных типа. В одном случае предполагается, что значительная часть повседневного быта людей не должна особенно строго регламентироваться, подвергаться радикальным принудительным преобразованиям, даже если соответствующие бытовые нормы вступают в противоречие с идеологией и осуждаются ею; жесткий контроль и суровые санкции распространяются прежде всего на вопросы самой лояльности человека официальной идеологии (например, вероисповедные). В другом случае радикальному подчинению ценностям, поддерживаемым идеологией, подвергаются практически все стороны частной жизни людей; власть не останавливается перед тотальной регламентацией всех сфер жизни и сколь угодно тяжелой и радикальной ломкой всех форм быта, обеспечивая то и другое жесткими репрессиями, в т.ч. с крайним несоответствием тяжести наказания «физической» составляющей поступка. Так, для средневековых обществ с государственными догматическими религиями обычно была характерна первая из этих разновидностей, а для тоталитарных идеократических режимов XX в. – вторая. В наших материалах не отражены общества второй разновидности, что делает нецелесообразным выделение двух колонок в таблице, хотя читателю следует иметь в виду существенное типологическое различие между описанными разновидностями, глубоко дифференцирующее положение в самых разных областях реальной жизни соответствующих обществ (жизнь человека в социумах средневековой Европы и в тоталитарных государствах XX в. в интересующем нас аспекте протекала совершенно по-разному, хотя общественная идеология в обоих случаях оставалась тотальной, и отречение или проповедь отречения от нее могли караться жесточайшим образом).

[28] Имеется в виду положение, при котором власть и идеология устойчиво считают борьбу за контроль над доступным или значимым для нее «миром» своей неотъемлемой обязанностью (ассирийский государственный императив «мировых» завоеваний, концепция *Pax Romana* и т.п.). Эта ситуация достаточно сильно отличается от военно-

Ц3 – обеспечение правильных взаимоотношений между обществом и высшими силами как ценности, независимой от удовлетворения «земных» потребностей и интересов общества и его членов*.

С1 – исключительно или почти исключительно профанная.

С2 – исключительно или почти исключительно сакральная.

С3 – и профанная, и сакральная.

М1 – существуют институты, эффективно ограничивающие власть верховного правителя во всех сферах.

М2 – существуют институты, эффективно ограничивающие власть верховного правителя, но не во всех сферах.

М3 – институты, эффективно ограничивающие власть верховного правителя, не только существуют, но и фактически лишают правителя профанной власти.

М4 – институты, эффективно ограничивающие власть верховного правителя хотя бы в каких-либо сферах, не существуют.

П1 – исключительно или почти исключительно профанные.

П2 – исключительно или почти исключительно сакральные.

П3 – и профанные, и сакральные.

* Идеология может предусматривать в качестве высших целей деятельности правителя не один, а несколько приоритетов, ни одним из которых не считается допустимым существенно жертвовать ради другого. В то же время есть идеологии, подразумевающие допустимость или необходимость идти на самые тяжелые жертвы в различных сферах жизни во имя одной-единственной высшей цели. Предварительные наблюдения над историческим материалом показывают, что на роль самих таких приоритетов могут выдвигаться (в том числе в разных комбинациях и с разной степенью допустимости жертвовать одним из них ради других) обеспечение насущных потребностей членов общества, обеспечение «имперского» величия политии, или обеспечение правильных взаимоотношений между обществом и высшими силами как ценности, независимой от удовлетворения «земных» потребностей и интересов общества и его членов. Итоговый тип ориентации власти и ее идеологии на те или иные приоритеты определяется сочетанием этих целей и принципами соблюдения баланса между ними. В табл. 3 для каждого общества указаны приоритетные цели деятельности правителя по следующей схеме: если какой-то из этих целей считалось допустимым/должным радикально жертвовать ради другой или других, то графа, посвященная первой цели, для данного общества оставлялась пустой; таким образом, «+» в любой из соответствующих граф означает, что соответствующей целью нельзя было существенно жертвовать ради какой-либо иной. Результирующие системы приоритетов власти отражены в табл. 3а[29].

политической концепции большинства государств, для которого подобная экспансия не является одним из обязательных высших приоритетов существования, а акты экспансии осуществляются от случая к случаю при удобных обстоятельствах, как дополнение к основной деятельности государства.

Таблица 3а

Идеология и практика верховного властвования
(Высшие цели деятельности правителя, согласно идеологии: итоговая типизация)

Общества	*Высшие цели деятельности правителя, согласно идеологии*				
	Ц1	*Ц2*	*Ц3*	*Ц4*	*Ц5*
Ближн. Вост.		+			
Месопотамия	+[30]	+[31]			
Афины	+				
Римск. имп.	+				
Майя					+
Бенин		+			
Япония				+	
Араб. хал.			+		
Монг. имп.		+			
Русь				+	
Европа				+	
Сокото			+		
Таджикистан	+				

[29] Подчеркнем, что в табл. 3а включены только те результирующие типы таких концепций, которые поддерживались в обществах, отраженных в табл. 3. Возможны и другие комбинации высших целей власти, приведенных в табл. 3 (*Ц2* и сочетание *Ц2* с *Ц3*).

[30] Вавилония (с XVII в. до н.э.).

[31] Ассирия.

Расшифровка сокращений

Ц1 – обеспечение насущных потребностей членов общества рассматривается как единственная высшая (конечная) цель деятельности правителя; общение с высшими силами не рассматривается как самостоятельная ценность, а нацелена на обеспечение указанных потребностей; создание и удержание «имперского» могущества не рассматривается как неотъемлемая задача власти.

Ц2 – высшие цели власти – обеспечение насущных потребностей членов общества и поддержание «имперского» могущества как постоянная задача; при этом ради второй цели не считается допустимым существенно жертвовать первой целью; общение с высшими силами не рассматривается как самостоятельная ценность, а нацелено на обеспечение двух указанных приоритетов.

Ц3 – высшие цели власти – обеспечение насущных потребностей членов общества, поддержание «имперского» могущества как постоянная задача и поддержание правильного общения с высшими силами как самоценность, независимая от удовлетворения «земных» интересов общества и его членов; при этом, безотносительно к тому, какую ценность (и с каким отрывом от других ценностей) объявляет наиболее важной идеология, в ее собственных рамках считается/подразумевается недопустимым существенно жертвовать любой из этих целей ради какой-то другой[32].

Ц4 – высшие цели власти – обеспечение насущных потребностей членов общества и поддержание правильного общения с высшими силами как самоценность, независимая от удовлетворения «земных» интересов общества и его членов; создание и удержание «имперского» могущества не рассматривается как неотъемлемая задача власти; при этом, безотносительно к тому, какую из двух ценностей (и с каким отрывом от другой) объявляет наиболее важной идеология, в ее собственных рамках считается/подразумевается недопустимым существенно жертвовать одной из этих целей ради какой-то другой (как правило, особенно это касается невозможностью жертвовать третьей целью ради двух первых)[33].

[32] Как правило, третья цель при этом получает некоторый приоритет: идти на жертвы в сфере обеспечения этой цели ради других считается недопустимым в большей степени, чем наоборот (хотя радикальные жертвы ими в ее пользу в любом случае считаются неприемлемыми).

[33] С оговоркой, аналогичной относящейся к варианту *Ц2* табл. 3.

Ц5 – единственная высшая цель власти – обеспечение правильного общения с высшими силами как самоценность, достаточно независимая от удовлетворения «земных» интересов общества и его членов; ради этой цели считается допустимым (а иногда и должным) идти на самые радикальные жертвы насущными интересами членов общества.

Таблица 4

Обоснование права правителя на верховную власть

Общества	*Чем определяется право правителя на власть?*						
	ОП1	*ОП2*	*ОП3*	*ОП4*	*ОП5*	*ОП6*	*ОП7*
Ближний Восток			+[34]	+[35]			
Месопотамия			+				
Афины						+	
Римская империя				+[36]	+[37]		
майя	+						
Бенин		+					
Япония	+						
Арабск. хал.[38]							+
Монгольск. имп.		+					
Русь				+			
Европа				+			

[34] Египет.

[35] Хатти.

[36] Поздняя империя.

[37] Ранняя империя (статус принцепса оформляется постановлениями сената, над которым, как коллективным институтом, принцепс номинально не имел власти).

[38] При том, что фактически халифат уже со времен Омеййадов превратился в наследственную монархию, формально суннитская доктрина требовала утверждения халифа «взаимной присягой» (*мубайа`а*) правителя и общины. Довольно рано согласие общины по умолчанию рассматривалось как выражаемое родовой и религиозной верхушкой, т.е. теми, кто составлял фактическую элиту общества на данный момент. Сколько-нибудь внятного принципа престолонаследия также никогда не существовало, и наследник определялся с одной стороны персональным выбором действующего правителя, с другой – ратифицировался реальной политической элитой.

Сокото							+
Таджикистан						+[39]	+[40]

Расшифровка сокращений

Право правителя на верховную власть с точки зрения нормы определяется:

ОП1 – династическим «мандатом» сверхъестественных сил при независящем от подданных порядке наследования (в том числе выборе наследника действующим правителем).

ОП2 – династическим «мандатом» сверхъестественных сил при определенных нормативных (т.е. не обязательно фактических) возможностях выбора высшими иерархами/институтами среди представителей династии.

ОП3 – персональным «мандатом» сверхъестественных сил.

ОП4 – династическим наследованием (независимо от «мандата» сверхъестественных сил) при независимом от подданных порядке наследования.

ОП5 – династическим наследованием (независимо от «мандата» сверхъестественных сил) с формализованной санкции высших иерархов общества[41].

ОП6 – формализованным персональным выбором гражданского коллектива, составляющего основную массу членов общества («демократия»).

ОП7 – формализованным персональным выбором высших функционеров/высших слоев общества («олигархия»/«аристократия»).

[39] С 1991 г.

[40] В 1982–1991 гг.

[41] Возможно и династическое наследование без «мандата» высших сил, с санкции гражданского коллектива (в несколько устаревшей терминологии – «военная демократия»), однако в материалах настоящей работы такие общества не представлены.

Таблица 5

Правитель, люди и общественная норма

Общества	*Наделение/ненаделение (действующего) правителя «сверхчеловеческими» чертами*[42]				*«свобода рук» правителя по отношению к существующей общественной норме*					
					в идеологии			*на практике*		
	Н1	*Н2*	*Н 3*	*Н 4*	*СР 1*	*СР 2*	*СР3*	*СР 1а*	*СР 2а*	*СР 3а*
Бл. В.	+[43]	+[44]		+[45]		+			+	
Месоп.		+		+		+			+	
Афины				+			+			+
Рим				+	+[46]		+[47]	+[48]	+[49]	
Майя	+		+				+			+

[42] Модель восприятия правителя определяется тем или иным *сочетанием* наличия и отсутствия признаков, отраженных в соответствующих колонках. Так, римского императора II в. (положительный ответ только в последней колонке) официальная норма не требовала рассматривать как человека, непременно наделенного исключительными способностями или их уникальным масштабом; при этом считалось, что он может быть наделен теми же слабостями, что и подданные. Таким образом, император рассматривался просто как человек (сколь угодно заслуженный), осуществляющий верховную власть. Египетский царь II тыс. до н.э. (положительные ответы в первой, второй и четвертой колонках) виделся существом двуединой (божественной и человеческой) природы, заведомо обладающим некоторыми уникальными способностями, имеющими для процветания страны важнейшее значение, но при этом, как человек, могущий иметь любые обычные человеческие слабости, и т.д.

[43] Египет.

[44] Хатти.

[45] Египет и Хатти.

[46] Поздняя империя.

[47] Ранняя империя.

[48] Поздняя империя.

[49] Ранняя империя.

Бенин		+	+		+				+[50]	+[51]
Япон.	+			+	+				+	
Ар.Хал.				+			+			+
Монг.[52]	+	+		+		+	+		+	
Русь				+			+			+
Европа				+			+			+
Сокото				+		+			+	
Тадж.			+				+		+	

Расшифровка сокращений

Н1 – правитель рассматривается как сверхъестественное существо (божество, сын божества или иных высших сил и т.п.).

Н2 – правитель рассматривается как человек, наделенный уникальными способностями или уникальным их масштабом в силу своей особо тесной (с большим отрывом по сравнению с подданными) связи со сверхъестественными покровителями(-ем) социума (независимо от того, считается ли, что как человек он может быть носителем тех же слабостей, что и его подданные).

Н3 – (действующий) правитель нормативно признается/требует признавать себя существом (обычно – человеком), уникальным (с большим отрывом от подданных, вплоть до сотериологического оттенка) по своим добродетелям и гениальности и в исключительной степени чуждым человеческим слабостям («культ личности»)[53].

Н4 – (действующий) правитель нормативно рассматривается как существо (обычно – просто человек), которое может быть/стать не чуждо обычных человеческих слабостей (тех же, что есть и у его подданных).

СР1 – правитель рассматривается как приоритетный источник/носитель нормы и/или как стоящий над нормой.

СР2 – правитель может интерпретировать и/или модифицировать норму по своему произволу, не посягая, однако, на ее основы.

[50] В XIII – начале XVII вв.
[51] в XVII–XIX вв.
[52] *Н1* и *Н4* – для Чингис-хана, *Н2* и *Н4* – для его преемников; *СР2* – для Чингис-хана, *СР3* – для его преемников.
[53] По этой модели, например, официальная пропаганда изображала тоталитарных «вождей» XX в., а ранее – Наполеона.

СР3 – в рамках нормы правитель не может интерпретировать и модифицировать ее по своему произволу, даже если он не посягает на ее основы.

СР1(а) – правитель имеет возможности произвольно менять норму и не сообразовываться с ее требованиями для всех остальных лиц.

СР2(а) – правителю предоставляется возможность интерпретировать и / или модифицировать норму по своему произволу, не посягая, однако, на ее основы.

СР3(а) – правителю не предоставляется возможности интерпретировать и / или модифицировать норму по своему произволу, даже если он не посягает на ее основы.

Таблица 6

Представления о совершенстве правителя и самого института верховной власти/соответствующего политического строя в рамках нормы

Общества	*официальный подход к (не)погрешимости правителя*				*представления о совершенстве самого института верховной власти*			
	СП1	*СП2*	*СП3*	*СП4*	*СВВ1*	*СВВ2*	*СВВ3*	*СВВ4*
Бли. Восток			+			+		
Месопотамия			+				+	
Афины				+				+
Римск. империя			+					+
Майя	+				+			
Бенин	+				+			
Япония	+				+			
Арабск. халифат				+				+
Монг. империя		+				+		
Русь				+			+	
Европа				+			+	
Сокото				+	+			
Таджикистан		+					+	

Расшифровка сокращений

СП1 – (действующий) правитель рассматривается как официально непогрешимый в связи с его статусом;

СП2 – *СП3* – теоретически норма допускает или требует считать, что правитель несовершенен, но на практике требует де-факто в каждом (или почти каждом) случае официально признавать его действия правильными, либо исходя из требования признавать действительную безупречность его установлений (*СП2*[54]), либо в порядке проявления формального уважения к его статусу (*СП3*[55]);

СП4 – норма на всех уровнях признает правителя заведомо несовершенным и санкционирует в определенных пределах постановку вопроса о его возможных ошибках в том или ином случае;

СВВ1 – институт верховной власти рассматривается как абсолютно идеальный (принципиально не имеющий несовершенств и изъянов) независимо от адекватности житейским интересам людей и практическим потребностям социума;

СВВ2 – он де-факто рассматривается как совершенный (принципиально не имеющий недостатков), поскольку считается обеспечивающим максимальное удовлетворение житейских интересов людей и практических потребностей социума;

СВВ3 – он рассматривается как имеющий определенные изъяны, но категорически наилучший из всех реально возможных форм политического устройства;

СВВ4 – не существует категорических представлений о заведомо лучших формах правления; нормой санкционируется практически значимая постановка вопроса о предпочтительности той или иной политической организации, в том числе альтернативной имеющейся.

[54] При этом обычно считаются недопустимыми и преследуются отзывы о неправильности его действий, высказанные и публично, и приватно (частным образом).

[55] При этом, как правило, норма табуирует только публичные замечания о неверности действий правителя.

Таблица 7

Возможности оценки правителя, согласно норме

Общества	*Кто и как оценивает поступки действующего правителя (в рамках нормы)*[56]				*Возможности негативной официальной квалификации былых правителей (в рамках нормы)*		
	ОД1	*ОД2*	*ОД3*	*ОД4*	*ВНК1*	*ВНК2*	*ВНК3*
Ближний Восток	+[57]	+[57]	+[57]				+
Месопотамия	+[57]	+[57]					+
Афины	+	+	+				+
Римск. империя[58]	+[59]	+[60]					+
Майя				+		+	
Бенин				+		+	
Япония				+			+
Арабск. халифат[61]	+	+					+
Монг. империя				+	+		
Русь		+					+
Европа		+					+
Сокото		+					+
Таджикистан		+				+	

Расшифровка сокращений

ОД1 – поступки правителя частным образом может обсуждать и оценивать любой желающий.

[56] Заполнение графы *ОД4* при незаполнении графы *ОД1* означает либо, что нормой является непогрешимость правителя, либо, что норма, признавая его несовершенство в принципе, запрещает указывать на него в каждом конкретном случае (исключая, возможно, соответствующих духовных лиц в христианских обществах). Следует подчеркнуть, что, дозволяя выступать с критическими оценками правителя и его поступков, норма обычно требует ограничивать их характер и выражение определенными рамками. Различия в этих ограничениях в таблице не отражаются но могут быть оговорены в примечаниях.

[57] Только в рамках «уважительной критики» (исключая чрезвычайные ситуации «праведного обличения»).

[58] Внесены данные по Ранней империи.

[59] В рамках «свободы по Траяну», не соблюдавшейся «дурными» принцепсами.

[60] Только в номинальной норме (в реальной норме возможность критической оценки со стороны институтов и функционеров фактически блокируется).

[61] В Халифате присутствовали обе формы оценки. Так, средневековая арабоязычная историография (как официальная, так и оппозиционная, например шиитская) изобилует оценками отдельных правителей и целых династий с точки зрения их соответствия религиозной норме. Например, уже в раннеаббасидский период сложилась, во многом благодаря усилиям *улама*, принятая на уровне суннитской религиозной доктрины квалификация первых четырех халифов после Мухаммада как «праведных», а Омеййадов – как «нечестивых». При этом среди Омеййадов в качестве исключения выделялся, например,Умар б. Абд ал-Азиз как пятый «праведный халиф»).

ОД2 – поступки правителя могут публично обсуждать и оценивать определенные общественные институты или функционеры.

ОД3 – поступки правителя может публично обсуждать и оценивать любой подданный (или основная масса членов общества).

ОД4 – публичное обсуждение и критическая оценка поступков правителя не дозволяются нормой вообще.

ВНК1 – норма исключает официальную/публичную негативную квалификацию былых правителей.

ВНК2 – норма допускает такие случаи, но лишь в виде исключения (в том числе рассматривая их как крайне нежелательные).

ВНК3 – норма ориентирует на систематическое и значимое критическое «взвешивание» деятельности былых правителей и соответствующее выделение «плохих правителей» (в частности, может присутствовать традиционное официозное/относительно общепринятое выделение таких правителей).

Таблица 8

Возможности воздействия подданных на правителя в рамках нормы

Общества	*Допустимые формы выражения публичной критики действующего правителя (в пределах сохранения субординации по отношению к нему как правителю)*					*Ответственность правителя перед подданными в рамках нормы; пределы принудительных санкций, которые могут быть наложены на правителя в рамках этой ответственности*				*Способы вынесения и исполнения принудительных санкций в адрес правителя*			
	Ф 1	*Ф 2*	*Ф 3*	*Ф 4*	*Ф 5*	*О 1*	*О 2*	*О 3*	*О 4*	*С 1*	*С 2*	*С 3*	*С 4*
Бл. В.		+	+	+		+[62]			+[63]		+[64]	+[65]	
Месоп.			+			+					+		
Афины	+					+				+			
Рим[66]	+[67]	+	+			+				+[68]	+		
Майя					+				+			+	
Бенин					+				+			+	
Япония			+						+			+	
Ар.Х.		+				+					+		
Монг.			+						+		+[69]	+	
Русь		+?	+			+					+		
Европа		+	+			+					+		
Сокото	+					+				+			
Тадж.	+					+				+			

Расшифровка сокращений

Ф1 – существуют возможности сколь угодно острой (в том числе официальной) негативной квалификации правителя посредством правовых механизмов или под их защитой (иногда вплоть до выдвижения юридических исков против него).

[62] Хатти (в Египте Нового Царства – только по отношению к незаконно воцарившемуся правителю).
[63] Египет Нового Царства (применительно к законно воцарившимся правителям).
[64] Хатти (в Египте Нового Царства – только по отношению к незаконно воцарившемуся правителю).
[65] Египет Нового Царства (применительно к законно воцарившимся правителям)
[66] Ранняя Империя.
[67] Только номинально.
[68] Только номинально (сенатским постановлением).
[69] Только применительно к нелегитимно воцарившимся правителям.

Ф2 – норма санкционирует и одобряет феномен «праведного обличения» (считается допустимым и правомерным сколь угодно остро обличать правителя в случае соответствующего нарушения им нормы; если в ответ правитель покарает обличителя, он усугубит с точки зрения нормы свои проступки) независимо от наличия/отсутствия формализованных правовых механизмов критики правителя.

Ф3 – норма предусматривает возможности «уважительной критики» правителя со стороны определенных функционеров и институтов.

Ф4 – норма предусматривает возможности «уважительной критики» правителя со стороны любого члена общества или большинства из них.

Ф5 – норма не предусматривает возможности критиковать правителя.

О1 – правитель может быть отрешен от власти.

О2 – правитель может нести имущественную ответственность и на него могут налагаться штрафы, но он не может быть отрешен от власти.

О3 – правителю могут быть выражены официальные порицания со стороны общественно-политических институтов, но он не может быть отрешен от власти.

О4 – ответственность правителя перед подданными в вышеуказанных формах не предусматривается нормой в принципе.

С1 – наличие регулярных формализованных механизмов вынесения и исполнения санкций в адрес правителя и/или регулярных общественно-политических институтов, в заранее предусмотренную компетенцию которых входит возможность выносить такие санкции[70].

С2 –формализованные механизмы вынесения санкций в адрес правителя отсутствуют, но норма признает «право на мятеж» в чрезвычайных ситуациях (в том числе в случае достаточных нарушений правителем нормы), без точной формализации состава подобных ситуаций.

С3 – норма не предусматривает возможности вынесения санкций в адрес правителя.

[70] Хотя бы ситуативно (не формализуемым заранее образом) в чрезвычайных (не определенных заблаговременно) обстоятельствах.

С4 – официальное отрицание/непризнание имевших место фактов устранения правителей.

* * *

Обобщенный в таблицах материал в принципе, по характеру его структурирования, мог бы подлежать количественному анализу, формально устанавливающему типологическую близость различных обществ в интересующих нас аспектах на основе представления его как «квазипространственного», то есть на основе приравнивания совпадения или различия реализации соответствующих параметров у данных обществ с совпадением или различием их координат в некоем многомерном пространстве, каждое измерение которого соответствовало бы одному из выделенных нами параметров. Однако для того, чтобы подобная формализация была полноценной, следовало бы учесть по предложенной нами во Введении системе существенно больше социумов, чем освещено в настоящей работе. Мы надеемся, что дальнейшие исследования в предлагаемом направлении расширят базу анализируемых данных до нужных величин и тем самым сделают возможным количественный анализ. Пока же мы должны воспользоваться качественными методами. Построим еще одну таблицу, призванную отразить степень и масштаб «самодовлеющего» характера власти правителя, ее приоритетного положения по отношению к интересам общества и общественной норме. С этой целью выделим наиболее яркие признаки, характеризующие тот или иной властный режим в указанном аспекте. В качестве таких признаков нами избраны:

– признание *vs.* непризнание правителя лицом, стоящим выше нормы;

– рассмотрение (*de facto* или даже официально) власти и/или правителя как самодовлеющей ценности, независимой от служения насущным интересам людей и социума как целого *vs.* рассмотрение власти и/или правителя как ценности относительной, определяющейся их служением насущным интересам людей и всего социума, их необходимостью для процветания общества;

– признание *vs.* непризнание (в т.ч. фактическое) нормой непогрешимости правителя;

– наличие *vs.* отсутствие нормативной возможности высказать критическую оценку в адрес правителя, в т.ч. с позиций этики;

– признание *vs.* непризнание нормой чрезвычайного неформального «права на мятеж» против плохого правителя или его институциональной принудительной смены, даже если не вызывает сомнений то, что к власти он пришел по праву[71].

[71] Низвергать узурпаторов, незаконно захватывающих власть, считалось должным практически во всех обществах, так что наличие нормативной возможности такого низ-

Реализация всех этих признаков в каждом отдельном обществе была прослежена в посвященных им очерках и представлена в таблицах 3, 3а, 5–8.

В нашей новой табл. 9 по вертикали перечислим исследуемые общества, по горизонтали – указанные выше признаки. Табл. 9 будет заполняться по материалам таблиц, приведенных выше. В каждой ячейке табл. 9 данному обществу при помощи условных символов (□,◘, ■) будет поставлена в соответствие та или иная реализация определенного параметра, причем по единообразной системе: знак □ будет передавать ту реализацию параметра, которая отвечает наибольшей степени нормативной «привязанности» власти к интересам общества и сдвигу в направлении приоритета нормы перед волей правителя; знак ■ – символизировать ту реализацию параметра, которая отвечает наиболее «самодовлеющему» характеру власти, ее наибольшей нормативной независимости от нужд членов общества и наибольшему сдвигу в направлении приоритета правителя перед нормой; а знак ◘ будет означать промежуточный вариант (там, где его имеет смысл выделять). Такая система условных обозначений принята ради наглядности: чем больше окажется «пустых» знаков в строке таблицы, посвященной данному обществу, тем ближе оно к полюсу «власть стоит ниже нормы и с точки зрения самой нормы нужна постольку, поскольку служит интересам общества»; чем больше же в строке окажется «черных» знаков, тем ближе общество к полюсу «власть стоит выше нормы и рассматривается самой нормой как совершенно самодовлеющая, не обязанная блюсти нужды членов общества».

Теперь необходимо подробно прокомментировать значение соответствующих символов для каждого из отобранных параметров и подробнее охарактеризовать сами эти параметры (ниже при разъяснении даются ссылки, соотносящие значения используемых символов с материалами табл. 3–8):

1. Наличие/отсутствие нормативно признаваемого «права на мятеж» или институциональной принудительной смены правителя, если он пришел к власти легитимным путем (см. табл. 8):

□! – **наличие** нормативно признаваемого «права на мятеж» и/или институциональной принудительной смены правителя.

вержения не носит значимого/дифференцирующего характера, в отличие от нормативной возможности низвергать правителей, оформивших свой приход к власти легитимным образом.

□ – **наличие** нормативно признаваемого «права на мятеж» (но не институциональной принудительной смены правителя).

■ – **отсутствие** нормативно признаваемого «права на мятеж» и институциональной принудительной смены правителя.

2. Рассматривается ли правитель как [должностное] лицо, стоящее выше нормы / являющееся приоритетным источником нормы, или же норма (основы нормы) рассматривается как нечто внешнее и высшее по отношению к воле правителя?

□ – **правитель стоит ниже нормы** (варианты *СР2* и *СР3* в табл. 5).

■ – **правитель стоит выше нормы** (вариант *СР1* в табл. 5).

3. Рассматривается ли власть [правителя] как самодовлеющий / самоценный феномен, или же она рассматривается как инструмент самообеспечения социума, так что ее ценность определяется тем, насколько она гарантирует соблюдение коренных интересов социума?

□ – **обеспечение насущных потребностей членов общества и могущества общества** рассматриваются как единственные высшие (конечные) цели деятельности правителя (варианты *Ц1* и *Ц2* в табл. 3а).

◘ – помимо обеспечения насущных потребностей членов общества и/или могущества общества, **самоценной высшей задачей правителя считается взаимодействие с высшими силами/исполнение долга перед тотальной идеологией/пресуществление ее требований**, причем эта деятельность рассматривается как необходимая и ценная независимо от того, насколько она способствует удовлетворению «земных» интересов общества и его членов; однако в рамках самой этой идеологии *de facto* **считается недопустимым существенно жертвовать ради указанной цели насущными интересами общества и основной массы его членов** (варианты *Ц3* и *Ц4* в табл. 3а)**.**

■ – **либо единственная высшая цель власти – обеспечение правильного общения с высшими силами/пресуществление требований тотальной идеологии как самоценность**, достаточно независимая от удовлетворения «земных» интересов общества и его членов (вариант *Ц5* в табл. 3а); **либо единственная высшая цель власти – забота о самой себе / приумножение могущества самой власти** (как, например, в идеологии ряда эллинистических монархий, не учтенных в табл. 3а). В

обоих случаях ради указанных целей считается допустимым (а иногда и должным) идти на самые радикальные жертвы насущными интересами членов общества.

4. Рассматривается ли правитель (принципиально и / или фактически) как существо непогрешимое (вообще или в каждом данном случае) или несовершенное?

□ – **правитель на любом уровне официальности признается несовершенным существом** (варианты *СП3* и *СП4* в табл. 6: норма неизменно признает правителя заведомо несовершенным, а если и требует *de facto* признавать *ad hoc* каждое или почти каждое его деяние правильным, то лишь условно, в порядке этикета и соблюдения формального уважения к статусу правителя, без претензий на действительное утверждение о непременной безупречности поступка).

■ – **правитель официально рассматривается как полностью или фактически непогрешимое лицо** (варианты *СП1* и *СП2* в табл. 6: [действующий] правитель официально признается непогрешимым, или по крайней мере норма подразумевает необходимым в каждом или почти каждом случае признавать действительную безупречность его установлений).

5. Допускается ли нормой de facto[72] негативная этическая оценка (в том числе данная частным образом или в рамках «уважительной критики») того или иного поступка правителя как акт, сам по себе не являющийся провинностью / не заслуживающий наказания?

□ – допускается (вариант *ОД4* при недопущении варианта *ОД1* в табл. 7).

■ – не допускается (варианты *ОД1*, *ОД2* и *ОД3* в табл. 7).

[72] Оговорка «*de facto*» вызвана тем, что, например, в тоталитарных и ряде авторитарных стран XX в. номинальная (фактически «декоративная») часть нормы такую критику теоретически дозволяла, но ее реальная часть воспрещала (причем при совершении такого поступка и в рамках «номинальной» части нормы он квалифицировался *ad hoc* как «вражеская вылазка»). Иными словами, предусмотренный нормой социально-политический этикет требовал номинально отрицать запрет на критику правителя (в том числе в том виде, который интересует нас в данный момент), но в то же время и этот этикет, и более глубокие части нормы воспрещали осуществлять такую критику на практике. Т.е. в конечном счете, норма в подобных обществах не допускает критики в адрес правителя. Этот вариант должен рассматриваться как частный случай нормативного недопущения критики правителя.

Приведем теперь саму табл. 9. По сравнению с предшествующими таблицами из нее исключены некоторые общества, в отношении которых на соответствующие вопросы можно отвечать с меньшей уверенностью, зато дополнительно представлены как яркие примеры эллинистические монархии наподобие державы Селевкидов[73] и СССР, каким он был в конце сталинской эпохи (т.е. условно в 1950 г.) как образец тоталитарной идеократии XX в.

Таблица 9

Правитель, общество, норма: балансы приоритетов

Общества	*Признание / непризнание нормой «права на мятеж» и институциональной смены правителя*	*С точки зрения нормы правитель стоит ниже / выше нормы*	*С точки зрения нормы власть есть инструмент обеспечения интересов общества/стоит выше интересов общества*	*Норма не признает / признает (в т.ч. фактически) правителя непогрешимым*	*Наличие / отсутствие нормативн. возможности высказать критическую, в т.ч. этическую оценку в адрес правителя*
Афины	□!	□	□	□	□
Рим.принц.	□!,[74] □[75]	□	□	□	□
Хатти	□	□	□	□	□
Месопот.	□	□	□	□	□
Егип. Н.Ц.	■	□	□	□	□
Русь	□	□	◘	□	□
Сокото	□!	□	◘	□	□
Монголия	■	□	□	■	■
Бенин	■	■	□	■	■
ранн. Яп.	■	■	◘	■	■
эллинизм	■	■	■	■	■
Майя	■	□	■	■	■
СССР	□![76], ■	□[77], ■	□[78], ■	□[79], ■	□[80], ■

[73] Ее классическое исследование см.: *Бикерман Э.* Государство Селевкидов. М., 1985; о селевкидской концепции власти см. также, в частности, гл. 1 данной работы.

[74] Номинально: формально сенат имел право смещать принцепса простым постановлением.

[75] Реально: действительная норма не допускала сенат до простого смещения принцепса, однако не исключала его свержение силой.

[76] Номинальная норма сталинского времени предусматривала возможность смещения правителя голосованием, однако реальная норма рассматривала даже саму попытку поставить вопрос о таком голосовании как преступление.

[77] Номинальная норма делала диктатора слугой нормы, реальная – ее хозяином (ср.: в Германии в 1942–1945 гг. и номинальная норма предусматривала приоритет произвола

Сопоставление данных табл. 9 по отдельным обществам позволяет сгруппировать их в следующие «классы», внутри каждого из которых может наблюдаться своя «лестница вариантов», направленная в сторону роста самостоятельности власти по отношению к обществу и общественной норме. Между самими классами также иногда можно проследить эволюционные связи или типологическую преемственность.

Класс 1. «Демократические» режимы. В данной таблице представлены Афинами. Власть рассматривается как инструмент обеспечения интересов общества, правитель стоит ниже нормы, не считается непогрешимым, может критиковаться, существуют институциональные механизмы его принудительной смены. Правитель является магистратом.

Класс 2. Власть рассматривается как инструмент обеспечения интересов общества, правитель ниже нормы, не считается непогрешимым, может критиковаться, однако формализованных ограничений его власти не существует; отсутствуют и институциональные механизмы его принудительной смены, однако эта смена осуществляется в рамках признаваемого нормой и реально применяющегося «права на мятеж». Правитель – царь. Этот класс представлен у нас Хеттским царством, Ассирией и Вавилонией. Старая политология, восходящая по своим подходам еще к античности, относила политии этого класса к «абсолютным монархиям/деспотиям». В своем месте мы подробно выяснили отличие этого типа организации и идейного осмысления власти от настоящей неограниченной «деспотической» монархии. Царь в рассматриваемой системе занимает положение своего рода «главнокомандующего страной»: как и у европейского главнокомандующего на войне XIX – начала XX вв., его полномочия не имеют – в силу специфики выполняемых им функций – формализуемых и институционализируемых ограничений, однако имеют совершенно открыто признаваемые и нормой, и им самим ограничения *неформализуемые*, но оттого не менее нормативные и действенные. Очевидно, этот тип монархии нуждается в специальном терминологическом обозначении. Мы предложили бы для рассматриваемого типа правителя предварительное обозначение «царь-квазиглавнокомандующий» (при некотором его лексическом неудобстве оно точно передает суть соответствующего феномена; начальная же часть второго слова – «квази» – нужна для того, чтобы не путать рассматриваемый тип власти с реальным царским командованием войсками, хотя обычно в социумах

правителя, т.к. в 1942 г. рейхстаг уже и формально вручил Гитлеру неограниченную власть с правом принимать любые меры и издавать любые распоряжения и законы по своему усмотрению).

[78] Номинальная норма и в этом случае была противоположна реальной.

[79] Аналогично прим. 76.

[80] Аналогично прим. 76.

рассматриваемого типа царь действительно систематически водил войска в походы).

Переходный тип от класса 1 к классу 2 (фактически входит в класс 2, некоторые идеологические нормы и нормы внешнего оформления социальных отношений унаследованы от класса 1). Представлен в нашей таблице Римской империей эпохи принципата. В силу своего происхождения от общества, принадлежащего к классу 1, Рим эпохи принципата «оформляет» власть принцепса как власть верховного магистрата и номинально сохраняет институциональный механизм его смещения, однако на деле, в т.ч. с точки зрения реальной нормы, магистрат этот – фактически монарх, и в обществе действуют нормы, типичные для социумов класса 2.

Классы 1а и 2а. Представлены, соответственно, Сокото и домонгольской Русью и являются, по сути, обществами классов 1 и 2 *после принятия ими догматических теоцентрических религий* (для Руси соответствующую роль играло христианство, для Сокото – ислам). Отныне исполнение долга перед высшими силами (Богом) считается самостоятельной (и номинально даже более важной) обязанностью власти, чем обеспечение интересов общества; реально, однако, мало что меняется по сравнению с не-теоцентрическими аналогами этих обществ.

Класс 3. В таблице представлен Монголией и Бенином. Власть по-прежнему ценится исключительно как инструмент обеспечения интересов общества, однако, чтобы она могла выполнять соответствующие функции (или по иным причинам), считается необходимым и вывести правителя из-под критики, и оградить его от возможности принудительной смены, *de facto* приравняв его к непогрешимому.

На границе класса 2 и класса 3 стоит тип, представленный у нас Египтом Нового Царства: он по всем выделенным признакам совпадает с обществами класса 2, кроме отсутствия «права на мятеж». Здесь считается, что правителя вообще нельзя нормативно смещать силой, если он пришел к власти легитимным путем. Этот тип власти правителя укладывается как промежуточная «ступень» на «лестницу» типов, ведущую от обществ класса 2 к обществам класса 3: здесь уже нет «права на мятеж», признаваемого в обществах класса 2, но еще осталось четкое признание несовершенства правителя и право на его критику – черты, уже отсутствующие в обществах класса 3.

Ранняя Япония соотносится с классом 3 так же, как общества классов 1а и 2а – со своими не-теоцентрическими аналогами (сравнительно с Бенином или Монголией правитель в ранней Японии имеет в значительной степени самодовлеющий характер в связи с его местом среди божеств и в системе взаимоотношений божеств и людей: служить должности и лицу божества-правителя надо независимо от того, что он обеспечивает насущные потребности общества, как и он сам почитает божест-

ва независимо от этого, в качестве самоценной задачи; однако насущные потребности страны он тоже должен блюсти); соответственно, мы выделяем раннюю Японию в класс 3а[81].

К классу 4 относятся общества, в которых власть имеет самодовлеющий характер: не она должна служить обществу, а общество – ей. Среди социумов, рассматриваемых нами, этот класс представлен некоторыми эллинистическими монархиями и обществом майя, причем соответствующие варианты власти легко укладываются в собственную типологическую «лестницу». В концепции эллинизма власть не служит интересам общества (служит она только сама себе и осуществляется «по праву сильного»), правитель стоит вне нормативной критики или смещения и выше нормы: согласно самой норме нет закона выше его произвола. В обществе майя правитель также не призван служить обществу и не подлежит нормативной критике или смещению, но стоит *ниже* нормы. Иными словами, эти две формы можно рассматривать с типологической (не генетической!) точки зрения как две логически последовательные стадии «порабощения» людей властью: в концепции эллинистической монархии все – в полной воле царя, но сам царь свободен поступать по своему произволу; в концепции же майя самодовлеющие цели власти поработили *уже и самого властителя*: он тоже не волен ни в чем отступать от нормы, регламентирующей его служение, хотя в рамках той же нормы некому спросить с него за нарушения этого регламента или хотя бы указать на них.

Особняком стоят тоталитарные идеократии XX в. (выделяемые нами в класс 5), для которых характерен глубокий разрыв между номинально-теоретической частью нормы (эта часть у рассматриваемых обществ подобна норме обществ класса 1) и основной частью нормы, уподобляющейся норме обществ класса 4. Именно по этой основной части общество и живет в действительности. Роль высших сил, самодовлеющее служение которым составляет высшую задачу власти в некоторых обществах класса 4, для тоталитарных идеократий XX в. играют те постулируемые в каждой из них «объективные мировые/исторические законы», воплощение которых в рамках их идеологий выступает фактически в качестве общественной и государственной сверхценности.

[81] Здесь считается, что правитель связан долгом перед обществом и нормой, но общество не имеет нормативных прав спрашивать с него за нарушение этого долга. Сверхнормативные/нарушающие норму шаги правителя не обязательно считаются недолжными даже «про себя» и в любом случае не должны осуждаться (иначе как мысленно), раз уже были совершены правителем (исключая разве что сверх-чрезвычайные ситуации). Таким образом, правитель здесь располагает достаточной свободой актов, нарушающих норму: критиковать уже совершенные им действия и тем более смещать его нельзя с точки зрения самой же нормы.

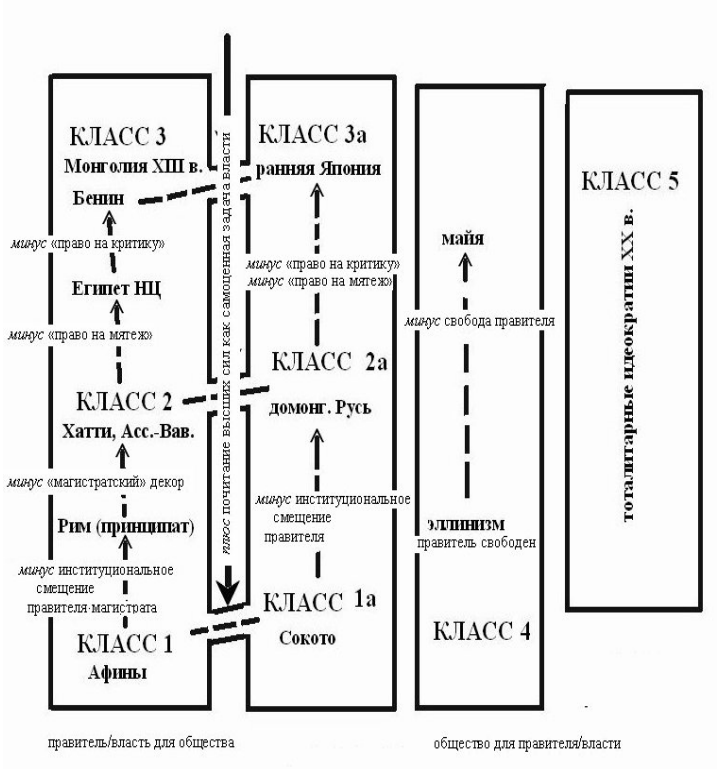
Примечательно, что классы обществ, выделяющиеся с точки зрения соотношения правителя, нормы и интересов общества, не оказываются иррелевантны по отношению к делению на общества с «ритуальными монархиями» (где монарх почти не осуществляет профанных функций) и общества, где правитель выступает в роли активного администратора и полководца. На первый взгляд это может показаться неверным: так, к классам 3+3а в равной степени относятся Бенин, ранняя Япония и Монголия, при всей огромной разнице в причастности их правителей к активной военно-административной деятельности. Тем не менее можно подметить одну важную черту: все эти три общества классов 3+3а имеют *четкую тенденцию к неуклонному превращению правителя в чисто ритуальную фигуру,* фактически лишенную военно-административных функций или не осуществляющую их. Японские императоры прошли этот путь в середине I – начале II тыс. н.э., монгольские *хаганы* – в конце XIII – начале XIV вв.,[82] *оба* Бенина – к началу XVII в. Реальное же политическое могущество переходило от верховных правителей, безусловно продолжавших считаться таковыми, к военной знати и временщикам (в Японии и Монголии) или группировкам придворных вождей (в Бенине).

С формально-типологической точки зрения выделенные выше классы довольно хорошо укладываются в своего рода «стволы», соотношение которых показано на помещенной ниже схеме. Типологическая преемственность от класса 1 к классу 3 определяется последовательной утратой обществом нормативных возможностей воздействовать на правителя (сначала – институциональных механизмов его смещения, затем – «права на мятеж» и, наконец, права на критику), а соотношение классов 1–3 с классами 1а–3а определяется добавлением к числу целей власти служения высшим силам как самоценной задачи.

Формально-типологическое соотношение соответствующих типов власти схема отображает, указывая кратко, какие компоненты «добавляются» к данному типу власти (или «отнимаются» от него), чтобы в результате «получить» другой тип, т.е. какие компоненты отличают один тип власти от другого (ближайшие друг к другу по характеру типы власти соединены пунктирными линиями). Эти «сложения» и «вычитания», разумеется, не отражают реальной эволюции типов власти от одного к другому; они отображают только структурные различия между этими типами. Лишь изредка реальная эволюция политических институ-

[82] Если *хаганы* от Чингиса до Хубилая и отчасти Тэмура вели активную политическую деятельность, то их преемники в первую – третью четверти XIV в. оказались фактически безвластными фигурами (см., например: *Далай Чулууны.* Монголия в XIII–XIV веках. М., 1983).

тов в обществе идет по тем же линиям (на схеме, повторим, они выделены пунктиром), которые задаются распределением сходств и различий выявленных выше типов власти и их последовательным упорядочиванием по признаку нарастания / убывания близости в составе их структурных компонентов. Так, например, римское общество в реальной истории эволюционировало от гражданской общины с институционально отстраняемыми при надобности магистратами (класс 1) к фактической монархии принципата (переходная форма от класса 1 к классу 2), идеологически оформленной как новая форма существования былой самоуправляющейся гражданской общины, но в действительности утратившей возможность смещения принцепса иначе как по «праву на мятеж»; затем – к монархии домината в ее дохристианском виде (класс 2)[83], а от нее, наконец, к христианскому доминату (класс 2а).



[83] Отметим, что и принципиальное признание «права на мятеж», неоднократно осуществлявшегося в позднем Риме, и право на некоторую критику правителя при доминате полностью сохранялись.

Однако в целом проблема генезиса и эволюции различных выявленных нами применительно к рассматриваемой проблематике типов власти представляет собой самостоятельный предмет изучения. Поэтому в завершение данной работы обратим внимание читателя лишь на одно обстоятельство, учет которого, как представляется, в дальнейшем может стать важным аспектом подхода к ней. В этом обстоятельстве также проявляется неразрывность взаимосвязи между политическим, социальным и идеологическим в обществе. Речь идет о том, что реальная степень зависимости правителя от нормы (по сути, выражающей исторически сформировавшееся совокупное мнение общества по поводу должного и недолжного) выше там, где социальные отношения индивидуалистичнее, а в социальной организации в целом бóльшую роль играют связи «горизонтальные», т.е. предполагающие заведомую равноположенность их субъектов[84].

Логично, что особенно сильной зависимость правителей от нормы оказывается в так называемых «гетерархических» обществах, в которых «горизонтальные» социальные связи не просто широко распространены, но и, сосуществуя и взаимодействуя в рамках общественной системы, не имеют строгой и однозначной – пирамидальной – соподчиненности, а образуют сетевой социум. По определению К.Л. Крамли, гетерархия – это «… взаимоотношение элементов, при котором они неранжированы или когда они обладают потенциалом для того, чтобы быть ранжированными несколькими различными способами»[85]. Поэтому не случайно в приведенной выше схеме в класс 1 – политий, в которых зависимость правителей от нормы максимальна – вошли именно эталонно гетерархические Афины[86]. Чем гетерархичнее социум, тем большее значение для общественной оценки его полноправного члена имеют индивидуальные качества и личные достижения человека, статус, достигнутый благодаря им, а не унаследованный или дарованный.

Напротив, в обществах «гомоархических» человеческая индивидуальность и как ценность, и в своих конкретных проявлениях подчинена корпоративному началу, что находит выражение, в частности, в приоритетном учете социального положения, а не индивидуальных черт человека при вынесении ему обществом оценки, в первичности унаследо-

[84] О взаимосвязи между позитивной общественной оценкой индивидуализма и высокой значимостью в социуме «горизонтальных» связей подробнее см.: *Bondarenko D.M.* Homoarchy as a Principle of Sociopolitical Organization. An Introduction // Anthropos. 2007. Vol. 102. № 1. P. 189–190.

[85] *Crumley C.L.* Remember How to Organize: Heterarchy Across Disciplines // Nonlinear Models for Archaeology and Anthropology. Aldershot, 2005. P. 39.

[86] См.: *Vliet E.C.L. van der.* Polis. The Problem of Statehood // Social Evolution and History. 2005. Vol. 4. № 2. P. 120–150.

ванного статуса по отношениям к личным достижениям. Отталкиваясь от дефиниции гетерархии К.Л. Крамли, гомоархию можно определить как взаимоотношение элементов, при котором они жестко ранжированы единственным образом и не обладают (или обладают незначительным) потенциалом для того, чтобы стать неранжированными или ранжированными другим или несколькими другими способами, по крайней мере, без кардинального изменения всего общественно-политического устройства[87]. Если Афины, как уже отмечалось, считаются образцово гетерархическим социумом[88], то идеальным примером гомоархии, безусловно, является кастовый строй типа индийского с его жесткой иерархией социальных групп (каст) и столь же жесткой предопределенностью фактом рождения в той или иной касте положения человека в социуме и невозможностью его изменить.

Со сказанным выше связаны как минимум два аспекта идеологии власти и практики властвования, важных в том числе с точки зрения того, какому именно классу на нашей схеме типов взаимодействия правителя и общества (взаимодействия, опосредованного социокультурной нормой) окажется соответствующей та или иная полития.

Аспект первый. Общество можно считать действительно гомоархическим, когда в нем утверждается одна ценность, центральная для всех существующих в нем иерархий, не только интегрирующая, но и ранжирующая пирамидальным образом все остальные, вторичные по отношению к ней, ценности и иерархии, за которыми они стоят. В таких условиях эта ценность «охватывает» все остальные и делает общество «холистическим»[89], т.е. гомоархическим, когда целое безусловно доминирует над составляющими его частями как высшее выражение этой всеобъемлющей и всепроникающей ценности. И чаще всего символом подобной сверхценности и/или гарантом неизменной всеобщей ориентации на нее становится правитель, который, таким образом, оказывается выше подданных не просто «по должности», но и «качественно»: он занимает особое, вплоть до исключительного, место в их системе мировидения. Соответственно, возрастают шансы правителя «доказать» народу невозможность своей институализированной смены, незаконность любого мятежа против себя и даже недопустимость малейшей критики в свой адрес.

Причем в Новое и Новейшее время столь «полезные» для власть имущих сверхценности уже могут корениться не в подлинно религиозных верованиях, а в так называемых «гражданских религиях»[90]. В частности, хотя взгляд Л. Дюмона на ритуальную чистоту как на ценность, или идею, «охватывающую» «холистическое» общество в Индии и мире индуизма в целом, ныне подвергается критике[91], значимость его теоретического вклада, тем не менее, подтверждается, например, тоталитарными обществами XX в., в которых, скажем, идея коммунизма явственно играла роль, приписываемую Л. Дюмоном ритуальной чистоте в Индии.

В условиях же «множественности “иерархических”, или асимметричных, оппозиций, ни одна из которых не сводима ни к одной другой или к единой всеподчиняющей оппозиции или идее», «ситуация немедленно отклоняется от формулировки Дюмона»[92] – общество не подходит под гомоархическую (или «холистическую», по Л. Дюмону) модель. В такой ситуации правителю становится значительно сложнее обрести исключительность или хотя бы особость в глазах подданных, а следовательно, и меньшую подвластность норме – ведь при множественности практически одинаково важных ценностей он не обладает ореолом символа и/или гаранта сохранности некой единственной сверхценности.

Аспект второй, взаимосвязанный с первым. Чем меньший акцент делается в том или ином обществе на личностное начало, индивидуаль-

[87] См.: *Бондаренко Д.М.* Гомоархия как принцип социально-политической организации (постановка проблемы и введение понятия) // Раннее государство, его альтернативы и аналоги. Волгоград, 2006. С. 164–183; *его же.* Сложности со «сложностью»: гетерархия, гомоархия и категориальные расхождения между социальной антропологией и синергетикой // Общественные науки и современность. 2007. № 5. С. 141–149; *Bondarenko D.M.* Homoarchy: A Principle of Culture's Organization. The 13th – 19th Centuries Benin Kingdom as a Non-State Supercomplex Society. Moscow, 2006; *Idem*. Homoarchy as a Principle of Sociopolitical Organization... P. 187–199.

[88] В качестве другого показательного примера гетерархического социума можно привести общество пуштунов долины Сват, каковым оно предстает в описании Ф. Барта: человек мог занимать не одинаковое место в иерархиях трех пересекавшихся главных элементов социальной организации: территориальных делений, каст и патрилинейных родственных групп, дополнявшихся значительным количеством добровольных ассоциаций, основывавшихся на соседстве, браке и свойстве, политическом и экономическом клиентелизме и т.д. Таким образом, индивид *X* мог быть выше своего соплеменника *Y* в одном социальном контексте, но ниже или равным ему в другом (*Barth F.* Political Leadership among Swat Pathans. L., 1959). Напротив, скажем, в гомоархической Российской империи крепостной крестьянин ни при каких условиях не мог оказаться социально равным дворянину (а тем более выше него).

[89] *Dumont L.* Homo Hierarchicus: essai sur le système de castes. P., 1966; *Idem*. Essais sur l'individualisme: Une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne. P., 1983.

[90] Гораздо яснее суть этого понятия передал бы не закрепившийся в русскоязычной литературе, а более правильный перевод понятия *civil religion* – «светская религия».

[91] См., например: *Mosko M.S.* Transformations of Dumont: The Hierarchical, the Sacred, and the Profane in India and Ancient Hawaii // History and Anthropology. 1994. Vol. 7. P. 24–50; *Quigley D.* The Interpretation of Caste. New Delhi, 1999; *Idem*. Is a Theory of Caste Still Possible? // Social Evolution and History. 2002. Vol. 1. № 1. P. 140–170.

[92] *Mosko M.S.* Junior Chiefs and Senior Sorcerers: The Contradictions and Inversions of Mekeo Hierarchy // History and Anthropology. 1994. Vol. 7. P. 214.

ные качества человека, тем больше в нем сакрализуется власть, а следовательно, тем выше шансы ее носителей оказаться «выведенными за скобки» применимости общей социокультурной нормы. Ведь сакрализация неизменно связана с деперсонализацией правителя, утратой важности его собственных качеств в глазах подданных. Сакрализуется не личность носителя власти и даже не титул, а фиксируемая последним уникальная позиция правителя в мироздании, и ему приписываются разнообразные положительные черты, причем во всей их полноте (*абсолютная* мудрость, *абсолютное* всеведение и т.д.) уже потому, что считается, что тот, кто занимает это исключительное место во вселенной, просто не может не обладать ими автоматически, даже если такое представление приходит в явное противоречие с его поступками[93]. В этой связи показателен обратный пример древних Афин, а в еще большей мере – то, сколь тесно переплетались процессы роста индивидуализма в духовной и социальной сферах и десакрализации власти в Европе раннего Нового времени.

Сказанного в Заключении, думается, достаточно для того, чтобы, с одной стороны, показать всю сложность как конкретно-исторического, так и теоретико-антропологического анализа проблематики данной работы, а с другой, – наметить в первом приближении ориентиры для дальнейшего научного поиска. Основными направлениями последнего, с нашей точки зрения, должны стать поиски причинно-следственных взаимосвязей между выделенными выше типами властвования и другими значимыми сторонами жизни социума, а также выявление историко-культурных механизмов, определяющих переход того или иного общества к одному из этих типов.

[93] См., в частности: *Бондаренко Д.М.* Сакрализация верховной власти в средневековом Бенине // Власть, право, норма: светское и сакральное в античном и средневековом мире. М., 2003. Ч. 2. С. 229–264; Сакрализация власти в истории цивилизаций. Ч. I–III. М., 2006.