

Сакрализация власти в истории цивилизаций

ВВЕДЕНИЕ (Л.А. Андреева, Д.М. Бондаренко, А.В. Коротаев, А.А. Немировский)	3
ГЛАВА 1 Символы власти и их интерпретация в различных культурных контекстах (А.Н. Ковачев)	27

ЧАСТЬ I

САКРАЛИЗАЦИЯ ВЛАСТИ В ДООСЕВЫХ ЦИВИЛИЗАЦИЯХ

ГЛАВА 2 Сакрализация царской власти в древнем Египте в конце IV – начале II тыс. до н.э. (И.А. Ладынин)	55
ГЛАВА 3 Только человек, но не просто человек: сакрализация царя в древней Месопотамии (А.А. Немировский)	82
ГЛАВА 4 Сакральная власть майяских царей (III–IX вв. н.э.) (Д.Д. Беляев, А.А. Токовинин)	140
ГЛАВА 5 Сакрализация власти в доиспанском Перу. (Ю.Е. Березкин)	
ГЛАВА 6 Доколониальный Бенин при династии оба: траектория сакрализации верховной власти (Д.М. Бондаренко)	171
ГЛАВА 7 Сакральное королевство в Полинезии. (Х.Й.М. Классен)	190

ЧАСТЬ II

САКРАЛИЗАЦИЯ ВЛАСТИ В ПРЕДОСЕВЫХ ЦИВИЛИЗАЦИЯХ

ГЛАВА 8 <i>Status versus Charisma</i> : сакрализация правителя в Греции и греческом мире I тыс. до н.э. (И.Е. Суриков)	212
ГЛАВА 9 Культ императора в Римской державе: от персонального обожествления к формальному культу носителя власти (И. С. Свенцицкая)	236
ГЛАВА 10 Детство короля Кормака и сакрализация власти в ранней Ирландии. (В.Г. Безрогов, Т.И. Зубарева)	255
ГЛАВА 11 Сакрализация правителя в древней и раннесредневековой Японии (М.В. Грачёв)	272
ГЛАВА 12 Сакральность правителя в средневековом монгольском обществе (Т.Д. Скрынникова)	293

ЧАСТЬ III

САКРАЛИЗАЦИЯ ВЛАСТИ В ОСЕВЫХ ЦИВИЛИЗАЦИЯХ

ГЛАВА 13	Сакральный аспект образа правителя в древнем и раннесредневековом Тамилнаду (<i>Я.В. Тарасюк</i>)	318
ГЛАВА 14	Дхарма и Империя. Основы и пределы сакрализации власти в буддийской политической традиции (<i>А.С. Агаджанян</i>)	335
ГЛАВА 15	Сакрализация власти в традиционном Китае (<i>И.Ф. Попова</i>)	364
ГЛАВА 16	Сакрализация и десакрализация власти в истории христианской цивилизации (православие, католицизм, протестантизм) (<i>Л.А. Андреева, Н.А. Селунская, Д.В. Шушарин</i>)	387
ГЛАВА 17	Динамика сакрализации власти правителя в исламском мире (VII – IX вв.) (<i>И.Л. Алексеев, А.В. Кортаев</i>)	426
ЗАКЛЮЧЕНИЕ (<i>И.В. Следзевский</i>)		442

ВВЕДЕНИЕ

Л.А. Андреева, Д.М. Бондаренко, А.В. Коротаев, А.А. Немировский

Проблематика и задачи исследования.

В центре внимания авторов введения находится проблема, ключевая для понимания социально-политической эволюции и своеобразия культур и цивилизаций. Речь идет о сакрализации власти и ее носителей. Целью авторов является представление по возможности единообразно структурированного материала, охватывающего практически все значимые аспекты рассматриваемого феномена на материалах обществ древности, средних веков и раннего Нового времени (от первобытности до XVI-XVII вв.). Ключевыми для понимания проблематики монографии явились вопросы соотношения сакрализации и обожествления власти, сакральных и профанных функций правителей, механизмов передачи сакральности в связи с передачей и легитимизацией власти, места институтов власти и ее носителей в картине мира, символической репрезентации сакральности власти. Все эти (и многие другие) аспекты проблемы создатели монографии стремились рассмотреть в контексте исторической и социокультурной динамики соответствующих обществ.

Отправной методологической посылкой авторам послужила убежденность в том, что политическая культура является частью, проявлением и отражением общего типа культуры, присущего той или иной цивилизации в целом. Этот цивилизационный тип культуры, разнящийся от цивилизации к цивилизации, и определяет многообразие темпов, форм, направлений и пределов социокультурной эволюции, в том числе форм и степени сакрализации власти и ее носителей¹. В то же время в настоящем Введении не ставится задача изложения *концепции* всего труда – совокупности очерков максимально предметно-конкретного содержания, не следующей какой-либо презумптивной или выработанной постфактум теории и предназначенной прежде всего для сравнительно-типологического изучения. Введение призвано не дать этим очеркам некое теоретическое обобщение и не предвосхищать выводов указанного изучения, а прежде всего задать определение основных понятий, в системе которых будет вестись изложение, и указать на их соотношение, то есть «ввести» читателя в проблемное поле монографии и дать ему ориентиры-понятия, с помощью которых авторы собираются его по этому полю «провести». Вторая задача настоящего Введения – познакомить читателя с некоторыми

предварительными замечаниями, кратко характеризующими тот общий социокультурный фон, на котором, по мнению редакторов сборника, разворачивались конкретные феномены сакрализации власти, рассматриваемые в очерках, образующих основную часть монографии. В связи с этой задачей мы сочли нужным представить конечную судьбу феномена сакрализации власти в Новое и Новейшее время, выходящую за рамки рассмотрения авторов специальных очерков (п.5), а также дополнительно пояснить общий ментальный контекст формирования концепций сакральности и сакрализации власти в эпоху первобытности и древности (п.7 сл.), так как наш взгляд несколько отличается от распространенных сегодня мнений.

Ключевые понятия. Категория «сакрального» и сакрализация власти.

Сам термин «сакральное» происходит от латинского *sacer*, которое (как и его полный аналог, семитское *kdš-*) обычно переводится, с долей условности, словами «священный, святой». На деле семантика этого термина довольно далека от значения указанных слов в нашей культуре и связана прежде всего с понятием ритуального запрета (исходное значение терминов ряда *sacer, kadoš* и т.д. может быть передано как раз как «требующий ритуальных запретов, окруженный ритуальными запретами» и пр.). Названная семантика определяется особым комплексом представлений, присущим людям с древнейших времен и занимающим исключительно важное место в их мировидении. На нашем языке этот комплекс можно описать следующим образом – все силы, действующие в мире, поддаются поляризующей классификации по сочетанию двух-трех бинарных оппозиций: «предсказуемое, доступное в основных частях ментальному охвату и объяснению со стороны человека // непредсказуемое, недоступное сколько-нибудь полному уяснению», «маломощное // необычайно мощное» и «повседневное // редкое». Отталкиваясь от этих оппозиций, человек делил все силы, с которыми сталкивался, на (I) рутинные, достаточно хорошо известные силы, чье действие доступно наблюдению в своих основных звеньях, относительно предсказуемо и не оказывает особенно существенного влияния на окружающий мир, и (II) неизмеримо более таинственные и непредсказуемые «высшие» силы, характеризующиеся одновременно невероятной мощью и масштабом воздействия на жизнь и само существование людей и мира. Главными носителями таких сил считались особые личные сущности (*божества/духи*), наделенные разумом, волей и рядом уникальных характеристик, отличающих их от всех остальных

¹ см.: Бондаренко Д.М., Коротаев А.В. Введение // Цивилизационные модели политогенеза. М., 2002.

объектов мира, как живых, так и неживых². В высшей степени существенно, что благодаря этим уникальным характеристикам силы (II) воспринимались как отличные от сил (I) и по своим свойствам и типу, а не только по количественным характеристикам. Любое соприкосновение с силами (II), учитывая их непредсказуемость и мощь, было для людей необыкновенно рискованным, так что все ситуации, чреватые подобным соприкосновением, все объекты и сферы, в связи с которыми оно с большой вероятностью могло произойти, необходимо было окружать множеством ритуальных запретов, которые и задают понятие «сакрального». Категория «сакрального» передает, таким образом, особо тесную причастность соответствующего объекта, явления или процесса к действию таинственных и страшных «высших» сил. «Сакральным» тот или иной объект будет постольку, поскольку он является точкой непосредственного и особенно масштабного приложения (или центром иррадиации) указанных сил, так что контакт с этим объектом сталкивает человека лицом к лицу с ними. А поскольку главными носителями «высших сил» были божества, то с некоторым упрощением можно считать, что категория «сакрального» передает особо тесную связь соответствующего объекта, явления и т.д. с божествами / Богом. Именно в этом значении термин «сакральное» и употребляется чаще всего³.

Таким образом, о сакрализации власти и ее носителей можно говорить тогда, когда власть считается особо причастной к «высшим силам» и их проявлениям – то есть тогда, когда сам носитель или институт власти рассматривается как носитель или проводник этих сил, точка сосредоточения их действий, объект их особенно масштабного приложения и повышенного внимания. Учитывая приведенное несколькими строками выше пояснение, можно было бы дать и более упрощенную формулировку: власть является сакрализованной постольку, поскольку ее носитель занимает ключевое место в системе жизненно важных взаимоотношений подвластных ему людей с их божествами /

² Прежде всего принципиально большей степенью свободы движения в пространственно-временном континууме и его преобразований: это и отсутствие жестких ограничений во времени и пространстве, в частности, бессмертие, а также способность пребывать разом в наблюдаемом временно-пространственном «измерении» и вне него, находиться и действовать сразу во многих точках пространственно-временного континуума; и невероятное могущество в сфере знания и преобразования мира; и способность его творить; и невещественная природа при способности к вещественному воплощению и пр.

³ Подчеркнем, что «высшие силы» действуют на всем протяжении универсума, и если некий объект не считается «сакральным», это значит не то, что он относительно менее доступен их воздействию, а то, что операции с этим объектом не вызывают столь интенсивной и непосредственной реакции «высших сил», не затрагивают их так, как операции с «сакральным» объектом. Приведем пример, взятый из христианских представлений: икона подлежит столь же тотальной власти Бога и существует Им в той же мере, как и любое другое изображение, но сознательная порча иконы вызывает куда более тяжелую (и сплошь и рядом куда более скорую и

Богом.

Наконец, в гуманитарных науках понятие «сакрального» достаточно часто употребляют в связи с понятиями «трансцендентное» и «сверхъестественное», что побуждает нас оговорить здесь их соотношение. Термин «трансцендентное» применяется, вообще говоря, в двух основных смыслах. В первом, широком, он передает нечто «таинственное», лежащее вне круга проявлений, доступных нашему наблюдению и обоснованной интерпретации, за пределами возможностей нашего понимания. В узком смысле слова термин «трансцендентное» синонимичен «сверхъестественному», т.е. называет нечто принципиально высшее и противоположное всему тому, что относится к наблюдаемому миру, по природе и уровню экзистенции. Например, неабсолютные языческие божества трансцендентны лишь в первом смысле слова, абсолютный Бог авраамитических религий – во втором (первые занимают «высшие этажи» универсума, но вписаны в него и не существуют вне него, в отличие от второго, иносубстанциального по отношению к универсуму). «Сакральность» уже изначально отсылала к явлениям, «трансцендентным» в первом смысле слова (поскольку в этом смысле по определению «трансцендентны» те самые высшие силы, причастность к которым и выражала категория «сакрального»). Что же касается концепции «(собственно) трансцендентного / сверхъестественного», то похоже, что она вообще была неизвестна человеку на протяжении большей части его истории и зародилась лишь в так называемое «осевое» и «постосевое» время; в связь с ней с тех пор ставится и категория «сакральности» (см. ниже, п.4).

Сакрализация и обожествление власти в архаических, «осевых» и «постосевых» культурах.

В последние полтора десятилетия в историко-антропологической науке наметилась тенденция преодоления утвердившегося в середине XX в. неразделения феноменов сакрализации и обожествления власти⁴. Если под обожествлением понимается признание носителя верховной власти божеством, то сакрализация власти возможна и тогда, когда в представлении подданных правитель, в сущности, остается человеком (или, по крайней мере, прежде всего человеком в рамках общей дихотомии «человек – божество»), но считается обладателем особенно значительных, и притом сближающих или тесно

непосредственную) Божью кару, чем сознательная порча заурядной книжной виньетки. Икона – «сакральный» объект, а обычная виньетка – нет.

⁴ обзор дискуссии на эту тему см.: *Gundlach R. Sakralherrscher als historisches und Phänomenologisches Problem // Legitimation und Funktion des Herrschers: vom ägyptischen Pharaon zum neuzeitlichen Diktator. Stuttgart, 1992. S. 6–7.*

связывающих его с божествами возможностей для обеспечения всеобщего благополучия⁵. Такие возможности приписываются ему потому, что уникальным видится его место в мироздании: это человек, находящийся в точке соприкосновения хорошо знакомого ему мира людей с одной стороны, и таинственных божественных сил, от которых зависит их благоденствие, с другой стороны.

Из сказанного вытекает, что обожествление земной власти и ее носителей возможно только в культурах, обозначенных в широко известной типологии К. Ясперса⁶ как «доосевые» (а также в среде последователей некоторых синкретических культов нового и новейшего времени, сочетающих элементы «доосевых» и «осевых» систем верований; таких, как афро-христианский мацуаизм или учения ряда «независимых церквей» в Океании⁷). Сакрализация же власти возможна как в «доосевых» («архаических»), так и в «осевых» (традиционных) культурах.

В «доосевых» обществах сакрализация и обожествление власти зачастую отражали на идеологическом уровне принципиальное различие в типах социально-политической организации. Обожествление подчеркивало существование принципиальной грани между олицетворявшим государство и, частично, благие космоупорядочивающие силы правителем и народом; более того, отделение носителей власти от основной массы населения и их возвышение над ней. Объективно это создавало почву для развития такой концепции социума, где люди существуют прежде всего ради удовлетворения запросов божества-правителя (а в конечном счете – государства), а не наоборот; правда, в явном и полном виде такая концепция функционирует только в эпоху эллинизма, для которой, кстати, в высшей степени характерно и иррегулярное обожествление царей. При сакрализации же власти правитель признается особенным, но все же человеком. В архаическом обществе с подобной идеологией управляющие еще не отгородились от

⁵ История первобытного общества. Эпоха классового образования. М., 1988. С. 244; *Куббель Л.Е.* Очерки потестарно-политической этнографии. М., 1988. С. 112.

⁶ *Jaspers K.* Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zürich, 1949. Мы понимаем под «осевым временем» (вместе с завершающими его основные процессы веками) прежде всего эпоху зарождения, становления и оформления мировоззрений, вменяющих человеку в непрменный этический долг искать единственный смысл существования вне своей «земной» жизни и «земных» желаний и потребностей. Ярче всего этот новый тип мировоззрений, воплотился в так называемых «мировых» теоцентрически-догматических религиях; эпоха его доминирования в Западной и Южной Евразии и Северной Африке («постосевое время») и определяется обычно как «средневековье» в истории человеческих культур. Культуры, предшествующие «осевому времени» Ясперса (как те, что были выработаны в рамках обществ, достигших стадии цивилизации, так и первобытные), представляются нам достаточно сходными по ряду ключевых черт, чтобы объединять их в одну парадигму, ниже именуемую «доосевой» или «архаической».

⁷ *Кара-Мурза А.А.* Синкретизм в Западной Экваториальной Африке // Традиционные и синкретические религии Африки. М., 1986. С. 486–488; *Бутинова М.С.* Религиозный синкретизм в Океании // Локальные и синкретические культы. М., 1991. С. 262–263.

управляемых, не выпали полностью (во всяком случае, на идеологическом уровне) из традиционной системы социально-политических отношений, порожденной некогда общинным строем, а, напротив, воспроизводят их на более высоком, надобщинном уровне организации социума. В такой ситуации по-прежнему первичны обязательства власти перед народом по обеспечению его процветания, в том числе посредством совершения соответствующих ритуалов.

Божественное, сакральное и профанное в доосевую, постосевую и современную эпохи.

Как частично указывалось выше, и для сакрализации, и для обожествления власти необходимо одно условие – общество должно выделять и противопоставлять по ряду параметров два взаимодействующих уровня или «слоя» экзистенции – «божественного / сакрального», непосредственно проникнутого могуществом и аурой божеств, и «профанного» / обыденно-человеческого», лишённого такой окраски. Именно разность потенциалов между этими двумя уровнями задает возможность и важность обожествления и сакрализации правителя (то есть приобщения и приближения его, в той или иной мере, к уровню «божественного») как средства поддержания связи между ними.

Мы сознательно избегаем употреблять здесь такие категории, как «трансцендентное» или «сверхъестественное»⁸, так как именно в этой области на протяжении «осевого времени» и завершающих его столетий человеческие представления претерпели радикальную перемену. Доосевым культурам, строго говоря, вообще чуждо понятие о чем-либо «сверхъестественном», «трансцендентном» (в узком смысле слова, см. выше), «иносубстанциальном» или «абсолютном». Их божества конечны, уязвимы, подвержены космической несвободе; они так же «материальны» и природных, как и любые другие объекты и существа. Сам мир божеств здесь моделируется по образу и подобию мира людей⁹: в нем есть свои владыки и подданные, одушевляемые примерно

⁸ Ср. несколько по-иному: *Eliade M. The Sacred and the Profane. The Nature of Religion. N.Y., 1959.*

⁹ В частности, по всей западной Евразии распространена мифологическая концепция, согласно которой «верховных» божеств в мире двое: высший небесный космовладыка, пребывающий в вечном покое вдали от мира, и его сын/наместник, активный космостроитель, который и осуществляет собственно управление делами Вселенной (Ан и Энлиль в Месопотамии, Ил Отцовский/Баал-Шамем и Ил у западных семитов, Бог Неба и Бог Грома во многих мифологиях индоевропейцев). Нельзя не усмотреть здесь отражение распространенной в первобытности практики раздела полномочий между сакральным и военным вождями человеческого сообщества. Заметим, что авторы настоящей работы располагают материалами по приблизительно пятнадцати вариантам распределения «сакральной» и «профанной» власти и его эволюции; однако вышеприведенная мифологема указывает на то, что в эпоху ее формирования (верхний палеолит – мезолит?) доминирующей ситуацией было разделение этих функций между соответствующими

теми же мотивами и ценностями, что и люди, только их могущество и неуязвимость на порядки выше. Соответственно, разница между «сакральным» (исходящим непосредственно от божеств, наиболее тесно и явно связанным с божествами и их могуществом) и «профанным» (обыденным, удаленным от мира божеств) здесь, при всей своей важности, не носит субстанциального характера (подробнее об этом см. ниже).

Совершенно по-иному обстоят дела в осевых – постосевых культурах, отбросивших релятивистские мировоззрения архаики и заменивших их на догматические теоцентрически-этизированные религии. Теперь божества сменяются Богом, не подверженным какой бы то ни было несвободе; уровню «божественного» приписывают новый, трансцендентный и абсолютный (в том числе этически абсолютный) характер, считают этот уровень источником всякого добра и чем-то иноприродным по отношению ко всему остальному, тварному миру. Пропасть между ними становится бесконечно глубокой, и Бог уже не подобен человеку по качеству, устремлениям и способу движения личности, как было ранее, но принципиально несоизмерим с ним. Соответственно, обожествление человека-правителя теперь невозможно вообще, а категория «сакрального», которая по-прежнему определяется явной и прямой связью с божеством, приобретает совершенно новое измерение: отныне это связь не просто с необычайно могущественными силами мира, но с его иносустанциальным центром, абсолютным источником всякого бытия и восприятия (в том числе разума и этики).

Таким образом, оппозиция «сакральное – профанное» имеет существенно различный смысл и эмоциональное наполнение в доосевое и постосевое время. Эти различия распространяются и на место сакрализации в системе взаимосвязей Бог/божества – люди – мир (Космос). В доосевые времена люди органически вписывают сами себя в Космос (частью которого считают и мир божеств), пронизанный всеобщей плотной сетью взаимосвязей. Человек и социум движутся словно в паутине: любой шаг способен вызвать колебание той или иной нити взаимосвязей и вызвать резонанс в универсуме, в том числе со стороны божеств и «высших сил» в целом. Сфера применения сакрализации оказывается здесь чрезвычайно широка и затрагивает объекты, явления и процессы любой области универсума.

В осевое и особенно в постосевое время – эпоху господства «мировых религий» – человек резко выделяет себя из Космоса в качестве избранника абсолютного (стоящего над универсумом) Бога и единственной из тварей, сотворенной «по образу и подобию» Божьему; считается, что мир был создан Богом специально в качестве фона и декораций

вождями, причем «сакральный» вождь пользовался большим почитанием, а «профанный» – большей реальной властью.

истории человека (прежде всего истории его взаимоотношений с Божеством); характерно, что человеку в конце концов суждено обрести спасение и вечную жизнь в Боге, а миру при этом – уничтожиться. При таком подходе сакрализация сосредотачивается главным образом на элементах прямой связи человечество – Бог, как бы «уходя» из областей Космоса, не затронутых наиболее тесно этой связью.

Наконец, коснемся судьбы представлений о «сакральном» в современную эпоху, когда картина мира строится прежде всего на основе естественнонаучного познания. С точки зрения естественных наук, сколь угодно обыденные и мелкие процессы, с одной стороны, и сколь угодно «таинственные» и масштабные процессы, с другой, *вызываются одними и теми же силами, в равной степени вовлеченными как в «великие», так и в «ничтожные» (для человека) события.* Одни и те же силы и законы действуют по всему универсуму; нельзя сказать, допустим, что в формировании Солнечной системы проявились какие-то иные, более «высокие» силы, чем в любом другом, ничтожном по человеческим масштабам процессе (или что они проявились в нем в какой-то иной степени). Все эти силы безличны, и ни одну из них нельзя назвать более «мощной» или «таинственной», чем другая; все они одинаково доступны (относительно) человеческому познанию. Таким образом, научное видение мира исключает всю ту систему бинарных оппозиций, противопоставляющую друг другу силы разной мощи и природы, которая некогда задала само понятие «сакрального» (см. выше, п.2) и вне которой это понятие не может существовать. В результате в той самой мере, в какой мировидение строится на естественнонаучной основе, десакрализуется вся картина мира в целом – и власть, как ее элемент, в частности. Поэтому закономерно, что в «современных» обществах (т.е. обществах, прошедших социокультурную эволюцию новоевропейского типа, постепенно доверившую формирование картины мира естественнонаучным подходам) сакрализация власти отошла в прошлое. К более подробной характеристике этого процесса мы и перейдем.

Судьба феномена сакрализации власти в Новое и новейшее время.

В глобально-историческом масштабе конец эпохе сакрализованных (и обожествленных) правителей положили лишь процессы, характерные для Нового времени и достигшие решающего этапа лишь в эпоху «промышленной революции» XVIII-XIX вв.¹⁰ Предельный случай сакрализации власти в христианской Европе связан с феноменом «наместника Христа» и наблюдался в латинском мире в XI-XIII вв., когда Папы Римские и германские императоры «возобновленной» Римской империи из

династии Штауфенов одновременно приняли титул «наместника Христа», что явилось развитием тенденции, уже ранее существовавшей в Восточной Римской империи, где император также провозглашался «наместником Христа» и в этом качестве обладал наивысшей сакральностью, занимал первенствующее место в иерархии посредников между миром сакрального и миром профанного. Эпоха Реформации нанесла сокрушительный удар по модели «наместнической власти». Протестантизм провозгласил ненужность иерархии посредников между миром сакрального и миром профанного. Тем самым было положено начало тенденции десакрализации власти светских владык, несмотря на формальное принятие протестантскими государями титула главы конфессии. Однако Реформация лишь подорвала, но не уничтожила полностью сакральные основы власти монархов как таковые. Уничтожить их полностью она в принципе не могла, поскольку протестантские общества в основе своей оставались христианскими, то есть подлинно религиозными. Так, в одной из самых «передовых» стран раннего нового времени, Англии, Реформация дала толчок процессу десакрализации королевской власти¹¹, но еще в начале XVIII в. страждущие обращались к монарху за исцелением путем наложения им рук на больного¹². В католической Франции этот обряд исчез лишь вместе с самой монархией после Великой Революции¹³. Как известно, помимо доосевых (архаических) и осевых (традиционных) культур, Ясперс выделял и третий тип: культуры рациональные (современные), начало эпохи которых ознаменовалось бурным прогрессом науки и техники в постсредневековой Европе. Но только в последние десятилетия XVIII в., когда в специфических историко-культурных условиях ценности протестантизма оказались переведенными из религиозно-сакрального плана в этический, впервые «появилось действительно ограниченное мирскими целями государство в США...»¹⁴

В противоположность Европе, где XVI век – век Реформации ознаменовал начало заката наместнической модели власти, в Московском царстве именно к данному периоду относится утверждение этой общехристианской модели сакрализации власти. Российский вариант наместнической модели сакрализации власти как модели власти вселенской стал хронологически последним в истории христианской цивилизации.

¹⁰ Gundlach R. Op. cit. S. 4–6.

¹¹ Zaller R. Breaking the Vessels: The Desacralization of Monarchy in Early Modern England // Sixteenth Century Journal. 1998. Vol. 29. № 3.

¹² Lowie R. Social Organization. N.Y., 1948. P. 187; Блок М. Короли-чудотворцы. Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии. М., 1998. С. 539–550.

¹³ Блок М. Указ. соч. С. 539–550.

¹⁴ Стикер М. Христианство и свободное конституционное государство // Вопросы философии. 2001. № 4. С. 39.

Процесс десакрализации власти в Европе и России Нового и Новейшего времени был тесно связан с процессом дехристианизации и социо-экономической модернизации. В свою очередь, дехристианизация способствовала возникновению такого феномена, как квазирелигиозность, который лежал в основе специфической модели «сакрализации» власти в условиях индустриального общества. «Сакрализация» власти в тоталитарных обществах эпохи современной культуры – феномен особый, напрямую связанный с появлением именно в нерелигиозную (или постсакральную) эру так называемых «гражданских религий» (более точно отражающим суть этого устоявшегося понятия было бы выражение «светская», или «секулярная религия»), т.е. тоталитарных квази-, псевдо- и даже антирелигий по своей сути, поскольку они номинально устраняют из картины мира (или делают глубоко вторичным) все собственно трансцендентное, но одновременно вводят некий фактический эрзац его абсолютизированной сверхценности, ориентируя своих адептов на достижение тотального высшего блага и построение идеального общества, «новой земли и новых небес» силой человеческих разума и воли в профанном, «тварном» мире сём, отныне провозглашаемом единственно сущим или единственным существенным для человечества. В этой ситуации, когда в картине мира не находится места ни для доосевых божеств, ни для Бога, ни для свободного индивидуума-человека, тоталитарный правитель – обладатель абсолютного знания, совершенной мудрости, дара «научного» предвидения – скорее может быть соотнесен с обожествленным, нежели с сакрализованным правителем. Последний же не является божеством, а лишь призван служить медиатором между людьми и высшими силами, определяющими их жизнь. Если же сверхъестественные (или высшие «естественные») силы элиминируются, правитель, чья власть легитимизирована той или иной «гражданской религией», оказывается высшей вселенской инстанцией для своих подданных. Но это именно квазиобоожествление, ибо в основе его – квазирелигия; это некое подобие, но не тождество, не прямой аналог обожествления правителя в архаических обществах.

Сакрализация власти и типология культуры.

Цивилизационный тип культуры определяет и цивилизационные модели религиозных систем, господствующие в обществах той или иной цивилизации. «На пересечении» цивилизационных моделей политической культуры и религиозных систем возникают цивилизационные модели идеологии как формы обоснования власти. Соответственно, в политических системах различных цивилизаций по-разному воплощается такой важный аспект идеологии прежде всего доиндустриальных, а также некоторых индустриальных обществ, как сакрализация власти и ее носителей.

В то же время и в отдельно взятом обществе, и на уровне цивилизаций сакрализация власти имеет свою динамику, связанную, в первую очередь, с процессами, протекающими в духовно-религиозной сфере. Как отмечалось выше, ключевым моментом здесь явился период середины I тыс. до н.э. и последующих столетий, обозначенный Карлом Ясперсом как «осевое время». В эту эпоху складываются великие культуры, определившие последующий ход цивилизационных процессов – духовных, социальных, политических. Образуются цивилизации нового типа – как крупные надлокальные, надэтнические сообщества, объединенные уже многообразными (а не только политическими, как прежде) внутренними связями между составляющими их обществами, общностью глубинных основ их бытия и направления развития, а не просто схожестью различных этнокультурных характеристик. Начала формироваться современная цивилизационная картина Земли, а изменения, на ней в дальнейшем происходившие, были во многом обусловлены теми свойствами цивилизаций, которые сформировались именно в осевое время.

Эта эпоха явилась периодом смены типа культуры и социокультурной организации, общественной регуляции в глобальном масштабе: культура архаическая уступала место традиционной, гораздо более далекой по сути от нее, чем современная, рациональная (см. подробно ниже, п.7). Хотя, разумеется, и после осевого времени существовали и даже формировались многочисленные архаические общества со своей культурой, но теперь уже не они определяли «культурный климат» человечества, темпы и характер социальной эволюции в целом. С переходом к традиционной культуре осуществился разрыв с такими фундаментальными особенностями культуры архаической, непосредственно воздействовавшими на основания взаимоотношений и взаимовосприятия человека и власти, как ее локальность, релятивизм, адогматизм, органическое включение человека в Космос (не в качестве его центра, но и без всякого выведения отсюда долга подчинять человеческий выбор каким-либо надчеловеческим началам, хотя бы и космоцентрирующим), ориентация людей на собственные житейские потребности, их уверенность в своей способности использовать высшие силы и подчинять их в какой-то мере своей воле. В западном мегаареале Старого света появляется и распространяется догматический и теоцентрический монотеизм, доминируют прямые отношения «личность – Бог» (понимаемые теоцентрически, т.е. на основе признания априорного этического долга людей тотально подчинять свое поведение и систему ценностей воле Бога) в противоположность доминирующим ранее отношениям «коллектив людей – коллектив (сонм) предков и божеств» (рассматриваемым как взаимовыгодные, причем люди вступают в них только ради собственных надобностей, а свои исходные ценностно-

целевые приоритеты устанавливаются самостоятельно, без малейшей оглядки на какой-либо внешний диктат). Сходные процессы в иной форме протекают и в восточном мегаареале.

Предварительное исследование¹⁵ показало, что в доосевых культурах наблюдается положительная корреляция между уровнем политического развития и сакрализацией власти и ее носителей – усложнение и дифференциация политической системы, как правило, сопровождается ростом сакрализации власти. В осевых культурах наблюдались обычно противоположные закономерности. Однако признавая фундаментальное значение «осевого времени» для эволюции феномена сакрализации власти, что нашло отражение и в структуре данной монографии, ее авторский коллектив в то же время не склонен абсолютизировать ни саму роль «осевого времени», ни, в особенности, те трактовки принесенных им перемен, которые устоялись в науке. Рассмотрение некоторых аспектов мышления и сознания людей доосевых и осевых культур показывает, что архаические и традиционные общества были не столь полярно противоположны друг другу, как это обычно видится современным исследователям; возможно, этим также объясняется и сам факт существования феномена сакрализации власти в социумах обоих типов. Особо подчеркнем, что мы не считаем возможным объяснять особенности политико-идеологических систем доосевых культур (в сравнении с современными и, частично, осевыми обществами), якобы присущими первым в отличие от вторых, «мифологическим мышлением», «невыделенностью личности из коллектива» и т.п. (особенно хорошо это видно на материалах древних культур Европы, Западной и Южной Азии). Эта сторона проблемы заслуживает специального пояснения: поскольку сами концепции сакральности и сакрализованной власти формировались в рамках культур архаики, то этим концепциям обычно приписывают те черты, которые считают фундаментально присущими архаическим культурам в целом: иррационализм, «мифологичность» (вне-логичность или логику иного типа, нежели современная), опору на акт прямой веры или откровения, преклонение перед божествами, социумом и властью как самодовлеющим началом, имеющим априорный, безусловный приоритет перед индивидуумами. Считают, что авторитет космической, социальной или потестарной иерархии был здесь для индивидуумов априорным (а не условным, сознательно возводящимся – с санкции и по мнению самого же общества! – к индивидуальным потребностям и желаниям его членов, как это делается в рамках современной либерально-персоналистской культуры). Именно этот комплекс оценок мы и хотели бы оспорить, для чего нам потребуется экскурс в природу и ряд неочевидных свойств мировоззрений архаики.

¹⁵ *Bondarenko D.M. Korotayev A.V. "Early State" in Cross-Cultural Perspective: A Statistical Reanalysis of Henri J. M. Claessen's Database // Cross-Cultural Research. 2003. Vol. 37, № 2. P. 105-132.*

Специфика мировоззрений архаических обществ.

«Мифологическое мышление»?

Согласно доминирующим сегодня теориям, свои суждения о внешнем мире и о своем взаимодействии с ним человек древности получал существенно иным путем, нежели человек современный, пользуясь при этом так называемым мифологическим («магическим») мышлением, а не мышлением современного типа, присущем Новому и Новейшему времени (оно обычно именуется в литературе логико-эмпирическим или «научным»). Из двух, во многом несогласных друг с другом авторов, стоящих у истоков наиболее распространенных сейчас взглядов на первобытное мышление, Л. Леви-Брюль противопоставляет его современному как «дологическое» (эмоционально-ассоциативное) – «логическому», а К. Леви-Строс рассматривает их как два существенно разных типа логического мышления («бриколажное» и «инженерное»). При этом по существу реконструкция первобытного мышления у К. Леви-Стросом в значительной степени совпадает с его реконструкцией у Л. Леви-Брюля, и расхождения между ними касаются прежде всего понимания самой категории «логического» (за одним существенным исключением, см. ниже)¹⁶.

¹⁶ По своей терминологии К. Леви-Строс на первый взгляд придерживается прямо противоположного Л. Леви-Брюлю мнения, говоря, что первобытное мышление «является логическим в том же смысле и таким же образом, как и наше» (*Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994. С. 325; ср.: Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994. С. 7-9*). Однако под «логикой» К. Леви-Строс понимает здесь только способность и склонность (как сознательную, так и неосознанную) ассоциировать и аналогизировать, упорядочивать свои впечатления теми или иными классификациями (в том числе, опять-таки, имплицитными, неосознанными), а не последующий анализ, доказательность и проверку этих классификаций и полученных на их основе выводов (там же. С. 98, 129). При этом К. Леви-Строс также противопоставляет первобытное мышление современному, как некий иной, «параллельный» тип логического мышления (там же. С. 120-130, 321 сл.), «весьма близкий», в противоположность современному, «к чувственной интуиции», исходящий из априорной веры в прямую реальную взаимосвязь ассоциирующихся объектов (в терминологии К. Леви-Строса – вера во «всеобщий детерминизм», априорное рассмотрение любого элемента мироздания как «сообщения», знака, наделенного семантикой, которую он приобретает в человеческом восприятии, причем семантические связи таких «знаков» автоматически рассматриваются как реальные связи соответствующих объектов – с.326 сл.), функционирующий на основе «бессознательного постижения» (бессознательность первобытного классифицирования, какую бы имплицитную, внутреннюю логику построения оно ни демонстрировало, К. Леви-Строс признает: там же. С.122, 322) и синтетического мышления, чуждого анализу в узком, современном смысле слова (автор применяет к нему термин «анализ» в подчеркнуто расширенном смысле, на том единственном основании, что оно стремится, хоть и бессознательно, выделять и сопоставлять различные объекты, с.322). По существу первобытное мышление рисуется здесь примерно так же, как у Л. Леви-Брюля, и конечная терминологическая разница в его оценке как «логического» или «дологического» обусловлена различием не столько в понимании первобытного мышления, сколько в интерпретации самого слова «логика». Правда, сами ассоциации, на основе которых человек архаики строил свою картину мира, по Л. Леви-Брюлю были получены сугубо априорно-

Для уяснения различия между предполагаемым «магическим» и «научным» способами построения суждений о картине мира и ценностно-целевой ориентации в ней, необходимо будет привести следующую условную схему освоения реальности человеческим сознанием. Первичный уровень здесь образует фиксация отдельных впечатлений (включая эмоциональные), произведенных на человека теми или иными процессами, состояниями и объектами. Между этими впечатлениями устанавливаются первичные связи; их группируют и соотносят друг с другом на основе ассоциирования и аналогизирования (как по сходству, так и по противоположности) (1); они подвергаются и более широкому упорядочиванию и классификации. Последний процесс может быть как чисто интуитивным, бессознательным (2), так и осознанным, включающим сознательное выделение значимых признаков и сопоставление наделенных ими объектов (3). Как выясняется, указанное упорядочивание и классифицирование осуществляется по некоторым последовательным внутренним принципам; им присуща некая внутренняя логика (как имплицитная, так и осознанная), что и позволяет школе К. Леви-Строса расценивать эти операции как свидетельство логического мышления в широком смысле слова. В итоге операций (1-3) создается система взаимосвязей *образов* различных объектов и процессов, которые они получают в человеческом восприятии; ее основным материалом служат ассоциации (в том числе по эмоциям, вызываемым у человека этими объектами и процессами).

Современное, «научное» мышление, однако, отнюдь не довольствуется изложенными операциями при выработке суждений о внешнем мире. Параллельно им осуществляется еще несколько операций. Прежде всего, материал, получаемый в результате операций (1-3), то есть вся масса впечатлений и их взаимосвязей, делится субъектом восприятия на, говоря современным языком, «субъективные» (слишком сильно зависящие от его же внутреннего мира и потому не годящиеся для того, чтобы на их основе строить суждения о мире внешнем) и так называемые «объективные» (не созданные преимущественно разумом и волей самого же субъекта, относительно независимые от них по способу порождения, устойчивости и наблюдаемости, и потому достаточно репрезентативные, чтобы строить на их основе суждения о внешнем мире).

интуитивным путем, а по К. Леви-Стросу – также и путем осознанного выделения и сравнения признаков разных предметов, однако дальнейшее построение картины мира человеком архаики на основании этих ассоциаций они рисуют практически одинаково (и отлично от того, как предполагаем ниже мы). Все это означает, что применительно к рассматриваемым ниже вопросам К. Леви-Строс является творцом концепции особого «мифологического мышления» не в меньшей степени, чем Л. Леви-Брюль (то, что один из них в конечном счете классифицирует это мышление как «логическое» в широком смысле слова, а другой – как «дологическое», при рассмотрении указанных вопросов безразлично).

Именно последние образуют так называемый «опыт», подвергающийся логической и опытной проверке и обработке, на основании которых и выносятся суждения о реальности. Та или иная взаимосвязь объектов в человеческом восприятии не считается здесь автоматически, сама по себе, гарантией того, что такая же взаимосвязь реально существует между самими объектами в реальном мире; тождество или сходство, которое объекты получают в человеческом восприятии, по значимым для самого человека смыслам, отнюдь не рассматривается автоматически как тождество или прямая связь самих этих объектов в реальном мире. Осознание «зазора» между совокупностью человеческих восприятий объекта (в том числе упорядоченных) и его реальными свойствами и связями, предупреждение соответствующих ошибок путем постоянного отсеивания «субъективного» опыта и выделения «объективного» опыта в качестве единственного материала для построения суждений о реальности – все это является важнейшей ментальной операцией (4), постоянно осуществляющейся современным мышлением, как научным, так и обыденным.

Далее, суждения о внешнем мире, построенные на упорядочивании и интерпретации «объективного» опыта (т.е. той части опыта, что была выделена в качестве репрезентативной базы для построения таких суждений), проверяются на внутреннюю логическую непротиворечивость (5) и на согласование с новым репрезентативным опытом (6). Высшей формой операции (6) является *эксперимент*, то есть сознательная организация нового «объективного» опыта, заранее предназначенного для проверки или разработки того или иного суждения и задуманного в качестве средства такой проверки (6а).

Хотя анализ в общем смысле слова (то есть сознательное вычленение и сопоставление признаков) необходим уже для проведения операции (3), как правило, аналитическим («современным», «научным») мышлением называется мышление, основанное на применении операций (4-6). Никто никогда не отрицал, что операции (4-6) применялись человеческим мышлением во все времена. Однако с точки зрения как Л. Леви-Брюля, так и К. Леви-Строса человек архаики, в противоположность современному, применял указанные операции почти исключительно в области обыденной жизни (в том числе при разработке своей техники, включая «технику тела»), а суждения об основных взаимосвязях в мире, о картине мира в целом и о месте человека в ней строил *без* применения операций (4-6). Его мышление в этих областях было, как полагают, основано на автоматическом, не опосредованном какой-либо опытной или логической проверкой переводе эмоционально-импульсивных или осознанно упорядоченных (полученных с использованием сознательного сравнения) ассоциаций в суждения о

внешнем мире¹⁷. Эта бессознательная презумпция того, что ассоциация в человеческом восприятии означает реальную взаимосвязь объектов в реальном мире, и противопоставляет, по господствующим сегодня взглядам, «мифологическое» / «магическое» мышление человека прошлого современному «научному» мышлению. А поскольку названная презумпция, казалось бы, не выдерживает рационально-опытной проверки, остается считать, что основные концепции «мифологического мышления» строились на априорной вере в то, что ассоциация отвечает реальной связи. Если единственной существенной антеципацией «научного» мышления является само представление об объективной реальности, развернутой во времени и пространстве, то «мифологическому» мышлению приписывается и ряд других фундаментальных антиципаций, восходящих к описанной презумпции. Базовые суждения о мире (то есть о космосе, душах, божествах и ритуалах, в том числе магических), вырабатываемые этим мышлением, опирались бы, тем самым, на акт безусловной иррациональной веры и не подлежали сомнению, то есть функционировали бы как абсолютно-истинные¹⁸. Этим они противопоставляются суждениям «научного» мышления, которые опираются на очевидный опыт и доказательства и считаются лишь относительно-истинными (всегда допускается, что в них содержится доля погрешности или ошибки, хотя бы такая возможность не принималась во внимание на практике).

При таком подходе и представление о сакральном, в том числе о сакральности власти, остается рассматривать как плод религиозной веры и бессознательного целостного чувствования, противопоставляя его современным концепциям как порождениям научной рациональности. Однако на деле вся эта схема, противопоставляющая «мифологическое» мышление прошлого «научному» мышлению современности, с бесспорной адекватностью

¹⁷ При этом школа Л. Леви-Брюля полагает, что такие суждения первобытный человек строит главным образом на основе описанной выше ментальной операции (1), т.е. вовсе без осознанно-логического упорядочивания, с опорой на мгновенные эмоционально-ассоциативные импульсы (особенно ощущения «партиципации» – сопричастности субъекта объекту и различных субъектов друг другу), а школа К. Леви-Строса отдает едва ли не основное место в первобытном мышлении операции (2) и в меньшей степени операции (3), для которой характерно, наоборот, сознательное разделение и противопоставление объектов и их свойств. В этом и заключается основное различие между концепциями названных авторов.

¹⁸ Ср.: «Наука... основывается на обычном, универсальном опыте повседневной жизни, основанном на наблюдении и закрепленном рассудком. Магия основана на специфическом опыте эмоциональных состояний, когда... не рассудок постигает истину, а игра эмоций... создает иллюзию откровения. Наука основана на убеждении, что опыт, усилия и логика действительны, магия – на вере в то, что надежда не может не сбыться, а желание не может быть обмануто. Научные учения диктуются логикой, а учение магии – ассоциацией идей под воздействием желания» (Малиновский Б. Магия, наука, религия. М., 1998. С. 86). Суждения К. Леви-Строса об априорной вере первобытного человека во «всеобщий и полный детерминизм» заменяют в этой формуле опыт отдельных эмоциональных состояний на опыт ассоциирования и частично осознанного классифицирования, но в остальном рисуют ту же картину.

описывает лишь различие между рациональной ментальностью и ментальностью, связанной со «сверхценными» этико-догматическими религиями «осевого» и «постосевого» времени. Экстраполяция же мышления «мифологического» типа на человека архаики (первобытности и древности), в сущности, произвольна. Подчеркнем: сам тот факт, что основные концепции архаики строятся на материале ярких эмоций, видений и ассоциаций, никаких сомнений не вызывает; однако он и не доказывает правоту вышеуказанной экстраполяции. Весь вопрос в том, осуществлял ли человек архаики трансформацию названного материала в суждения напрямую (как полагает большинство ученых), или рассматривал этот материал так же, как наука Нового времени рассматривает обычный «объективный опыт», подлежащий логико-эмпирической проверке и интерпретации, т.е. применял к нему описанные выше ментальные операции (4-6). В этом случае мышление человека архаики надо будет признать таким же, как и современное «научное» мышление, а его единственным (и непринципиальным) отличием от последнего будет иное, нежели у нас, разграничение «субъективного» и «объективного» опыта (при той же значимости их противопоставления): в «объективный» опыт архаика включала часть эмоционально-ассоциативного материала, причем не в силу некой априорной презумпции, а по вполне рациональным соображениям. Подобная трактовка оказалась упущена из вида большинством исследователей, очевидно, потому, что субъективная природа эмоционально-ассоциативного материала казалась им чем-то самоочевидным для всех времен. Однако на деле сильные, приходящие «сами по себе» эмоции и устойчивые ассоциации должны были на самом рациональном основании представляться человеку архаики именно «объективным» опытом по главному критерию такового – независимости соответствующих впечатлений от сознательной воли воспринимающего субъекта. Сам тот факт, что эти ощущения переживались как пришедшие «сами собой», а не вызывались осознанным усилием воли, и их переживание не требовало усилий воображения, должен был доказывать человеку архаики, ничего не знавшему об автономии подсознания, что речь идет о не менее «внешнем», репрезентативном опыте, нежели показания глаз и рук¹⁹. Изучал же он этот «опыт» точно

¹⁹ Подчеркнем, что по этому критерию видения и устойчивые ассоциации должны были *самоочевидно* зачисляться в категорию «объективного» опыта впредь до доказательств обратного, примерно так же, как время и пространство самоочевидно представлялись безотносительными, – опять же, впредь до специальных доказательств обратного. Когда во втором случае такие доказательства появились, время и пространство были признаны относительными, но физик доэйнштейновской эпохи не стал носителем менее «научного» мышления, чем Эйнштейн, оттого, что раньше принимал без доказательств безотносительность пространства и времени как нечто самоочевидное. Точно так же человек архаики не становился носителем более «магического» мышления, чем современный ученый, оттого что первый принимал как нечто самоочевидное

таким же аналитически-сопоставительным, логико-эмпирическим путем, как современный физик – показания своих приборов. В итоге, полагая, что изучает внешний мир, человек архаики на деле изучал автономную часть внутреннего²⁰. Естественно, это порождало у него картину мира, в деталях совершенно отличную от нашей, но носила эта картина такой же общий «моносубстанциально-материалистический» и релятивистский характер и вырабатывалась тем же рациональным способом и с теми же прикладными практическими целями, что и современная. Сравнительно недавно именно такой ход восприятия был убедительно продемонстрирован О.А. Большаковым применительно к одному из ключевых концептов египетской культуры – концепту *Ka*²¹. Таким образом, у

репрезентативность опыта видений и устойчивых ассоциаций (в той же мере, как опыта глаз и рук), а второй, накопив опровергающие это опытные данные, знает, что это не так.

²⁰ Например, опыт полного, произвольного и устойчивого переживания подобия как тождества, а имитации процесса – как его действительного совершения, приобретаемый во время игры (в ходе игры подобное ощущение нередко приходит к играющему «само собой»), мог при его осмыслении рассматриваться как явное доказательство того, что имитируя процесс, его и впрямь можно совершить реально, а операции с подобием объекта могут оказать прямое дальное действие на сам объект – в противном случае откуда еще могло бы взяться у играющего полное ощущение того, что именно это и происходит, если он не вызывал его усилием собственной воли? Так, путем сугубо рационального осмысления того, что вполне оправданно представлялось объективным опытом, могла быть «открыта» магия (*Немировский А.А.* Концепция «мифологического мышления» и основы магического действия в свете новейших открытий отечественной египтологии // Развитие цивилизации и Новый Свет. М., 1999. С. 38-41). По тому же принципу яркое и четкое сновидение должно было рассматриваться как достоверное доказательство того, что увиденное во сне происходило с личностью спящего на самом деле; но поскольку с его физически наблюдаемым телом, как легко было установить, ничего подобного в это время не происходило, оставалось заключить, что носителем личности человека является особый компонент, способный незримо отделяться от его физического тела и странствовать по неким «измерениям» (наблюдаемым им во сне, но недоступным для наблюдения третьих лиц), пока тело недвижно находится в состоянии сна (что как раз доступно наблюдению третьих лиц, но не спящего – то есть, как видно, разворачивается в ином «измерении», отличном от тех, по которым он странствует во сне!). Этот особый компонент, как легко заметить, и окажется в точности тем, что с древнейших времен описывалось как отличная от тела «душа». Таким мог быть вполне «научный» – в точном смысле слова! – алгоритм «открытия» обособленного существования души и тела. Аналогично, с нашей точки зрения, обстояло дело и с другими базовыми концепциями архаики: они стоят в одном ряду с ошибочными (в силу погрешностей в выделении и интерпретации опыта) научными теориями наподобие флогистонной, а не с религиозными в точном смысле слова концепциями осевого – постосевого времени.

²¹ *Большаков А.О.* Представление о Двойнике в Египте Старого Царства // Вестник Древней истории. 1987 № 2. С. 3-36. По характеру представлений, связанных с Двойником (*Ka*), оказывается возможным надежно установить, что представление о нем египтяне получали по следующей модели: «При взгляде на, допустим, изображение покойного мы *невольно* припоминаем его, т.е. его образ приходит нам на ум словно сам собой, без сознательного усилия воли, и какое-то время стоит перед нами «как живой», также оставаясь ярким и четким без сознательных усилий воли по его поддержанию» Следовательно, этот образ должен быть определен как некий реальный объект – Двойник покойного, его *Ka*; далее, подобные рода образы, как мы можем подметить, являются нам именно при взгляде на изображения, причем, чем оно более точно и опознаваемо, тем ярче образ – отсюда надо заключить, что изображения являются реальными дверями для проникновения реальных Двойников в наш мир». Именно по хорошо документированным представлениям египтян о том, что Двойники тесно связаны с изображениями и именно через них выходят из мира *Ka*, являясь нашему восприятию (причем для

нас все же есть возможность объяснять так называемые «религиозные» концепции архаики как плод доказательной интерпретации того, что человек древности вполне рационально и обоснованно (хотя и ошибочно) считал эмпирическим опытом. Действительно, архаике принципиально чуждо само понятие о догмах и о «вере» как особом пути принятия догм. А ведь без этого «горючего», функционирование иррационального мировоззрения, как показывает практика тех же мировых религий, совершенно невозможно²². Как известно, различные, противоречащие друг другу

этого нужно именно опознаваемое, как можно более четко идентифицируемое изображение), и удалось реконструировать всю приведенную выше цепочку. Если не считать, что представления египтян о *Ka* строились на логическом анализе их «квазиобъективных» (в нашем словоупотреблении) впечатлений по вышеприведенному образцу, египетские убеждения касательно изображений как «врат» для прохода *Ka* в наш мир окажутся совершенно необъяснимыми (не говоря о прочих аргументах О.А. Большакова). Замечательно, что О.А. Большаков разделяет позицию тех специалистов в области исторической психологии, которые не считают мышление человека архаики отличным от нашего (там же, с.13, прим.48 с библиографией). Следует, однако, подчеркнуть, что в своем анализе культурологемы *Ka* он исходит не из этих (или каких бы то ни было иных) теоретических презумпций, а исключительно из структурно-сопоставительного анализа связанных с *Ka* конкретных данных источников.

²² Человек архаики вообще не мог бы выжить без развития рациональных представлений и опоры на них; в развертывании и интерпретации самих магических представлений (если и не в их природе) всеми исследователями констатируется наличие сильных рациональных начал. Между тем довольно затруднительно представить себе, чтобы люди, вообще обладающие рациональным мышлением и опирающиеся на него в развитии некоей важной сферы своих представлений, изначально обходились без рационального осмысления самих основ этой сферы (при том, что они были не очевидны), не опосредуя разумом путь от впечатления к выводу. Такое положение дел мыслимо лишь в двух случаях: 1) если вывод представляется «самоочевидным» и 2) если исходным пунктом для суждений в данной сфере служит не впечатление, а полученная внеопытным откровением догма, признанная абсолютно-истинной. Тогда вся система действительно держится на чистой вере, как в сверхценных религиях. Однако те сложные и тонкие явления, которые трактуют так называемые «верования» архаики, и поддерживаемые ими концепции никак не назовешь самоочевидными. С другой стороны, архаика не знает внеопытного откровения и не имеет представления об абсолютной истине; вера (не относительное доверие к чужим – в том числе предковым – решениям и опыту, относящимся к верифицируемому в принципе вещам, а именно вера *per se*, безусловная вера в принципиально недоказуемое) – ей вообще неизвестна. Это однозначно доказывается самим фактом полного отсутствия догматических систем, плюрализмом, вариативностью и изменчивостью любой «религии» архаики доосевого времени (вплоть до полной терпимости к одновременному неантагонистическому сосуществованию в пределах одной «религии» споривших друг с другом концепций и школ, хотя каждая из них, конечно, считала себя [относительно] правой – в точности как в современной науке). Что же в таком случае мешало людям архаики задавать очевидные и возникающие у них в других случаях рациональные вопросы: «Почему именно так?», когда речь шла о суждениях в мифо-ритуальной области, и отвергать такие суждения, если на них не давалось рационального ответа (а с точки зрения современных теорий, его здесь и не хотели, и не могли давать)? Прибегать в данном случае к изобретенным *ad hoc* факторам вроде «коллективного бессознательного» было бы неосновательно, поскольку в этом случае придется объяснять, как само это «бессознательное» могло добиться нерассуждающего признания от сознания индивидуального. Разумеется, многие люди современности, будучи вполне рациональны в большинстве сфер жизни и не признавая авторитета каких-либо догм, доверяют тем не менее ряду непроверяемых представлений (к примеру, суеверий), т.е. как будто оказываются именно носителями «научного» мышления в одних сферах и «мифологического» в других. Однако это соображение применительно к нашей теме не имеет силы. Современный человек *применяет* магические приемы, а не *изобретает* их; иными словами, он просто доверяет их былым

концепции сосуществуют в пределах одной и той же культуры архаики, пользуясь принципиальной взаимной терпимостью (на своей абсолютной правоте не настаивает ни одна из них) – как это было бы возможно, будь они основаны на вере? Наконец, в мире архаики нет ни абсолюта, ни промысла, ни благодати как руководящего начала; он оказывается в конечном счете такой же стихийной, слепой и раздробленной, находящейся в рамках космической несвободы Вселенной, как для атеистически настроенного физика нашего времени. Все в нем относительно, уязвимо и конечно во времени и пространстве. Людям в этом мире, по их собственному мнению, остается в собственных интересах распорядиться тем немногим, что им отпущено на этом и на том свете. Неужели такая картина мира, во всех чертах совпадающая с той, что диктуется сугубо рационально-релятивистским подходом, и очень малоутешительная эмоционально, могла быть получена путем инстинктивно-иррациональной объективизации собственных эмоциональных устремлений или устойчивых ассоциаций, как это полагают сторонники теории «мифологического мышления»?

С нашей точки зрения, остается квалифицировать «доосевые» концепции как результат мышления, имевшего не только ту же природу, но и те же подходы (с точностью до иного, но также рационально обоснованного проведения границы между субъективными впечатлениями и объективным опытом), что и современное «естественнонаучное/материалистическое» сознание, и вместе противопоставлять их как проявления одного и того же способа движения мысли единственным подлинным представителям «мифологического мышления» – «осевым» и постосевым сверхценно-догматическим мировоззрениям. Концепции «сакрального» и сакрализации власти, сложившиеся в эпоху архаики, надо будет тем самым относить к числу «устаревших» и ошибочных, но научных в точном смысле слова (по способу выдвижения и функционирования) теорий; иррационализировались эти концепции только много позже, с переходом к догматическим верованиям.

Выделение личности из коллектива и восприятие власти в культурах архаики.

изобретателям и носителям – то есть доверяет именно их знаниям и опытности. Иррационального здесь ничуть не больше, чем в использовании рецептов каких-нибудь целебных блюд или трав без понимания механизма их действия, просто потому, что то же самое считали нужным и полезным делать многие предшествовавшие поколения. Поступая так, человек, конечно, не выходит за пределы обычного рационально-«научного» мышления. По-иному обстоит дело с первоначальными изобретателями магии и аудиторией, впервые принявшей ее на веру: в рамках теории «мифологического мышления» их нужно было бы признать носителями обоих типов мышления сразу, людьми расщепленного сознания! А

Выделение личного сознания (в том числе этического) из коллективного как одно из главных достижений при переходе от «доосевых» к «осевым» культурам является еще одним распространенным тезисом, не находящим, с нашей точки зрения, подтверждений в источниках. Чтобы не считаться с ним всерьез, достаточно уже вспомнить о том, какую экстраординарную роль для человека архаики играет его *имя* – главный оплот личной идентификации вообще! В текстах «доосевой» архаики – от Феогида в Греции и «Эпоса о Гильгамеше» и «Диалога господина и раба» в Вавилонии до «Законов Ману» в Индии и сочинений раннего конфуцианца Сюнь-цзы в Китае, как и в дошедших пословицах и сказках, человеческий мир рисуется исключительно как мир *отдельных людей*, делающих индивидуальный выбор (и по отношению к социуму, и по отношению к божествам, и по отношению к другим личностям); они стремятся к удовлетворению своих фундаментальных потребностей, и именно в силу этого (учитывая исходную структуру этих потребностей) конституируют общество, смысл и высочайший авторитет которого измеряется именно тем, что оно является важнейшим и незаменимым средством обеспечения и защиты этих потребностей. Подчинение социальной норме рисуется в этих текстах делом осознанного, ответственного и трудного личного выбора (во многом подневольного!), а отнюдь не реализацией какого-то «естественного» растворения личности в коллективе, «роевого начала»; при этом индивидуум изображается экзистенциально одиноким и не сообразующимся в своем разумном выборе ни с чем, кроме собственных потребностей (включая, конечно, эмпатические и коллективистские потребности, осмыслившиеся, однако, именно как личные, свойственные человеку по природе) и воли (считающейся, разумеется с реальностью)²³.

²³ Разумеется, власть общества над личностью в эпоху архаики была, как правило, на порядок большей, чем в современном мире; отсутствовала также и концепция особых «прав личности», противопоставляемых «правам общества» и тем более приоритетных перед ними (впрочем, в доосевое время отсутствовала и концепция особых «прав общества» по отношению к личности, впервые появляющаяся в эпоху классической античности; архаика видит общество как системную совокупность отдельных людей с разными статусами, и, соответственно, знает только права отдельных лиц, частично различающиеся в зависимости от их статуса). Таким образом, «эмансипированной личности» современного либерального общества, конечно, не существовало. Однако если говорить не о той или иной степени внешней свободы, но о санкционированной самим обществом внутренней свободе индивидуальной самоидентификации, индивидуальных суждений и оценок, привязанных к личным ценностям (а именно это образует личность в точном смысле слова), то таковая, бесспорно, существовала. Никаких *априорных*, самодовлеющих надындивидуальных ценностей, включая коллектив, для человека архаики, по подавляющему большинству источников не только не существует, но не прокламируется даже и самим коллективом. Значение и авторитет всех надындивидуальных ценностей разъясняются через их привязку к личным; само общество и сама власть открыто заявляют, что смысл их существования – в обеспечении оптимального выживания членов данного общества как отдельных людей, и авторитет царской власти во множестве текстов архаики (включая надписи самих царей!) мотивируется именно тем, насколько она необходима для решения этой задачи (особенно ярко у

Первые примеры концепций, считающих (само)подчинение и жертвенное служение человека некоему надличностному началу (полисному коллективу или божеству, ради которых следует максимально подавлять свою «самость» и «своеволие») самодовлеющей ценностью, идеалом и высшим смыслом жизни личности (а не печальной, в общем-то, хоть и задающей человеческий почет и славу, необходимостью) – это полисная этика греческой классики и иудаизм (знаменитые «Афины и Иерусалим»), то есть именно «осевые» концепции! На деле «осевое время», настаивая на абсолютном, изначальном подчинении индивидуального выбора требованиям априори стоящего выше всех людей самодовлеющего начала, как на высшем и безусловном этическом императиве для всякого индивидуума, делает величайший шаг к *деперсонализации* человека. Что меняет тот факт, что само свое «самоотречение» во имя абсолютного начала индивидуум должен производить лично?

Наконец, отвлечемся от текстов и обратимся к общественной практике. Что такое требует коллектив от личности в условиях «доосевой» архаики, чего в принципе не требует от своего гражданина самое либеральное государство современности? Любое современное демократическое общество при необходимости принуждает к подневольному выполнению норм или посылает на смерть своих членов ради блага общественного коллектива в целом (на практике часто отождествляемого с благом элит). Несомненно, общества архаики достигали в этом отношении неизмеримо большего размаха, что и производит на современного наблюдателя впечатление иного *принципа* в обращении с людьми, но на деле разница тут в обстоятельствах, а не в принципах. Подлинная разница между современной и «до-современной» моделью отношений личности и общества заключается в том, что в рамках первой общество (1) хотя и имеет высший авторитет по отношению к любой личности, обосновывает этот авторитет только тем, что обеспечивает фундаментальные потребности своих членов; (2) целью общежития считается не совершенствование, преображение или (пере)воспитание его участников, преодоление ими своей природы, а их оптимальное выживание; (3) соответственно, общество интересуется главным образом лишь практически значимыми аспектами поведения своих членов по отношению к окружающим (и обществу в целом), а мировоззрением – лишь постольку, поскольку оно определяет эти аспекты. Поэтому поощряемая государством идеология играет важную интегрирующую роль, но не насаждается и не навязывается как требующая обязательного согласия на индивидуальном уровне; (4) жертвы и служение, которые член социума несет ради него, считаются суровой и печальной, хотя и подающей

Хаммурапи, заявляющего, что боги поставили его царить «для улаживания плоти людей» (Leg. I. 47).

повод для гордости, необходимостью, а не изначальным назначением, главной целью и истинным смыслом жизни индивидуума; сами по себе они не должны вызывать никакой радости, и чем меньше, при прочих равных, приходится их нести, тем лучше (с общей точки зрения индивидуума и социума). Однако все эти черты современное общество делит с обществами архаики, отличаясь от большинства осевых и постосевых социумов!

«Автоцентрическая» ориентация взаимодействия с божествами и характер этики в обществах архаики.

Строго говоря, языческая «религия» древности соответствует по своему назначению – (обеспечение физических благ для общества и его членов), организации (храм), способу существования (поликонцептуальность, адогматизм, релятивизм, мирное сосуществование множества культов, синкретизм, отсутствие идеологической окраски) и самоощущению своих движителей (жреческий профессионализм) вовсе не современной религии, а современной прикладной науке и наукоемкому производству; они не знают понятия неverified «откровения», прагматичны по цели существования и чуждаются всякого принципиального иррационализма. Современная АЭС была бы типологически изоморфна древнему храму, если бы физики, к примеру, опознавали ядерную энергию как одушевленное разумное существо и пытались, помимо прочего, договориться с ней, как с таковым (на вербальном уровне и с применением принципа *do ut des* – магистрального принципа общения с божествами в древности). Характерно, что в контакт с божествами и прочими духами в первобытности и ранней древности вступают никоим образом не ради самого по себе приближения к божеству, этического очищения, совершенствования и т.п., а ради получения самых обычных и насущных житейских благ для самих себя. Иными словами, человек архаики, в противоположность носителю осевых – постосевых мировоззрений, занимает подчеркнуто «автоцентрическую», а не теоцентрическую позицию (и не геноцентрическую, которую ему часто приписывают)²⁴. Конечно, божество вызывало к себе и живое, бескорыстное человеческое отношение (его могли и любить), но не в большей степени, чем другие живые существа, и по тем же безусловным причинам. Боги древних религий не всемогущи, не всезнающи и не

²⁴ Об антропоцентризме в привычном смысле слова – принципе «человек есть (объективная) мера всех вещей», представлении о человеке как о центре мира или хотя бы тварной его части – речи при этом, конечно, не идет (такой подход свойственен как раз осевым и постосевым культурам, с той возможной модификацией, что над человеком может воздвигаться в качестве абсолюта его Творец, стоящий вне мира): согласно архаической картине мира человек вписан в космос отнюдь не в качестве его центральной части. Но свою ориентацию и поведение в этом мире люди архаики считали необходимым строить, исходя исключительно из собственных желаний и потребностей, видя конечный смысл существования в служении самим себе, а не каким-либо надчеловеческим началам или сущностям (в противоположность позднему теоцентризму).

всехоблагод. Этика (как и все остальные области культуры) существует независимо от них. Правда, божества почти всюду следят за тем, чтобы люди поступали хорошо; но это не внешний нравственный императив, самому человеку «по природе» чуждый и вмененный ему авторитетом абсолютного божества – носителя и источника нравственности по соображениям, лежащим вне физических интересов и потребностей самого человека. Этико-социальная норма одинаково присуща (или не присуща) божествам и людям, и генерируется ими самими в самых житейских целях, как средство оптимального обеспечения природных им потребностей (возможного только в коллективе); следя за ней, божество поступает точно так же, как и любой другой начальник (от отца семейства до старосты царя), сам не делясь от этого лучше. Божества не являются ни источником, ни даже примером этики для людей и не стоят выше человеческой этической оценки; у них нет ни безусловного, ни даже повышенного этического авторитета, и только их могущество и претензии обеспечивают им повышенную роль в контроле над соблюдением людьми различных норм. Сама этика также рациональна и носит конвенциональный и релятивистский характер; отчет доброго и злого привязывается исключительно к удовольствиям/жизни/безопасности и страданиям/смерти/страхам людей, поддерживающим этот отчет. Есть понятие «ритуального греха», не связанного с интересами людей, а определяемого божествами по своему усмотрению, но оно не носит этического характера! Этические же оценки имеют совершенно противоположный способ образования и отталкиваются исключительно от житейских, «земных» радостей и горестей поддерживающих эти оценки субъектов восприятия.

Лишь в «осевое время» развиваются элементы догматизации и этизации религий (точнее, теологизации этики), приводящие в конце концов к созданию догматических этических религиозных идеологий откровения, основанных на вере, претендующих на подчинение всех сфер жизни общества и требующих последовательно теоцентрической мировоззренческой ориентации.

«Сверхъестественное», «священное», «сакральное» в культурах архаики.

Не выделяя в мире субстанциально иноприродного, абсолютного уровня экзистенции, культуры архаики, в сущности говоря, не знают ничего «сверхъестественного». Поскольку и сами божества конечны, уязвимы и «материальны», и наряду с людьми подчиняются рамочной космической несвободе (хотя и в неизмеримо меньшей степени), не могло возникнуть и противопоставления «сакрального» и «профанного», «святого» и «грешного/низкого» в привычном для нас смысле – то есть как начал, соотнесенных с субстанциально различными уровнями бытия – «абсолютным» и

«низшим». Ничего «священного» в таком понимании люди архаики не знают вообще. Можно говорить лишь о большей или меньшей ритуальной чистоте того или иного объекта и о большей или меньшей связи того или иного явления с высшими силами, божествами и богообщением. Когда речь идет о высокой степени этих показателей, соответствующие явления и объекты, разумеется, рассматривались как из ряда вон выходящие. Соответственно, при современном восприятии концепций архаики (так или иначе несвободного от взгляда на них сквозь призму средневековых религиозных категорий) «ритуально чистое» ощущается как некий аналог «святого» в сверхценных мировоззрениях, а тесно приобщенное к божествам – как аналог их «сакрального». На деле между этими понятиями лежит пропасть. Прежде всего, соответствующие различия в архаике – по преимуществу относительны и количественны, в постсоевое время – изначально качественны и принципиальны. Например, всякая ритуальная чистота относительна и неустойчива; по заявлению язычников-израильтян «с течением времени любое пророчество утратит силу» – Иез.12:22 (т.е. нет такого, сколь угодно авторитетного суждения, которое не содержало бы накапливающейся со временем ошибки – а ведь речь идет о результате именно сакрализованной деятельности!); но по представлениям мировых религий «святость», если уж она обретается, неизменна и принципиально неущербна. Разница между соответствующими квалификациями архаики – это количественная, а не субстанциальная разница между разными уровнями на градуированной единоприродной шкале, и языческий народ Израиля, настроенный против «пророческого монотеизма» (и выражающий тем самым «доосевой» взгляд), в ответ на требования и угрозы Бога оскорбляет его и говорит Ему: «Остановись, не подступайся ко мне, потому что я ритуально неприкосновен (закаян, недоступен, досл. «свят») для тебя» – Ис.65:5! Точно так же архаическое различие между «профанным» и «сакральным» не несет иерархически-субстанциального смысла (как различие между «низким» и «высоким/священным»); это всего лишь «количественная» разница между относительно общедоступным, с одной стороны, и тайным, секретным (в силу своей разрушительности и важности), редким, требующим исключительной квалификации, с другой. В современном мире ядерная физика, строительство и охрана АЭС с точки зрения древнего оказались бы «сакральны», а не требующие квалификации, отслеживаемые и удовлетворительно постигаемые на всех своих этапах земляные работы – «профанными».

И, что еще существеннее, своим обсуждаемым противопоставлениям архаика не придает никакого этического смысла; ее оценки в этой области носят прагматический и технический, а не модальный характер. Ритуально чистый правитель или божество не делается от этого (этически) лучше, он всего лишь лучше технически защищен. Мы не

особенно преувеличим, если скажем, что наиболее адекватным переводом архаических терминов, традиционно передающихся как «священный», «святой» и т.п., было бы «оборудованный строго по инструкции об экзистенциальной технике безопасности» (с соблюдением соответствующих запретов).

ГЛАВА 1

Символы власти и их интерпретация в различных культурных контекстах

(А.Н. Ковачев)²⁵

Власть как символ

Властные отношения являются ключевым элементом всех социальных образований и существуют среди всех живых существ. В общественных науках слово «власть» часто заменяется словами «влияние», «контроль» или «авторитет»²⁶. Однако эти слова не являются синонимами многозначного слова «власть», которое часто насыщено разнообразными символическими и религиозными коннотациями²⁷.

Политическая власть находит свое выражение в символах политической независимости и суверенитета, *военная власть* – в боевых и военных символах, в то время как *власть религиозная* представлена знаками и символами, связанными с образами божеств и их атрибутов²⁸. И именно развитие символов крайне важно для становления различных форм власти. Наполненные множеством коллективных эмоциональных коннотаций, символы власти влияют на человеческое сознание и подсознание. Тем самым они укореняются в сознании подчиненных. Никакая власть не может сохраняться в течение длительного периода времени без создания и укрепления мощных символических оснований своего режима.

Легитимная и институционализируемая форма власти соответствует правительству. Правитель воспринимался народами древних культур как происходящий от бога или получивший от него свое положение суверена. Это было особенно очевидно в древнем Египте, где скипетр правителя считался источником сверхъестественной силы, связанной с царским божеством Хором, и в Персии, где считалось, что царская кожа светится особенным образом.

В определенном смысле все атрибуты бога были символами власти. Поэтому эти атрибуты узурпировались царями и императорами. Христианская религия считает всех святых обладателями особенной власти (древнее скандинавское выражение «хайль» означает одновременно «власть» и «удача»). Считается, что, прикасаясь к сакральным

²⁵ Перевод с английского А.В. Пакина.

²⁶ В русском языке институализированная власть (*authority*) и власть как субстанция (*power*) не различаются. Поэтому далее мы будем переводить *authority* как «власть». Слово *power* означает также «мощь», «власть» и «силу», поэтому его использование в английском оригинале текста в различных значениях образует игру слов, которую не всегда можно передать при переводе на русский язык (*Прим. перев.*).

²⁷ Kovacev A.N. Social Interaction. Ljubljana, 1998.

²⁸ Lurker M. Wörterbuch der Symbolik. Stuttgart, 1991.

объектам или личностям (даже к их останкам), верующий получает часть их священной власти.

Владыки и первоначальные цари архаических обществ считались исполненными особой сверхчеловеческой силы (*мана*). Врачи (знахари), маги и шаманы считались настолько насыщенными такой силой, что были способны пропитывать ею различные предметы²⁹. В Западной Африке предметы, насыщенные *мана*, считались средоточием власти, приносящими удачу. В рамках анимистических представлений такие предметы (фетиши) почитались как символы духовной власти, которая, как полагалось, была заключена в них.

Символами божественной власти считались также животные, которые ассоциировались с некоторыми божествами. Поэтому правители получали некоторые особенные части этих животных: шкуру льва, кожу ворона, бычьи рога, орлиные перья и т.п. Они должны были передавать владельцу качества, приписываемые данному животному, а тем самым – и качества связанного с ним божества.

Один из самых древних символов власти – столб (колонна). Он считался происходящим от бога и был символом Диониса в Фивах и Аполлона в Дельфах, но также символом мирового владычества (например, победная колонна римского императора Траяна) и некоторых городов (колонна Роланда в Германии, представлявшая городские власти).

Особым способом представления власти являются архитектурные сооружения, которые приобрели эту функцию во всех частях мира. Наиболее важные строения, обозначающие власть, – замки и административные здания, которые символизируют земную власть, а также храмы и церкви, символизирующие религиозную, сакральную власть.

Архитектурные символы власти

Архитектурные символы используют символику пространства и формы, особенно символику центра и высоты. Центр символизирует всеобщность, полноту, абсолютную реальность, истинное бытие и исходную точку всего сущего. По этой причине центр считается священным местом, содержащим потенциал всего³⁰. Он мог видеться как прорыв в пространстве, или как место преодоления пространства и времени, в котором исчезают все противоречия. Оценочное значение центра так же как значение «наивысший», «предшествующий», «ближайший» исключительно позитивно во всех

²⁹ Jayne W.A. The Healing Gods of Ancient Civilizations. N.Y., 1962.

культурах, что показывает гносеологическое и оценочное превосходство этих пространственных понятий.³¹

Замок часто представляется в рассказах и грезах как символ надежности и защиты. Обычно он расположен на вершине холма или на окруженной деревьями поляне посреди леса. Это прочное строение, в которое трудно проникнуть. Изолированный от остального мира, замок также символизирует превосходство. Считается, что он защищает мистическое существование духа и обладает тайной, непостижимой силой³².

Замки обычно появляются в волшебных лесах или на волшебных горах, что придает им священную силу, и исчезают по волшебству, когда к ним приближаются рыцари³³. Кроме того, считается, что в замках спят прекрасные юные девы, ожидая очаровательных принцев, которые их разбудят. Поэтому замок символизирует также соединение желаний.

Черный замок, определенно, – потерянный замок: желание, обреченное навек остаться несбывшимся. Это образ ада и предначертанной судьбы без надежды изменить или вернуть что-либо. Это замок без единого моста и всегда пустой, только одинокая душа иногда бродит среди темных стен. В противоположность ему белый замок – символ полного исполнения желаний и духовной защиты.³⁴

Между этими двумя замками (черным и белым) существует комплекс различных замков, описываемых мистиками как последовательные стадии восхождения души на пути к посвящению. Замок озарения – на вершине горы, где Бог и душа вечно едины и наслаждаются взаимопроникновением³⁵.

Затененный замок – необязательно черный замок. Он символизирует бессознательную, неясную память, в то время как освещенный замок символизирует сознание, ясное желание и замыслы, которые осуществляются³⁶.

Символика замка тесно связана с символикой дворца и крепости, поскольку в нем соединяются качества обоих архитектурных сооружений.

Крепость («мощный замок») – символ убежища и защиты, придающий веру в себя³⁷, тогда как *дворец* привносит в символ дома атрибуты величия, сокровища и тайны.

³⁰ Kovacev A.N. Spatial Representations – New Theoretical Approach to Man, Culture, and Society // *Anthropos*. 1993. Vol. 25. P. 139-144.

³¹ Kovacev A.N. Existential Dimensions of People – Their Transformation and Interpretation // *Horizons of Psychology*. 1992. P. 81-84.

³² Campbell J. *The Mythic Image*. Princeton, 1974.

³³ Chevalier J., Gheerbrant A. *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, couleurs, nombres*. P., 1982.

³⁴ Ibid.

³⁵ Cooper J.C. *An Illustrated Encyclopedia of Traditional Symbols*. L., 1978.

³⁶ Jung C.G. *Psychologie und Alchemie*. Olten, 1972.

³⁷ Biedermann H. *Knauer's Lexikon der Symbole*. München, 1989.

Обиталище правителей, он также символизирует власть, удачу и знания, т.е. качества, которые недоступны простым смертным³⁸. Даже конструкция дворца подчиняется определенным правилам ориентации, которые встраивают его во вселенский порядок. Дворец представляется итогом и источником материальной, личностной и общественной гармонии. Кроме того, он считается центром мироздания.

Дворец всегда имеет часть, которая доминирует по вертикальной оси. Здесь символика центра соединяется с символикой высоты. Дворец объединяет три космических области: подземный мир, земную область, и небесную, которые могут быть отождествлены с тремя социальными классами в социальной иерархии и их тремя функциями³⁹. С аналитической точки зрения он также символизирует три уровня психики: бессознательный (относящийся к скрытой части психики), сознательный (представляющий знание и власть) и сверхсознательный (связанный с идеалами и богатством).

Атрибуты и свойства королей и императоров. Короли и императоры как символы власти.

Короли и императоры считались наполненными особой силой и способными влиять и даже определять судьбы целых народов. Монархи древних высоких культур были нежно любимы как божества или как особые личности, посланные богом(ами). Их кровное родство с богами, которые часто считались их предками, подчеркивалось очень часто. Главная функция правителей заключалась в установлении справедливости и мира, что было возможно благодаря их центральному положению в социальной структуре общества и регулятивной власти, которая была обеспечена их привилегированным положением в социальной иерархии.

Короли и императоры часто связывались с солнечной энергией. Это особенно хорошо видно в Египте, а также Японии, где профанная власть давалась правителям солнечным богом⁴⁰.

В древнем Риме был развит культ умерших императоров. Однако различные императоры (например, Диоклетиан), которые провозглашали себя правителями и в то же время богами (*dominus et deus*), заставляли поклоняться себе как богам еще при жизни.

³⁸ Chevalier J., Gheerbrant A. Op. cit.

³⁹ Kovacev A.N. Spatial Representations...О символике дворца в связи с тремя социальными группами и их функциями («молящихся», «воюющих» и «пашущих») можно более или менее обоснованно говорить только в связи с индоевропейскими народами, у которых эта социальная и идеологическая система отчетливо прослеживается с глубокой древности. Относительно же других народов в данном случае, по нашему мнению, скорее следует говорить о связи символики дворца с действительно почти универсальной трехчастной мифологической конструкцией мирового древа (или горы и т.п.). – Прим. отв. ред.

⁴⁰ Cotterell A.A Dictionary of World Mythology. Oxford-Melbourne, 1986; Lurker M. Op.cit.

Ситуация изменилась в Византийской империи⁴¹. Императоров больше не характеризовали как богов, но как людей, избранных стать императорами милостью Божьей.

Коронация королей и императоров имела особый, священный смысл во всех европейских обществах⁴². Ее символический характер дополнительно усиливался с целью установить абсолютную власть монархов и повиновение им народов. Очень важной в коронационных ритуалах была роль церкви. Поэтому некоторые картины изображали коронационные ритуалы осуществляемыми Христом⁴³.

Трон или пьедестал повсеместно использовали во всех иерархически организованных обществах, чтобы подкрепить проявление божественного и человеческого величия⁴⁴. Трон Апокалипсиса в небесах, окруженный символическими животными, представляющий божественную славу в конце времен, символизирует конечное равновесие космоса, достигнутое вследствие полной интеграции всех естественных противоречий в целое. В Китае трон на пьедестале изображает размежевание между небесным и земным миром и превосходство первого над вторым.⁴⁵ В индуистской традиции имеются различные виды тронов: трон Вишну – трон лотоса, выражающий космическую гармонию, в то время как трон Шивы, покоящийся на четырех животных, как считается, поддерживает подъем к высшим ступеням сознания с помощью космических сил⁴⁶. Буддизм помещает трон Будды под деревом Бодхи, т.е. в центре мира. В некоторых мусульманских сочинениях Трон Божий описывается как поддерживаемый девятью ангелами, представляющими девять направлений в пространстве и символизирующими подчинение всего Мироздания Богу⁴⁷.

Иногда трон отдает приказы и следит за их исполнением, что в особенности касается королевского трона. Благодаря этому он временно получает божественную власть. Он также отождествляется с божественным знанием и наукой. Часто трон считается сжатым образом мироздания. Поэтому его украшают орнаментом, представляющим элементы Космоса. Иногда он покоится на фигурах или четырех колоннах, олицетворяющих четыре основные точки мира⁴⁸. Сидеть на троне не имея на то права означает приписывать себе всемогущество, что считается преступлением и

⁴¹ Lurker M. Op.cit.

⁴² Как и неевропейских монархических обществах. – *Прим. отв. ред.*

⁴³ Every G. Christian Mythology. L., 1987.

⁴⁴ Chevalier J., Gheerbrant A. Op. cit.; Cooper J.C. Op. cit.; Lurker M. Op.cit.

⁴⁵ Christie A. Chinese Mythology. L., 1968.

⁴⁶ Ions V. Indian Mythology. L., 1967.

⁴⁷ Every G. Op. cit.

⁴⁸ Jung C.G. Op. cit.; Julien N. Grand dictionnaire des Symboles et des Mythes. Alleur, 1997.

оскорблением величия трона и божественных сил. Трон символизирует именно постоянное присутствие власти и ее божественное происхождение⁴⁹.

Корона является одним из самых древних атрибутов владычества. Согласно Шевалье и Геербранту,⁵⁰ она объединяет тройную символику:

1. Ее положение на голове создает впечатление особой важности. Это не означает только важность и значение головы – верхней части человеческого тела, но также значение того, что превосходит голову и дает превосходство, обеспеченное высшими существами – проводниками трансцендентности.

2. Ее круглая форма символизирует совершенство и сопричастность небесному миру, символ которого – круг, космос, помещенный в хаосе. Она объединяет и разделяет земные и небесные силы, человеческие и божественные. Она также обещает бессмертие и ставит ее носителя ближе к богу(ам).

3. Даже те ценные (обычно сакрализованные) растительные или минеральные материалы, из которых сделана корона, имеют особое значение. Они дают ощущение сверхчеловеческого или сверхъестественного, чтобы связать ее носителя с тем богом или богами, которым приписываются его героические деяния (с Аресом, Аполлоном, Дионисом и т.д.). Корона указывает, какую сверхъестественную силу обрела и использует во имя выполнения своего предназначения коронованная особа. Таким образом, корона символизирует знатность, власть, царственность, доступ к верхним классам и высшим силам. Округлостью своей формы она подчеркивает абсолютность монархии.

Слово «корона» (анг. *crow*n – Прим. перев.) созвучно со словом «рог» (лат. *corn*), и оба существительных предположительно связаны этимологически⁵¹. Оба слова одну и ту же идею власти, возвышения и освящения. И корона, и рог возвышаются над головой и потому являются символами власти и света. В старые времена корону часто украшали навершиями, которые имели вид рогов и представляли собой лучи света, подобно тем, что исходят от венца Христа. Таким же было и значение головы кобры на лбу фараона⁵². В каббалистической символике корона (*kether*), бывшая выражением абсолюта и небытия, располагалась на вершине древа Зефира. Иконография алхимиков изображает духов планет получающими свой свет из рук их короля – солнца в виде короны. И любая другая корона предположительно означает частицу связана с символикой солнечной короны.

В Египте только боги и фараоны изображались с коронами на головах. Будучи властелинами Верхнего и Нижнего Египта, фараоны носили двойную корону (*pschent*),

⁴⁹ Cooper J.C. Op. cit.

⁵⁰ Chevalier J., Gheerbrant A. Op. cit.

⁵¹ Chevalier J., Gheerbrant A. Op. cit.; Lurker M. Op. cit.

⁵² Lurker M. The Gods and Symbols of Ancient Egypt. An Illustrated Dictionary. L., 1986.

которая состояла из белой митры Верхнего Египта, вставленной в красную корону Дельты.⁵³ Священная корона Осириса состояла из белой митры, двух страусиных перьев, бараньих рогов, уреи⁵⁴ и часто других украшений. Каждый из этих элементов был иероглифом, поскольку в Египте символом была любая вещь: белая митра означала идею света, страусиные перья были знаком истины, бараньи рога указывали на оплодотворяющую силу⁵⁵. Короны богов и царей были объектами поклонения⁵⁶. Они считались наполненными властным началом, потому что были известны своей магической силой и потому что тайна двух уреи была известна лишь немногим.

В Тибете корону с пятью изображениями носили жрецы во время приготовлений священной воды и во время жертвоприношений Девяти Грозным Богам, для изгнания злых духов.⁵⁷ Похожие короны были известны и использовались в Монголии, Непале и на Бали. Эти изображения представляли паутину взаимосвязей между пятью Дьяни-Будда, или Буддами медитации⁵⁸. Корона символизировала и объединяла внешние и внутренние силы, которые обеспечивали космическую и этическую ценность жертвы. В йоге – как и в исламе – макушка является местом, откуда душа выходит за телесные пределы, чтобы достичь сверхчеловеческого состояния.⁵⁹

С древнейших времен короне приписывали целебные свойства. Считалось, что их обеспечивают материалы, из которых она сделана (цветы, листья, металлы или драгоценные камни). Целебные свойства связывались и с круглой формой короны, соотнесенной с небесным символизмом.

В древних Греции и Риме корона была знаком посвящения богам. В жертвоприношении приносящий и жертва были коронованы, поскольку считалось, что боги покинут тех, кто предстанет пред ними без короны (как утверждал поэт эпохи греческой архаики). Статуи богов были обычно коронованы листьями или плодами посвященных им деревьев и растений: Зевс дубовыми, Аполлон лавровыми, Афродита миртовыми, Дионис виноградными и т.д.⁶⁰ Мертвые украшались по тем же причинам, по которым по особому поводу короновались, т.е. чтобы получить покровительство божеств. Те, кто носил корону, отождествлялись в первую очередь с богами, так как корона способствовала обретению небесных достоинств. Кроме того, корона символизировала местопребывание благословленного и мертвого, а также посвященного.

⁵³ *Chevalier J., Gheerbrant A. Op. cit.*

⁵⁴ Урея – изображение головы кобры на короне фараона. – *Прим. перев.*

⁵⁵ *Lurker M. The Gods and Symbols of Ancient Egypt...*

⁵⁶ *Guénon R. Simboli della Scienza sacra. Milano, 1975.*

⁵⁷ *Jobes G. Dictionary of Mythology, Folklore, and Symbols. Vol. 1–3. N.Y., 1962.*

⁵⁸ *Chevalier J., Gheerbrant A. Op. cit.*

⁵⁹ *Cooper J.C. Op. cit.*

⁶⁰ *Grant M. Myths of the Greeks and Romans. N.Y., 1962.*

В иконографии Центральной Америки корона появляется в ассоциации с аграрными божествами. Индейская корона из перьев, золотая корона и ореол представляли собой попытку идентификации с солнечным божеством и приобретения таким путем его власти⁶¹. Впоследствии символическое значение короны было ослаблено, она опустилась до уровня фольклорного и рыночного украшения.⁶²

Образ короны появляется также в иудейских и христианских сочинениях⁶³ в связи с различными представлениями:

1. Царская или жреческая корона была символом правителя во всех цивилизациях. Бог, верховный владыка, может короновать людей или народы своей милостью. Иудейские пророки говорили даже, что Израиль был венцом Господним, т.е. знаком его всемогущества и благоденствия народу.

2. Корона, или венок атлета, победившего в состязаниях или битве, была перенесена ранним христианством, требовавшим от христиан верности и постоянства в усердии, в духовную и религиозную сферу. Их жизнь представлялась именно как постоянные усилия в достижении нравственных целей, которые вознаграждались венцом – вечным спасением тех, кто действительно усвоил суть Евангелия.

3. В этом значении корона может быть сравнена с инициационным венком в культе мистерий Митры и Исиды. Поэтому можно предположить, что и в христианском вероучении образ венца был образом христианской инициации – крещения⁶⁴. Песнь Соломона, окрестительный характер которой признается многими исследователями, содержит множество подобных аллюзий. В таких текстах образ венца был неразрывно связан с образом рая.

Корона всегда использовалась для обозначения превосходства (каким бы преходящим или поверхностным оно ни было) и награды за особые заслуги. Этот образ сохранил только тусклый отсвет прежнего символического значения и сегодня является лишь знаком или проявлением успеха или достоинства. Сделанная из разных материалов, корона была на голове или в руках только победоносных воителей, одаренных, ученых людей и поэтов. Она была аллегорией победы, войны, мира, науки, риторики, философии, теологии, астрологии, удачи, доблести, мудрости и чести. Тем не менее, она украшала и пороки: гордость, жадность, роскошь. Такой она является на всех континентах.

Меч – один из немногих объектов, ставших источником столь великого обаяния. В качестве символа меч возник как наиболее решительная репрезентация власти. Он имелся

⁶¹ *Asturias M.A. Hombres de Maiz. Buenos Aires, 1957.*

⁶² *Jobes G. Op. cit.*

⁶³ *Every G. Op. cit.; Simpson J. European Mythology. L., 1967.*

⁶⁴ *Every G. Op. cit.*

во всех цивилизациях и всегда служил пищей человеческому воображению, которое наделяло его разными смыслами⁶⁵. Как символ воинского статуса, он также представляет его достоинства, а также доблесть и его функцию, предполагающую некую двойственность: разрушительную сторону (которая также может быть положительной, когда направлена против несправедливости, зла и невежества) и созидательную сторону (обеспечивающую поддержание мира и справедливости)⁶⁶. Следовательно, меч может как защищать жизнь, так и нести смерть. Все эти значения приписывались мечу как королевской эмблеме (например, священный меч японцев, кхмеров или ханьцев). Связываемый с равновесием, меч также может представлять справедливость, и отделять добро от зла⁶⁷.

Считается, что происхождение меча восходит к Бронзовому Веку, металлургическая технология которого способствовала его изобретению⁶⁸. Он должен был очень рано получить множество значений. Открытие сплава металлов было началом новой эры в истории человечества. Первобытнейшие человеческие существа собирали куски металла и работали с ними как с камнем. Однако для них этот материал имел совершенно особенное происхождение. Металлы происходили с небес. А именно, человек со страхом наблюдал падение метеоритов и приходил к выводу, что материалы, извлекаемые из этих камней, были божественного происхождения и преисполнены магических контаминаций. Их считали посланиями небесного огня и верили, что они проникнуты божественным мужским началом⁶⁹.

Первым технологическим достижением *homo faber*, возможно, было изготовление оружия для охоты на зверей с целью пропитания. Этому сопутствовало множество далеко идущих последствий в символической сфере, которые в период тотемизма привели к образованию воинских братств, идентифицировавших себя с определенными животными (например, людей-медведей, терроризировавших леса Севера Европы, или тайное общество людей-леопардов, которое, как утверждается, контролировало обширные регионы в Африке). Общества воинов были очень опасны. Они были полезны во время войны, но могли представлять угрозу для божественно-законной власти во время мира. Их натура была закалена жестокостью битв и частым столкновением со смертью, так что цари и императоры осознавали необходимость их привлечения и удержания под королевским стягом как условия стабильности в стране, покорности ее населения.

⁶⁵ Durant W., Durant A. Kulturgeschichte der Menschheit. Bd. 1. Der alte Orient und Indien. München, 1981.

⁶⁶ Biedermann H. Op. cit.

⁶⁷ Lurker M. Wörterbuch der Symbolik.

⁶⁸ Biedermann H. Op. cit.

⁶⁹ Viscuña Cifuentes J. Mitos y supersticiones. Santiago, 1947. В оригинале: «They were regarded as messages of celestial fire and were believed to have been saturated with the masculine celestial sacredness». – Прим. отв. ред.

Никогда не существовало металлического колющего и рубящего оружия, так приспособленного к человеку, как меч. Это его физическое и психологическое продолжение, в особенности – продолжение руки.⁷⁰ Непревзойденный по форме, меч – объект, чья сакральность смущает самого его создателя и соблазняет последнего ощущением сопричастности иерофании божественного рождения⁷¹. В китайской мифологии и японских легендах меч также является двойственным символом, соединяющим в себе два противоположных начала – мужское и женское (*инь* и *янь*). Он считается грозным и защищающим, истребителем жизни и в то же время ее подателем. Он следует образу его создателя, но в то же время исполнен высшей силы⁷².

Меч как военный символ стал также символом священной войны. Сакральная сопричастность меча может быть обнаружена уже в Бронзовом Веке; в это время некоторые мечи очень богато украшались, что указывает на их не просто профанную функцию⁷³. Это же показывает и индийская иконография. А германские племена часто исполняли ритуальные танцы с мечами в память о героях и приписывали мечу магическое значение⁷⁴.

Человеческая история полна преданий о необычных мечах. В Китае легендарен «меч, режущий яшму и туман». Экскалибур, кельтский меч, мог резать металл и камень. Кроме того, он олицетворяет силу возрождения – так как в кельтских легендах о короле Артуре Экскалибур мог исцелять и оживлять. Разрубание времени и начало его нового отсчета также считалось актом возрождения⁷⁵. Именно это совершил Александр Великий, разрубив Гордиев Узел своим мечом и тем самым став повелителем Азии⁷⁶.

Мечом властитель сначала разрушает то, что свяжет впоследствии. С его помощью он становится создателем нового времени и новой памяти. На протяжении всей истории воинам дозволялось владеть мечом и носить его, только если они были связаны жестким кодексом поведения, таким, как рыцарство в средневековой Европе и бусидо в Японии. Использование меча в армиях было сильно ограничено. Солдаты использовали луки, копья и арбалеты, но только офицеры высокого ранга⁷⁷, обычно искусные в поединках имели право использовать меч⁷⁸.

⁷⁰ *Leroi-Gourhan A.* La geste et la parole. P., 1969.

⁷¹ *Eliade M.* Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux. P., 1952.

⁷² *Christie A.* Op. cit.; *Eberhard W.* Lexikon chinesischer Symbole. Die Bildsprache der Chinesen. Köln, 1987; *Piggott J.* Japanese Mythology. L., 1969.

⁷³ *Biedermann H.* Op. cit.

⁷⁴ *Lurker M.* Wörterbuch der Symbolik.

⁷⁵ *Ellis P.B.* Dictionary of Celtic Mythology. Oxf., 1992; *Squire C.* Celtic Myth and Legend. Hollywood, 1975.

⁷⁶ *Zimmerman J.E.* Dictionary of Classical Mythology. N.Y., 1971.

⁷⁷ Т.е. рыцари-дворяне. – *Прим. отв. ред.*

⁷⁸ *The Mythology of All Races / Ed. by J.A. MacCulloch, G.F. Moore. Vol. 1 – 13. N.Y., 1964.*

Даже не будучи применяем по своему прямому назначению, меч не исчез в современную эпоху, потому что его роль была намного выше роли простого орудия боя. Он был знаком отличия и выражением социальной иерархии. По этой причине наука владения мечом в Европе и на других континентах была привилегией знатных семейств⁷⁹. Этот обычай может быть выведен из одного из аспектов, вдохновлявшим на его сакрализацию – меч мог быть усовершенствован, но никогда – превзойден.

Важность меча отражена в многочисленных литературных и мифологических свидетельствах. Его символика связана с символикой света и блеска. А именно: он указывает на сияние, и крестоносцы истолковывали его как часть Сияющего Креста⁸⁰. Когда его наиболее непосредственную функцию – боевую стали выполнять другие, современные виды оружия, комплекс отношений между человеком и мечом привел к ряду эстетических, символических, исторических, этнологических и психологических рассуждений. В современную эпоху меч стал в основном эстетическим объектом. Тем не менее, он сохраняет характер престижного объекта, который воплощает человеческое знание в областях от технологии до истории и культуры.

Геральдические символы также были важными атрибутами королей и императоров (как и рыцарей и высших государственных сановников), указывавшими на их власть.

Сегодня многие смотрят на геральдику как на древний вид искусства, но это также впечатляющий язык красочных изображений. Ее знаки и символы зачастую представляют соединение блистательной смеси золотых корон и диадем, львов, орлов, сказочных зверей и мифологических созданий, птиц, рыб, цветов, мужских и женских бюстов. Многие из этих узоров развивались в течение Средних Веков раньше, чем большинство женщин и мужчин научилось читать или писать. Необычайная визуальная власть геральдики и сегодня так же сильна как и прежде.

Английское слово «герольд» (*herald*), по мнению некоторых специалистов,⁸¹ – производное от англосаксонского слова, состоящего из двух: *here*, что означает «армия», и *wald*, что значит «сила». Другие исследователи настаивают на том, что оно происходит от немецкого слова *Herold*⁸². Многие герольды были изначально менестрелями, которые по окончании битвы или турнира были обязаны прославлять деяния победителей. В те дни короли, герцоги и рыцари нанимали таких людей. Правила различения гербов развивались в соответствии с наследственной системой, что требовало от герольда хранения описаний

⁷⁹ Mann G., Nitsche A. Propiläen Weltgeschichte. Bd. V. Islam. Die Entstehung Europas. Berlin; Frankfurt am Main, 1986.

⁸⁰ Every G. Op. cit.

⁸¹ См., например: Gwynn-Jones P. The Art of Heraldry. L., 1998.

⁸² Lurker M. Wörterbuch der Symbolik.

щитов и родословных семейств⁸³. Хотя есть и ранние упоминания о герольдах, датируемые XII в., неизменно связанные с турнирами, первое общепризнанное сообщение датируется приблизительно 1170 г., когда Кретьен де Труа написал в легенде о короле Артуре о босом герольде, одетом в одну рубаху, кинувшимся определять герб Ланселота⁸⁴.

В Средние Века, в век рыцарства, употребление гербов имело практический смысл на поле боя и турнирном ристалище. В неразберихе боя рыцарь, закованный в доспехи с головы до пят, мог быть опознан только по инсигниям, изображенным на щите и вышитым на плаще. Однако плащи в битве часто срывались и тогда опознание рыцаря обеспечивал гребень на макушке шлема, свой у каждого⁸⁵. Так такие «значки», доказавшие свою большую практическую военную значимость, служили средством опознания и важными символами силы и отваги.

Особенно часто геральдическими символами становились звери и птицы. Согласно У. Уэйду⁸⁶, самыми популярными зоологическими символами в геральдике были: лев (указывавший на бессмертную храбрость), тигр (символизировавший доблесть и свирепость и указывавший на человека, чей гнев может быть опасен), медведь (символ свирепости и в то же время защиты родичей), волк (означавший опасного и храброго человека, достигающего своей цели после долгих осад и тяжелых предприятий), носорог (указание на огромную свирепость, если ее пробудили), слон (выражающий смелость и силу), леопард (подчеркивающий храбрость и суровость воина), пантера (означающая бравого молодца, но также прекрасную, яростную и любящую женщину, которая защищает своего возлюбленного с риском для жизни), конь (показывающий готовность сделать все, что угодно ради короля и страны), бык, или вол (представляющий доблесть и величие), боров (обозначающий жестокого воина, который бьется до смерти), баран (символизирующий власть), орел и двуглавый орел (говорящий о человеке действия, занятом высокими и важными делами, известном своим высоким духом, умом и сообразительностью), ястреб (означающий бесстрашие), ворон (подразумевающий связь с предками), гриф (символ смелого солдата, который не боится любой опасности и даже самой смерти), дракон (представляющий наиболее храброго защитника сокровищ), сфинкс (обозначение умения хранить тайну и всезнание), Пегас (выражение исключительной активности и энергии мысли), гарпия (подразумевающая

⁸³ Mann G., Nitsche A. Op. cit.

⁸⁴ Squire C. Op. cit.

⁸⁵ Gwynn-Jones P. Op. cit.

⁸⁶ Wade W.C. The Symbolisms of Heraldry or a Treatise on the Meanings and Derivations of Armorial Bearings. L., 1998.

спровоцированную свирепость), кентавр (возвышенность), гидра (обозначающая покорение очень могущественного противника), феникс (символ воскрешения) и т.д.

Животные как символы власти

На всем протяжении истории определенные звери (помимо использования в геральдике) становились важными символами профанной и небесной власти в разных культурах. Самыми впечатляющими животными и птицами, в том числе мифологическими, имевшими множество символических значений, были орел, лев, дракон и феникс, которым приписывался ряд сверхъестественных свойств.

Орел, «царь птиц», символ небесной власти и боевитости, есть воплощение, посланник и субститут высших уранических божеств, небесного огня и солнечного сияния. Считается, что он способен смотреть на солнце и при этом не слепнуть. Его символическое значение настолько велико, что он всегда сопровождает или представляет высших божеств и величайших героев; таким он изображается в исторических и мифологических сочинениях. Он атрибут Зевса и Христа и эмблема власти Цезаря и Наполеона⁸⁷.

В Северной Америке, Сибири, Японии, Китае, Африке атрибуты орла принимали шаманы, жрецы, прорицатели, но также короли и главные воины, которые надеялись обрести его силу. Североамериканские индейцы носили на головах орлиные перья, и по ним их отождествляли с орлами. Перья орла и свистки, сделанные из его костей, использовались в «солнечном танце»⁸⁸. Та же символика была свойственна ацтекам. В Японии Ками называли Орлом небесного солнца. В Сибири шаман после долгого танца, падал на землю, теряя сознание, и считалось, что орлы уносили его душу на небо⁸⁹. В древней Греции верили, что орлы, покидавшие край света, садились на вершине Омфала в Дельфах, откуда наблюдали солнце от восхода до заката. Согласно Пиндару,⁹⁰ орлы спали на скипетре Зевса и объявляли его волю людям. Орел также играл важную роль при совершении прорицаний. Греческие и римские орлы (как германо-кельтские вороны) были посланниками высшей воли.

Орел – царская птица, небесный эквивалент льву на земле. Иногда он появляется на верхушке колонны, обелиска, или *axis mundi* (мировой оси) и символизирует высшую власть, мудрость или даже гениальность, героизм и состояние превосходства. Это символ

⁸⁷ Cooper J.C. Op. cit.; Durant W., Durant A. Op. cit.; Cirlot J.-E. Dizionario dei Simboli. Milano, 1996. Танец, известный у индейцев североамериканских прерий (дакотов, шайенов и др.), во время которого его участники должны были смотреть на солнце незащищенными глазами. – Прим. отв. ред

⁸⁸ Burland C. North American Indian Mythology. L., 1968.

⁸⁹ Cotterell A. Op. cit.; Idem. Cotterell A. Macmillan Illustrated Encyclopedia of Myths and Legends. N.Y., 1989.

⁹⁰ См.: Graves R. The Greek Myths. Vol. 1–2. Harmondsworth, Middlesex, 1974.

социального и духовного подъема, связи с небом, которое обеспечивает его максимальной властью и сохраняет ее на этом уровне. Орел – птица света и озарения. Будучи солнечной птицей, образом солнца, огня, высоты, глубины, воздуха, он также представляет царя как сына света. В западной традиции орел обладает силой омоложения. Он подставляет крылья солнцу и, когда они сияют, бросается в воду и тем обретает новую юность. Прохождение сквозь огонь и воду также элемент обрядов инициации и действий алхимиков⁹¹.

Орел – покровитель и создатель. Кроме того, он первобытный символ Отца и всех образов, связанных с родством, а также символ грома и молнии, который, согласно некоторым исследователям, возникает из объединения символов культур различных типов: охотников и земледельцев. И как уже отмечалось выше, орел также часто выступает как геральдический символ на гербах и государственных эмблемах.

В мифологии многих азиатских народов дуализм неба и земли представлен оппозицией и борьбой змеи с орлом⁹². В христианской мифологии орлы связывались с ангелами: полет орла обозначает попытку достичь высших сфер, а также символизирует многогранность, быстроту и гордость. Способность орла смотреть на солнце рассматривалась как символ прямого восприятия света и разума. Как символ созерцания он посвящен святому Иоанну. В некоторых произведениях средневекового искусства орел отождествляется с Иисусом Христом и выражает его вознесение и царственность. Это значение – перемещение римского символа Империи⁹³. Кроме того, он (как и феникс) – символ духовного возрождения. Средневековые мистики часто обращались к мотиву орла для изображения образа Господа. Они сравнивали свою молитву с крыльями орла, вознесенными навстречу свету.

Однако орел – многозначный символ, и он может также отождествляться с Антихристом, если преобладает негативный полюс его символики. В такой ситуации орел жесток, жаден и вороват. Поэтому его использовали для изображения некоторых сторон имперской власти, в особенности злоупотребления полномочиями, надменности, склонности к репрессиям.

Двуглавый орел был хорошо известным символом у древних мексиканцев. В кодексе Нутгал он ассоциируется с божеством растительности, изображаясь вместе с раковинами и растениями⁹⁴. В древних цивилизациях Малой Азии двуглавый орел был

⁹¹ Guénon R. Op. cit.

⁹² World Mythology / Ed. by R. Willis. N.Y., 1993.

⁹³ Zimmerman J.E. Op. cit.; Lurker M. Wörterbuch der Symbolik.

⁹⁴ Burland C. The Gods of Mexico. L., 1967; Nicholson I. Mexican and Central American Mythology. N.Y., 1967.

символом верховной власти⁹⁵. В шаманской традиции Центральной Азии он часто изображался сидящим на вершине колонны, представляющей собой мироздание, которая часто располагалась в центре селения. Вполне возможно, что это символ хеттского происхождения, в Средние Века возрожденный турками, заимствованный в эпоху крестовых походов европейцами и, наконец, ставший важным элементом в эмблемах русских и австрийских имперских войск⁹⁶. Удвоение головы не означает двоичности или многочисленности частей империи, но усиливает символику орла. Двуглавый орел репрезентировал власть, которая даже сильнее королевской: власть императора – царя царей.

Лев является универсальным символом верховной власти, владычества, солярных сил и света, воплощением силы, мудрости и справедливости, он может (как и орел) смотреть на солнце, и в его глазах сияет солнечный огонь. Будучи мужским символом Отца, власти, и господства, он также символ гордого правителя, который может злоупотребить своей властью и стать тираном⁹⁷.

На протяжении истории все древние культуры мира приписывали своим правителям свойства льва – храбрость, силу, покровительство. Это мифическое обозначение можно встретить в Шумере и древней Персии, в египетской и африканских культурах, в Римской Империи, в Библии и в описаниях крестовых походов, как и в доисторических изобразительных мотивах пятитысячелетней давности. Кроме того, почти все высокие азиатские культуры (включая индийскую, китайскую, корейскую, японскую, юго-восточноазиатскую) и почти каждая азиатская религия (буддизм, индуизм, даосизм, синтоизм и пр.) обращались ко льву как к символу власти⁹⁸.

Демонстрация умения сражаться со львом была высшим испытанием на лидерство, дававшим право быть монархом, хранителем земли и покровителем народа. Поэтому носить львиную шкуру или стоять на ней мог только царь. Лев символизировал мощь его власти.

С древности лев использовался в мифологическом языке разных религий. Иногда он сливался с другим существом в мифический образ, как, например, человеко-лев (египетский сфинкс) или орел-лев (шумерский имдугуд, ассирийский к'пуб, греческий грифон), или же льва наделяли божественной силой. Таковы были Немейский лев

⁹⁵ Gray J. *Near Eastern Mythology*. L., 1982.

⁹⁶ И государств. – *Прим. отв. ред.*

⁹⁷ Cooper J.C. *Op. cit.*; Lurker M. *Wörterbuch der Symbolik*.

⁹⁸ Cotterell A. *A Dictionary of World Mythology; Mythologie Générale* / Ed. by F. Guirand. P., 1997.

(побежденный Гераклом), египетская львиноголовая богиня Сохмет, а также лев, повстречавший пророка Даниила в библейской притче⁹⁹.

В доказательство важности льва как геральдического символа можно напомнить о построенных греками¹⁰⁰ львиных вратах в Микенах (ок. 1250 г. до н.э.). А также о том, что в Индии великий царь-буддист Ашока (ок. 270–237 г. до н.э.) на важных перекрестках устанавливал колонны, увенчанные тремя львами, изображенных сидящими спина к спине на пьедестале в форме колеса с девизом: «Истина побеждает»¹⁰¹. Подчеркивавшие силу веры Ашоки, эти львы могли символизировать канонический свод учения Будды, «тройное убежище»: Будда (Основатель или Просвещенный), дхарма (Закон) и сангха (Общество)¹⁰². Более того, азиатские львы и львы Фу (львы-собаки) веками охраняли входы китайских, бирманских и японских гробниц и пагод, считаясь символами божественного покровительства. Таково было следствие древнего поверья, что лев спит с открытыми глазами и потому символизирует бдительность¹⁰³.

Восхищение львиной мускулиной силой и храбростью послужило причиной тому, что он стал инсигнией римских легионов. Царь зверей считался также мудрым и справедливым, обладающим душевными силами, достойными его физических качеств. По этой причине египетские фараоны иногда запечатлевались как львы, а английские короли сделали льва своей эмблемой¹⁰⁴. Многие правители, включая Александра Великого, изображались на монетах в накидке с львиной головой.

Тогда как львиные мотивы повсеместно связывались с правителями империй, буддизм впервые использовал льва как религиозный знак. В буддизме льву приписывалась просвещенная мудрость Будды. Буддизм провозгласил, что учение Будды обладает силой отражать вездесущие силы невежества, которые, подобно стервятникам, разорвали бы смертное тело, будь оно оставлено без защиты. Так защита, обычно предоставляемая монархом, располагающим боевой удалей, перевоплотилась в силу дхармы Будды, побеждающей врагов мудрости и радости.

Независимо от связи между мотивами индийского буддизма шакья и более ранними религиозными воззрениями в Северо-Восточной Африке, важно отметить, что пирамидальные глифы (датируемые приблизительно 2200 г. до н.э.) изображают

⁹⁹ *Hamilton E. Mythology: Timeless Tales of Gods and Heroes. Boston, 1942; Mythologie Générale; Mercatante A.S. Dizionario universale dei miti e delle legende. Roma, 2001.*

¹⁰⁰ Точнее говоря, тогдашние жители страны, отличавшиеся от собственно греков – индоевропейцев, пришедших на Балканы в конце I тыс. до н.э. и, по мнению некоторых ученых, как раз и ставших причиной гибели Микенской цивилизации. – *Прим. отв. ред.*

¹⁰¹ Ныне изображение такой колонны можно видеть на гербе Республики Индия. – *Прим. отв. ред.*

¹⁰² *Ions V. Op. cit.*

¹⁰³ *Viscuña Cifuentes J. Op. cit.*

египетского бога воскрешения Осириса полулежащим на львином ложе. Считалось что после смерти мумифицированные останки фараона приобретают бессмертие, слившись с Осирисом¹⁰⁵. Символизм шапки также указывает на древнюю связь с мотивами льва, заимствованными из Шумера и Вавилона.

Шкура льва сделала его символом золота (называемого «подземным солнцем»). Поэтому от Персии до Рима лев был символом персидского бога Митры, которому поклонялись как «невидимому солнцу». В митраитских храмах одной из главных святынь был так называемый «львиноголовый бог». В митриаизме именно лев был четвертой степенью инициации¹⁰⁶. Помимо Митры, львиную голову имела также египетская богиня Сохмет. Как лев был символом мужественности, так львица являлась символом женственности и матери, которая будет отважно сражаться, защищая своих детенышей.

Лев, царь животного мира (как и любой правитель царства) был посвящен солнцу, чьи лучи символизировала его косматая грива. Молодые и старые львы часто изображались сидящими спина к спине, изображая восходящее и заходящее солнце, молодость и старость, будущее и прошлое. Как символ солнца лев также появляется на знаменах Персии, чей народ всегда был солнцепоклонником.¹⁰⁷ Цари и императоры часто связывали свою земную власть с небесной властью солнечного шара и провозглашали своим символом солнце или один из его зоологических символов.

Аллегии, подобные льву, открывающему тайную книгу, означают, что сила солнечного света высвобождает дух и распространяет духовную жизнь. Лев часто символизировал царя Соломона. Веками семейство кошачьих пользовалось особым почитанием. В различных мистериях, особенно египетских, жрецы носили шкуры тигров, львов, пантер, пум или леопардов. Геракл и Самсон (оба солярные символы) убивали льва из одноименного созвездия и облачались в его шкуру, показывая тем самым, что они представляют Солнце в высшей точке небосвода.

Китайский Бессмертный Чу-Шу был львом, который принял вид человека и сражался в войнах. Когда ему приказали вернуться в обличье, он превратился в гору Будды Вен Шу. Каменные львы также охраняли здания китайских судов¹⁰⁸.

С приходом христианства лев (как и большинство солнечных символов) стал символом Христа, «светоча мира». В раннехристианской символике и средневековой

¹⁰⁴ *Lurker M. The Gods and Symbols of Ancient Egypt...; Wallis Budge E.A. The Gods of the Egyptians. N.Y., 1969.*

¹⁰⁵ *Wallis Budge E.A. Op. cit.*

¹⁰⁶ *Gray J. Op. cit.*

¹⁰⁷ *Hamilton E. Op. cit.*

¹⁰⁸ *Eberhard W. Op. cit.*

иконографии передняя часть льва представляла божественную природу Христа, а задняя олицетворяла его человеческую природу.

Шевалье и Геербрандт¹⁰⁹ описывают несколько функций и ролей льва: Гита называет Кришну «львом среди созданий», Будда является «львом шакьи», а Христос обозначается как «лев Иудеи». Зять Мухаммеда – Али – почитаемый шиитами, считается львом Аллаха, и по этой причине старый флаг Ирана украшал коронованный лев. Псевдо-Дионисий Ареопагит объясняет, почему некоторые ангелы имеют львиные лица: это результат того, что львиный облик выражает власть и непреодолимую силу ментальной святости с ее все отвергающим, яростным и неуправляемым стремлением подражать величию Божьему.

Как символ справедливости, лев репрезентирует физическую и духовную силу. Многие божества изображались едущими или сидящими на льве; львы украшали трон Соломона, как и троны французских королей и средневековых епископов. Лев также – символ Христа как судьи, учителя, несущего свой свиток. В этом контексте лев – и широко известный символ святого Марка¹¹⁰.

Однако святой Иоанн Креститель заметил, что львиный «беспечный, свирепый аппетит» может считаться и символом высокомерной воли, неподконтрольной силы. Это связывает его с «горшкочревым львом», символом слепой жадности, которого попирает Шива. Эти качества льва ведут нас от него как символа Христа ко льву – символу Антихриста, что твердо обосновано в Писании. Рев и разверстые челюсти совершенно иначе разворачивают символику льва: он перестает быть светлым и солнечным и становится темным и хтоническим. В этом разрушительном облике лев становится сродни тем подземным божествам (крокодилу), которые во многих мифологиях заглатывают солнце в сумерках и изрыгают его на заре.

Тот же мотив (но с различными значениями) появляется в древнем Египте, где львы часто изображались парами, спина к спине, смотрящими один на Запад, другой – на Восток. Так они символизировали два горизонта и путь солнца с одного конца земли на другой. Наблюдая рождение и смерть дня, они стали изображать вчера и завтра. Поскольку подземное путешествие солнца ведет его от челюстей льва на Западе к челюстям льва на Востоке, где оно возрождается поутру, львы стали исключительно значимы для идеи омоложения солнца. Говоря более обобщенно, они символизировали возрождение силы, обеспеченное циклом дня и ночи, напряжения и отдыха¹¹¹.

¹⁰⁹ *Chevalier J., Gheerbrant A. Op. cit.*

¹¹⁰ *Lurker M. Wörterbuch der Symbolik.*

¹¹¹ *Chevalier J., Gheerbrant A. Op. cit.*

Большую роль играет лев и в символике народов Черной Африки. Бамбара, впечатленные его непринужденной силой, сделали льва символом божественного знания. Тем не менее народная мудрость, как и философия и мистицизм, была достаточно осведомлена о недостатках этой «непринужденной силы» льва, раз его могущество перестало восприниматься безоговорочно¹¹².

На Востоке считалось, что львы защищают людей от демонов и зловредных влияний. В Японии львиные танцы (*шисимаи*) проводятся первого января и по другим праздникам. Они проходят перед синтоистскими святилищами, на улицах и даже в частных домах. Музыканты сопровождают танцоров, которые несут маски, изображающие львов. Точнее, один человек несет маску, а двое или трое покрывают себя покрывалом, изображающим тело. Львиная голова красная. Считается, что такой лев уносит прочь злых духов и приносит здоровье и богатство семьям, деревням и округам. Так, будучи изгнанным, заканчивается кошмарное видение, хтоническая символика переворачивается, и образ смерти становится залогом возрождения, жизни¹¹³.

Сходное явление наблюдается и в других культурных контекстах. Сезонное поедание львом быка тысячами выражало фундаментальный дуализм дня и ночи, лета и зимы. Кроме того, лев символизирует не только возвращение солнца и восстановление космической и физической силы, но и возрождение.

Еще в средневековье люди верили, что львиные детеныши рождаются мертвыми и оживляются отцами, вдыхающими в них жизнь на третий день после рождения. Это поверье дополнительно поддерживало использование льва в качестве символа воскрешения в дохристианские времена. Львов помещали на гробницах как символ бдительности и надежды на личное возрождение. Позже воскрешенные детеныши стали изображать воскрешение Христа. Кроме того, в библейские времена львы также считались орудием Божьего наказания.

Таким образом, лев – сложный символ, который может воплощать (иногда одновременно) не только разнообразные положительные, но и некоторые отрицательные качества.

Дракон, одно из древнейших мифологических существ, присутствует в традициях очень многих культур, хотя его значение в них сильно различается. Он представлен множеством обликов, и местные традиции приписывают этим разновидностям мифологических чудовищ разнообразные атрибуты. В своей наиболее ранней форме дракон отождествляется с Великой Матерью, богиней воды и солнечным богом-воителем.

¹¹² Parrinder G. African Mythology. L., 1967; African Myths and Tales / Ed. by S. Feldmann. N.Y., 1970.

¹¹³ Lurker M. Wörterbuch der Symbolik.

Поэтому он способен быть и благотворящим, и разрушающим; он считался всемогущим¹¹⁴. По причине такой двойственности в египетской мифологии дракон мог брать на себя роль как Сета, так и Осириса.

В раннем Египте дракон выступал в виде разъяренной змеи, стремящейся уничтожить всех богов. Все евразийские изображения дракона могут быть прослежены от ранних египетских, ближне- и дальневосточных форм. Это хорошо видно по древнегреческому слову *drakkon*, которое означает одновременно и большую змею, и дракона. Греки придерживались представления о драконе как змее-хранителе, символе зла. В ранней Индии изображения дракона были в определенном смысле похожи на египетские: он предстал в виде змеи.

Истории о драконах передавались из поколения в поколение во многих цивилизациях. Так, они характерны для эпоса о Гильгамеше. Ранняя вавилонская литература представляет дракона полностью вымышленным существом. Он воспринимается как образ хаоса и в то же время хранителя Мироздания. Во многих странах люди верили, что дракон живет на дне моря по причине его особой способности управлять земными водами¹¹⁵. Там он охраняет обширные сокровища, очень часто – жемчуг. Дожди, облака, гром и молния считались дыханием дракона, поскольку верили, что он – огнедышащее чудовище. Ему приписывали способность управлять судьбами человечества.

В западном мире дракон представлял хаос первичной материи. Рост сознания и знаний людей заставил их бороться с драконом, поскольку упорядоченный мир постоянно бросал вызов его власти. Считалось, что отдельные драконы имеют свой собственный облик. Они были созданы из различных частей разных существ и чаще всего описывались имеющими орлиные ноги и крылья, грудь льва, рыбью чешую, рога антилопы и змеиные туловище и хвост, которые иногда тянулись до головы. И в Ветхом, и в Новом Завете драконы представляют зло и дьявола. Змей в садах Эдема иногда изображался в виде дракона, несмотря на то, что в Ветхом завете указывалось, что драконы живут в море¹¹⁶. В христианской символике мы видим дракона побежденным архангелом Михаилом; Даниил убивает дракона в апокрифических главах Библии¹¹⁷. В средневековых церквях дракон изображался как символ язычества, нехристианских поверий. Видение рыцаря,

¹¹⁴ *Bresniak D.* Il drago. Roma, 1988.

¹¹⁵ *Bresniak D.* Op. cit.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ *Every G.* Op. cit.

убивающего дракона, означает победу христианства над язычеством. В западной церкви было сорок святых-драконоубийц. В мифах и легендах герои часто убивали драконов¹¹⁸.

Кельтские и скандинавские драконы почти определенно восходят к более древним культурам, хотя сходство между ними не так очевидно. Идея дракона в кельтской мифологии, вероятно, происходит от священного крокодила (*messeh*) древних египтян. Фараоны помазывались крокодильим жиром (отсюда «Мессия» – «помазанный»), и так они приобретали силу мессеха. Образ неустрашимого мессеха развился в дракона, который, в свою очередь, стал королевской эмблемой¹¹⁹. Кельтские короли в Британии назывались «драконами» как мужественные защитники в древней традиции о мессехе. Первым пендраконом («головой дракона»), или верховным королем был Цимбелин. После распространения христианских идеалов в Европе единственным положительным аспектом символики дракона стало его использование в качестве геральдической эмблемы.

В некоторых частях Африки, где к дракону также относились как к силе зла, чудище считалось результатом неестественного союза орла и волчицы. Считалось, что разрушительная сила дракона происходит от его огненного дыхания, которое уничтожает целые страны¹²⁰. Глаза дракона тоже считались имеющими огненно-красный оттенок, поскольку в них отражались охраняемые им сокровища. В поздних традициях утверждалось, что дракона изобрели скряги, которые хотели получить свирепого защитника для охраны своих сокровищ.

Драконы считались врагами солнца и луны и потому ответственными за затмения. Верили, что затмения происходят, когда дракон пытается проглотить какое-либо из небесных тел, что способствовало появлению образа дракона в древней астрономии. В армянской традиции бог огня и молнии мог прекратить правление дракона на небе. То же полагалось относительно молнии в македонском мифе. Считалось, что драконом становится мертвец, поскольку дракон был хранителем сокровищ в погребальной камере.

В восточном мире образ дракона приобрел иное значение. Он был по существу благосклонным сыном неба, управляющим водной стихией мироздания. В Китае этот образ восходит к III тыс. до н.э. и олицетворяет счастье, бессмертие, защиту, плодородие и жизненную активность¹²¹. В китайской традиции считалось, что дракон образует облака своим дыханием и приносит дождь. Когда он прогуливается по облаку, идет дождь и разражаются штормы. Считается, что характер дракона таков, что он привык главенствовать и не любит, когда ему препятствуют. Это смелое, бесстрашное создание и

¹¹⁸ *Bulfinch T.* The Age of Fable. N.Y., 1942.

¹¹⁹ *Lurker M.* Wörterbuch der Symbolik.

¹²⁰ *Parrinder G.* Op. cit.

¹²¹ *Christie A.* Op. cit.; *Eberhard W.* Op. cit.

положительный знак в китайской астрологии¹²². Кроме того, верят, что он уносит прочь злых духов. Потому мотив дракона появляется на очень многих древних китайских монументах и строениях. Даже император описывается как имеющий девять драконов на его парче. Таким образом, в Китае дракон, в отличие от европейских легенд, олицетворяет добрые дела и даже сегодня его изображения можно увидеть во время праздничных шествий.

Согласно китайской мифологии драконы живут под землей и посещают мир только во второй месяц китайского календаря, принося грозы. Они выглядят как змеи и не имеют крыльев. Каждая из их четырех коротких ног имеет пять пальцев, в отличие от корейского дракона, чьи ноги имеют по четыре пальца, и японского, у которого их три. Пятипалый дракон символизирует власть, и китайский дракон называется *Лунь*. Существует четыре главных категории Лунь:¹²³ Тиен-Лунь (Небесный Дракон, защищающий Дом Богов), Шен-Лунь (Дракон Духа, управляющий ветром и воздухом), Ти-Лунь (земляной дракон, управляющий реками и всей водой на земле) и Фуц-Лунь (подземный дракон, сторожащий ценные металлы и драгоценные камни).

В персидской мифологии есть множество историй о драконах, представлявших злые силы и убитых героями. Большинство из них испытало влияние греческих легенд. Скорее всего, здесь возникло представление о драконе, охраняющем сокровища. Считалось, что впоследствии сокровища перешли к монарху, представлявшему добрые силы. Однако когда монголы вторглись в Персию, они ввели свой, китайский, стиль изображения дракона.

В исламском мире дракон изначально появился как астрономический знак, связанный с египетским мифом о путешествии Ра через подземный мир.

Драконы также появлялись и в Америке. Там они представлены озерным духом в североамериканских мифах о творении, или змеей, как в Центральной или Южной Америке. Можно обнаружить параллели между китайскими драконами и змеей в американских мифах. Так, Кецалькоатль¹²⁴ описывался как существо, способное принимать форму солнца, и изображался заглатываемым земляной змеей, тем самым вызывающей затмение¹²⁵.

Различные изображения драконов появляются в мировой мифологии приблизительно в одно время. Однако их коннотации были совершенно разными и включали египетского змея, вавилонских гибридов драконов и животных, китайского

¹²² Guénon R. Op. cit.

¹²³ Eberhard W. Op. cit.

¹²⁴ Одно из главных божеств и творец мира в пантеоне индейцев Центральной Америки. – Прим. отв. ред.

¹²⁵ Séjourné L. El Universo de Quetzalcoatl. Mexico, 1957.

ящера и т.д. Так что нет никаких свидетельств того, что они восходят к одному прообразу. Ввиду их несхожести можно заключить, что они самопроизвольно возникли из потребности человека объяснить различные природные явления, которые существенно влияли на его жизнь. В Египте символ дракона помогал объяснять смену дня и ночи, в Вавилоне дракон участвовал в творении мира, в то время как в Китае он был связан с весенними дождями. Очевидно, в каждом центре древних цивилизаций существовали свои прообразы мифа о драконе.

Феникс – символ особой силы, дающей бессмертие и возрождение, которые всегда были желанными для смертных, даже великих императоров и царей, но никогда не достигались ими. Миф о фениксе трудно проследить, поскольку его иконография может быть обнаружена в различных восточных, европейских и центральноамериканских культурах. Например, в японской мифологии феникс символизирует солнце, прямоту, верность, справедливость и послушание, в то время как в римской мифологии он представлял возрождение и вечное существование Империи. Средневековая алхимия ассоциировала его с завершением *opus magnum* и перерождением, а в ацтекской, майяской и тольтекской мифологии птица феникс олицетворяла солнечные силы, благословение и счастье¹²⁶.

Период, когда миф о фениксе появился в различных текстах, охватывает приблизительно I – VII вв. Несомненно, что его создание должно было быть связано с преобладающими религиозными и философскими течениями того времени.

Исходный миф рассказывает о восхитительной птице, единственной и неповторимой в своем роде, живущей более пятисот лет. В каждый конкретный момент времени может существовать только одна птица феникс¹²⁷. Она сжигает сама себя по прошествии особого циклического периода только для того, чтобы восстать из пепла на третий день (некоторые мифы говорят о девяти днях). По какому-то внутреннему знаку того, что она достигла полной жизненной зрелости, она аккуратно сооружает гнездо из ветвей благовонных деревьев, которое превращается в погребальный костер. Создав его, она поет прекрасную песню, обратясь навстречу солнечным лучам. Затем она внезапно приносит себя в жертву. Из жидкости ее останков возникает и постепенно вырастает

¹²⁶ Автор ошибается – образ феникса в Старом Свете имеет прообразом птицу ибис и происходит из собственно египетской мифологии. Фигуры, аналогичной фениксу в мезоамериканской мифологии нет. В ацтекской и других мифологических системах Центральной Мексики существует сложная концепция смены четырех солнц, в которой нынешнее солнце символизирует одновременно ягуар (фаза от восхода до полудня) и падающий с небес орел (от полудня до заката), несводимые к образу феникса. Данные по майяской мифологии, где солнце – яроглазый попугай К'инич К'ак' Мо – довольно скудны и не дают никаких оснований сравнивать его с фениксом. Больше того, сжигающий поля огненный попугай – божество не совсем благое (*Прим. переводчика*).

¹²⁷ Cotterell A. A Dictionary of World Mythology.

червь. Затем птица принимает прежнюю форму, наделенная новой жизнью, чтобы повторить прежнюю. Цикл феникса – период между превращениями – как считалось, составлял пятьсот лет, хотя некоторые истории говорят и о пятнадцати столетиях¹²⁸. Эта легенда, возможно, появилась в Аравии. Мифическая аравийская птица получила имя благодаря своему пурпурному цвету (*phenicieus*). Цикл ее жизни, гибели и возрождения символизирует бессмертие и неукротимость человеческого духа.

Ее трехдневная смерть может соответствовать периоду невидимости луны (лунный символизм), но феникс – универсальный солнечный символ, потому он собственно и возрождается из собственного пепла на третий день. Он также – «жар-птица», что означает божественную царственность, силу, которая не может быть уничтожена, знатность и уникальность. Кроме того, птица-феникс представляет гуманность, поскольку ничего не разрушает при самосожжении и не питается живыми существами. Роса – ее единственная пища.

В древнеегипетской мифологии образ феникса соотносим с солнцем, которое умирает каждую ночь в своем огне и возникает из него поутру, т.е. небесный цикл. Кроме того, образ феникса связывается с египетским космогоническим мифом, поскольку самовозрождение также приписывалось Атону-Ра, который принес лучи, рассеявшие хаос и тьму¹²⁹. Мифологический контекст изображает феникса ибисом, тогда как греческая литература представляет его павлином или орлом.

Согласно легенде, птица феникс жила около холодного источника. Она купалась в холодной воде и издавала такие прекрасные звуки, что бог-солнце остановил свою колесницу и заслушался. После вступления в новую жизнь, она бальзамировала прах своей предшественницы в яйце из мирры и относила его в Гелиополь («город солнца»), где помещала на алтаре солнечного бога. «Цикл феникса» – пятьсот лет, и храм феникса в Гелиополе сыграли огромную роль в истории календаря¹³⁰. В период расцвета Среднего Царства феникса стали связывать с душой Осириса. Его часто помещали на саркофаге, поскольку он символизировал жизнь после смерти. В это время его стали связывать с планетой Венерой, утренней звездой, которую считали проводником солнца. С точки зрения египтян солнце поднималось на востоке от Египта, т.е. в Аравии, и предполагается, что жрецы Гелиополя торжественно приносили в жертву пурпурного ибиса на великих торжествах каждые пятьсот лет¹³¹.

¹²⁸ Lurker M. Wörterbuch der Symbolik.

¹²⁹ Idem. The Gods and Symbols of Ancient Egypt...

¹³⁰ Jobes G. Op. cit.

¹³¹ Lurker M. The Gods and Symbols of Ancient Egypt...

Греческая мифология представляет феникса в происходящей с Крита истории о похищении Европы. У короля Финикии, по имени Агенор или Феникс, была прекрасная дочь, Европа, которая настолько поразила Зевса своей изумительной красотой и женским обаянием, что он, скрывшись под обликом быка, похитил ее и унес на Крит.

Ранней христианской традицией феникс был воспринят как символ воскрешения и бессмертия. В христианской мифологии он символизирует воскрешение Христа, пожираемого огнем страстей и возрождающегося на третий день, триумф над смертью, веру, постоянство, божественную природу Христа (как пеликан – символом его человеческой природы). Вдохновляясь примером смерти и возрождения Христа, люди, как считалось, могли достичь омоложения¹³². Кроме того, была изобретена дополнительная аналогия фениксу. А именно, полагалось, что феникс, когда умирает, наполняет гроб прекрасно пахнущими благовониями, предотвращающими разложение. Христианство провозглашало, что то же самое может быть достигнуто и людьми, чьими благовониями могут стать их добродетели: целомудрие, сострадание и справедливость.

В индийской мифологии, феникс представлен птицей Гаруда. Она изображалась с клювом, когтями, крыльями, хвостом орла и телом и ногами человека (иногда четверорукого). Образ Гаруда наделен и некоторыми чертами божества, олицетворяя солнце и являясь врагом змей¹³³.

Китайская мифология определяет феникса (*фень-хуань* или *фунь*) как «киноварную птицу» и «огненную субстанцию», которая олицетворяет первичную силу небес. Это одно из «четырех одаренных духом» священных созданий, которое, как и дракон, одновременно воплощает и инь, и янь. Как самец (фень) он становится солнечной огненной птицей янь, но как самка (хуань) феникс – лунное женское инь. Изображенный вместе с драконом, символом императора, феникс становится всецело женским образом. Он символизирует императрицу и вместе с драконом они представляют оба аспекта императорской власти¹³⁴.

Заключение

Человеческая природа обусловлена сильным стремлением к обретению власти, сакрального или профанного превосходства, богатства и прежде всего – вечной юности и бессмертия. Поэтому каждый индивид, каждое общество и каждая культура постоянно создавали мифы о силе, красоте, юности и возрождении. Даже сегодня человечество

¹³² Every G. Op. cit.

¹³³ Ions V. Op. cit.

¹³⁴ Eberhard W. Op. cit.

воскрешает старые символы и создает новые. Способность к символическому и мифологическому мышлению – главные факторы, отличающие людей от прочих существ.

ЧАСТЬ I

САКРАЛИЗАЦИЯ ВЛАСТИ В ДООСЕВЫХ ЦИВИЛИЗАЦИЯХ

ГЛАВА 2

Сакрализация царской власти в древнем Египте в конце IV – начале II тыс. до н.э.

И.А. Ладынин

Сакрализация власти египетских царей была оценена как важнейшее явление древней цивилизации долины Нила с первых шагов научной египтологии и уже тогда стала одной из центральных и наиболее напряженно обсуждаемых ее проблем. К середине XX в. стало возможно выделить два, по существу, полярных подхода к ее разработке. В рамках первого египетский царь признавался, в восприятии его подданных, богом в буквальном смысле слова¹³⁵ либо личностью, сакральные аспекты которой безмерно превосходили его человеческую природу¹³⁶. Второй подход подчеркивал сакральность не столько личности земного царя Египта, сколько его власти и сана, аналогичных сану высшего царя Египта и всего мира – верховного божества, при том что после смерти царь признавался богом в подлинном смысле слова¹³⁷. Противоположность этих двух точек зрения парадоксальным образом не всегда осознавалась обращающимися к данной проблематике исследователями, а реальные дискуссии по этому поводу к нынешнему времени практически сошли на нет¹³⁸. Таким образом, ни один из отмеченных подходов

¹³⁵Moret A. Du caractère religieux de la royauté pharaonique. P., 1902; Baillet J. Le régime pharaonique dans ses rapports avec l'évolution de la morale en Égypte. Blois, 1912-1913; Jacobsohn H. Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter. Glückstadt, 1939; Frankfort H. Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature. Chicago, 1948 (не сомневаясь в личной божественности царя в глазах его подданных, этот автор более четко, чем его предшественники, проводит мысль, что эта божественность представляет собой скорее производную от осуществляемой им функции, нежели личное качество).

¹³⁶Berlev O.D. The Eleventh Dynasty in the Dynastic History of Egypt // Studies presented to H. J. Polotsky. Beacon Hill (Mass.), 1981. P.362-363, 373, n. 8.

¹³⁷Goedicke H. Die Stellung des Königs im Alten Reich. Wiesbaden, 1960; Posener G. De la divinité du pharaon. P., 1960 (см.: Коростовцев М.А. Религия древнего Египта. М., 1976. С. 148, 152-154).

¹³⁸Работа В. Барты о сакрализации египетских правителей кон. IV-III тыс. до н.э. (Barta W. Untersuchungen zur Göttlichkeit des regierenden Königs. В., 1975) представляет собой, по сути дела, скорее сводку материала по данной проблеме; замечания Л. Бэлла о значении Двойника (ка) фараона в системе его культа (Bell L. Luxor Temple and the Cult of the Royal Ka // Journal of Near Eastern Studies. 1985. Vol. 44. P. 251-294; cf. idem. The New Kingdom 'Divine' Temple: The Example of Luxor // Temples of Ancient Egypt. L., 1997. P. 127-184) остались не вписанными в общий контекст проблемы; выводы недавней монографии «Царская власть в древнем Египте» (Ancient Egyptian Kingship. Leiden, 1995; ниже в ссылках данное издание обозначается АЕК) при их близости, в целом, ко второму из отмеченных нами подходов (Baines J. Kingship, Definition of Culture and Legitimation // АЕК. P. 3-47, esp. 10-11; Silverman D.P. The Nature of Egyptian Kingship // АЕК. P. 49-92, esp. 66-68) не могут быть восприняты как принципиальные в силу самой коллективности и мозаичности этого издания; недавняя работа Р. Гундлаха (Gundlach R. Der Pharaon und sein Staat: Die Grundlegungen der ägyptischen Ideologie im 4. und 3. Jahrtausend. Darmstadt, 1997) посвящена обоснованию особой роли царя как регулятора природных явлений и в первую очередь движения солнца по небу, при том

не получил решающего обоснования (хотя, как мы постараемся показать ниже, второй из них представляется нам более перспективным).

В предлагаемом очерке будет сделана попытка учесть наиболее важный материал, связанный с характерными чертами и эволюцией царской власти в Египте с конца додинастического периода (до XXXII-XXXI вв. до н.э.)¹³⁹ и по начало Среднего царства (XX в. до н.э.): именно в эти столетия древнеегипетское государство и его идеология пережили самую блестящую (в оценке самих египтян) свою эпоху (период Древнего царства – XXVII-XXII вв. до н.э.), прошли через тяжелейший социально-политический и моральный кризис I Переходного периода (XXII-XX вв. до н.э.) и после него достигли стабилизации на новом уровне, в значительной мере воспроизводившемся в последующие эпохи (весьма объективным отражением главных этапов этого периода оказывается эволюция египетской царской титулатуры). Сжатой и в общем весьма справедливой характеристикой экологической и социально-политической ситуации в Египте данного времени будет определение его как региона уникального «второго пути развития» в предложенной И.М. Дьяконовым классификации обществ ранней древности. Особенности данного «пути развития» определялись ирригационной экономикой, сформировавшейся в узкой долине одной реки, служившей единственным возможным источником орошения¹⁴⁰. Соответственно, возникшие в долине Нила около середины IV тыс. до н.э. (время поздней археологической культуры Нагада I в Верхнем Египте¹⁴¹) первые номовые государства исключительно скоро перерастают в государства территориальные, и уже к концу IV тыс. Египет оказывается прочно объединен в пределах своих естественных границ. Как хозяйственно-экологические условия Египта, так, по-видимому, и насильственный характер его объединения, сохранявшийся вплоть до исхода Раннего царства (когда ок. XXVIII в. до н.э. в состав единого государства приходится возвращать вновь отпавший Нижний Египет), привели к абсолютному доминированию государственной власти, подчинившей себе сельские общины благодаря их естественной зависимости от организующей ирригационную экономику силы, но, может быть, также и вполне осознанному стремлению государства поглотить все возникшие не по его воле и

что подобное выпячивание «соляного аспекта» его статуса уже для самых ранних этапов египетской истории кажется безосновательным.

¹³⁹Здесь и ниже датировка событий и периодов египетской истории приводится по изданию: *Beckerath J. von. Chronologie der pharaonischen Ägypten*. Mainz, 1998; см. рец.: *Ладынин И.А., Немировский А.А.* // Вестник древней истории. 2001. № 2. С. 216-226.

¹⁴⁰*Дьяконов И.М.* Возникновение земледелия, скотоводства и ремесла. Общие черты первого периода истории древнего мира и проблема пути развития // История древнего мира. Под ред. И.М.Дьяконова и др. Изд. 3-е. М., 1989. С. 47-48.

¹⁴¹*Wilkinson T.A. H.* Political Unification: Towards a Reconstruction // *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo*. 2000. Bd. 56. S. 378-381.

уже в силу этого реально или потенциально опасные для него корпорации (ср. со сходной политикой государства в Месопотамии Аккадской династии и в Китае I тыс. до н.э.)¹⁴².

Следствием этого в социально-экономической сфере должна была стать меньшая устойчивость египетской социально-политической структуры к сколько-нибудь долговременным и поражавшим всю страну кризисам и большая зависимость в их преодолении от реставрации исходной ситуации государственного доминирования, нежели в регионах, где независимая община сохранилась. Так, спровоцированное в конечном счете экологическими факторами (аридизацией Сирийско-Месопотамской степи, вызвавшей миграцию амореев в долину Евфрата и Тигра) крушение Шумеро-Аккадского государства в конце III тыс. до н.э. было воспринято как, безусловно, тяжкое, но все же не выходящее за рамки мыслимого потрясение, в преодолении хозяйственных последствий которого сыграли важную роль именно независимые общины, сохранившие умение выживать (хотя и не без серьезных трудностей и потерь) и вне исчезнувшей навсегда централизованной этатистской экономики¹⁴³. В Египте примерно того же времени (I Переходного периода) экологический кризис, вызванный аномально низкими разливами Нила, породил, судя по ряду описаний, состояние тотального хаоса, воспринятого как эсхатологическая катастрофа, в рамках которой упадок государственности был взаимосвязан с ее чисто природными и предполагаемыми космологическими аспектами¹⁴⁴. Простые люди, не будучи объединены в экономически автономные корпорации, оказались перед лицом этого кризиса, по-видимому, совершенно беспомощными без прямой поддержки и направляющих усилий этатистской социально-экономической структуры, которая попала под удар первой и была вновь воссоздана в эпоху Среднего царства (хотя и с серьезными модификациями и не столько в начале этого периода, сколько на его протяжении). Разумеется, нельзя забывать, что кризис I Переходного периода был действительно беспрецедентным в истории не только Египта, но, возможно, и Ближнего Востока в целом, и с порожденными им голодом и разрухой было бы трудно справиться даже стране с «подстеленной соломой» в виде

¹⁴²О поглощении государством, по-видимому, последних независимых сельских общин (скупке их земель) говорит надпись Мечена ок. нач. XXVI в. до н.э.: *Савельева Т.Н.* Надписи из гробницы Мечена (перевод и комментарий) // Древний Египет и древняя Африка. М., 1967. С. 117 (надпись А изд. К. Зетэ, стк. 13), 126, прим. 32; ср. *Перепелкин Ю.Я.* Меновые отношения в староегипетском обществе // Советское востоковедение. Вып. VI. М.-Л., 1949. С. 302.

¹⁴³[*Дьяконов И.М.*] Старовавилонский период в Двуречье // История древнего Востока:... С. 324-325.

¹⁴⁴Эта взаимосвязь отразилась в текстах «описаний бедствий страны» в I Переходный Период – «Речении Ипусера» и «Пророчестве Неферти»: см. Повесть Петеисе III: Древнеегипетская проза. Пер. и комм. М.А.Коростовцева. М., 1978. С. 226-240, 243-248; *Прусаков Д.Б.* Указ. соч. С. 138, прим. 56; *Ладынин И.А.* Концепция Я.Ассмана и методика изучения древних культур // Вестник Московского университета. Серия 8: История. 2002. № 1. С. 89-90.

самодостаточных общин; тем не менее отрицать, что их отсутствие усугубляло любые потрясения такого рода, было бы тоже неправильно.

Другие следствия абсолютного государственного доминирования в социально-политической жизни Египта лежали в сфере культуры и идеологии. С одной стороны, стабильность и относительное благополучие жизни древних египтян, обретенные ими почти на 500 лет в условиях прочной патерналистской структуры Древнего царства, выработали у них в целом более оптимистические взгляды на мироустройство, чем у других народов древнего Востока – от уверенности в том, что в типичной ситуации боги не могут быть источником зла для людей¹⁴⁵, до общеизвестных представлений о возможности благого посмертного существования. С другой стороны, Санкт-Петербургские египтологи А.О.Большаков и А.Г.Сущевский совершенно справедливо обратили внимание на то, что древние египтяне интересующего нас периода оценивали свои жизненные успехи исключительно с точки зрения «умелости», эффективности своих поступков как слагаемых общей деятельности египетского государства, заслуживающих одобрения (опосредованного или, в редко достижимом идеале, прямого) от его главы. Исключения не составляют даже описания событий на поле брани и в далеких путешествиях, в которых нет типичного в таких сюжетах для большинства других культур мотива героизации действующих лиц¹⁴⁶. Констатировать тот факт, что «герой-частное лицо», с одной стороны, был опасен неизбежным деструктивным и иррациональным компонентом своих деяний для устоявшейся структуры Египта III тыс. до н.э., а с другой – оттягивал на себя тот по крайней мере часть того ореола, который в основном подобал только божеству или сакрализованному царю, безусловно правильно, но недостаточно, так как с неизбежностью должен встать вопрос, когда и каким образом такая мировоззренческая ситуация в принципе могла сформироваться.

К ответу на этот вопрос может подвести еще одна лежащая в русле отмеченной тенденции особенность древнеегипетской культуры – отсутствие среди всего ее богатства полноценной традиции героического эпоса. Вопреки мнению Большакова и Сущевского, известный из поздней записи миф о борьбе бога Хора Бехдетского с силами зла – врагами его отца Ра вряд ли служит хорошим примером произведения этой традиции: заведомое превосходство героя-бога над врагами (и, стало быть, предопределенность его победы)

¹⁴⁵Cf. Pavlova O. *Praedestinatio and Liberum Arbitrium in the Memphite Theology* (Shabaka Stone, British Museum No 498, 1.57) // *Ancient Egypt and Kush*. Moscow, 1993. P. 306 ff., esp. 318-319, 324-326 (с отсылками к источникам). Фиксация соответствующих представлений относится к более позднему времени, но их истоки в III тыс. до н.э. не вызывают особых сомнений; ср. с гораздо более мрачными представлениями о взаимоотношениях людей и богов, например, в мифологии Месопотамии.

¹⁴⁶Большаков А.О., Сущевский А.Г. Герой и общество в древнем Египте // *Вестник древней истории*. 1991. № 3. С. 3-27.

снижают в данном сюжете свойственное героическому эпосу напряжение борьбы. Между тем в сведениях Манефона и античных авторов об основателе I династии Менесе имеются свидетельства, которые могут быть интерпретированы именно как компоненты героико-эпического сказания. Среди них особенно бросается в глаза сообщение о том, что Менес был похищен (по-видимому, перейдя тем самым из земного мира в мир богов) неким божеством-гиппопотамом (Manetho, ed. W.G.Waddell, frg. 6, 7a-b¹⁴⁷) – вполне характерный для предания о герое мифологизированного прошлого финальный эпизод (ср. с античным сообщением о таинственном исчезновении Ромула «из среды людей»: Plut. Romulus 29). В то же время с этим финальным сообщением соседствуют сведения о заслуживших Менесу славу его походах (id., frg. 7a-b) и о его деяниях героя-устроителя, основавшего Мемфис и создавшего вблизи него ирригационные сооружения (Herod. II. 99) и привившего своим подданным навыки почитания богов и «роскошной» (т.е. элементарно цивилизованной, в отличие от быта сопредельных с Египтом народов) жизни (Diod. I. 45; еще одна античная параллель, приходящая на ум с связи с этими сообщениями Диодора – это предания о деятельности Нумы Помпилия). Корреляции ряда свидетельств этой традиции о Менесе с археологическими данными о его историческом соответствии – царе Хоре «Бойце» (аНА), носившем также имя Mn¹⁴⁸ – должны указывать на ее большую древность и сложение в эпоху, отстоящую от реального объединения Египта на рубеже IV и III тыс. до н.э. очень недалеко. Для наших выводов особенно важно, что все приписываемое Менесу в рамках этой традиции, это деяния героя и устроителя жизни своего народа, приблизившегося благодаря своим свершениям в славе к богам и в итоге восхищенного в их число, но изначально, по-видимому, смертного, не наделенного сакральностью по крайней мере в такой степени, что она влияла бы на успех его дел решающим образом и обесценивала его собственные усилия в их свершении (героями совершенно такого типа являются Гильгамеш, Геракл и уже упоминавшийся Ромул). Заметим, однако, что ни один из элементов этой героической традиции о Менесе не был зафиксирован официальными иероглифическими текстами; кроме того, она могла сложиться лишь в совершенно определенной исторической обстановке – в условиях осмысления деятельности правителя народом, имеющим для этого собственные, независимые от официальной идеологии критерии. Иными словами, данная традиция должна была сложиться еще в то время, когда в египетской социальной структуре существовала община. В дальнейшем (возможно, едва ли не на этапе ее оформления) эта традиция была «табуирована» для сколько-нибудь официальной фиксации и передачи по причине несоответствия и, по сути дела,

¹⁴⁷О популярности изображений гиппопотама в додинастических памятниках, вероятно, имевших культовые коннотации, см.: Kees H. Götterglaube im Alten Ägypten. В., 1956. S. 13, Anm. 2 (со ссылками на публикации).

альтернативности образа ее героя стереотипу сакрального правителя государственной идеологии.. В то же время на уровне пережившего независимую общину неофициального предания (которое египетское государство, не склонное обременять своих подданных вызывающими излишнюю реакцию отторжения запретами, скорее всего, даже не пыталось контролировать) сказания о Менесе оказались столь стойкими и популярными, что дожили до позднего и греко-римского времени¹⁴⁹. Подводя итог сказанному, мы можем сформулировать тезис о том, что начало тотального доминирования фигуры сакрального правителя в сознании древних египтян приходится на рубеж додинастического периода и Раннего царства.

Пример древней Месопотамии, к сопоставлению с которым мы уже прибегали, показывает, что на первых порах существования номовых государств (с сер. IV тыс. до н.э. – времени становления археологической культуры Урук) власть их правителей, возглавлявших храмовую организацию (т.е. всю «гражданскую» сферу хозяйства и культа) и все еще относительно подконтрольных общине (*энов*, или *энси*), возникла раньше полномочий военных предводителей – *лугалей* – и достаточно долго оставалась отделена от них. Лишь с течением времени (не ранее середины так называемого Раннединастического периода, т.е. ок. 2-й четв. III тыс. до н.э.) и благодаря прямому употреблению лугалями силы все властные функции оказались совмещены в их руках, а общинный контроль над ними стал значительно слабее¹⁵⁰. В долине Нила уже верхнеегипетские цари «0-й династии» (втор. пол. IV тыс. до н.э.) – первые правители долины Нила, о характере власти которых можно судить сколько-нибудь уверенно – совмещают как хозяйственно-религиозные, так и военные функции, причем явный примат последних в их памятниках недвусмысленно указывает на генетическую преемственность их власти от полномочий военных предводителей (египетских аналогов лугалей)¹⁵¹. Вероятно, закономерное противостояние их авторитета все еще сохраняющейся общине (которое могло особенно обостриться с присоединением Нижнего Египта, если верны оценки, по которым общинно-номовые институты были там в принципе сильнее, чем на

¹⁴⁸Перепелкин Ю.Я. История древнего Египта. СПб., 2000. С. 62-65.

¹⁴⁹Заметим между прочим, что, если Менес действительно остался в памяти своего народа неким аналогом Гильгамеша, это дает дополнительное и весьма весомое объяснение того, почему именно его царствование, а не время кого-то из его предшественников, также владевших уже единым Египтом (царей так называемой «0-й династии», археологически – эпоха культуры Нагада III: см. Перепелкин Ю.А. Указ. соч. С. 64-70; Kaiser W., Dreyer G. Umm-el-Qaab: Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königfriedhof, 2. Vorbericht // Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo. 1982. Bd. 38. S. 261-269), было воспринято как точка отсчета событий египетской истории.

¹⁵⁰[Дьяконов И.М.] Раннединастический период в Двуречье... С. 168, 171, 178, 182-192, 206.

¹⁵¹См. известные памятники “Скорпиона” и “Сома”/Нармера: Постовская Н.М. “Царь” “Скорпион” и его время // Вестник древней истории. 1952. № 1. С. 49-67; Перепелкин Ю.А. Там же; Vaines J. Origins of Egyptian Kingship // АЕК. P. 105 ff. and figs.

юге¹⁵²) и стоит считать важнейшей предпосылкой для акцента на сакральных аспектах их власти, перерастающих уже к рубежу додинастики и Раннего царства в систему царского культа.

Оптимальную возможность проследить эволюцию египетского царского культа с зарождения и на протяжении III тыс. до н.э. предоставляет материал царских титулатур¹⁵³. Уже в памятниках «0-й династии» цари сопоставляются с символизирующим общность объединителей Египта богом-соколом Хором: они изображаются в его облике (что, согласно Дж.Бэйнсу, предпочтительно по сравнению с их антропоморфными изображениями¹⁵⁴) и, что особенно важно, принимают особые титулы, состоящие из его изображения и написания под ним собственно имени (начиная с царя «Двойника» это имя заключается в прямоугольный фасад царского дворца – так называемый *serex* – на котором сокол-Хор восседает: ВНäК 36-37, х+2:Н1-2)¹⁵⁵. Первые Хоровы имена царей настолько пиктографичны, что высказывалось сомнение в наличии у них четкого чтения вообще: часто это изображения того или иного лютого зверя (крокодила, скорпиона, «свирепого сома», змеи: *ibid.*, х+3:Н1-3, х+4:Н1-4; 38-39, 4:Н)¹⁵⁶. Поддаваться анализу именно путем чтения Хоровы имена начинают со времени Хора-«Бойца» (ана: ВНäК 38-39, 1:Н) – Менеса, а с середины I династии начинают состоять из двух компонентов (Хор «Процветающий/Прочный Сердцем» – аD-ib: *id.* 40-41, 6:Н; «Дружественный Телом/Утробой» – %mr-xt: *ibid.*, 7:Н; и т.д.). Вплоть до того же времени отличительной чертой Хорова имени является агрессивность, указание на мощь царя и его успех в военных делах, в качестве важнейшего из которых подразумевается все еще силовое поддержание единства страны. В эпоху II династии царь Перибсен, вновь вынужденный бороться с нижеегипетскими сепаратистами, включает в данный титул имя соперника Хора Сета (в виде изображения над серехом характерного животного), а царь Хасехемуи,

¹⁵²Gundlach R. Op. cit. S. 52 (употребляемый по отношению к политическим структурам Нижнего Египта термин *Stadtstaaten* явным образом тождествен по значению нашему «номовые государства»). О зарождении культа царей Аккадской династии как раз в эпоху их борьбы с месопотамской общиной см.: [Дьяконов И.М.] Ук. соч. С. 252.

¹⁵³Gauthier H. *Le livre des rois d'Égypte*. T. I-V. Le Caire, 1907-1917 (сохраняющий значение и теперь компендиум царских имен, приведенных в снабженном комментарием контексте); Beckerath J. von. *Handbuch der ägyptischen Königsnamen*. München, 1984¹, 1999² (свод имен, более ограниченный по своим размерам и задачам, но учитывающий новейший материал; ниже царские титулатуры приводятся со ссылками непосредственно в тексте на его второе издание, обозначенное ВНäК, по формату: [страницы], [порядковый номер царя в соответствующей династии]:[компонент титулатуры, согласно системе обозначений в издании][номер варианта этого компонента, если в издании их дано несколько]).

¹⁵⁴Baines J. Op. cit. P. 114.

¹⁵⁵Перепелкин Ю.А. Ук. соч. С. 536. В системе обозначений ВНäК Хоровы имена маркируются Н.

¹⁵⁶Большаков А.О. Древнеегипетская скульптура и «Хорово имя» // Вестник древней истории. 2000. № 2. С. 75-77 (см. о «Крокодиле», не учтенном в ВНäК: Там же. Прим. 24).

воссоединивший страну вновь, именуется в знак этого и Хором и Сетом одновременно¹⁵⁷. Кроме того, впервые при Менесе¹⁵⁸ и, окончательно, со времени его четвертого преемника Хора-«Простирателя» ($_ (w) n$ – имя, которое раньше читалось $(W) di -mw$, «Полагающий воду»: ВНАК 38-39, 5:Н) цари начинают принимать так называемые имена Обеих Владычиц, в которых они соотносятся с богинями венцов Верхнего и Нижнего Египта Нехбет и Уаджит, вероятно, по той же логике, что и в Хоровом имени – с Хором¹⁵⁹.

Вопрос о том, что представляло собой в восприятии современников соотнесение царя этими титулами с Хором, Сетом и двумя богинями, трудно решить с полной уверенностью. Общие фразы о том, что Хорово имя отождествляло с Хором царя или его «двойник»-ка, мало что объясняют: по верному замечанию А.О.Большакова, подобное тождество нарушается самим наличием в этом титуле, помимо имени Хора как такового, еще и дополнительного компонента¹⁶⁰. Возможно, следует согласиться с замечанием этого же автора, что данный титул описывает «Хора в царе», т.е. указывает, что царь является земным и, в силу смертности, временным проявлением этого бога (эту гипотезу подкрепляет и довольно частое именование царя «Хором живущих» – Wb. I.201.13 – явно в отличие от подлинного «небесного» Хора). Сходное значение должны были иметь и «Сетовы» имена царей II династии и, вполне вероятно, имена Обеих Владычиц. В таком случае именно в связи с представлениями, отразившимися в этих именах, особенно справедлива предложенная Ж.Познером аналогия между египетским восприятием царя и священных животных как земных проявлений божеств¹⁶¹. В случае со священными животными определенная (и притом весьма высокая) степень сакральности оказывается присуща им, очевидно, с момента рождения (см. известное сообщение Геродота о прирожденных признаках быка Аписа, позволяющих его обнаружить: Herod. III. 27-28); однако она выявляется отнюдь не сразу, не приводит к забвению их принципиально

¹⁵⁷ ВНАК. S. 44-45. б:Н (Перибсен), 6-8 (нижнеегипетские «антицари» Неферкара, Неферкасокар и Худжефа; их имена, одно из которых совершенно анахронично включает имя бога солнца Ра, засвидетельствованы только позднейшими царскими списками, но не должны ли они были, по логике вещей, в свое время принимать Хоровы имена?); *Beckerath J. von. Chronologie...* S. 171-172.

¹⁵⁸ Мп – имя Обеих Владычиц Хора «Бойца» (Перепелкин. Ук. соч. С. 62-64, 541). Фон Бекерат соответствующую интерпретацию одного из памятников «Бойца» не разделяет: ВНАК. S.12.

¹⁵⁹ Оба эти титула очень схожи тем, что в них упоминания Хора и Обеих Владычиц связаны с примыкающими к ним компонентами собственно царского имени неразрывно, по сути дела являясь его частью (*Schott S. Zur Krönungstitulatur der Pyramidenzeit // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. 1956. Nr. 4. S. 56-57*; Большаков. Ук. соч. С. 74-75). В системе обозначений ВНАК Хоровы имена маркируются N.

¹⁶⁰ *Morenz S. Egyptian Religion. L., 1973. P. 34-35* (по мнению этого автора, отождествление царя с Хором при первых династиях означало максимум его личной божественности на протяжении всей истории египетского царского культа); *Eldamaty M.M. Horus als Ka des Königs // Göttinger Miscellen. 1999. Bd. 169. S. 31-53*; ср. *Большаков О.А. Ук. соч. С. 77.*

¹⁶¹ *Posener G. De la divinité du pharaon. P., 1960. P. 22*; см., например, об особенностях восприятия быков Аписа, Мневиса и Бухиса в качестве тех или иных проявлений соответственно Птаха, Ра и Монту: *Otto E. Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Ägypten. Leipzig, 1938.*

«посюсторонней» природы (прежде всего, их смертности) и, главное, не носит самостоятельного, свойственного этим существам непосредственно и безусловно характера, а является производной от их отношения к божеству. Принципиальным условием для постулирования подобного отношения применительно к царю являлось, конечно, его положение во главе общности, ассоциирующейся с соответствующим божеством (Верхнего Египта или/и объединенной страны).

Хоровы и «Сетовы» имена царя, даже вне зависимости от степени их «агрессивности», представляли собой сильнейшую реминисценцию прежнего существования двух египетских государств и их «силового» (вследствие победы Хора или Сета) объединения при «0-й»-II династиях. По-видимому, уже введение при Менесе имени Обоих Владычиц было призвано включить в царскую титулатуру более «мирную» аллюзию единства страны, в которой Верхний и Нижний Египет выступали бы более или менее наравне. Этой же цели служил и титул «царь Верхнего и Нижнего Египта», впервые появляющийся (в форме *swty-bity*; ср. ниже) при Хоре «Простирателе» (ВНàК 38-39, 5:N). Принятый в литературе перевод этого титула восходит к его греческим соответствиям в знаменитых птолемеевских билингвах (Wb. II. 330. 5-6); реально он представляет собой сочетание относительных прилагательных от слов «тростник» (*swt*; символ Верхнего Египта) и «пчела» (*bit*; символ Нижнего Египта), т.е. буквально означает «[принадлежащий, относящийся к] тростнику [и] пчеле» (начиная с преемников «Простирателя» *n[y]-sw[t]-bity > nsw-bity*). Долгое время этот титул преимущественно служил вводным компонентом при имени Обоих Владычиц; лишь с эпохи Среднего царства он стал стабильно употребляться в сочетании с тронным «солнечным именем» царя, содержащим в качестве главного компонента имя бога Солнца Ра¹⁶². Первый компонент этого титула – *nsw* – употребляется в дальнейшем как эквивалент этому титулу в целом, так что имена, ассоциирующиеся с ним (для раннего времени по преимуществу имена Обоих Владычиц¹⁶³) оказываются самыми значимыми и включаются в царские списки вплоть до эпохи Манефона. Сомнения западных египтологов по поводу реального значения титула *bity* как обозначения власти над Нижним Египтом, кажется, должно быть рассеяно указаниями О.Д.Берлева на его употребление в памятниках Джосера (сер. XXVII в. до н.э.) и в более позднее время в

¹⁶²*Schott S.* Op. cit. S. 59 f. Еще до Среднего царства этому титулу в ряде случаев (в том числе при первом его употреблении при Хоре «Простирателе») соответствовало отдельное имя.

¹⁶³*Берлев О.Д.* Два периода Сотиса между Годом 18 царя Сену, или Тосортроса, и Годом 2 фараона Антонина Пия // Древний Египет: язык – культура – сознание. М., 1999. С. 49, прим. 2 (автор статьи обращает внимания, что после введения картуша эти имена в царских списках заключаются в него).

качестве так называемого «удельного имени», соответствующего власти только над Нижним Египтом¹⁶⁴.

Уже правители I-II династий спорадически принимают особое имя, включающее в свой состав иероглифический знак «золото» (Хор «Хват»/+r: n[y]-nbw – «Золотой, (букв. [принадлежащий, относящийся к] золоту», ВНАК 38-39, 3:G*; Хор «Простиратель»: iart(?)-nbw – «Урей золотой», *ibid.*, 5:G; Хор «Владыка Солнца/Дня»/Nb-ra: nbw-nfr – «Золото благое» (?), *id.* 42-43, 2:E; Хор «Принадлежащий Богу»/N[y]-nTr: n[y]-nbw-rn (?) – «золотой (букв. «принадлежащий золоту») именем [своим]» (?), *ibid.*, 3:G1-2). Значение этого имени в пору его распространения было убедительно установлено О.Д.Берлевым: так как в представлениях египтян золото – плоть богов, то связанное с ним имя описывает его обладателя как истинного бога во плоти¹⁶⁵. Этот тезис хорошо подтверждается титулатурами Хора «Принадлежащего Богу», которая вся состоит из имен, так или иначе утверждающих его связь с божеством (*ibid.*), и, в особенности, Джосера, имена которого как Хора и Обоих Владычиц звучат как NTrу-Xt («Божественный Плотью», ВНАК 48-49, 2:H1-2, N; заметим, что его личное имя +sr, известное лишь в поздней передаче – *ibid.*, E1-5, означает «священный, святой» – Wb. V. 610-614 – , т.е. ритуально «заклятый», неуязвимый для вреда опять же подобно богам). В титулатуре Джосера написание «золотого имени» – солнечный диск – впервые располагается над знаком золота (*ibid.*, G2-3*: ra-m-nbw – «Солнце в золоте» (?)), что становится стандартом вплоть до начала Среднего царства¹⁶⁶, а применительно к эпохе самого Джосера свидетельствует об оформлении при нем этого компонента титулатуры. Заметим, что не только это имя, но и вся титулатура Джосера свидетельствуют об окончательном сложении представления о присущей царю личной (по-видимому, уже не зависящей от его властного статуса) божественности. В таком случае именно его царствование и последующая эпоха III – начала IV династии (XXVII – XXVI вв. до н.э.) были пиком обожествления царя на всем протяжении египетской истории: неслучайно именно на это время приходятся свидетельства прижизненного культа царей в собственных будущих гробницах и святилищах, разбросанных по всей стране¹⁶⁷.

¹⁶⁴Otto E. Das Gebrauch des Königstitel bjṯj // Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. 1960. Bd. 85. S. 143-152, cf. ВНАК. S. 16. Anm. 6; Берлев О.Д. Ук. соч. С. 48-50.

¹⁶⁵Берлев О.Д. «Золотое имя» египетского царя // Ж.-Ф.Шампольон и дешифровка египетских иероглифов. М., 1979. С. 53-54. В системе обозначений ВНАК Хоровы имена маркируются G (Gold-Titel).

¹⁶⁶Берлев О.Д. «Золотое имя» египетского царя. С. 44.

¹⁶⁷Baines J. Kingship Before Literature: The World of the King in the Old Kingdom // Selbstverständnis und Realität: Akten des Symposiums zur ägyptischen Königsideologie in Mainz 15.-17.6.1995. Wiesbaden, 1997. S. 131 (со ссылкой на: Seidlmayer S. Town and State in the Early Old Kingdom: A View from Elephantine // Aspects of Early Egypt. L., 1996 – non vidi).

Уже «золотое имя» Джосера указывает на роль в обожествлении царя солнца (возможно, еще в качестве не личного божества, а просто важнейшей природной силы; ср. с именем Хора «Владыки Солнца/Дня» в эпоху II династии). Этот «солярный аспект» усиливается в титулатуре первого царя IV династии Снофру, личное имя которого впервые заключается в картуш, символизирующий движение солнца и призванный обеспечивать защиту имени и личности его обладателя (ВНäК 52-53, 1:Е1-2). Вероятно, строитель самой высокой из египетских пирамид Хуфу (Хеопс) отождествлял себя с солнцем¹⁶⁸: прямое свидетельство поздней хроники Иоанна Никийского о введении Хеопсом почитания солнца (гл. XIX)¹⁶⁹, хорошо дополняющее более глухие указания античных авторов на масштабное вмешательство Хеопса в религиозную жизнь (Herod. II. 124, 127-128; Manetho, ed. cit., frgg. 14-16), позволяет предположить, что именно при нем возникает государственный культ бога солнца Ра. Наконец, при сыновьях и преемниках Хеопса Джедефра и Хафра (Хефрене) наступают новые изменения в титулатуре: собственные имена этих царей, которые начинают теперь неизменно включаться в титулатуры, содержат теперь имя бога Ра (так называемые «солнечные имена»: ©d. f-Ra – «Прочен он, Ра», ВНäК, 52-53, 3:Е1-2; #ау. f-Ra – «Воссиевает он, Ра», id., 54-55, 4:Е1-2) и сопровождаются эпитетом «сын Ра» (sA Ra; ibid., 3:Е1, 4:Е1). Весьма возможно, под Ра здесь имелся в виду сам Хеопс¹⁷⁰; вместе с тем нет особых сомнений, что уже при V династии тот же эпитет отражает представление о рождении царя от физической близости бога Ра и смертной женщины (так называемого сакрального брака)¹⁷¹. При этом впервые при третьем царе V династии Нефериркара (id., 56-57, 3:Т1-2, Е)¹⁷² и, окончательно, с эпохи VI династии «солнечные имена» превращаются в особый компонент титулатуры, существующий отдельно от личного имени царя.

С введением в титулатуру египетских царей «солнечных имен» и эпитета «сын Ра» принципиальные изменения в ней (и, соответственно, в концепции царской власти) прекращаются. Связь титула «царь Верхнего и Нижнего Египта» с именем Обеих

¹⁶⁸Hawass Z. The Programs of the Royal Funerary Complexes of the Fourth Dynasty // АЕК. P. 227-228; Перепелкин. Ук. соч. С. 156.

¹⁶⁹Zotenberg H. Mémoire sur la chronique byzantine de Jean, évêque de Nikiou. P., 1879. P. 27.

¹⁷⁰Cf. Hawass Z. Op. cit. P. 227.

¹⁷¹В знаменитых сказках папируса Весткар содержится рассказ о рождении еще при жизни Хеопса трех младенцев – детей Ра и жены рядового жреца – которым было суждено стать первыми царями следующей за домом Хуфу династии (Berlev O. The Eleventh Dynasty in the Dynastic History of Egypt. P. 365). Как сам папирус, так и записанное на нем литературное произведение относятся к более поздним эпохам: вместе с тем сама прочность ассоциации мотива сакрального брака с рождением первых царей V династии, по крайней мере двое из которых действительно были братьями (Altenmüller H. Die Stellung der Königsmutter Chentkaus beim Übergang von 4. zur 5. Dynastie // Chronique d'Égypte. 1970. T. 45. P. 223-235; Goedicke H. Thoughts about the Papyrus Westcar // Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. 1993. Bd. 120. S. 33. Anm. 57-58) побуждает предположить, что идея богосыновства царя была использована для легитимации прихода к власти уже этой новой династии.

¹⁷²«Солнечные имена» в системе обозначений ВНäК – Т (Thronnamen), личные – Е (Eigennamen).

Владычиц и, иногда, с «золотым именем», а также употребление обозначения «сын Ра» в качестве эпитета при личном имени, а не вводящего его особого титула характерны до конца Древнего царства; с эпохи Среднего царства с каждым из пяти царских титулов связано отдельное собственное имя, и они располагаются в строгой последовательности, кстати, примерно соответствующей хронологии их появления (H-N-G – nsw-bity T – sA Ra E). В идеале подобная последовательность должна включать все пять титулов и имен; тем не менее достаточно типично ее сокращение до H – nsw-bity T – sA Ra E и даже только до nsw-bity T – sA Ra E: именно последние два титула в египетских памятниках того или иного правителя достаточны как критерий его признания легитимным фараоном. В то же время сама возможность сокращения титулатуры свидетельствует о снижении значения выпадающих при этом титулов (а также связанных с ними представлений, которые, однако, не исчезают вовсе), а ряд других признаков – и о переосмыслении некоторых из них¹⁷³. Бесспорно, что уже с середины III тыс. до н.э. важнейшими структурообразующими элементами египетского царского культа становятся представления о связи царя с богом солнца, заложенные в «солнечных именах» и эпитете «сын Ра», и о характере его власти, ассоциирующиеся с титулом nsw/nsw-bity.

Именно этот титул, в его полной форме конкретизирующийся применительно к определенному правителю всем набором его имен (со Среднего царства – только его «солнечным именем») становится основным термином, описывающим власть египетского царя как явление совершенно уникальное. Уникальность этого властного статуса определяется тем, что он свойствен божествам (в том числе верховному солнечному богу: Wb. III. 326-331), а на земле принадлежит только легитимному правителю Египта, имея при этом универсальный характер и в известной мере противопоставляясь власти любого другого правителя (обозначаемой термином HqA: id. III. 170-171). Сакральность власти, обозначаемой этим титулом, следует из его принадлежности богам, из обычая введения этого титула в ряде случаев словом Hm (о нем см. ниже)¹⁷⁴, а также, с особенной

¹⁷³Уже с эпохи IV династии «золотое имя» начинает очень часто выписываться изображением одного, двух или трех соколов, восседающих на знаке «золото»; со Среднего царства подобное написание с одним соколом становится стабильным (Берлев О.Д. «Золотое имя» египетского царя. С. 41-46). Между тем, по-видимому, уже в заупокойных текстах Нового царства (Книга Мертвых, гл. 77) и, без сомнения, в греко-римское время (Путь к бессмертию: Памятники древнеегипетского искусства в собрании ГМИИ им. А.С.Пушкина. Каталог выставки. М., 2002. № 2089. С. 267 и илл.) закрепляется соотношение этого написания/изображения с богом Хором Бехдетским – сыном Ра и ярким истребителем его врагов (последнее особенно хорошо соответствует переводам данного титула в птолемеевских текстах – демотическому «тот, который на своем враге/врагах» и греческому «взвзавший верх над противниками»: Берлев О.Д. Ук. соч. С. 47). Таким образом, похоже, что из утверждения личной безусловной божественности царя «золотое имя» превращается в его сопоставление с еще одним богом – видимо, «по модели» Хорова имени и имени Обеих Владычиц.

¹⁷⁴См. ряд конкретных примеров в частных надписях Древнего царства в работе: Goedicke H. Die Stellung des Königs im Alten Reich. S. 68 ff.

очевидностью, из его взаимозаменяемости в положении перед «солнечным именем» с эпохи Среднего царства с обозначением царя nTr nfr («бог прекрасный»/«молодой, младший»), где компонент nfr был диминутивом, предполагающим, что царь обладает «божественностью» низшего порядка по сравнению с истинным небожителем – nTr aA («богом великим», старшим; последнее обозначение употребляется по отношению к царю только в особых случаях его полного обожествления, когда он равен подлинным богам¹⁷⁵). Каковы же были существенные черты различия и сходства между истинными богами и царем в восприятии египтян? Важнейшее различие между ними сводится к тому, что Ж.Познер не вполне правильно назвал «зависимостью» царя от богов¹⁷⁶: царь вынужден систематически обращаться к богами за помощью, поскольку он неспособен самостоятельно, без их посредства подчинять себе природные силы (сами боги считаются наделенными такой способностью). В то же время важнейшая черта сходства между богами и царем состоит в присущей им способности максимально адекватно постигать универсальный космосоциальный порядок («праведность» – *maat*) и содействовать его претворению в жизнь, а также бороться с противоположными ему деструктивными тенденциями («ложью» – *usefet*; возможно, способность «творить *maat*» исходно ассоциировалась вообще только с царем и лишь затем была признана и за богами¹⁷⁷). Для этих целей царь, как и верховный солнечный бог, оказывается вооружен двумя важнейшими средствами – безошибочным «познанием» (*siA*) и безупречным по своей мощи творческим «словом» (*Hw*)¹⁷⁸; характерным образом эти качества оказываются, по сути дела, имманентны личности царя, входя в число принадлежащих ему, опять же как и богу Ра, 14 «двойников»-ка¹⁷⁹. Предполагается, что творение царем *maat* (точнее, ее поддержание, так как сама *maat* мыслится, по видимому, началом нетварным) на его уровне «компетенции» состоит в заботе о правильных взаимоотношениях в мире людей (поддержание внутреннего мира и достатка

¹⁷⁵Berlev O. The Eleventh Dynasty in the Dynastic History of Egypt. P. 362, 372-373, n. 7; Berlev O., Hodjash S. Egyptian Reliefs and Stelae in the Pushkin Museum of Fine Arts. Moscow, 1982. P. 37 (No 4, n. 'c'); Baines J. 'Greatest God', or Category of Gods? // Göttinger Miszellen. 1983. Bd. 67. S.22. Едва ли не впервые этот эпитет появляется в связи с «солнечным» личным именем и эпитетом «сын Ра» при Джедефра и Хафра (ВНäК. S. 52-55, 3:E1, 4:E1)

¹⁷⁶Posener G. Op. cit. P. 23-35 (III: Le roi dans la dépendance des dieux). Предложенный Познером термин слишком общ: «зависимость» может существовать и внутри пантеона между подлинными богами.

¹⁷⁷Morenz S. Op. cit. P. 129; Helck W. Maat // LÄ. Bd. III. Kol. 1110-1116. См. о специфике понятия *maat*: Ладынин И.А. Ук. соч. С. 87-92 (со ссылками на источники и литературу).

¹⁷⁸Blumenthal E. Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches. I: Die Phraseologie. В., 1970. S. 285-286. См. о *Hw* и *siA* как качествах не только присущих, но и предсуществовавших богу-демиургу Атуму: Тб. Nav. 17. 29-30. О фундаментальном значении этих качеств царя в контексте его способности творить *maat* особенно явно и ярко говорится во фрагменте «Речения Ипусера», который цитируется нами в другой связи ниже.

в Египте и его господства над окружающими землями – в идеале над всем миром) и между этим миром и миром богов (принесение жертв и забота о храмах) и «блаженных» усопших (АНw; поддержание в порядке гробниц и обеспечение заупокойных жертв)¹⁸⁰. Ритуальные тексты показывают, что царь – единственный возможный и необходимый посредник между людьми и мирами богов и усопших при совершении любых обрядов и в первую очередь жертвоприношений (в жертвах усопшим царь исходно выступал в этом качестве совместно с Анубисом и/или Осирисом¹⁸¹). Как представляется, именно способность творить *маат* и служащие ей качества египетского царя резко отделяют его от остальных людей и приближают к богам (мотивируя и само обозначение его в ряде случаев как nTr), образуя уникальный характер его власти, который на уровне терминологии и титулатуры выражается именно обозначениями его как nsw и nsw-bity. Именно эти черты статуса живого царя Верхнего и Нижнего Египта имеет смысл обозначить как его *сакральность*, в отличие от его *обожествления*, имеющего место лишь в отдельные эпохи и/или в особых формах (см. подробнее ниже). Определенные осмысление и систематизация представлений о сакральности царя в специальных нарративах (см. ниже) приходится уже на эпоху I Переходного периода – нач. Среднего царства; однако их истоки в III тыс. до н.э. и возникновение их прочной ассоциации с титулом nsw по крайней мере к середине Древнего царства не вызывают сомнений¹⁸².

Уже на раннем этапе изучения древнеегипетских источников было замечено употребление в них по отношению к царю особого слова Nm, которое, по ассоциации с европейской монархической традицией, стало принято переводить «Величество» (Wb. III. 91). Как убедительно показал О.Д.Берлев, это слово, употребляющееся также в связи с богами и царским дворцом, обозначало «средство выражения» божественной силы, т.е. некое живое существо или предмет, благодаря которому эта сила обнаруживает себя в земном, «человеческом», мире (так, «Величество дворца», т.е. дворец как таковой, воплощал силу магической защиты особы царя; «Величество Ра», т.е. солнечный диск –

¹⁷⁹Bissing F.-W. von. Erklärung des Ka'i der alten Aegypter. München, 1911 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-philologische und historische Klasse, Jrg. 1911, Abh. 5). S. 5 ff.; Kees H. Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alter Ägypter. B., 1956². S. 47.

¹⁸⁰О выделении египтянами этих трех категорий живых существ (и обязанностях царя перед каждой из них) см.: Assmann J. Der König als Sonnenpriest: Ein kosmographischer Begleittext zur liturgischen Sonnehymnik. Glückstadt, 1970; Baines J. Kingship, Definition of Culture and Legitimation. P. 10-11; Демидчик А.Е. Представления о египетской государственности в «Поучении царю Мерикара»: Автореферат дисс. на соиск. уч. степени к. и. н. М., 1994. С. 17.

¹⁸¹Большаков А.О. Человек и его Двойник: Изобразительность и мировоззрение в Египте Старого царства. СПб., 2001. С. 232 (о модификациях в формуле заупокойных жертв в кон. Древнего царства; см. также: Barta W. Aufbau und Bedeutung der ägyptischen Opferformel. Glückstadt, 1968).

¹⁸²Blumenthal E. Op. cit. S. 437 (со ссылками на Urk. I. 195. 6-8 = Edel E. // Mitteilungen des Instituts für Orientforschung. 1953. Bd. 1. S. 224 f., Pyr. 265c, 1775a); Goedicke H. Die Stellung des Königs... S. 26-29. Ср. также упоминания *маат* в титулатуре Снофру (BHäK, 52-53, 1:H1-2, N).

животворную силу соответствующего божества, и т.п.)¹⁸³. Таким образом, употребление этого слова по отношению к царю в соответствии с несколькими возможными форматами (см. ниже) предполагало, что присутствующая в земном мире его особа служила выражением некоей божественной силы. Обозначением этой силы исследователь считал «солнечное имя» царя, указывающее, по его мнению, на то, что царь единосущен солнечному богу (является «младшим солнцем»). В то же время в текстах Древнего царства¹⁸⁴ слово *Hm* употребляется в сочетании не только с «солнечными», но и с обычными личными именами царей, которые давались им при рождении и не несли никаких сакральных коннотаций. Стоит, правда, обратить внимание, что при подобном употреблении между словом *Hm* и личным именем нередко появляется термин *nsw-bity* (как мы видели выше, сакральный), а за личным именем может следовать термин *nb* («владыка»; о его значении см. чуть ниже). Пожалуй, самым частотным оказывается употребление слова *Hm* в элементарном сочетании с личным местоимением-суффиксом единственного числа («Величество мое/твое/его»); понятно, что такое местоимение имеет ввиду непосредственно личность царя, опять же вне сколько-нибудь конкретных сакральных ассоциаций, а его истолкование как стяженной отсылки к «солнечному имени» может быть только сугубо предположительным. Далее, достаточно частым оказывается употребление данного слова в сочетании *Hm n nb* («Величество владыки»), в котором термин *nb*, несомненно, имеет ввиду сакральное начало в личности царя, о чем недвусмысленно свидетельствует присутствующий в нем детерминатив божества (Х. Гёдике обращает внимание, что подобное сочетание терминов встречается в контекстах, где могло бы ожидать употребления термина *nsw/nsw-bity*¹⁸⁵), однако опять же не предполагает никаких солярных аллюзий. Позднее, когда «солнечное имя» окончательно превращается в стабильный компонент титулатуры, отличный от личного имени царя, оно действительно практически не употребляется вне полной титулатуры, не будучи введено словом *Hm*. Тем не менее, указание на то, что царь есть земное проявление солнца, скорее всего, содержалось бы в его именовании «Величеством» непосредственно *Ra*, а не некоей сущности, обозначенной деривативом от его имени, каковой и представляют собой царские «солнечные имена». Их структурный и содержательный анализ показывает, что они характеризуют то или иное качество бога *Ra* (*Mn-kAw-Ra* – «Прочны [«двойники»]-]кА Ра», %Htp-ib-Ra – «Удовлетворено сердце Ра», %xm-Ra swAD-tAwy – «Мощен Ра, сделавший процветающими Обе Земли», BA-n-Ra – «[душа-]bA Ра») или, реже,

¹⁸³ Берлев О.Д. Трудовое население Египта в эпоху Среднего царства. М., 1972. С. 33-41.

¹⁸⁴ Здесь и ниже мы полагаемся на анализ терминологии царской власти в частных надписях древнего царства, проведенный Х. Гёдике: *Goedicke H. Op. cit. S. 51-79* (в связи со словом *Hm*).

отношение между ним и царем (ꜥanx.n-Ra – «Оживленный Ра», Mry-Ra – «Возлюбленный (в смысле «избранный») Ра») ¹⁸⁶. То, что эти качества и отношения могли сами по себе рассматриваться как некие божественные сущности, вряд ли вызовет сомнение; однако «солнечное имя» представляет царя именно в качестве проявления одной из них, а не самого солнечного бога и не в качестве его аналога. Стоит обратить внимание и на то, что лишь «солнечным именем» называется усопший и ставший несомненным, «полноценным», небожителем царь; при этом, согласно начальным строкам «Рассказа Синухета» (R5-8) и их параллелям в более поздних текстах (напр., в новоегипетской надписи Аменемхеба: Urk. IV. 896. 1-8), «божественная плоть» усопшего царя после его «восхищения на небо» физически сливалась с породившим его солнцем. Аналогия этому представлению в сообщениях о слиянии с божеством после смерти «душ»-ба воплощавших его на земле священных животных послужила основой для предположения, что «солнечное имя»¹⁸⁷ называло одно из ба бога солнца, присутствовавшее в особе царя во время его царствования и воссоединявшееся с солнцем по его смерти ¹⁸⁷. Соответственно, в свете не вызывающей сомнений основополагающей интерпретации О.Д.Берлевым слова Nm, его сочетание с «солнечным именем» должно было показывать, что царь есть земное проявление ба бога солнца.

Тем не менее данное предположение еще не дает ответа о смысле употребления слова Nm применительно к царю вне сочетания с «солнечным именем». Попробуем подойти к этому ответу, вернувшись к наблюдениям Х. Гёдике над надписями Древнего царства. Как отметил этот исследователь, Nm в сочетании с личным местоимением особенно часто употребляется в контексте административных функций царя, исходящих от него актов (wDw), содержащих конкретные приказы, поощрения чиновников и т.п.; аналогичный контекст достаточно характерен и для употребления Nm в более развернутых словосочетаниях (см. выше). В то же время можно принять точку зрения Гёдике, согласно которой сама законодательская и административная деятельность царя есть по сути упорядочение возглавляемого им земного мира, т.е. претворение *maat* ¹⁸⁸. Особенно

¹⁸⁵Idem. S. 76.

¹⁸⁶ВНжК. S. 22-25. Пожалуй, стоит обратить внимание на выбивающиеся из этого общего правила самые первые «солнечные имена» эпохи IV династии – Джедефра и Хафра (см. об их значении выше). Не следует ли связать звучащее в них отождествление их носителей скорее с самим божеством, нежели с его атрибутами, с практически несомненным отождествлением отца этих царей Хуфу с солнцем?

¹⁸⁷Демидчик А.Е. Староегипетская печать «правителя Нагорья» и письмо Синухета царю // Вестник древней истории. 2001. № 2. С. 81 (со ссылками на: *Zabkar L.V. A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts. Chicago, 1968. P. 73-74*). О.Д.Берлев неизменно придавал большое значение данному мотиву «Рассказа Синухета», может быть, несколько переоценивая содержащееся в нем указание на полное тождество царя и бога солнца: *Берлев О.Д. Общественные отношения в Египте эпохи Среднего царства. М., 1978. С. 278; Berlev O. The Eleventh Dynasty in the Dynastic History of Egypt. P. 362-363, 373, n. 12.*

¹⁸⁸*Goedicke H. Op. cit. S. 16, 27.*

знаменателен в этой связи фрагмент известной надписи Уны, гласящий: «Было исполнено (букв. «воссуществовало») [это] рукой [моей] полностью, согласно слову, приказанному Величеством владыки» (Urk. I. 108. 10: xpr.n m a[.i] mi qd xft Hw wDw.n Hm n nb). Х. Гёдике, по-видимому, справедливо обращает внимание на появление в этом контексте, связанном, казалось бы, со вполне обыденными обстоятельствами, термина Hw, тождественного с обозначением служащего осуществлению *маат* творческого «слова» (см. выше)¹⁸⁹. Таким образом, у нас появляются основания связать употребление по отношению к царю слова Hm с представлением о нем, как о земном проявлении силы, способной творить *маат*, т.е. того же присутствующего в нем несомненно сакрального начала, отражение которого мы увидели в титуле nsw/nsw-bity и эпитете nTr nfr.

Выше мы уже говорили о том, что титул «сын Ра» представляет собой аллюзию на идею рождения царя от сакрального брака по крайней мере с эпохи V династии. Очень выятные отсылки к этому представлению мы видим в литературных произведениях I Переходного периода – Среднего царства (слова «Поучения царю Мерикара» об «умудренности» царя, т.е. наличии у него качеств, необходимых для поддержания *маат*, уже при «выходе его из утробы [матери]»: P. SPb. 1116A 115-116; уже отмеченное описание в «Рассказе Синухета» слияния тела умершего царя с «сотворившим его» богом; слова того же «Рассказа» об обретении Сенусертом I царской власти «еще в яйце», до рождения: Sin. B69), и, наконец, максимально подробное развертывание этого представления как в изображениях, так и в связанных с ними надписях мы встречаем уже в эпоху Нового царства, в особых легендах о рождении Хатшепсут (в ее храме в Дейр эль-Бахри: Urk. IV. 216-234) и Аменхотепа III (в Луксоре: id. 1713-1722)¹⁹⁰. Согласно этим подробным описаниям, бог удостаивал близости мать будущего царя, проявляясь в момент его зачатия в образе его отца (cf. id. 219.11). Значение топоса сакрального брака состояло в том, что он не только давал простое и непротиворечивое обоснование истоков личной связи царя с богами и его особых качеств, связанных с постижением и поддержанием *маат*, но и раз и навсегда решал проблему легитимации прав царя на престол. В той системе терминологии, которая окончательно формируется к началу Среднего царства, но восходит к III тыс. до н.э., царь оказывается наследником на земле

¹⁸⁹Idem. S. 78-79.

¹⁹⁰Х.Гёдике высказал в связи с этим крайнюю (и, безусловно, неверную) точку зрения о том, что сама идея рождения царя от сакрального брака появляется лишь в эпоху XVIII династии (*Goedicke H. Rudjet's Delivery // Varia Aegyptiaca. Vol. 1. 1985. P. 19-20*, в не вполне явной форме; личное сообщение). На самом деле, акцентирование данного топоса путем его особенно детального «прописывания» именно при этих царях следует, по-видимому, объяснить тем, что их правления – это мирные периоды после долгих войн, в ходе которых неизбежное проявление царем очевидно человеческих качеств при принятии военных решений и в бою (в том числе его физическая уязвимость) подорвало его сакральный ореол, и это требовало компенсации.

не своего непосредственного предшественника, а верховного солнечного божества (Ра или одного из синкретических божеств, включающих его образ, например в эпоху XVIII династии Амона-Ра) как своего отца¹⁹¹. Выше мы уже упоминали о присущем последнему статусе царя (*nsw-bitu*): данный статус не только соответствует реальной власти бога над миром «в настоящем», но и восходит к древнейшему времени, когда верховный бог в своем качестве демиурга создал не только дифференцированный на стихии мир, но, неразрывно с этим, и египетскую государственность и царскую власть, став при этом первым царем Верхнего и Нижнего Египта и основателем династии богов (предания о правлениях на земле Ра и его преемников из числа богов сохранились в так называемой «Книге Коровы» и тексте наоса из Эль-Ариша, относящихся к сравнительно позднему времени; мифологические царствования богов и «духов» отразились в начале иероглифического царского списка Туринского папируса эпохи Нового царства и произведения Манефона)¹⁹². «Захватить наследие» (*Wb. I. 51. 7: iTi iwat*) своего отца-бога значило вполне реальными политическими мерами обеспечить благое стабильное существование Египта под своей властью (т.е., в конечном счете, успешно поддерживать *maat*) и тем самым выявить свою личную предопределенность к ней ввиду рождения от божества¹⁹³, даже независимо от принадлежности к царской династии (понятно, что лишь от самого бога могло зависеть, удостоивает ли он близости с собой женщин в царской семье или вне ее). В принципе подобная концепция (аналогично концепциям передачи от одной династии к другой «царственности» в идеологии Месопотамии и «небесного мандата» – в идеологии Китая) создавала основу для легитимации любой успешной узурпации, создавшей новую династию (не исключено, что первой коллизией, при которой такая легитимация потребовалась, был переход власти от IV династии к V-й).

В то же время на практике рождение царя от божества оказывалось, конечно, неверифицируемо, и поэтому в обычных условиях (не в случаях междинастических переходов) египтяне полагались на наиболее естественную практику передачи власти по наследству внутри царского рода: так, на рубеже III и II тыс. до н.э. значение получает принадлежность правителя к царскому «дому», обозначаемому по имени стоящего у его истоков «отца бога» (т.е. еще не царствовавшему его родоначальнику, жена которого

¹⁹¹*Blumenthal E.* Op. cit. S. 31-33; см. в более поздних текстах: *Grimal N.-Ch.* Les termes de la propagande royale égyptienne de la XIX dynastie à la conquête d'Alexandre. P., 1986. P. 175-182.

¹⁹²*Maistre Ch.* Le livre de la vache du ciel // Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale. 1941. T. 41. P. 53-115; *Griffiths F.Ll.* Tell el-Yahudieh. L., 1890. P. 70ff; pl. 23 ff. (наос из эль-Ариша); *Beckerath J. von.* Chronologie... S. 207 (Туринский папирус; cf. *Gardiner A.H.* The Royal Canon of Turin. Oxford, 1959), 218 (Манефон; cf. Manetho. With an English Translation by W. G. Waddell. Cambridge (Mass.) – L., 1980).

¹⁹³*Otto E.* Legitimation des Herrschers im pharaonischen Ägypten // Saeculum. 1969. Bd. 20. S. 389-391; *Barta W.* Legitimation // LÄ. Bd. III. Kol. 962; *Kaplony P.* Bemerkungen zum ägyptischen Königtum vor allem in der Spätzeit // Chronique d'Égypte. 1971. T. 46. P. 258-260.

удостоилась чести породить от близости с верховным богом царя; так, IX-X гераклеопольские династии – это «дом Ахтоя»¹⁹⁴, а значительно позднее, в 1330-е гг. до н.э., единственным бесспорным средством преемства власти от пресекшейся со смертью Тутанхамона XVIII династии для ряда претендентов представляется брак с его вдовой Анхесенамон¹⁹⁵. В обычных условиях передача власти от умершего царя к наследнику маркировалась его торжественной интронизацией утром первого дня после смерти его предшественника и, по-видимому, лишь в особых случаях получала дополнительное подтверждение путем совершения над новым царем цикла церемоний, обозначаемого как «коронация» (в египетской традиции оба ритуала получали обозначение «воссияние царя» – *хау-псв*)¹⁹⁶. Заметим, что, согласно текстам Нового царства, именно в ходе одного из этих церемониалов происходило провозглашение титулатуры нового царя, выявляющей его сакральный статус, включая связь с божествами (Urk. IV. 80 – Тутмос I; id. 261-262 – Хатшепсут): при этом данная титулатура считалась, по-видимому, присущей царю изначально, с момента его рождения, а при совершении ритуала она лишь становилась известной его подданным по воле бога (id. 261. 12: «...провозгласили они (жрецы-*херихебы*) имена ее (Хатшепсут), [которым,] воистину, дал бог возникнуть в сердцах их. Составлены имена ее полностью, которые создал он прежде...»). Сопоставимые с данными текстами свидетельства источников появляются уже в эпоху Среднего царства (фрагменты коронационной надписи Аменемхета III – 2-я пол. XIX в. до н.э.¹⁹⁷), что позволяет отнести оформление подобного типа передачи царской власти по крайней мере к нач. II тыс. до н.э.

Выше уже упоминалось, что к этому времени завершается и формирование пятикомпонентной модели египетской царской титулатуры, ознаменовавшее стабилизацию лежащих в ее основе топосов царского культа в том виде, в котором они, в общем и целом, просуществовали до конца древней истории Египта. В то же время этой эпохе идеологической стабилизации предшествовал прямо противоположный этап болезненного переосмысления египетских представлений о царской власти. Предпосылкой к нему стала катастрофа I Переходного периода, заставившая египтян (прежде всего принадлежавших к образованной общественной элите) задуматься, каким

¹⁹⁴Berlev O. The Eleventh Dynasty in the Dynastic History of Egypt. P. 368-371.

¹⁹⁵Ладынин 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. Сб. ст. М., 2001. С. 81-82, прим. 5; с. 91, прим. 38.

¹⁹⁶Barta W. Thronbesteigung und Kronungsfeier als unterschiedliche Zeugnisse königlicher Herrschaftsübernahme // Studien zur altägyptische Kultur. 1980. Bd. 8. S. 33-53. Показательно, что по отношению к царю, проходящему эти церемонии, титул *псв* употребляется без посредства пресловутого слова *нм* («Величество»; ср. cit. S. 34; т.е. в момент их совершения особа царя представляет собой не земное проявление некоей божественной сущности, а саму эту сущность в чистом виде?).

образом восходящая к эпохе богов и возглавляемая сыном верховного божества государственность могла оказаться в столь тяжелом кризисе. Вопрос о том, не может ли зло этого времени исходить непосредственно от богов, едва наметившись в сознании египтян, получил отрицательный ответ (см. «Речение Ипусера», P.Leid. I.344. 12.1-2, 14; «Поучение царю Мерикара», исходящее из того, что совершение жертвоприношений не может натолкнуться на равнодушные божества и таким образом не является проявлением «слабости» правителя: P. SPb. 1116A. 112; и др.). Верховный бог (упоминания которого в текстах этого времени, кстати, оказываются весьма отвлеченными от его конкретного имени) благ, он – пастырь, заботящийся о людях как о своей возлюбленной стаде (см. «Поучение царю Мерикара», P. SPb. 1116A. 131; сказки папируса Весткар: Westc. 8.17), и создавший именно для них все сущее. Неотъемлемой частью этого созданного для людей мира является «царственность» (*nswyt*), то есть совокупность качеств сакрального правителя Египта и всего мира; испокон веков она переходит от правителя к правителю и от династии к династии по воле бога в качестве службы (*iAwt*), налагаемой на ее носителя (см. особ. «Поучение царю Мерикара», P. SPb. 1116A. 116-118, 135)¹⁹⁸. Как природные, так и социальные бедствия (рассматривающиеся, как уже упоминалось, в нерасчлененном единстве) могут проистекать только от несовершенства живых существ – людей (а также и младших богов – см. в связи с последним упоминавшийся текст наоса из эль-Ариша) – обладающих свободой воли и способных употреблять ее вопреки *маат*¹⁹⁹. Понятно, что с этой точки зрения наибольшая ответственность лежала на царе, наделенном способностями к постижению *маат* в наибольшей степени среди всех сущих на земле. По-видимому, в условиях многовековой стабильности Древнего царства вопрос о том, способен ли царь действовать вопреки *маат*, вообще не обсуждался, и это качество казалось имманентно присущим всему, исходящему от него (и несущему благодеяния для его подданных), как и от верховного божества. В эпоху I Переходного периода этот вопрос был сформулирован в наиболее резкой форме в «Речении Ипусера»: «”Слово”, “Постыжение” и *маат* – у тебя, царь. Но лишь смятение распространяешь ты в стране да гул неурядиц. Совершают люди насилие друг над другом, подражают тебе в беспорядке, тобой установленном... Ты говорил ложь» (P.Leid.I.344.12.12-13.2). Как видно, несмотря на свое исключительное знание *маат*, царь признается способным пренебрегать ее поддержанием и тем самым принести Египту неисчислимы бедствия.

¹⁹⁷ Aegyptische Inschriften aus den königlichen Museen zu Berlin. Leipzig, 1913. Bd. I. S. 138, 268.

¹⁹⁸ Blumenthal E. Op. cit. S. 27 (*nswyt*), 28-29 (*iAwt*). Демидчик А.Е. Представления о египетской государственности в «Поучении царю Мерикара». С. 11-13.

¹⁹⁹ См. с подробными отсылками к источникам: Демидчик А.Е. Несколько замечаний о «родстве» египтян с божеством // Мероэ. Вып. 5. М., 1999. С. 110-112.

В то же время подобный «нечестивый» царь отнюдь не перестает быть уникальным сакральным правителем: учитывая, что его особые качества и статус определяются его рождением от сакрального брака, лишиться их для него в буквальном смысле столь же невозможно, как и поменять отца. Отстранение «нечестивого» правителя от власти было заведомо вне правомочности его подданных; однако и верховный бог, наделивший царя его «службой» и теперь стремившийся защитить свое «стадо», оказывался в таком случае достаточно скован в своих действиях. Бог может указать царю на губительность его действий и их грядущие последствия (в том числе через посредство являющегося ко двору мудреца: см. «Речения Ипусера», сказки папируса Весткар и, возможно, «Пророчество Неферти»); он может покарать его за отступления от *маат* неудачами в делах его правления («Поучение царю Мерикара», Р. SPb. 1116 А. 47, 70-71, 109-111, 119-121); однако лишить власти его и даже его наследников, коль скоро им уже довелось родиться от сакрального брака, бог, по-видимому, не в состоянии. Он может лишь перестать в дальнейшем порождать новых царей в данном царском доме и удостоить близости с собой любую женщину Египта, становящуюся таким образом прародительницей новой династии (по-видимому, именно так обстояла ситуация, описанная в известных сказках папируса Весткар, согласно которым явно преступающему *маат* царю Хуфу было возведено, что, спустя два поколения его сыновей, царская власть перейдет к новой династии, происходящей от супруги простого жреца бога Ра)²⁰⁰.

По нашему мнению, весьма вероятно, что эта концепция царской власти как «службы» возникла в среде более «демократичной» социальной группы, нежели придворная и номовая знать, унаследованная от Древнего царства I Переходным периодом. Многие исследователи обращали внимание на частое распространение в эту эпоху термина *неджес* (букв. «маленький»), который, по ряду признаков, можно принять за обозначение этой социальной группы (хотя почти никто не решался расшифровать значение этого термина более конкретно)²⁰¹. Судя по «Поучению царю Мерикара», к концу I Переходного периода основные положения этой концепции оказались довольно прочно усвоены официальной царской идеологией; в то же время в эпоху стабилизации внутреннего положения Египта в начале XII династии, не вытесняя этой концепции полностью, возвращает свои позиции восходящий к эпохе Древнего царства стереотип

²⁰⁰См. подробнее: «Нечестивый правитель» в религиозно-идеологической традиции древнего Египта II тыс. до н.э. // Культурное наследие Египта и христианский Восток (Материалы международных научных конференций). М., 2002. С. 155-176.

²⁰¹См. сводку литературы (сопровождаемую весьма резкой критикой поиска в данном термине конкретного социального содержания): Берлев О.Д. Общественные отношения в Египте эпохи Среднего царства. С. 73-125; Franke D. Kleiner Mann (nDs) – was bist Du? // Göttinger Miszellen. 1998. Bd. 167. S. 33-48. Автор настоящей работы не готов сейчас обосновать свое мнение «с источниками в руках»: тем не менее продолжение данного поиска кажется ему более плодотворным, чем отказ от него.

практически безусловной лояльности к царю (см. идейную направленность «Рассказа Синухета», и так называемых «лоялистских поучений» XII династии)²⁰². Надо заметить, что эти две позиции отнюдь не были полярными, поскольку представление о царе как о заботливом попечителе своих подданных было укоренено и в идеологии Древнего царства, а возникшая в I Переходный период концепция царской власти – «службы» не отрицала сакрального статуса ее обладателя. В итоге определенный компромисс между этими позициями становится основой для идеологии царской власти на протяжении едва ли не всего последующего периода египетской истории.

Выше мы видели, что сакральный статус царя, описываемый именами, сопоставляющими его с богами (Хоровыми/Сетовыми и Обеих Владычиц), а также титулом *nsw/nsw-bitu* и даже эпитетом *nTr nfr*, не был равнозначен его признанию божеством в полном смысле слова. Похоже, единственным периодом в III – нач. II тыс. до н.э., в течение которого прижизненное обожествление царя, возможно, было возведено в систему и заложено в титулатуру, было время особого значения «золотого имени» царя с начала III и по начало IV династии. Прочие случаи прижизненного обожествления царя были, без преувеличения, единичными: едва ли не самым заметным из них кажется почитание Хуфу в его отождествлении с солнцем. Употребление эпитета «бог великий» (*nTr aa*; см. выше) по отношению к царям (в особенности Снофру) на знаменитых рельефах Вади-Магхара в Синае указывает на почитание даже не столько их самих, сколько их изображений в качестве божественной силы, защищающей владения Египта²⁰³. Позднее, в эпоху Нового царства, едва ли не пиком прижизненного обожествления египетских царей (прежде всего при Аменхотепе III и Рамсесе II) может показаться фиксируемое храмовыми рельефами (в особенности в египетской Нубии) их почитание наряду с подлинными богами, а также культ их колоссальных статуй; в то же время далеко не праздным оказывается вопрос о том, что же именно в этих случаях обожествляется. Весьма показательный парадокс соответствующих культовых сцен – это воздание почестей царем самому себе в некоей чтимой ипостаси (в том числе с некоторыми закрепленными за нею иконографическими особенностями), то есть, очевидно, признание за этой ипостасью большей божественности, нежели за его

²⁰² *Posener G. Littérature et politique dans l'Égypte de la XIIe dynastie. P., 1956. P. 87-140.* Сходный «регресс», по некоторым наблюдениям, переживает в это же время и религиозная сфера, где намечается возврат от распространившихся в I Переходный период представлений о загробном суде Осириса к обеспечению посмертного существования по характерной для III тыс. модели «мира *ka*», практически не зависящей от соблюдения этических норм при жизни: Большаков. Человек и его двойник. С. 232.

²⁰³ *ВНвК. S. 29-30; см., напр., воспроизведение рельефа Снофру: Schott S. Zur Krönungstitulatur der Pyramidenzeit. S. 64.*

личностью²⁰⁴. Что касается культа царских статуй, то его особенностью оказывается обязательное наличие у них особых имен, акцентирующих тот или иной аспект личности царя (в том числе его связь с божествами): так, имена знаменитых «колоссов Мемнона» в Фивах, изображавших Аменхотепа III, звучали как «Небмаатра – властитель властителей»²⁰⁵, имя его же колосса у X пилона Карнакского храма – «Монту властителей», чтимых статуй Рамсеса II в Луксорском храме и на серии так называемых хорбейтских стел – «Ра властителей», в Восточной Дельте (Пер-Рамсесе и Танисе) – в четырех различных вариантах, и т.д.²⁰⁶. Похоже, что в рамках культа этих статуй подлежащим почитанию признается именно этот называемый их именами аспект, который, несомненно, связан с личностью царя, но не тождествен ей и, как видно, превышает ее в степени божественности (явную аналогию с этим дают «солнечные имена», представляющие собой, как мы видели, описание божественных сущностей, связанных с образом бога Ра). Принципиальный для нас вывод, который может быть сделан в связи с прижизненным культом изображений царей в эпоху Нового царства вполне уверенно, состоит в том, что этот культ не предполагает непосредственного обожествления царя в его личном, «земном» качестве.

Посмертный культ царей (в том числе на большом удалении от времени их жизни – например, культ государей Древнего царства в I тыс. до н.э.²⁰⁷) оказывается хорошо известным явлением. В его генезисе, по сути дела, совмещаются задачи реализации исключительной судьбы царя, занимающего после смерти место в кругу истинных небожителей, и обычного посмертного обеспечения гробницы, подобающего и «простым смертным» и с определенного момента связанного с культом Осириса. Было бы непростительным легкомыслием претендовать на адекватное описание лишь в нескольких фразах того, как эти задачи и связанные с ними представления соотносились в памятниках III тыс. до н.э. Наиболее принципиальные моменты состоят, на наш взгляд, в том, что

²⁰⁴Posener G. De la divinité du pharaon. P. 19; Habashi L. The Qantir Stela of the Vizier Rahotep and the Statue Ruler-of-Rulers // Festgabe für Dr. W. Will. Köln-B.-Bonn-München, 1966. S. 67-77, Abb. 1-2 (стела с изображением царя воздающим почести собственной культовой статуе); idem. Features of the Deification of Ramesses II. Glückstadt, 1969. P. 4-7 (сцены почитания обожествленного Рамсеса II в Абу-Симбеле), 48 and fig. 32 (почитание Аменхотепа III в Солебе); Schuller-Götzburg Th. Zur Vergöttlichung Amenophis. III in Ägypten // Göttinger Miscellen. 1993. Bd. 135. S. 89-95 (предположительная интерпретация двух сцен в Луксорском храме как воздания почестей Аменхотепом III собственному обожествленному образу).

²⁰⁵Bell L. Luxor Temple and the Cult of the Royal Ka. P. 286.

²⁰⁶Habashi L. Features of the Deification of Ramesses II. P. 40-43, passim. Интересно, что посредничество жречества при почитании царских статуй, выставившихся, по сути дела, вне храмов, было минимальным (возможно, нулевым: Bell L. The New Kingdom 'Divine' Temple... P. 167), и эта форма культа может (хотя и с серьезными оговорками) рассматриваться как симптом появления в египетской религии черт личного благочестия (см. также серию хорбейтских стел, отражающих непосредственное обращение людей к статуям Рамсеса II: Habashi L. Khatâna-Qantîr: Importance // Annales du Service des Antiquités de l'Égypte. 1954. T. 52).

²⁰⁷См. подробную сводку данных: Wildung D. Die Rolle ägyptischer Könige im Bewusstsein ihrer Nachwelt. Bd. 1. В., 1969.

мотив уникальной посмертной судьбы царя был очевидно преобладающим в эпоху строительства великих пирамид IV династии, при Хуфу и его преемниках²⁰⁸. На рубеже IV и V династий в структуру припирамидных храмов вводится такой обязательный компонент, как заупокойная часовня, предназначенная для совершения жертв различными припасами и снабженная «ложной дверью», то есть функционально аналогичная культовым помещениям частных гробниц²⁰⁹; позднее, во фрагментах Текстов пирамид конца V – VI династий, размещенных в погребальной камере, фиксируется жертвенный ритуал, по своей структуре опять же сходный с жертвоприношениями в частных гробницах²¹⁰, а в эпоху VI династии поддержание культа царей и цариц посредством жертв становится «общегосударственной задачей», осуществляемой в разбросанных по всей стране «подворьях двойника» (святилищах, где приносились жертвы царским статуям)²¹¹. Ряд исследователей (А.Пьянков, М.Э.Матье) показали, что Тексты пирамид в целом представляют собой кодификацию заупокойного ритуала, нацеленного, с одной стороны, на физическое воскрешение тела царя (именно этому служит упомянутый жертвенный ритуал) и, с другой – на обеспечение его вознесения на небо (там он занимает место среди незаходящих циркумполярных звезд, среди небожителей в окружении солнечного бога Ра-Атума и, в конечном счете, сам становится богом в отождествлении с ним)²¹². Осуществление этих задач предполагает сложное и противоречивое переплетение в Текстах пирамид топосов культа Осириса (в частности, в жертвенном ритуале) и отрицания его власти над царем (РТ 215), местами доходящего до выпадов против основных фигурантов осирического мифа (Руг. 1264-1277)²¹³: сильно огрубляя суть дела, можно сказать, что царский погребальный ритуал использовал «технологическую модель»

²⁰⁸См. наиболее удобную и обоснованную сводку материала по памятникам III-нач. II тыс. до н.э.: *Arnold D. Royal Cult Complexes of the Old and Middle Kingdoms // Temples of Ancient Egypt. P. 45-59.*

²⁰⁹*Idem. P. 59, 72-73.* В пирамидных комплексах Снофру (Медум и пирамида с надломленными гранями в Дахшуре), Хуфу и Хафра, по-видимому, аналогичные функции выполнял примыкавший к восточной стене пирамиды открытый двор, на котором жертвы приносились перед стелами с царскими именами: *Idem. P. 47, 49, figs. 10, 12* (почему-то Д. Арнольд фактически проигнорировал наличие подобных же культовых мест у Хуфу и Хафра в Гизе); *Hawass Z. The Programs of the Royal Funerary Complexes of the Fourth Dynasty. P. 223.*

²¹⁰*Павлова О.И. Жертвенный ритуал в текстах пирамиды Унаса // Древний Египет: язык – культура – сознание. С. 184-210.*

²¹¹*Савельева Т.Н. Храмовые хозяйства Египта времени Древнего царства. М., 1992. С. 50-51.* Заметим, что культ статуй частных лиц в их гробницах (по наблюдениям А.О. Большакова: *Человек и его двойник. С. 125 сл.*) и, вполне вероятно, культ царских статуй в «святилищах двойника», могли начинаться еще при жизни их «моделей».

²¹²[*Пьянков А. Пирамида Унаса // Тексты пирамид. СПб., 2000. С. 270; Матье М.Э. Тексты пирамид – заупокойный ритуал // Матье М.Э. Избранные труды по мифологии и идеологии древнего Египта. М., 1996. С. 38-69; Kees H. Op. cit. S. 67-97 (Kapitel V: Das himmlische Jenseits des Königs)* (с отсылками к фрагментам «Текстов пирамид» и других религиозных источников). Мы сознательно обходим сложные проблемы порядка чтения Текстов пирамид и хронологического и генетического соотношения между представлениями о вознесении царя к солнечному богу и отождествлении с ним и о воскресении, связанном с образом Осириса.

²¹³[*Пьянков А.*] Ук. соч. С. 265-268, 279 (прим. 16); *Drioton E. Sarcasmes contre les adorateurs d'Horus // Mélanges Syriens offerts à M. René Dussaud. P., 1939. T. 2. P. 495-506.*

воскрешения, связанную с Осирисом, но при этом должен был предотвратить попадание царя под власть этого божества и обеспечить его совершенно самостоятельный, уникальный по сравнению с прочими людьми, статус среди богов (по мнению Э.Винтера, этой же цели мог служить культ царей в так называемых «солнечных храмах» V династии²¹⁴). В эпоху I Переходного периода, в контексте концепции царской власти – «службы», посмертная судьба царя представляется (по крайней мере, некоторым идеологам этого времени) тождественной судьбе простых смертных, которых ждет суд Осириса, и, соответственно, зависимой от его земных дел (см. «Поучение царю Мерикара», Р. SPb. 1116A. 53-56). При новой стабилизации египетской государственности в начале XII династии мы видим возвращение к идее о посмертном вознесении царя к солнцу в ставшей на долгое время канонической версии физического слияния с солнечным божеством, которая отразилась в начале «Рассказа Синухета»; тем не менее заупокойные представления, связанные с культом Осириса, закрепляются в царском погребальном ритуале навсегда²¹⁵.

Предложенный нами очерк эволюции древнеегипетских представлений о царском культе, при ограниченности его задач и объема, разумеется, не может претендовать на то, чтобы служить исчерпывающей сводкой связанного с этой проблемой материала даже в обозначенных хронологических границах кон. IV – нач. II тыс. до н.э.: некоторые комплексы источников и сюжеты были либо рассмотрены нами или более схематично, чем они того в принципе заслуживают («Тексты пирамид») либо не затрагивались вовсе (например, ритуал *хеб-седа*²¹⁶). Вместе с тем учтенный нами материал представляется достаточной основой для некоторых обобщающих замечаний. Прежде всего, следует отметить, что сакрализация царской власти стала в древнем Египте уже с нач. III тыс. до н.э. более стабильной чертой государственной идеологии, чем в любом из хронологически и стадияльно близких к нему обществ Переднего Востока. Причины этого нам видятся в острой потребности нарождавшейся царской власти в самоусилении в условиях особо

²¹⁴Winter E. Zur Deutung der Sonnenheiligtümer der 5. Dynastie // Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. 1957. Bd. 54. S. 230-233; Савельева. Ук. соч. С. 43.

²¹⁵Д. Арнольд (Op. cit. P. 75-77) обращает также внимание на два изменения в концепции царского заупокойного храма, пришедшие на финал I Переходного периода (рубеж XXI и XX вв. до н.э. – на примере храма Ментухотепа II Небхептра в Дейр эль-Бахри) – установление в нем вместо единоличного культа царя его почитания совместно с верховным божеством и увеличение зависимости царя от богов в обретении долголетия и бессмертия.

²¹⁶Мы сознательно не стали затрагивать материал, связанный с этим важным ритуалом, отдавая себе отчет, что его интерпретация, дававшаяся в нач. и сер. XX в. в характерном этнографическом контексте (см., напр.: Матье М.Э. Хеб-сед // Избранные труды по мифологии и идеологии древнего Египта. С.106-134), достаточно безнадежно устарела, но, по существу, не сменилась иным хорошо обоснованным подходом (см.: Uphill E. P. The Sed-Festival Rites // JNES. 1965. Vol. 24. P. 365-383; Hornung E., Staehelin E. Studien zum Sedfest. Genf, 1974 (Aegyptologia helvetica, 1); Крол А.А. Приношение даров иноземцами как один из ритуалов древнеегипетского праздника сед // ВДИ. 1999. № 3. С. 92-103; он же. Хеб-сед и становление древнеегипетского государства // ВДИ. 2001. № 4. С. 3-11, особ. 3-5).

напряженной при своей рекордной краткости борьбы за объединение Египта и противостояния государства и общины, вероятно, отчасти совпавшего по времени с этой борьбой, но окончившегося в уже прочно объединенной стране. Качественное обогащение египетской идеологии новыми формами царской сакрализации продолжалось на протяжении Раннего и начала Древнего царств, вплоть до эпохи IV-V династии. Основными факторами этого процесса (как, до некоторой степени, и одновременной эволюции египетской религии в целом) были адаптация этих форм к текущему состоянию египетской государственности (снижение «агрессивности» Хоровых имен царей по мере закрепления единства страны, возникновение наряду с ними новых титулов и представлений, не акцентирующих насильственный характер ее объединения) и отбор среди них таких, которые вызывали бы наименьшее эмоциональное напряжение у населения страны (понятно, что признание царя сыном божества и носителем божественных качеств, но в принципе человеком при IV-V династиях более соответствовало его обыденному восприятию, нежели утверждение его полной божественности в концепции «золотого имени» в предшествовавший период). В ходе этого процесса более архаичные представления не вытеснялись, а лишь отодвигались на второй план: ярким примером этого служат египетские царские титулатуры, все традиционные компоненты которых сохраняются вплоть до греко-римского времени (другое дело, что исходный смысл некоторых из них мог при этом подвергнуться переосмыслению или забываться). Данный процесс завершился, по-видимому, в начале V династии, когда представление о царе как сыне бога солнца должно было окончательно устояться: с этого времени и, по существу, до конца египетской истории (не исключая, при всей ее необычности, и эпохи Эхнатона) эволюция идеологии царской власти шла по линии скорее рекомбинации и смещения акцентов в рамках уже существующих представлений, нежели добавления к ним чего-то качественно нового. Заметим, что к первым векам Древнего царства должен был сформироваться и общий оптимистический настрой древнеегипетской цивилизации, при котором благодетельность богов и царя в типичных ситуациях по отношению к людям была чем-то несомненным и не требующим дополнительной «расшифровки». Противоречие этого настроения с резким ухудшением жизни и распадом единого государства при наступлении I Переходного периода породил рефлексию (по-видимому, в средних слоях египетского общества), результатом которой стали непротиворечивое разрешение проблемы теодицеи, исходящее из благодати высших богов и несовершенства существ низшего статуса, наделенных свободой воли людей, в том числе и царя (см. выше), и появление концепции царской власти как «службы». По завершении I Переходного периода предшествующему развитию египетской идеологии

царской власти был подведен своеобразный итог, выразившийся на формальном уровне в стандартизации пятикомпонентной царской титулатуры, а на сущностном – в синтезе представления о непререкаемости царской власти с ее восприятием как «службы», а также противоположных топосов посмертного вознесения царя и обретения им вечной жизни в царстве Осириса. На наш взгляд, выработанное этим синтезом соотношение топосов, связанных с личностью царя, сохраняло в целом свое значение на протяжении всего II и в значительной мере I тыс. до н.э.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- P. Leid. I.344. *Gardiner A.H.* The Admonitions of an Egyptian Sage from a Hieratic Papyrus in Leiden. Leipzig, 1909 («Речение Ипусера»)
- P. SPb. 1116A. *Golénischeff W.S.* Les papyrus hiératiques nos. 1115, 1116A et B de l'Ermitage imperial à St. Petersbourg. St. Petersbourg, 1913 (папирус Государственного Эрмитажа № 1116 А– «Поучение царю Мерикара»)
- PT *Sethe K.* Die altägyptische Pyramidentexte. Bd. 1-4. Leipzig, 1908-1921 (ссылки на заклинание Текстов Пирамид).
- Pyg. *Sethe K.* Die altägyptische Pyramidentexte. Bd. 1-4. Leipzig, 1908-1921 (ссылки на параграфы Текстов Пирамид по разметке К. Зетэ).
- Sin. *Blackman A.M.* Middle-Egyptian Stories. Bruxelles, 1932. P. 1-41 («Рассказ Синухета»)
- Urk. I. *Sethe K.* Urkunden des Alten Reichs. Leipzig, 1903.
- Urk. IV. *Sethe K., Helck W.* Urkunden der 18. Dynastie. Leipzig, 1906-1958.
- Wb. *Erman A., Grapow H.* Wörterbuch der ägyptischen Sprache. Bd. I-V. Leipzig; Berlin, 1926-1953.
- Westc. *Erman A.* Die Märchen der Papyrus Westcar. Bd. 1-2. B., 1890.

ГЛАВА 3

Только человек, но не просто человек: сакрализация царя в древней Месопотамии

А.А. Немировский

Вводные замечания

Носители месопотамской культуры. Общность, которую мы имеем в виду, говоря о «древних месопотамцах», сформировалась в начале III тыс. до н.э. и отождествляла себя как особый двуязычный (супер)этнос «черноголовых» (шум. *санг-нгига*, аккадск. *цалмат-каккади*); его этнокультурными компонентами были шумеры и восточные семиты (аккадцы), в конце концов полностью ассимилировавшие шумеров²¹⁷. Критерием их единой самоидентификации было членство в общине, поддерживавшей культ шумеро-аккадских божеств и находившейся под преимущественным покровительством одного из них (культово-ритуальная идентификация, аналогичная «арийской» самоидентификации в древней Индии)²¹⁸. Неотъемлемым атрибутом этого (супер)этнуса было использование одного и того же инварианта культуры, в том числе обоих языков, шумерского и аккадского, и шумеро-аккадской клинописи. Территориальный и политический аспекты его самоидентификации окончательно оформились на исходе III тыс., при III династии Ура²¹⁹. С этого времени считалось, что шумеро-аккадский ареал образует территориальное единство – «страну Шумер-и-Аккад», предназначенную богами для существования под одной властью, в качестве особого царства. Времена раздробленности и смены центров страны отныне понимались как периоды перехода единой государственности царства от одной династии к другой. С XIV в. описанное положение

²¹⁷ В общем итоге внутри общности «черноголовых», как явствует из перечня народов в «Эпосе об Эрре» (ЯО. С. 117), к концу II тыс. до н.э. выделялись подобности ассирийцев, аккадцев (вавилонян) и «приморцев» (давно аккадизированных шумеров крайнего Юга Двуречья). В I тыс. речь шла уже просто об «ассирийцах» и «вавилонянах» (включая крайний Юг), т.е. последние следы бывшего этнотерриториального различия между шумерским югом и аккадским севером Нижней Месопотамии были окончательно стерты и позабыты.

²¹⁸ Это доказывается вступлением к «Законам Хаммурапи», где царь, идентифицировав себя как правителя «черноголовых», перечисляет затем множество подвластных ему городов; однако в этот перечень включены далеко не все города, в действительности входившие в его империю, а те и только те, которые населяло шумеро-аккадское население, поддерживавшее культы соответствующих шумеро-аккадских богов как городских покровителей; в самом перечне каждому городу сопоставлен такой его бог и / или храм. Таким образом, внутри всего круга подвластных ему земель Хаммурапи выделяет шумеро-аккадский этноритуальный ареал, и только его манифестирует как «свой» в точном смысле слова.

²¹⁹ Учитывая многочисленность месопотамских династий, здесь уместно будет указать время и характер их правления: централизованная обще(нижне)месопотамская держава была создана династией Аккада (XXIV-XXII вв. до н.э.), восстановлена III династией Ура (конец XXII-XXI вв.). После падения последней под ударами эламитов и амореев (ок. 2000 г.) ее государственность пыталась продолжить I династия Иссина (2017-1794), однако большая часть страны вскоре вышла из-под ее контроля. Только Хаммурапи в 1750-х гг. заново объединил Нижнюю Месопотамию как Вавилонское царство, просуществовавшее до персидской аннексии в 539 г. (формально – до 482 г.); из его династий надо отметить аморейскую династию самого Хаммурапи (1895-1595) и касситскую (ок. 1590-1155). Крайний юг Нижней Месопотамии нередко обособлялся от властей, сидевших в Вавилоне (в частности, при т.н. династии Приморья, 1722-ок. 1460).

дел было осложнено появлением на северном рубеже «Шумера-и-Аккада» Ассирийской державы²²⁰, идентифицировавшейся как особое геополитическое целое, но претендовавшей на объединение с «Шумером-и-Аккадом» под эгидой ассирийских царей. Многосотлетние войны, вызванные этими претензиями, не приводили к сколько-нибудь прочным результатам и закончились лишь с гибелью Ассирии. Общность «черноголовых» окончила свое существование с полной арамеизацией всех ее носителей и полным выходом из употребления шумерского и аккадского языков и клинописи около рубежа эр.

С социальной, политической и культурной точки зрения III тысячелетие с его «номовой» раздробленностью образует некое введение к месопотамской истории. После потрясений конца III тыс. (создания первых централизованных деспотий Месопотамии, сопровождавшееся бурными инновациями и экспериментами во всех областях жизни) был выработан некий инвариант культурной и социальной нормы, уже не менявшийся существенно вплоть до конца месопотамской истории. Ниже, говоря о месопотамском мировоззрении без специальных уточнений, мы будем иметь в виду именно этот инвариант. В идеологическом аспекте он представлял собой модификацию, порой довольно существенную, мировоззренческой системы III династии Ура, кристаллизовавшуюся в первые же века после падения этой династии. В социально-экономическом плане речь шла о сочетании двух секторов – общинно-частного и государственного; в обоих господствовало мелкое землепользование, однако в первом случае земля считалась не-царской, а ее обладатели были объединены в самоуправляющиеся общинные коллективы, тогда как во втором речь шла о держателях царской земли, не имевших самоуправления и подвергавшихся особенно интенсивной податной и повинностной эксплуатации. Эта система эволюционировала в сторону расширения царского сектора, с одной стороны, и одновременного ослабления контроля царя над остатком общинно-частного сектора – с другой. В I тыс. общинно-частный сектор свелся к нескольким крупнейшим городам, приближавшимся по своей самостоятельности к олигархическим республикам. С политической точки зрения «великими организациями» Месопотамии были дворец и храм; бюрократическая

²²⁰ Лежавшее на крайней северной периферии шумеро-аккадского ареала номовое государство Ашшур превратилось в территориальное царство Ассирию с аннексией сопредельных территорий в сер. XIV в. до н.э.; дальнейшую историю этого царства, вплоть до его уничтожения Вавилоном и Мидией в 614-609 гг., делят на среднеассирийский и новоассирийский периоды, гранью между которыми служит нашествие кочевников-арамеев на рубеже XI-X вв. Ашшур был основан обособленной группой восточных семитов (аккадцев) в III тыс. до н.э., и здесь говорили на диалекте аккадского, отличном от бытовавшего в Нижней Месопотамии (лингвисты различают их как «ассирийский» и «вавилонский»). Носители этого диалекта составляли общинное объединение, почитавшее как своего покровителя бога Ашшура, которое и рассматривается в качестве этнополитической общности «ассирийцев». С гибелью Ассирии ее значительная часть была вырезана, а остаток стремительно арамеизировался.

монархия более или менее контролировала жречество как автономные корпорации в составе государственного аппарата.

Первоначальные номовые образования месопотамцев возглавлялись включавшимися в систему общинного самоуправления правителями, носившими шумерские титулы *эн* либо *энси* и возглавлявшими отправление культ бога-покровителя общины. Институт царской власти – т.е. власти правителя, стоящего *над* общиной – возник уже на фоне этой структуры. Правители, как военные предводители, с некоторого времени командовавшие войсками помимо общинного контроля, нарекались *лугалями* (дословно – «большими людьми»; порой этот титул присваивался военному вождю на сходке самих воинов). Так же титуловали себя правители, сумевшие добиться формального признания своей гегемонии со стороны других номов. Таким образом, во всех случаях титул *лугаль* (аккадский эквивалент – *шарру*), который мы и переводим как «царь», передавал *верховную единоличную власть правителя, основанную на военно-бюрократической силе, прямой командной иерархии помимо общинных структур*, над кем бы такая власть не осуществлялась – своими войсками или соседними номами. С созданием централизованных деспотий в конце III тыс. этот титул приобретает значение такой власти уже применительно ко всему населению страны и в этом качестве употребляется до конца месопотамской истории (практически полную аналогию этому процессу составляет история европейского титула «император»)²²¹.

Мировоззрение месопотамцев было типичным порождением доосеовой «языческой» архаики²²². Как предупреждал еще А. Оппенхейм²²³, оно едва ли может в какой-либо

²²¹ Правители подобного статуса (а именно он считался теперь нормативным и социально необходимым), титулуются «царями»; правители, его не имевшие и по-прежнему действовавшие как уполномоченные общинных структур, ограничивались титулом *энси* (акк. *ишшиаккум*, досл. теперь «градоправитель»), как это делали князья Ашшура XX-XIV вв. Наиболее детально поэтапное превращение общинного верховного правителя *энси* в надобщинного «царя» *шарру* прослеживается как раз на ассирийском примере XIV-XIII вв. (ИДВ 2. С.94-95, 99-100, 103сл.). Интересно, что ассирийские правители, став царями, бережно сохраняли титул *сангу* («жрец»), и термин *сангуту* («жреческое служение») был у них синонимом «царского правления»; осмысление жреческой функции как главной было характерно именно для общинного главы былых времен, возглавлявшего культ.

²²² В то время как многие идеологемы III тыс. недостаточно ясны для нас (достаточно сказать, что обожествление царей в конце III тыс. то объявляется результатом шумерского влияния, то семитского, то резкой инновацией, связанной с потребностями только что родившейся деспотии, то проявлением обычных взглядов месопотамцев), инвариант II-I тыс. исследован детально (см.: *Оппенхейм А.* Древняя Месопотамия. М., 1990; *Клочков И.С.* Духовная культура Вавилонии. Человек, судьба, время. М., 1983; *Якобсен Т.* Сокровища тьмы. История месопотамской религии. М., 1995). В интересующей нас области основные решения были суммированы Г. Франкфортом (*Frankfort H.* Kingship and the Gods. A study of ancient Near Eastern religion as the integration of society and nature. Chicago, 1978; также см.: *Hooke S.H.* Babylonian and Assyrian Religion. L., 1962; *Крамер С.Н.* Мифология Шумера и Аккада // Мифологии древнего мира. М., 1977; *Cohen M.E.* The Cultic Calendars of the Ancient Near East. Bethesda, 1993; *Gadd C.J.* Ideas of

степени описываться популярными сейчас концепциями «дологического» («мифологического») мышления. На наш взгляд, месопотамские тексты выражают устойчивое и продуманное мировоззрение рационально-релятивистского, антропоцентрического, гедонистического и прагматического толка. Абсолютных начал или сверхценностей для месопотамцев не существовало, как и экзистенциального противоположения разных уровней бытия (естественного / сверхъестественного, духовного / плотского, субстанциального / тварного). Используя современную терминологию, можно сказать, что все сущее было для них одинаково «материально», нецелостно, конечно и уязвимо. Мир в целом представлялся месопотамцам лишенным универсального промысла, раздробленным и подверженным космической несвободе; они не знали ни догм, ни, по сути, религиозной веры, а свои суждения о мире (в том числе о богах, душе, магии – словом, обо всем, что представляется сегодня материалом «религиозных верований») строили, по-видимому, на основе рациональной интерпретации объективного опыта, как и современная «материалистическая» наука²²⁴. Их боги не всемогущи, не всезнающи и не всеблагы. Заранее заданного, «объективного» смысла в существовании месопотамцы не усматривали вообще, а единственной здоровой целью жизни, которую могло бы себе поставить само живое существо, будь то бессмертный бог или смертный человек, считалось удовлетворение его основных потребностей (включая коллективистские и эмпатические, впрочем, явно отступавшие на

Divine Rule in the Ancient Near East. L., 1948; *Engnell I.* Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East. Oxf., 1967; *Sjöberg E.W.* Die göttliche Abstammung der sumerisch-babylonischen Herrscher // *Orientalia Suecana*. 1972. Bd. 21. S. 87-112. *Vanstiphout H.* Political Ideology in Early Sumer // *Orientalia Lovaniensia Periodica*. 1970. Vol. 1. P. 7-38; *Borger R.* Gott Marduk und Gott-König Šulgi als Propheten. Zwei prophetische Texte // *Bibliotheca Orientalis*. 1971. Vol. 28. P. 3-24; *Tinney S.* The Nippur Lament. Royal Rhetoric and Divine Legitimation in the Reign of Isme-Dagan of Isin (1953-1935 B.C.). Philadelphia, 1996; *Maul S.M.* Der assyrische König - Hüter der Weltordnung // *Priests and Officials in the Ancient Near East*. Heidelberg, 1999. P. 201-214; *Liverani M.* The Ideology of the Assyrian Empire // *Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires*. Copenhagen, 1979. P. 297-317; *Müller K.* Das assyrische ritual. I. Texte zum assyrische Königsritual. Leipzig, 1937. Учитывая задачи настоящего очерка, ниже мы будем отсылать по возможности к более общим и доступным работам и переводам текстов (в том числе при помещении примеров, не приводя авторства и редакции перевода; читатель, интересующийся ассириологией, найдет в указанных нами работах ссылки на специальные публикации).

²²³ *Оппенгейм А.* Указ.соч. С. 145.

²²⁴ С тем важным отличием, что к объективному опыту древние автоматически причисляли яркие эмоциональные и ассоциативные переживания по критерию их независимости от разума и сознательной воли наблюдателя (с позиций современной науки это, разумеется, ошибка, но, во всяком случае, ошибка, совершенная по рациональным показаниям, в рамках логико-эмпирического подхода к миру, а не вне его, см. *Большаков А.О.* Представление о Двойнике в Египте Старого Царства // *Вестник древней истории*. 1987. 2. С.3-36). Такое разграничение субъективного и объективного приводило к тому, что именно эмоционально-ассоциативный материал использовался при выработке суждений о внешнем мире в первую голову, как

второй план)²²⁵. Смысл и высший авторитет общей поведенческой нормы и всего основанного на ней социального порядка видели именно в том, что вне них достижение указанной выше цели оказывалось бы для людей совершенно невозможным. Следует подчеркнуть, что этика никоим образом не считалась порождением богов, спущенным людям «сверху»; ее генерировали сами разумные существа ради защиты и удовлетворения своих потребностей. Правда, боги контролируют исполнение людьми основных этических (как и многих других) норм, однако делают это лишь по «должности», как это делали бы цари или деревенские старейшины; сами они не становятся от этого ни источником этических норм, ни даже нравственным образцом, и значение этики для людей определяется не волей богов как таковой, а надобностями самих людей, делающими этические нормы необходимыми для их наилучшего выживания.

Не выделяя в мире субстанциально иного или абсолютного уровня экзистенции, месопотамская культура, в сущности, не знает ничего «сверхъестественного»²²⁶; как отмечал Г. Франкфорт, манифестации богов не выделяются из «естественного» хода событий, а считаются его главной частью. При этом сами боги, будучи конечными, уязвимыми и «материальными», наряду с людьми подчиняются рамочной космической несвободе (хотя и в неизмеримо меньшей степени). При таких обстоятельствах не могло возникнуть и противопоставления «сакрального» и «профанного» как начал, соотнесенных с субстанциально различными уровнями бытия: «высоким / абсолютным / священным» и «низшим». Ничего «священного» в таком понимании не было вообще. Можно говорить лишь о большей или меньшей связи того или иного явления с непосредственным богообщением; последнее, представляя собой контакт с непредсказуемыми силами огромной мощи, сопряженный с неограниченным риском, разумеется, воспринималось как нечто исключительное, требовавшее особой близости с богами, особой ритуальной защиты, тщательной профессиональной подготовки и в силу этого считалось доступным только избранным. Тем самым оно резко отличалось от

более доступный для наблюдения и интерпретации. Это и придает мировидению архаики тот характер, который обычно объясняется иным, нежели современный, видом мышления.

²²⁵ Ср. ключевое место главного произведения всей месопотамской литературы – «Эпоса о Гильгамеше»: «Ты ж, Гильгамеш, насыщай желудок; днем и ночью да будешь ты весел; праздник справляй ежедневно, днем и ночью играй и пляши ты. Светлы да будут твои одежды, волосы чисты, водой омывайся! Гляди, как дитя твою руку держит, своими объятьями радуй подругу – только в этом дело человека!» (ЯО. С. 175), или месопотамские пословицы («Ничто не дорого, кроме сладостной жизни; С хорошо устроенным имуществом, сынок, ничего не сравнится; Небо далеко, а земля драгоценна; Бога не приучишь ходить за тобой, как собаку. Не знать пива – не знать радости»; см.: Янковская Н.Б. Шумерские и аккадские пословицы и поговорки // Мудрое слово Востока. М., 1996. С. 414-416). Ср. подробно: Клочков И.С. Указ. соч. С. 125-127, 133-152.

²²⁶ Frankfort H. Op. cit. P. 252-253.

доступной всем повседневной деятельности, не причастной к мощи и риску такой силы. Именно это отличие не вполне обоснованно может восприниматься современными исследователями как проявление дихотомии «сакральное / профанное» в строгом смысле слова, однако на деле речь идет о чисто «количественной» разнице между относительно общедоступными, с одной стороны, и секретными (в силу своей разрушительности и важности), редкими, требующими исключительной квалификации, но *единоприродными* явлениями, с другой.

На этом фоне под «сакральностью» месопотамского правителя следует понимать только уникальность его места в системе взаимоотношений «люди / боги» и обладание им недоступными другим людям возможностями, которыми он мог в силу этого пользоваться.

Месопотамская концепция царственности. Месопотамского царя по его отношению к богам в их связи с людьми можно охарактеризовать как ставленника или подручного богов, предстоятеля за свой народ перед ними. Его можно описать и как уполномоченного, ответственного перед богами и своим народом за ряд ключевых аспектов связи между ними. Разъяснение этой концепции целесообразно было бы начать с категории *шимту* («судьба», дословно «нечто установленное, определенное [извне]»). *Шимту* каждого объекта (существа, предмета, или явления) – это совокупность всего, что происходит с этим объектом, его положение, свойства и природа *в той мере, в какой все это (пред)установлено, (пред)определено для него кем-то или чем-то извне*, независимо от его собственной воли и целеположений (если они есть). В частности, все, вмененное одним существом другому (например, царское пожалование или нечто, завещанное частным лицом в чью-то пользу), считалось *шимту*. Согласно распространенному мнению, у месопотамцев бытовали различные представления о *шимту*, восходящие к различным эпохам: с одной стороны, *шимту* могло мыслиться как нечто раз и навсегда предустановленное и неизменяемое, а с другой, боги, например, могли определять и переопределять *шимту* данного лица «в текущем режиме», в ответ на те или иные его действия, наказывая и награждая его за них или прислушиваясь к его молитвам²²⁷. Однако даже если эти представления и в самом деле имели некогда разные истоки, месопотамцы в течение веков спокойно сочетали их в рамках общей и, тем самым, непротиворечивой системы мнений, которую остается реконструировать следующим образом: какая-то часть всей совокупности *шимту* предустановлена изначально сама собой (глобальная «космическая несвобода», которой покорны все существа, будь то люди или боги); в какой-то своей доле эта часть не может быть изменена никакими усилиями. Все остальное

в *шимту* в разное время предустанавливается, устанавливается и переустанавливается всеми целеполагающими существами (богами и людьми) в меру их влиятельности и желания вмешиваться в чужие судьбы (в том числе в ответ на действия других таких существ, в частности, тех самых, чья судьба при этом определяется)²²⁸. В итоге фактически состоявшееся *шимту* оказывается ближе к результирующей броуновского движения, чем к осуществлению какого-то заранее предначертанного плана. Более могущественные и стоящие выше в естественной космической иерархии существа определяли *шимту* для нижестоящих, причем львиная доля того, что происходило в жизни людей, как и подавляющая часть их свойств, устанавливалась для них богами²²⁹, то есть была *шимту*²³⁰.

По месопотамским представлениям боги сотворили людей ради того, чтобы избавиться от утомительных трудов по самообеспечению. Люди были призваны кормить богов жертвами, чествовать их, обеспечивать обиталищами-храмами и всевозможными драгоценными предметами, а боги отныне могли проводить время в неведомых им ранее роскоши и почете²³¹. Со своей стороны, люди оправдывают эти ожидания и вступают во взаимодействие с богами никоим образом не из приверженности к ним и не ради самого приобщения к их замыслам, но исключительно в собственных интересах – для того, чтобы добиться покровительства богов и избегать губительных последствий их гнева в обычных

²²⁷ *Оппенгейм А.* Указ. соч. С. 159-163; *Клочков И.С.* Указ. соч. С. 31-46.

²²⁸ Тем самым любое существо в принципе могло влиять на свое *шимту* и, в частности, маневрировать ради этого по отношению к различным «определителям» своих судеб, пользуясь возможными противоречиями между ними.

²²⁹ Во-первых, боги некогда создали людей, наделив их общей природой; во-вторых, они определяли некое первичное *шимту* данного человека (как его свойства, так и основную канву его жизни) при его рождении и, в-третьих, переопределяли ее впоследствии, в том числе в воздаяние за деяния самого человека.

²³⁰ Все ли, что фактически происходит, все ли свойства вещей считались *шимту*, т.е. чем-то установленным для данного объекта «по наведению» извне? Подобный тотальный детерминизм, представление о всеобщности и всевласти судьбы был чужд месопотамцам (*Клочков И.С.* Указ. соч. С. 32), и даже совокупность всех таких внешних установлений оставляла некоторый простор и для реализации свободной воли самих этих существ, и для «воли случая». А поскольку все существа месопотамской Вселенной, включая богов, конечны и не всемогущи, то обе они могли пересилить внешние установления и, в частности, так и не позволить каким-то намерениям богов стать реализовавшейся судьбой – *шимту*. Например, Гильгамеш в «Эпосе» идет наперекор воле одних богов при невмешательстве других и остается победителем; о распространенности надежды на такой оборот свидетельствуют и «богоборческие» личные имена новоассирийского периода. О том, что потенциальное *шимту* порой оказывалось нереализованным просто по воле случая, говорят как будто указания на то, что некто погиб «в несужденный ему день» и т.д. (Там же. С. 44, прим. 36). В общем, чем могущественнее и удачливее было существо, тем меньше места в его жизни занимало установленное извне *шимту*, и тем больше – самоопределение его собственной воли.

²³¹ *Якобсен Т.* Указ. соч. С. 206-207; ЯО. С. 44, 51-59 (космогонический эпос «Энума элиш» и «Эпос об Атрахасисе»).

жителей делами²³², то есть для того, чтобы улучшить, насколько это возможно, свою исходящую от богов *шимту*. Учитывая могущество и активность богов, обеспечить себе сколько-нибудь сносное существование вне постоянного поклонения им считалось совершенно невозможным. Чтобы жить «по-человечески», такое поклонение оказывалось необходимым, и в этом смысле оно само являлось установленной богами для людей долей-*шимту*²³³.

Многообразные взаимоотношения, в которые в результате вступают друг с другом боги и люди, можно свести к следующим основным аспектам: (1) люди регулярно обеспечивают богов жертвами, храмами, ритуальным чествованием; (2) боги оказывают человеческим сообществам покровительство и поддержку в их житейских делах (как по собственной инициативе, так и по человеческим молитвам), в частности, боги помогают людям в поддержании социального порядка (прежде всего мерами «точечного воздействия», наказывая нарушителей этого порядка и награждая его приверженцев и защитников)²³⁴; (3) боги принимают участие в ритуалах, нацеленных на жизнеобеспечение самих людей (новогодние обряды, обряд священного брака и др.), что и придает этим ритуалам действенность; (4) боги, по собственной инициативе или по запросам людей, посылают людям различные извещения: о каких-то своих дополнительных требованиях (восстановление того или иного храма, проведение определенного ритуала и др.), о недовольстве теми или иными человеческими действиями (или бездействием; это дает людям возможность замолить и загладить свои грехи и упущения, избежав тем самым божьей кары или смягчив ее), о своих намерениях в различных областях, т.е. о том, что, согласно их планам, происходит и будет происходить, и о том, насколько благоприятно или неблагоприятно сказались бы на тех или иных человеческих действиях соответствующие обстоятельства и сроки (это позволяет людям,

²³² Такая позиция дополнительно ужесточалась представлением о загробном существовании как о безнадежном «жалком прозябании» (И.С. Ключков), одинаковом для всех смертных существ, что бы они ни делали. За пределами земной жизни для месопотамца не существовало ничего хорошего.

²³³ Характерно, что в рамках нормативной месопотамской культуры находилось место и для прямо противоположного взгляда: боги настолько капризны и непредсказуемы, что почитать их бессмысленно, а сильный человек проживет и не добиваясь их благоволения (ср., например, соответствующее поведение «эталонного» героя месопотамской культуры – Гильгамеша или мнение о вероятной бессмысленности поклонения богам в «Разговоре господина с рабом» [ЯО. С. 149-156, 207]). По своей рационалистической и антропоцентрической природе это воззрение было плотью от плоти месопотамской культуры, в силу чего не вызывало каких-либо принципиальных возражений и как теория принималось с полной терпимостью, в качестве одной из возможных и, видимо, внушающих известное сочувствие точек зрения; однако ее в то же время считали недостаточно основательной и неоправданно рискованной практически. В итоге такое отношение к богам оставалось частным и довольно редким выбором отдельных людей, а корпорации и сообщества никогда не шли на подобный риск. В одном из текстов прямо сказано, что без повиновения богам люди могли бы существовать лишь так, как дикие звери и разбойники (*Оппенгейм А.* Указ. соч. С. 180).

²³⁴ Поскольку, по-видимому, считалось, что распад социального порядка автоматически сделал бы невозможным поддержание их сложного и дорогостоящего культа.

применяясь к полученным сведениям, избегать опасности и увеличивать свои шансы на успех, а также дает им время на то, чтобы попытаться упросить богов переменить к лучшему сами эти обстоятельства); (5) упущения в осуществлении культа, вольное или невольное нарушение требований богов или просто каприз последних грозят людям самыми губительными последствиями. Предупреждать, предотвращать и смягчать эти последствия (прежде всего, запросами относительно божьей воли, соблюдением ритуальных запретов и умиловительными ритуалами) было одной из важнейших задач людей в их общении с богами.

В результате длительных процессов политического и идейного развития ключевое место на всех этих направлениях взаимоотношений богов и людей занял царь. Следует подчеркнуть, однако, что царская власть отнюдь не считалась чем-то изначально и неотъемлемо присущим человеческому обществу. В глубокой древности, по мнению месопотамцев, связи богов и человеческих сообществ поддерживались без посредничества царя. Лишь позднее боги изобрели саму «царственность», институт царской власти (шум. *нам-лугаль*), сочтя ее инструментом наиболее эффективного осуществления этих связей, и она «спустилась с небес»²³⁵; тем самым боги упростили и централизовали механизм своего взаимодействия с людьми, концентрируя его отныне вокруг фигуры царя, и снабжали людей наилучшим средством обеспечения социального порядка, поддержания культа и храмового строительства. В сводном виде месопотамские тексты говорят об этом так: «Царственность спустилась с неба, (город) Эреду (был избран) для (осуществления) царственности... (следует список «допотопных династий» и потоп). После потопа царственность (опять) спустилась с неба (следует список династий)»²³⁶; «Боги еще не установили царя для народа, (который словно двигался) с затуманенным взором, не были повязаны головная повязка (царя) и венец (царя), и не было (царского) жезла, отделанного лазуритом; святилища не были выстроены вместе... Жезл, венец, головная повязка и (пастырский) посох находились (еще) на небесах перед (верховным) богом Аном. (Тогда) царственность спустилась с неба»²³⁷. Тот же Ан описывает обязанности царя: «Пусть... царь... исполняет безупречно для меня, Ана, обряды, установленные (для) его царственности, пусть он соблюдает установления богов для меня, пусть дарит мне подношения в день новолуния и в праздник нового года; пусть доставляет мне хвалы,

²³⁵ Несомненно, такая концепция сложилась в Месопотамии не только вследствие сохранения исторических воспоминаний о древних временах, когда царской власти не было, но и под влиянием актуальных наблюдений над не знавшими царей племенами «варварской периферии».

²³⁶ Шумерский царский список (см. *Glassner J.-J. Chroniques Mésopotamiennes*. P., 1993. P. 139).

²³⁷ Старовавилонская версия «Эпоса об Этане», AI:1-14 (см. *Frankfort H. Op. cit.* P. 242).

обращения и жалобы»²³⁸. С начала II тыс. в текстах подчеркивается возложенная богами на царя задача по обеспечению социального порядка в мире людей²³⁹.

Подчеркнем, что месопотамское мировоззрение в том виде, в каком оно сформировалась в начале II тыс., оказалось очень стабильным. Имеющиеся источники II-I тыс. непротиворечивы и не дают возможности уверенно говорить о реальной эволюции в этой области²⁴⁰, в том числе в представлениях о царской власти. Можно лишь констатировать, что там, где монархия больше приближалась к положению стабильной наследственной деспотии, цари ярче подчеркивали свою близость к богам. В надписях вавилонских царей акцент часто делается на том, как усердно они служат богам, тогда как в надписях гораздо более могущественных царей Ассирии – на том, как щедро боги изливают на них свое покровительство.

У истоков месопотамской концепции царственности. Обожествление царей

Божественность и богосыновство правителя в Шумере III тыс. Сведения по этому вопросу спорны и неполны. В «Шумерском царском списке», окончательно сформировавшемся при III династии Ура и отражающем разработанную при ней идеологию, основатель I династии Урука (к которой возводила себя сама III династия Ура) Мескиаггашер определяется как «сын Уту» (шумерского бога солнца); его сын-преемник Энмеркар в шумерской литературно-эпической традиции также определяется как «сын Уту» (в смысле «близкий прямой потомок по мужской линии», достаточно обычном для месопотамского употребления слова «сын»). Речь здесь идет не о метафоре (прочие правители «Шумерского царского списка» не удостоиваются таких определений), но о концепции действительного происхождения царей Урука, а через них – и III династии Ура от бога Солнца²⁴¹. Мы не знаем, когда именно сформировалось это представление и претендовали ли на аналогичное происхождение другие шумерские династии.

²³⁸ Ритуальный текст Шульги (III династия Ура), *Якобсен Т.* Указ. соч. С. 115. Ср. краткую формулу Ашшурбанапала ассирийского (VII в.): боги «повелели мне царствовать и поручили заботу о своих святилищах» (ХИДВ₁. С. 238).

²³⁹ Законы Липит-Иштара (I династия Иссина, XX в.): «Липит-Иштара... для устроения справедливости в стране, для отвращения оружием вражды и насилия, для ублажения плоти (людей) Шумера и Аккада Ан и Энлиль избрали для главенства в стране»; Законы 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 улагодворения плоти людей... Когда Мардук послал меня для управления людьми и установления благополучия страны, я положил правду и справедливость в рот стране, улагодворил плоть людей» (ЗВАХ. С. 220, 226, ср. ХИДВ₂. С. 169 сл.).

²⁴⁰ *Frankfort H.* Op. cit. P. 223 f., 230; *Клочков И.С.* Свободомыслие в древней Месопотамии // Свободомыслие и атеизм в древности, средние века и в эпоху Возрождения. М., 1986. С. 52 сл.

²⁴¹ Ближайшей внешней параллелью здесь будет возведение себя к богам аристократическими и царскими родами индоевропейцев (греков, римлян, индоариев, германцев и пр.), когда основатель рода считался физическим сыном бога, однако и он сам, и его потомки оставались людьми.

Более поздние цари той же I династии Урука – Лугальбанда и его преемник Гильгамеш (XXVII-XXVI вв.) – сами были обожествлены: они упоминаются с детерминативами божества в списке богов Шуруппака, составленном вскоре после их правления. Впоследствии оба воспринимались как полноправные боги подземного мира (причем Гильгамеш – как бог-судья в загробном мире, милостивый к людям). Неизвестно, однако, было ли их обожествление прижизненным или посмертным, и какой смысл в него вкладывался. В «Шумерском царском списке» следуют подряд с детерминативами божества Лугальбанда, Думузи²⁴² и Гильгамеш, причем последний определяется как сын демона-инкуба (*лила*), а в гимнах III династии Ура и литературной традиции Гильгамеш – сын Лугальбанды и богини Нинсун, и при этом «на две трети бог, на одну человек», более великий, чем все люди²⁴³. Трудно сказать, идет ли речь о разных взглядах на происхождение Гильгамеша (подобно тому, как Александра Македонского считали сыном Олимпиады то от Филиппа, то от божества), или о разных способах выражения одной и той же концепции. Прочие цари ранних шумерских династий ни в царском списке, ни в эпосе божественности не удостоились.

Этих данных недостаточно для детальной реконструкции, но ясно: с точки зрения шумеров граница между богами и людьми (в лице правителей!) была не столь уж непроницаемой, и правитель мог стать божеством или быть сыном божества от «священного брака», в котором одна сторона представлена человеком экстраординарного статуса, а другая – божеством (оба описания происхождения Гильгамеша рисуют его плодом именно такого брака). В то же время эта ситуация считалась исключительной: подавляющему большинству шумерских царей ни того, ни другого не приписывали.

Что касается второго, семитского, этнокультурного компонента месопотамской цивилизации, то ему идеи такой «проницаемости» границы между богами и правителями были изначально и принципиально чужды и вызывали более или менее постоянное

²⁴² Не путать с одноименным богом!

²⁴³ Возможно, такая пропорция определялась тем, что Нинсун – богиня, а Лугальбанда – одновременно человек и бог, что задавало суммарное соотношение «божественного» и человеческого начал в них обоих как 2:1.

отторжение. Это видно и из сравнительных семитских материалов²⁴⁴, и из этнокультурного распределения обожествлявших себя месопотамских царей²⁴⁵.

Следующий комплекс данных относится к последней трети III тыс. Каждый житель Месопотамии имел личных покровителей – бога и богиню, предстоящих за него перед остальными богами, и цари не являлись исключением. При этом известные шумерские правители XXIV-XXI вв. возвеличивают себя в гимнах и надписях как сыновей своих личных богинь. Лугальзагеси из Урука (ок. 2300) называет себя «ребенком, рожденным от Нидабы», Ур-Бау Лагашский (ок. 2175) – «сыном, зачатом Нин-а-галь», Ур-Намму, основатель III династии Ура (ок. 2100) – «братом Гильгамеша, отпрыском Нинсун» (как мы помним, Гильгамеш и считался сыном Нинсун в точном смысле слова), его сын Шульги – также «дитя, рожденное Нинсун», «брат и товарищ» Гильгамеша, и Нинсун зовет его «священным семенем, которому я дала жизнь, священным семенем Лугальбанды» (следует учесть, что Ур-Намму и Шульги считали себя физическими потомками Лугальбанды и Гильгамеша). Нидаба была личной богиней Лугальзагеси, Нин-а-галь – Ур-Бау, урские цари, возводившие себя к Лугальбанде и Нинсун, видели в них своих личных бога и богиню²⁴⁶. Гудеа, зять-преемник Ур-Бау, в одной из его надписей аттестуется так: «Твой бог-заступник, владыка Нигишзида, отпрыск Ана, твоя мать – богиня Нинсун, родительница доброго потомства, чадолюбивая; ты был рожден от (нее), доброй коровы, как от женщины»²⁴⁷. В других надписях Гудеа объявляет своими матерями разных богинь, одну из которых именуется одновременно своими матерью и отцом²⁴⁸. Само по себе обращение к личным божествам как к родителям было в

²⁴⁴ Верования самых разных групп семитов проводят эту грань максимально жестко, а случаи обожествления у семитских правителей наблюдаются лишь в виде редчайшего исключения; ср. яркий пример в Библии (Быт.6:1-8), где именно нарушение этой грани, появление смешанного потомства от демонов и людей, вызывает решение Господа уничтожить все живое потопом (в шумерском предании о потопе это решение было делом чистого каприза богов). Не случайно обе религии, наиболее принципиально противопологающие Бога твари (иудаизм и ислам), возникли именно на семитской почве, а стоило одной из них дать плод в иной среде в виде христианства, как он был развит нарушающей рассматриваемую грань концепцией «богочеловека» (вызывающей сильнейшую негативную реакцию и в иудаизме, и в исламе).

²⁴⁵ В подчеркнута семитской по ориентации Аккадской династии (ее цари сохраняли семитские имена и сделали аккадский язык языком официальной письменности наряду с шумерским) обожествление принял только один царь, причем этот шаг рассматривался впоследствии как исключительный и неудачный. В следующей единой державной династии, III династии Ура, шумерской по ориентации (ее цари носили шумерские имена и сохранили статус языка официальной письменности только за шумерским, несмотря на недавний прецедент, хотя именно при этих царях проходила решающая, наиболее массовая фаза семитской ассимиляции шумеров), обожествление считалось нормативным, и впоследствии осуждения это не вызывало. В дальнейшем обожествление царей в Месопотамии было связано либо с подражанием этой династии (и затухало по мере удаления от нее во времени), либо с иным несемитским (а именно, иноземным касситским) влиянием; см. ниже. Вне сферы таких влияний семитские государи Месопотамии себя не обожествляли вовсе.

²⁴⁶ *Якобсен Т.* Указ. соч. С. 183-184.

²⁴⁷ Там же. С. 184.

²⁴⁸ *Frankfort H.* Op. cit. P. 300. Ср. обращение Гудеа к богине Гатумдуг: «Нет у меня матери – ты мне мать! Нет отца у меня – ты мне отец! Меня в виде семени в утробе ты взрастила, во святилище меня породила»; в том же тексте «матерью» Гудеи оказывается богиня Нанше (ОНН. С. 237-238).

Месопотамии стандартной метафорой, передающей лишь попечительность такого божества, и в этом смысле не имело никакого отношения к богосыновству, однако в приведенных примерах обращает на себя внимание одно обстоятельство: правители подчеркнуто прокламируют свою сыновнюю связь с божественной «матерью», но не с отцом²⁴⁹. Такая асимметрия выглядела бы странно, если бы эта связь была здесь чистой метафорой (в метафорическом смысле личный бог приходился человеку отцом в той же степени, что богиня – матерью), зато она заставляет вспомнить о такой же асимметрии в концепции «священного брака» с участием царя, с одной стороны, и женского божества, с другой. Здесь именно связь с женской, божественной половиной брачной пары обеспечивала бы правителю высший уровень глорификации, сопоставляющий его с божествам. С другой стороны, было бы неосторожно считать вслед за Т. Якобсеном, что приведенные выше примеры выражают концепцию происхождения царя от «священного брака» в строгом смысле слова²⁵⁰. Скорее они лишь отталкиваются от представлений о священном браке и моделируют зачатие и рождение царя по его образцу, подразумевая, что некое женское божество принимает достаточно тесное и непосредственное участие в этом процессе, чтобы прийти к царю «матерью» в более тесном и конкретном смысле слова, нежели сугубо метафорический. Таким образом, наши примеры подразумевают некое реальное «богосыновство», однако достаточно аморфное и допускавшее более или менее буквалистские трактовки: Гудеа, объявлявшему себя сыном нескольких богинь, принадлежит наименее буквалистская из них, цари же Ура, вероятно, придерживались наиболее буквалистских.

Особняком стоит эксперимент царя династии Аккада, Нарамсуэна. После успешного завершения ряда войн, давшего ему возможность считать себя миропокорителем, Нарамсуэн повелел во всех официальных документах писать свое имя с детерминативом божества и ввел в свою титулатуру особый эпитет «Бог Аккада», то есть произвел себя не просто в боги, а в главные боги-покровители собственной державы! В отличие от всех прочих обожествлений, это было раз и навсегда отторгнуто храмово-исторической

²⁴⁹ Особенно ярко этот акцент выглядит у Гудеа, когда он объявляет богиню разом своими матерью и отцом, а называя рядом личную богиню и личного бога, свое сыновство заявляет лишь по отношению к первой (она именуется его матерью, а бог – просто «богом-заступником»). На фоне этого акцента аттестацию Шульги как «семени Лугальбанды» надо связывать в первую очередь с его дальним физическим происхождением от Лугальбанды как человека.

²⁵⁰ Якобсен Т. Указ. соч. С. 184. Однако, как заметил Г. Франкфорт (Op. cit. P. 299 f.), уже тот факт, что Гудеа возводит себя к разным богиням-матерям, а одну из них именуется своими матерью, и отцом, исключает буквалистское понимание этого богосыновства и требует считать его фигуральным.

традицией Месопотамии – не потому ли, что Нарамсуэн претендовал не просто на божественность, но на божественность такого уровня?²⁵¹

Наконец, цари III династии Ура (Шульги с 30-го года правления или посмертно, все его преемники – прижизненно, так что речь шла о стандартном атрибуте царской власти) получали полномасштабное обожествление: их имена писались с детерминативом бога, им строились храмовые сооружения, где отправлялся их культ; считалось, что по смерти они восходят на небо, присоединяясь к небесным богам, а не спускаются в подземный мир, как все люди (и как их предки – Гильгамеш и Лугальбанда, причисленные к подземным богам). Все это было качественно новой ступенью в обожествлении правителя. Г. Франкфорт показал, что основанием для такого обожествления было прежде всего то, что урские цари участвовали в обряде «священного брака» с главным женским божеством Месопотамии – Инанной, воплощая в себе при этом бога плодородия²⁵²; в свете сказанного выше, дополнительное основание надо видеть в представлении о богине как действительной матери правителя (у царей Ура, вероятно, особенно ярком и тесно связанном со «священным браком»)²⁵³. Обожествление царей Ура было безусловной инновацией, стоящей в общем ряду с их прочими беспрецедентными идеологическими, политическими и социальными реформами, однако отталкивалась эта инновация от более ранних, причем специфически шумерских представлений.

Обожествление и богосыновство правителя в инварианте месопотамской идеологии (II–I тыс.). С падением III династии Ура и полной ассимиляцией шумеров аккадцами (приходящейся на то же время – рубеж III–II тыс.) описанная выше линия идеологического развития оказалась раз и навсегда оборванной. Династия Иссина, преемствовавшая III династии Ура и основанная ее чиновником, прямо и подчеркнуто продолжала ее государственную и идеологическую традицию, и все цари Иссина прижизненно обожествлялись «по должности» (их имена писались с детерминативом божества). Однако они, как и все последующие цари Месопотамии, не имели ни храмов, ни культов – главных атрибутов подлинной божественности! С концом династии Иссина прекратилась и практика регулярного обожествления царей «по должности»: в первые

²⁵¹ Главный храм всего шумеро-аккадского ареала – ниппурский храм Энлиля – выступил против Нарамсуэна. Месопотамская историческая традиция обвиняет Нарамсуэна даже в разрушении этого храма, за что царь, его династия и столица были прокляты богами и обречены на скорый крах (см.: *Farber W. Die Vergöttlichung Naram-Sins // Orientalia 1983. Vol. 62. P. 67-72.*

²⁵² *Frankfort H. Op. cit. P. 302 ff.*; ср. эпитет «Шульги, Инанны желания страстного избранник» и именование Инанны невестой Шульги или свадебную песнь его преемнику Шу-Суэну от имени Инанны (ОНН. С. 249-251).

²⁵³ Ср.: «священный брак» с Инанной осуществлялся царем Ура, по-видимому, двояко: как воплощение бога плодородия он осуществлял его со жрицей *нин-дингур*, а как воплощение собственной божественности – со жрицей *лукур-каскала*; обе жрицы при этом представляли Инанну (ИДВ 1. С. 282).

века II тыс. отдельные цари той или иной династии обожествляли себя²⁵⁴, в явное подражание царям Иссина и Ура, однако это не становилось династической практикой. Династия Хаммурапи не практиковала обожествления. После долгого перерыва практика обожествления царей вновь оживилась при касситской династии Вавилона: имена многих царей этой династии пишутся с детерминативами божества. Однако обращают на себя внимание три обстоятельства: это относится не ко всем касситским царям; основные мотивы для своего обожествления касситские цари черпали в своих исконных, внемесопотамских верованиях²⁵⁵; наконец, имена обожествленных касситских царей и в их собственных памятниках, и в памятниках их ближайших преемников пишутся совершенно бессистемно – то с детерминативом божества, то без него²⁵⁶. Иными словами, сами касситские государи не видели в своем обожествлении ничего существенного и принципиального! Прочие вавилонские цари, как и все цари Ассирии, не обожествляли себя вовсе.

Итак, обожествление царей в инварианте месопотамской идеологии оказывается неполным. Это своего рода «почетное обожествление»: по существу, оно ничего не меняет в положении царя ни по отношению к людям, ни по отношению к богам (напомним, что он не получает ни храма, ни культа), не изменяет его человеческой природы, не делает его бессмертным и считается не неотъемлемым атрибутом царской власти, а личным выбором, личной претензией данного царя. Иными словами, теперь обожествление понималось лишь как некая ранговая почесть, передававшая претензию на особо высокие «градации» общения и связи царя с богами в рамках одной и той же, стандартной и неизменной природы этой связи. Большинство царей считало и такую претензию недопустимо самонадеянной. Характерно, что с реальной полнотой царской власти обожествление не коррелирует вовсе: из всех месопотамских царей к деспотической власти больше всего приближались цари дома Хаммурапи и новоассирийские правители, притом, что ни те, ни другие себя не обожествляли. История обожествления правителя с начала II тыс. сводится к достаточно быстрому затуханию в месопотамской среде соответствующего импульса, заданного III династией Ура, и неустойчивым всплывкам аналогичного импульса, привнесенного чужеземцами-

²⁵⁴ Ниднуша, царь Дера (ок. 1980); несколько царей Эшнунны: Ипик-Адад II, Нарам-Син, Дадуша и Ибал-пи-Эль II (конец XIX - середина XVIII вв.); Варад-Син и Римсин I, цари Ларсы, захватив в 1826 г. Ниппур у Иссина, получали в Ниппуре божеские почести по иссинской традиции, а в 1801 г. Римсин, наконец, обожествил себя на территории всего своего царства, претендуя на полную аннексию Иссина и продолжение его государственности.

²⁵⁵ Агум II (XVI в.) именовал себя «потомком бога Шукамуны», Куригальзу I (XIV в.) обосновывал свое обожествление решением богов Шумалии и Шукамуны (ИДВ 1. С. 419, 423). Шумалия и Шукамуна – коренные касситские, а не месопотамские божества.

касситами. Красноречивый факт полного игнорирования подавляющим большинством царей II – I тыс. самой возможности обожествления сочетается с тем, что в месопотамской традиции нет специального осуждения тех царей этой и предыдущей эпохи, которые себя все-таки обожествляли (кроме Нарамсуэна), или отрицания их божественности. В старовавилонские времена, компилируя царские списки, писцы еще аккуратно проставляли детерминативы божественности при именах современных им и былых царей, принимавших обожествление (исключая Нарамсуэна)²⁵⁷. В хрониках и царских списках более позднего времени божественность тех же самых царей в подавляющем большинстве случаев игнорируется, хотя при именах наиболее знаменитых из них (например, Шульги) детерминатив бога, в виде бессистемного исключения, неожиданно может оказаться проставленным²⁵⁸. Божественность касситских царей игнорируется во всех хрониках и списках. Итак, обожествление царя рассматривалось месопотамской традицией II – I тыс. как допустимое, но не поощряемое исключение из правила (предусмотренное, однако же, самим правилом), причем исключение, все равно ничего по сути не менявшее и не стоившее даже специальной фиксации.

Механизмы самого обожествления были вскрыты Г. Франкфортом по записям ритуалов «священного брака» с участием царей Иссина и сравнительным материалам. Как выяснилось, для того, чтобы участвовать в обряде, царь должен был принять в свое тело бога плодородия и идентифицироваться с ним, после чего он вступал в «священный брак» с богиней как имперсонализация этого бога²⁵⁹. Временное слияние с подлинным божеством и давало царю право претендовать на обожествление²⁶⁰. В самом деле, случаи

²⁵⁶ См. *Brinkman J.A. Materials and Studies for Kassite History*. Chicago, 1976. P. 404-405 и примеры написания царских имен в соответствующих секциях.

²⁵⁷ *Edzard D.O., Grayson A.K. Königlisten und chroniken // Reallexikon der Assyriologie*. Bd. 5. S. 83 f., 89 f. Доходило до того, что в списке, составленном при I династии Вавилона, была отмечена божественность Римсина, царя Ларсы, злейшего врага этой самой династии, уничтоженного ей всего за четверть века до составления списка (Op. cit. S. 89).

²⁵⁸ *Glassner J.-J.* Op. cit. P. 217-220, cf. P. 230. Разумеется, неизменную актуальность сохраняли представления о божественности легендарных Лугальбанды и Гильгамеша.

²⁵⁹ В т.н. «Тексте Иддин-Дагана» (царь Иссина, 1974-1954) описан обряд его священного брака с Инанной, в котором царь выступает воплощением умирающего и воскресающего божества Думузи (он именуется то «царем», то «Иддин-Даганом», то «Амаушумгальанной» [эпитет Думузи], причем употребляется выражение «царь, будучи богом»...); обряд осуществлялся во дворце (*T. Якобсен. Указ. соч. С. 52-54; Frankfort H.* Op. cit. P. 295 f.). В гимне, посвященном его преемнику Ишме-Дагану (1953-1935), Инанна передается последнему в супруги верховным богом Энлилем (ОНН. С. 254); в записи ритуала его преемника Липит-Иштара (1934-1924) отождествление царя с богом плодородия Урашем является прелюдией к священному браку, причем эпитеты, применяемые к царю в тексте, в том числе вложенные в уста царя богов Ана, относятся к нему то как к человеку Липит-Иштару, то как к богу Урашу; Элльибани (царь Иссина, 1860-1837) упоминается как брачный партнер Инанны (*Frankfort H.* Op. cit. P. 297 f.).

²⁶⁰ Вероятно, считалось, что с окончанием обряда некая остаточная божественность (изначально принадлежавшая, собственно, богу плодородия), все же сохраняется в царе, как бы «приставая» к нему. По предположению Г. Франкфорта, этот «заряд» божественности еще и накапливался в царе по мере ежегодного прохождения обряда, и царь бывал обожествлен только по достижении «критической массы» божественности в результате проведения одного или, чаще, нескольких таких обрядов (Loc. cit.).

обожествления царей в Месопотамии в высокой степени скоррелированы с их участием в обряде «священного брака»²⁶¹.

Сходные изменения претерпели и представления о богосыновстве. С начала II тыс. цари описывают не только своих богинь-покровительниц, но и богов-покровителей, как своих родителей, причем у правителя может упоминаться по нескольку таких отцов и матерей (в том числе в одном тексте!) рядом с именами его подлинных отца и матери²⁶². Наравне с образами родителей те же божества связываются и с иными образами²⁶³. Так что, соответствующие эпитеты у царя (как и у его подданных) являются лишь метафорами, передающими особую близость и крепость благой, как бы «сыновней» связи царя с его богами-покровителями, – метафоры, чуждой всяким представлениям о реальном богосыновстве. Остается заключить, что в результате полной ассимиляции шумеров аккадцами, сопровождавшейся крахом III династии Ура, в месопотамских представлениях о грани между царем и богом восторжествовал семитский компонент, изначально не допускавший реального родства или смешения их природы. Переработанные в этом духе концепции III династии Ура и составили инвариант месопотамской идеологии царственности.

Дополнительные сведения. Обожествленные правители не занимали сколько-нибудь существенного места в месопотамской иерархии богов, даже когда обретали подлинную божественность, и они вообще не относились к иерархии богов в случае божественности «почетной», не сопровождавшейся культом. В обоих случаях они не отождествлялись с каким бы то ни было богом, но являлись носителями собственной индивидуальной божественности, под собственными именами. Единственным известным нам выражением божественности правителя (за исключением случая III династии Ура) служило обозначение его как божества на письме при помощи соответствующего детерминатива. Цари-боги III династии Ура получали, кроме того, собственные культы и культовые сооружения, включая мавзолеи. Кроме того, подданные нередко принимали имена,

²⁶¹ Его практиковали цари III династии Ура – династии Иссина, т.е. единственного ряда царей, обожествлявшихся один за другим «по должности»; совершали его порой и касситские цари (ИДВ I. С. 422).

²⁶² Хаммурапи в Законах именуется Дагана «своим создателем» (iv:27-28), а себя – «созданием Сина» (ii:13-16) и «возлюбленным братом Забабы» (иными словами, сыном Эллиля, ii:57); в других текстах его создателем (то есть родителем) оказывается Мардук. Ашшурбанапал заявлял, что он не знал отца и матери, вырос на руках богини; в различных текстах такими его «матерями» оказываются Нинлиль, Белит Ниневийская, Иштар Арбельская (Frankfort H. Op. cit. P. 299 f.). Ср. комплексные пассажи того же Ашшурбанапала: «Я, Ашшурбанапал, создание (=сын) Ашшура и Белит,.. имя которого Ашшур и Син,.. с незапамятных времен назвали на царство, и которого в утробе его матери (!) они создали... Асархаддон, царь Ассирии, отец – мой создатель» (ХИДВ₁. С. 230; здесь, помимо прочего, два сугубо мужских божества «создают» царя в утробе его реальной матери, а рядом «создателем» Ашшурбанапала прямо назван его реальный отец).

²⁶³ Так, у Асархаддона Иштар Арбельская говорит ему: «Я была старшей повитухой при твоём рождении, я твоя добрая кормилица», а у того же Ашшурбанапала Иштар говорит с ним, «как (если бы она была) матерью, родившей его» (Якобсен Т. Указ. соч. С. 266 сл.).

образованные по образцу теофорных, где на месте имени бога стояло имя обожествленного царя²⁶⁴. Поскольку даже подлинные великие боги Месопотамии далеко не непогрешимы, не всеведущи и не всемогущи, никто не ожидал бы обладания полнотой положительных качеств и от обожествленного правителя. Однако обожествление, вероятно, было знаком претензий на максимальный объем таких качеств, доступный человеку вообще (иначе оно и вовсе теряло бы смысл).

Сакрализация царской власти в инварианте месопотамской культуры (II-I тыс. до н.э.)

Здесь царь – только человек, хотя и не просто человек. Он не является ни воплощением, ни родичем, ни потомком богов (его происхождение вообще не играет особой роли), но лишь их ставленником, подручным в управлении людьми, избранным слугой богов среди людей, облеченным соответствующими полномочиями и ответственностью²⁶⁵.

Личность или статус? Скрализировался лишь статус правителя, его «царственность», но не его личность. «Царственность» была создана богами как нечто независимое от людей, вручалась ими царю как особый дар и могла быть в любой момент у него изъята, все время оставаясь самостоятельным объектом, отдельным от его личности. Между тем все уникальные возможности царя связывались именно с его «царственностью», а не с ним самим. В царских надписях властное начало сплошь и рядом присваивается не самому царю, а его царственности: покоренные «обнимают подножие моей царственности», враги боятся «блеска моей царственности», боги заботятся о «благополучии моей царственности» и т.д. Царственность имеет собственное воплощение, существующее отдельно и независимо от царя даже в пространственно-объектном смысле – царские инсигнии (жезл и головной венец) перед коронацией помещаются на престолы, как особые божественные существа. Другой «опорной конструкцией» царственности является царская статуя, наделенная собственной индивидуальностью, отличной от царской. Символом царской власти является «мировое древо»; рельефы нередко изображают царя, стоящего *перед* ним. Наконец, традиционная норма

²⁶⁴ Например, «Римсин-или» и «Шарру-или» [Римсин – мой бог, царь – мой бог], данные в честь обожествленного Римсина из Ларсы. Порой такие имена принимались в порядке оказания лишь квазибожеской почести необожествленному царю, в этом случае царь даже мог прямо называться в составе всего имени «богом» именуемого лица (1.8), но детерминатив божества при этом не ставился. Если же речь шла о действительно обожествленном царе, детерминатив выставлялся.

²⁶⁵ Ассирийцы приближались даже к идее божьего правления их страной: над Ассирией властвовал бог Ашшур, а царь был просто следующим звеном на прямой вертикали власти, соединявшей бога с его людьми-подданными. При коронации правителя возглашали: «Ашшур – царь!», а завоевания понимались как превращение покоренных в «подданных бога Ашшура».

Месопотамии не знает затруднений с осуждением и свержением царя как плохого, но «царственность», сам институт царской власти в ней нападкам не подвергается и считается однозначно благим (что ярко контрастирует, например, с ветхозаветным подходом).

Связь царя с божествами. Напомним, что во взаимном общении богов и людей первые хотели от вторых, чтобы те поддерживали их культ, выполняли их приказы и запреты, искупали и замаливали их недовольство. Люди же стремились привлекать помощь богов, пользоваться их советами и предупреждениями о возможных бедствиях и иметь возможность умилоустивить их, отводя хотя бы некоторые из этих бедствий. При этом каждая из сторон реализует свои намерения прежде всего через царя, используя его как главный инструмент достижения своих целей. Именно царь, единственный из всех членов социума, общается с великими богами ради блага страны тесно и регулярно, систематически адресуясь к ним по собственной инициативе²⁶⁶. Для рядового подданного это было бы делом рискованным и неблагодарным (великие боги неизмеримо скорее откликнутся на обращение от имени царя, чем на любое другое), и из всех божеств регулярное общение он поддерживал только со своим личным богом-покровителем. Сами великие боги тоже концентрируют внимание и усилия именно на царе, как избранном представителе всего сообщества, и общаются с царем постоянно, а с рядовыми подданными – в виде исключения. Это уникальное положение царя по отношению к богам и образует суть его сакральности.

Царь и поддержание культа. Непосредственное осуществление культа, прежде всего, кормление и чествование богов в храмах) выполняли в основном жрецы, и царь был от него в достаточной степени отчужден (собственные жертвоприношения царей играли в этом смысле сугубо второстепенную роль и были нужны самому царю, а не богам). Однако царь отвечал за материальное обеспечение культа: он должен был следить за состоянием храмов и их владений, налагать подати в пользу храмов и, главное, реконструировать обветшавшие храмы и строить новые. Это считалось важнейшей обязанностью царя и отражалось в ритуале: критическим моментом при строительстве храма считалось производство первого кирпича, который должен был ритуально изготовить сам царь; если кирпич выходил удачным, это было знаком одобрения всего строительного проекта со стороны богов, с этого момента прямо помогавших в его осуществлении²⁶⁷. Храмовое строительство занимало (наряду с войной) первое место и в памятниках царя, и в его реальной деятельности. Таким образом, царю было доверено

²⁶⁶ О специфическом положении жрецов в этой области см. раздел 1.3.

²⁶⁷ Frankfort H. Op. cit. P. 272 f.

руководить вторым (после собственно жертвоприношений) из наиболее существенных видов служения людей богам; это служение требовало наибольшей концентрации ресурсов и усилий, и тем самым могло осуществляться только властью царя. Наконец, царь являлся верховным координатором по отношению к самому жречеству.

Царь как избранный адресат обращений великих богов к людям и исполнитель воли богов. Великие боги обращались к людям с приказами, выражением недовольства и предупреждениями об угрозе различных бедствий (в том числе наказаний, продиктованных этим недовольством). Различались три «технических» способа таких сообщений: знамения, посланные богами по своей инициативе, оракулы, данные в ответ на запрос людей (те и другие надо было еще подметить и истолковать), и, наконец, особые, ниспосланные богами сновидения, где боги излагали то, что они хотели сказать, прямо (в других снах боги могли являть подлежащие толкованию знамения). Конечным адресатом всех этих сообщений почти всегда являлся царь. Именно он должен был, используя свой властный потенциал, обеспечивать исполнение приказов богов²⁶⁸ и специальными ритуалами предотвращать или смягчать возведенные ими бедствия²⁶⁹. Знамения наблюдались и толковались жрецами (сам царь был отчужден от этого процесса), однако адресовались они царю, и самой их темой обычно была судьба царя и его правления. Оракулы тоже испрашивались и толковались жрецами, но главным образом по поручению и во имя царя (лишь наиболее примитивные способы гаданий подходили и для частных лиц)²⁷⁰. Сон, несущий послание от богов, мог увидеть и сам царь (цари даже знали практику специальных ночевок в храмах с этой целью); иногда же сновидение с информацией, предназначенной для правителя (и посвященной обычно его судьбе), посылалось иному человеку с прямым или подразумеваемым предписанием передать ее адресату-царю²⁷¹. Итак, сам процесс восприятия (распознавания, толкования,

²⁶⁸ В своих надписях месопотамские, особенно новоассирийские цари всячески подчеркивали, что предпринимают то или иное действие по прямому приказу великих богов и хвастались ревностным исполнением таких приказов (в ассирийском случае обычно «Ашшура, моего владыки»; здесь можно говорить о настоящей концепции «священной / господней войны», когда всякий царский поход рассматривался как прямое исполнение соответствующего предписания Ашшура, и войны велись от имени и во имя его; см.: *Oded B. War, Peace and Empire. Justifications for War in Assyrian Royal Inscriptions.* Wiesbaden, 1992).

²⁶⁹ *Frankfort H.* Op. cit. P. 264; обычно и сами бедствия, о которых предупреждали боги, непосредственно угрожали царю или касались его как человека и правителя.

²⁷⁰ *Оппенгейм А.* Указ. соч. С. 179.

²⁷¹ Лишь в исключительных случаях царь все же не являлся таковым. Например, «Эпос об Эрре», согласно его тексту, был сообщен богами в ночном сновиденье некоему Кабтилани-Мардуку, который его и записал (ЯО. С. 120). Никакого поручения довести «Эпос» до царя сновидцу не передавали, да и сам «Эпос» явно не предназначался для этого. Впрочем, его темой являются судьбы всей вавилонской государственности. У Ашшурбанапала Иштар послала ассирийским воинам сон о грядущей победе, те

испрашивания) сообщений богов царь не контролировал²⁷², однако именно он был их конечным адресатом и должен был принимать те или иные меры по этим сообщениям (обычно тесно касающимся его и по теме). Поскольку царю приходилось постоянно уяснять волю богов, надписи приписывают ему как неперенный атрибут великую мудрость.

Царь как избранный проситель богов. Именно царь был наделен возможностью регулярно и непосредственно адресовать к великим богам просьбы о даровании себе и своей стране помощи и всякого рода благ; к молитве царя боги прислушаются несравненно скорее, чем к любой другой. Только царь был полномочен обращаться к ним с прошениями о благе всего сообщества²⁷³. Наконец, и персональное благо, посылаемое царю богами, в силу его статуса оказывалось благом всей страны, так что царь – и только он – фактически испрашивал блага всей стране даже тогда, когда просил только о себе как о человеке и правителе (что в основном и происходило²⁷⁴).

Царь как избранный адресат помощи и проводник силы богов. Царь был главным получателем помощи великих богов и, по-видимому, единственным представителем сообщества, способным привлечь особую, наиболее эффективную форму этой помощи – целевое делегирование богами адепту своей мощи, когда в тех или иных ситуациях последний действовал уже не своей силой, а силой богов. Подчеркнем, что царь ни в какой степени не оказывался, даже на время, самостоятельным и автономным распорядителем этой силы; в каждый момент такого «делегирования» боги сами, напрямую проявляли ее в действиях царя, так что он был всего лишь ее проводником. Именно этот метод – подавать свою силу царю в его обычной, человечески-«профанной» властной деятельности – был для великих богов основным способом покровительствовать и помогать всему сообществу, представляемому царем²⁷⁵. Закономерным исключением

понадеялись на этот сон, и их поход был успешен. Однако сделала это Иштар ради царя! (ХИДВ₁. С. 238).

²⁷² Поэтому царям оставалось колебаться между двумя крайностями: часто они не очень доверяли жреческим толкованиям божественных сообщений и стремились наладить их перекрестную проверку, а порой и вовсе ими пренебрегали; в противном же случае им оставалось безропотно повиноваться вердиктам жрецов, оценить которые они не могли (характерный пример: ассирийский царь сообщает о своем желании прервать обременительный пост, предписанный ему жрецами по толкованию знамений; те в ответ настояли на своем с гордой формулировкой «мы взвесили и мы предписали» [Frankfort H. Op. cit. P. 254; *Оппенгейм А.* Указ. соч. С. 180]).

²⁷³ В норме человек Месопотамии просит богов лишь о том, что касается непосредственно его самого; дела всего сообщества касаются столь близким образом одного царя.

²⁷⁴ В царских молитвах или имеющихся в надписях перечнях целей, ради которых царь строит храм, пожелания царя касаются почти исключительно самой его персоны, его правления и его потомства; благо страны как нечто отдельное обычно либо не упоминается вовсе, либо идет на последнем месте (Frankfort H. Op. cit. P. 258, 267, cf. ARI 2. P. 151. § 606).

²⁷⁵ Так, в ассирийских царских надписях рассказы о военных успехах царя обыкновенно вводятся при помощи одной из трех формул: «по приказу», «с помощью» и «силой /

здесь оказывались те сферы, в которых «профанный» лидер действовать не мог бы вообще, например, поощрение плодородия и производительных сил людей и природы. Характерно, что боги и не наделяли месопотамского царя соответствующими, собственно сверхчеловеческими / «магическими» способностями, а посылали его сообществу подобные блага напрямую, помимо него. Вопросы дарования плодородия, например, обычно разрешались между богами и всем почитающим их коллективом в целом, прежде всего в ходе обряда священного брака – общинного по своей природе ритуала, в котором царь, за редкими и нетипичными для месопотамской нормы моментами, не участвовал. Впрочем, новоассирийский царь, по-прежнему не претендуя на способность прямо влиять на плодородие, заявляет, что боги даруют его стране из любви к царю²⁷⁶. Аналогичным образом новоассирийские тексты любят подчеркивать, что волшебное наведение гибели на врагов царя осуществляет не царь, хотя бы и силой богов, а сами боги помимо царя, из попечения о нем. Итак, в целом благо посылается богами стране либо через царя, либо ради него.

оружием» таких-то богов. Помощь эта, однако, не приходит автоматически: царь молит о ней богов буквально перед каждым новым шагом, и сообщения об успехах часто заключаются сообщениями о жертвоприношениях богам и благодарном чувствовании их как факторе следующих успехов. В новоассирийских текстах мотив непосредственного участия богов в делах и битвах царя реализуется ярче всего: доходит до того, что боги воюют даже не вместе с царем, а вместо него. Так, у Ашшурбанапала враги «разлетелись перед оружием Ашшура... Нинлиль... забодала моих врагов своими могучими рогами, Иштар... над арабами изливала пламя... Нергал... поразил моих супостатов. Нинурта... своим острым дротиком оборвал жизнь моих врагов. Нуску... встал впереди моего войска и поверг врага»; «боги,.. которые шествуют передо мною и побивают моих врагов, Шамашшумукина... бросили в бездну пламенеющего огня»; боги, «которые *вместо* меня отплачивали моим врагам, убивали моих противников» (ХИДВ₁. С. 243, 236, 238. См. *Якобсен Т.* Указ. соч. С. 267 сл.). В более ранние времена помощь богов описывалась не такой непосредственной: Самсуилуна, сын Хаммурапи, поражал врагов «мощью, которую даровал ему бог Мардук» (ИДВ 1. С. 387); в среднеассирийских текстах божественная помощь упоминается куда реже, чем в новоассирийских, а победоносные действия и доблести царя на протяжении той или иной кампании в основном вводятся как его собственные, без постоянных отсылок к богам. Иными словами, реальное укрепление царской власти влекло за собой усиление мотива близости царя к богам, а последнее могло быть парадоксальным образом реализовано только за счет подчеркивания прямой божественной помощи царю, т.е. в ущерб изображению могучим героем его лично!

²⁷⁶ 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» (ХИДВ₁. С. 231). О даровании стране плодородия и дождей «для Саргона,.. чтобы его подданные возлежали спокойно посреди избытка и изобилия» специально просит богов ассирийский царь Саргон II (т.н. «Молитвы Саргона», см. *Якобсен Т.* Указ. соч. С. 261-262).

Царь как избранный представитель своего сообщества перед судом богов. Отношение великих богов к царю и поведению царя было определяющим фактором в их отношении ко всему его сообществу. Из благоволения к царю боги даруют изобилие и процветание всей его стране; точно так же имеющие общегосударственное значение победы над врагом даруются богами именно царю, в порядке их покровительства ему и т.д. В свою очередь, если боги разгневаны царем, то посылаемые ему бедствия охватывают и его страну. Таким образом, по царю великие боги судят о всей стране; на царя они устремляют особенно пристальное внимание, и он постоянно «предстоит» перед ними. Соответственно, только царь регулярно отчитывается перед великими богами за свои дела²⁷⁷. Поведением же подданного великие боги сами по себе почти не интересуются, а если уж оно каким-то образом привлекло их внимание, то их суд касается лишь его самого и его ближайшего окружения. Если же и этот порог оказывается превышен, то о своем недовольстве боги сообщат опять-таки царю, и именно он должен будет принимать соответствующие умиловительные меры, а в случае пренебрежения ими (или неспособности своевременно распознать волю бога) понести кару. Таким образом, не только страна оказывается своего рода «заложницей» царя перед лицом богов, но и наоборот, за провинности населения и страны в целом великие боги взыщут прежде всего с ее царя.

В результате именно цари должны ревностно поддерживать и оберегать свою ритуальную чистоту, оказываясь буквально рабами соответствующих повседневных ритуалов (прежде всего очистительных обрядов и постов), в то время как подданные почти свободны от этих обременительных ограничений; можно сказать, что царь в значительной мере хранит ритуальную чистоту за всех. В частности, именно цари должны соблюдать многочисленные табу, временные или постоянные, наложенные на них великими богами. Так, в определенные дни они не должны были носить хорошие одежды, повелевать по-царски и т.д. По-видимому, система этих табу закономерно расширялась с усилением царской власти: например, Тукульти-Нинурта I, царь Ассирии, резко поднявший ее могущество, издал специальный указ, запрещающий появление женщин во время регул перед царем в течение срока жертвоприношений.

Царь как защитник и укрыватель страны от гнева богов. Уникальной особенностью положения царя являлось то, что он был главным защитником своего

²⁷⁷ Подавляющая часть царских надписей Месопотамии не предназначалась для человеческих глаз и помещалась в недоступных обзору местах, в том числе в фундаментах и стенах храмов и дворцов, построенных по приказу царя. Формально они адресовались богам как более или менее расширенные отчеты о деятельности царя. Известна и собственно переписка царя с богами (и письма царей к богам, и письма богов к царям); к богам, впрочем, писали и частные лица (*Оппенгейм А. Указ.соч.* С.117-118, 221-222).

народа от насылаемых богами бедствий. Как правило, боги посылали царю знамение о всех несчастьях, угрожающих ему и его стране, и каждое такое бедствие в норме могло быть отведено или существенно смягчено царем – и только им, – если он вовремя распознавал сигнал и осуществлял соответствующие умиловительные действия. Последние включали очищение, покаяние, исправление упущений и искупление грехов – своих и чужих, – вызвавших гнев богов (все это в большой мере выражалось в ритуальных демонстрациях раскаяния, страха и уничтожения, в воздержании и жертвоприношениях; эти обряды были унижительны, а часто и физически изнурительны и болезненны для царя). Даже в крайнем случае, если эти меры не имели успеха (о чем судили по умножению угрожающих знамений), оставалась еще одна возможность отвести их с использованием фигуры царя. Так как считалось, что именно правитель должен, как своего рода «громоотвод», притягивать к себе стгушающиеся беды, назначался номинальный подставной царь. По прошествии определенного (обычно стодневного) срока его убивали, причем предполагалось, что угрожавшие бедствия тем самым уничтожаются, унесенные в небытие вместе с взявшим их на себя подставным «царем», а настоящий царь возвращался к власти и формально²⁷⁸. Разумеется, при релятивизме мышления месопотамцев полной защиты от гнева богов не давал и царь (поэтому в Месопотамии всегда считались с возможностью тяжелых необратимых поражений), однако его потенциал в этой области был уникален и незаменим²⁷⁹.

Возможности царя привлекать личное покровительство богов. Каждый месопотамец располагал особыми божествами-покровителями – личным богом и личной богиней, призванными хранить его и предстательствовать за него перед великими богами. Именно с ними – единственными из всех богов – поддерживал регулярные связи обычный индивидуум, так что люди нередко заявляли о них как о своих родителях (разумеется, в переносном смысле)²⁸⁰. Чаще, однако, их именовали просто «богом» и «богиней» (акк. *илу* и *шитару*), хотя обычно каждый человек знал, какое именно из божеств пантеона

²⁷⁸ Однако если за время «правления» подставного царя умирал настоящий, то закономерно считалось, что именно он, по выбору богов, взял на себя бедствия страны и погиб вместе с ними, а подставной царь считался истинным и оставался на престоле до своей естественной смерти; хорошо известен ранний пример такой карьеры подставного царя (Эллильбани Иссинский, XIX в.). См. в целом: *Оппенгейм А.* Указ. соч. С. 275, прим. 34 (библиография); *Bottéro J.* Le substitut royal et son sort en Mésopotamie ancienne // *Akkadica* 1978. Vol. 9. P. 2-24. Неким умеренным вариантом этого обряда был ритуал, когда после случившегося бедствия (например, землетрясения), царь должен был сбрить себе волосы (что было довольно мучительной процедурой), после чего их выбрасывали за рубеж страны; здесь последствия несчастья должна была притянуть к себе и унести с собой часть тела настоящего царя.

²⁷⁹ *Frankfort H.* Op. cit. P. 258 f.

²⁸⁰ Соответственно, выражение «дочь его (личного) бога» могло разъясняться как «его сестра»; человек, в том числе царь, определялся как «сын своего бога» и т.д. См.: *Клочков И.С.* Духовная культура... С. 127-126; ЯО С. 225-226; *Якобсен Т.* Указ. соч. С. 183-185; *Frankfort H.* Op. cit. P. 299 f.

является его личным божеством. Для большинства населения в этой роли выступали далеко не самые значительные боги. Положение царя в данном отношении было неизмеримо более благоприятным: в роли его личных богов-покровителей «по должности» выступали великие боги²⁸¹, и, самое главное, он мог иметь – и обычно имел – одновременно по несколько таких личных богов и богинь (любого, сколь угодно высокого ранга), в то время как подданный должен был довольствоваться всего одним таким богом и одной богиней. Уникальная возможность царя получать личное покровительство подобного уровня и масштаба составляла немалую часть его сакральности. Царь обретал его по мере того, как боги выбирали его для царствования, то есть окончательно, вероятно, при коронации.

Царь и личные боги-покровители подданных. Месопотамская пословица говорит: «Когда ты видишь пользу от почитания (своего личного) бога, превозноси (этого) бога и благословляй царя»²⁸². Отсюда можно заключить, что царь косвенно участвовал в контакте каждого из своих подданных с его личным богом. Хотя связь каждого человека с таким богом была непосредственной, по-видимому, она могла успешно осуществляться лишь при условии, на фоне и в рамках того главного и общего посредничества между всем сообществом людей и всем сообществом богов, которое поддерживал царь. Наличие царя оказывается исключительным и универсальным условием успешного общения людей с их богами-покровителями, как коллективного, так и индивидуального.

Неполный характер царской сакральности. При всей уникальности положения царя перед лицом богов не следует упускать из виду качественной неполноты, ущербности царской сакральности, вытекающей из того фундаментального факта, что царь – всего лишь человек. Все описанные выше возможности царя ни в коей мере не зависят от него самого; царь является в лучшем случае их распорядителем и проводником, но никак не хозяином. В каждый момент времени они существуют исключительно волей и силой богов и всегда могут быть отняты богами у царя вместе с «царственностью». Последняя не дает своему носителю ни магических способностей, ни даже повышенной ритуальной

²⁸¹ Впрочем, и в этом отношении между царем и его подданными не было принципиальной грани: и великие боги могли снисходить до того, чтобы брать на себя личное покровительство по отношению к рядовым людям (Якобсен Т. Указ. соч. С. 182). Применительно к подданным это было счастливой случайностью, применительно же к царю – неизбежным атрибутом его статуса. Обычно личной покровительницей царя оказывалось главное женское божество Месопотамии, Иштар (Оппенгейм А. Указ. соч. С. 162 сл.). Когда будущий правитель еще не был царем, ему, как и всякому другому, приписывался один-единственный бог-покровитель, посредничавший, как и полагалось такому богу, между ним и верховными божествами; он оставался при царе и после воцарения (когда становилось ясно задним числом, что тому еще ранее покровительствовали в личном порядке и другие божества, как своему избраннику на царство) и продолжал исполнять при нем прежнюю роль. Так, по ритуалам безымянный «царский бог» / «благой бог» выступает в роли посредника между царем с одной стороны и Шамашем или Мардуком с другой (ЯО. С. 226-227). Такой «исконно»-личный бог царя как человека мог получать статую и культ в одном из приделов храма государственного верховного бога (Якобсен Т. Указ. соч. С. 181).

защиты. Боги предоставляют свою силу в пользование правителя лишь в тех действиях, которые он каким-то образом мог бы осуществлять как обычный человек, а чтобы ритуально защитить царя, он сам и многочисленные жрецы должны постоянно осуществлять сложные обрядовые действия²⁸³. По отношению к великим богам, которых царь стандартно называет «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. Наконец, царь, столь близкий к богам как их ставленник и подручный, в то же время отчужден от непосредственного общения с ними в главном месте такого общения. Вавилонский царь допускался в святая святых храма Мардука всего раз в году, во время новогоднего празднества, и главным образом для того, чтобы подвергнуться ритуальному унижению со стороны верховного жреца от имени бога – обряд, лишний раз напоминавший правителю его место в мироздании. В Ассирии царь (в отличие от жрецов) мог поклоняться богу в его храме только издали, из-за порога святилища. Аналогичным образом сами цари не могли ни распознавать, ни толковать сообщения богов; это тоже делали жрецы. Согласно обычному месопотамскому выражению, «бог знает» правителя (лучше, чем всех прочих), но употребить обратную формулировку было бы невозможно: без специальных сообщений, даруемых богами по их собственной милости, царь ничего не мог бы знать об их намерениях; сам по себе он остается от них бесконечно далек. Неудивительно поэтому, что месопотамские цари, говоря о своих отношениях с богами, соблюдают ярую 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. Поэтому месопотамский царь буквально на каждом шагу должен запрашивать санкции и мнения божества²⁸⁴. В царских молитвах богам дистанция между богом и человеком-царем тоже всячески подчеркивалась. Впрочем, при всей неполноте царской сакральности более высокого сакрального статуса не было ни у кого.

Место правителя среди посредников между мирами людей и богов.

Ни в одной сфере отношений с великими богами царь не являлся монополистом. В одних случаях он нуждался в соотрудниках для осуществления связи с ними, в других

²⁸² Якобсен Т. Указ. соч. С. 186.

²⁸³ Для исполнения некоторых обрядов, считавшихся особенно опасными для царя (например, наведения порчи на врага), даже назначался подставной царь (*Frankfort H.* Op. cit. P. 262): до такой степени месопотамцы не надеялись на защитный эффект самого его статуса в сфере ритуала.

такая связь поддерживалась общинными коллективами и жрецами помимо царя (рядовой человек как индивидуум общался, за редкими исключениями, только со своим личным богом-покровителем и только по своим собственным делам). Царь – только человек, и потому нет таких царских отношений с богами, которые не могли бы в принципе поддерживать и другие люди. Однако почти все связи с богами концентрировались на царе и в этом случае оказывались неизмеримо результативнее, чем в любом другом; количественный разрыв царя с прочими людьми в этом отношении перерастал в качество.

Особо следует оговорить положение храмов и жречества в системе посредников между людьми и богами в сравнении с положением царя. С богами жрецы общаются и независимо от царя, причем куда чаще и непосредственнее, чем он; кроме того, они гораздо лучше знают богов, чем царь. В собственном ритуальном общении с богами царь часто не может обойтись без жрецов, тогда как они превосходно способны общаться с богами без него. Однако самостоятельная задача жречества и храмов, которая, собственно, и обеспечивает их выделение в автономные элементы социальной структуры, заключается в кормлении богов, то есть в одностороннем обеспечении их тем, что постоянно нужно от людей богам. В этой области жрецы действуют как особая разновидность медиаторов людей и богов, а на царскую власть возложена лишь задача обеспечения условий их деятельности путем поддержания храмов в должном состоянии. В сфере же подлинно взаимных отношений людей и богов, где, наоборот, люди могут добиваться того, чего они хотят от богов и сообщаться с ними ради своего блага, а боги – осуществлять с людьми обратную связь, передавая им свою волю, уже царь является безусловным главным звеном, стержнем и центром концентрации всех соответствующих контактов, главной точкой приложения божественных сил, а храм и жрец играют необходимую, но несамостоятельную, вспомогательную роль по отношению к нему²⁸⁵. «Работу» с подведомственным им человеческим сообществом боги предпочитают сосредоточить на уровне царя, который является главным объектом их непосредственных манипуляций при этой «работе». Человеческое сообщество тоже может добиться главной цели своих

²⁸⁴ Frankfort H. Op. cit. P. 257 f.

²⁸⁵ Жрецы, а не правитель толковали и опознавали волю и знаки богов, но именно на правителя была направлена эта воля, и о нем в первую очередь говорили эти знаки. Только жрецы могли вести и осуществлять важнейшие обряды, в ходе которых царь обретал и обновлял свою «царственность» и сакральность, тем самым именно они «технически» устанавливали, налаживали его важнейшие связи с богом, но не более того: здесь они были лишь техническими исполнителями решения богов, направленного непосредственно на царя (хотя без их участия это решение не могло бы быть осуществлено). Точно так же, толкуя оракулы и обеспечивая ритуальную защиту царя, они лишь оказывали ему необходимую техническую помощь в осуществлении его собственной связи с богами.

взаимоотношений с богами – (пере)определения своей судьбы-*шимту* в оптимальном для людей духе – главным образом через царя и непременно при его наличии. Даже те связи, которые люди поддерживают с богами помимо царя, осуществляются под его эгидой, а без него обречены на ослабление и распад. Тем самым царь оказывался центральным элементом, главным фактором всей системы связей людей с богами, и формальным выражением этого был тот факт, что именно царь назначал (разумеется, по согласованию с богами) верховного жреца. Эта специфика положения царя как медиатора 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»²⁸⁶. Соответственно, одним из основных символически-изобразительных атрибутов царской власти в Месопотамии является «мировое дерево», соединяющее землю и небеса. Занимая такое место, царь надежно «прикрывает» и одновременно «отсекает» подданных (к их собственному спокойствию и психологической свободе!) от великих богов. По формулировке А. Оппенгейма, в этом смысле «требования религии к частному лицу в Месопотамии были чрезвычайно незначительными; молитвы, посты, всякого рода религиозные ограничения и табу, очевидно, накладывались лишь на царя»²⁸⁷.

Условия и механизм сакрализации правителя. Исключительные возможности царя были неотъемлемой частью не его личности, а статуса – «царственности», и он получал их автоматически вместе с ней. Царственность же доверялась великими богами лично данному человеку по их выбору. Царь как индивидуум, избранный богами для управления страной и царствующий исключительно в силу этого выбора, пока боги не изменят его – главный топос любых месопотамских текстов при описании царя, и мы нигде не сталкиваемся с иным взглядом. Само избрание было исключительно делом милости богов, адресованной строго индивидуально и, как правило, произвольно: никакими формальными критериями боги при этом не руководствовались, а от людей и их положения тут ничего не зависело²⁸⁸.

²⁸⁶ Frankfort H. Op. cit. P. 406, note 30.

²⁸⁷ Оппенгейм А. Указ. соч. С. 144.

²⁸⁸ См. 3.5-9 о не наследственном в строгом смысле слова преемстве царской власти в Месопотамии. 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 на правление рисуется как акт индивидуальный, не связанный прямо с отношением богов к этим предшественникам. Некоторые новоассирийские правители, даже будучи сыновьями царей, подчеркнута 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 своего взора, пожелала меня на правление... призвала меня быть пастырем людей», Frankfort H. Op. cit. P. 243). У месопотамцев не было жестких представлений о том, в какой момент существования индивидуума боги делали его своим избранником на будущее царствование. Там, где царская власть достигала особого могущества, порой цари (например, Ашшурбанапал) заявляли, что их избрание на царство было предрешено богами еще с незапамятных времен, задолго до их рождения. Нередки, однако, и противоположные случаи, когда подчеркивается, что боги впервые задумались о выборе данного человека уже в его зрелом возрасте

Зримая реализация этого выбора богов могла происходить по-разному. В оптимальном случае она заключалась в том, что царь отмечал для престолонаследия одного из своих сыновей, делая, удостоверяя или корректируя свой исходный выбор в соответствии со знамениями и оракулами великих богов. Затем, как в Ассирии VII в., могли совершаться дополнительные ритуалы, утверждавшие наследника в этом качестве как избранника богов. Наконец, в первое новогоднее празднество по смерти царя наследник проходил обряд коронации: в храме верховного бога-покровителя государства его верховный жрец вручал царю от имени богов инсигнии – воплощения его царственности, и передавал ему божественный приказ править на благо страны. Считалось, что именно в этот миг бог окончательно «называл имя» своего избранника как нового правителя и тот получал «царственность», в чем и заключалась суть коронации. Лишь с этого момента отсчитывался первый год правления царя. Весь этот порядок, однако, мог быть нарушен на любом этапе. По смерти правителя его же сановники могли отказаться от оставленного им наследника и выдвинуть иного; любой амбициозный и могущественный человек – мятежный сановник или завоеватель из-за рубежа – мог захватить престол силой (в том числе свергнув уже коронованного правителя или провозгласив себя царем в условиях междуцарствия) и, дождавшись ближайшего новогоднего празднества, пройти коронацию. Все это считалось не лучшим ходом событий, но принципиальных возражений вызывать не могло, ибо только завершение полного обряда коронации рассматривалось как действительная и окончательная манифестация выбора богов.

Подтверждение и обновление царской сакральности. Царь не должен был предоставлять никаких формализованных, заранее оговоренных подтверждений своей сакральности (т.е. своей «царственности»), однако его подданные могли по разным причинам предположить, что он ее утратил (или никогда не имел), а это ставило на повестку дня вопрос о его немедленной замене. Обновление «царственности», однако, должно было осуществляться ежегодно в ходе новогоднего празднества – важнейшего ритуального действия Месопотамии, когда спасительные связи с богами обновлялись всем сообществом, в том числе и царем. Кроме того, связь правителя с богами могла быть в любой момент ослаблена из-за гнева богов против царя, так что ее надо было постоянно поддерживать и при необходимости очищать ритуальными действиями меньшего масштаба.

(3.4; по-видимому, так осмыслялись случаи, когда человек попадал на царство неожиданно, не будучи предназначен к нему издавна). Чаще боги выбирали человека как будущего царя еще накануне рождения – в момент, когда происходило базовое определение человеческого *шумту* вообще. Так, Набонид заявляет, что боги определили ему царствование, «когда он был еще в утробе матери» (*Frankfort H. Loc. cit.*).

Атрибуты царской сакральности. Главным сакральным атрибутом царя была сама вверенная ему богами «царственность» (шум. *нам-лугаль*, акк. *шарруту*), воплощавшаяся прежде всего во врученных правителю при коронации инсигниях. Для богов царь, несмотря на наличие «царственности», оставался лишь человеком, но для своего сообщества он благодаря ей становился – один-единственный из людей – во многом подобным богам. Царь (и никто другой), как в Вавилонии, так и особенно в Ассирии официально именовался «пастырем, солнцем людей, что подобно богу», «солнцем своей страны», «истинным подобием солнца», «подобно Богу солнца восходящим над черноголовыми и озаряющим страну», «солнцем Вавилона, озарившим страну Шумера и Аккада» (в Ассирии еще и «солнцем всего человечества») ²⁸⁹. Само слово «царь» часто писалось при помощи числового знака бога солнца. Как мы помним, по месопотамской сентенции «царь – словно подобие бога». Люди клялись и богами, и, наравне с ними, царем. Человек как на конечное доказательство своей добродетельности ссылается на то, что «прославление царя приравнил к (почитанию) бога, почтение к дворцу внушал (простым) людишкам – воистину, думал, богам это мило» ²⁹⁰. На ассирийских печатях и рельефах царь и бог Ашшур изображались в одинаковых одеждах и позах (Вавилония подобного избегала), причем надпись на одном из рельефов прямо сообщает, что образ Ашшура воспроизводит облик царя Синаххериба! ²⁹¹ Хаммурапи, избегая даже намека на обожествление, тем не менее, открыто именовал себя в Законах «богом (относительно) местных царей» (iii:16) ²⁹². Собственно царские титулы, однако, носят вполне «светский» характер, и связь с богами обычно выражается только в дополнительных эпитетах. Формальных почестей, которыми мог бы окружаться только царь и которые тем самым подчеркивали бы его уникальность, было, по-видимому, немного; в Вавилонии одной из

²⁸⁹ Frankfort H. Op. cit. P. 307 ff.; Клочков И.С. Указ. соч. С. 114; Arneht M. Der “Krönungshymnus Assurbanipals” (SAA III 11) und die Solarisierung des neuassyrischen Königtums // Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte 1999. Bd. 5.

²⁹⁰ Среднеавилонская поэма «Владыку мудрости хочу восславить...», II:31-33 (ЯО. С. 218). Впрочем, такое отношение к царю герой счел нужным специально мотивировать тем, что полагал это отношение угодным богу!

²⁹¹ Оппенхейм А. Указ. соч. С. 146-147.

²⁹² В конце III – начале II тыс. известны были даже имена теофорного вида, где имя бога заменялось именем царя, в том числе необожествленного (например, имена «Римуш-или» [Римуш – мой бог] или «Шаррумкен-или» [Саргон – мой бог], данные в честь соответствующих никогда не обожествлявшихся царей Аккада); с концом династии Хаммурапи обычай принимать такие имена выходит из употребления, так что в нем также надо видеть импульс, заданный исканиями великих деспотий конца III тыс. и вскоре заглохший во внутренне чуждой ему среде культурного инварианта Месопотамии. Почтение к царю, впрочем, не следует преувеличивать: в таких весьма популярных текстах I тыс., как «Диалог господина и раба» или «Поучение правителю», к царю относятся без всякого благоговения, очень трезво и прагматично (хотя его практическое властное могущество вполне признается).

них являлось исключительное право царя есть объедки от жертвоприношения верховному богу Мардуку²⁹³.

Уникальным атрибутом царской сакральности была статуя царя, воплощавшая, однако, вовсе не его личность, а саму его «царственность» или некий ее «гений», вполне независимые от самого правителя (в частности, царь мог обращаться к собственной статуе с письмами и она «отвечала» ему); этот гений был неотъемлемым атрибутом царственности, получаемым правителем при воцарении. Поскольку царственность была создана богами, природа такого «гения» также считалась божественной. Как прибежище этого особого, божественного начала царской власти в применении к изображаемому статуей царю (Г. Франкфорт сравнивает ее с иранским «хварном»), статуя служила важным инструментом связи царя с богами, опосредуя ее, служа проводником божественного покровительства, и в этом смысле напоминая личного бога. В этом качестве статуя царя имела собственный культ, сопровождавшийся жертвоприношениями (в том числе и после его смерти), однако характерно, что адресатом их всегда называлась «статуя царя», а не сам царь, то есть приношения предназначались для питания «гения» царя, а не его персоны или души²⁹⁴.

Другим уникальным атрибутом царя был его подчеркиваемый текстами (особенно ассирийскими) устрашающий и сияющий ореол, *пульту (у) меламму* [«ужас-(и)- (устрашающие) блески»] – стандартное свойство богов, которым из всех людей они делились только с царем. Этот ореол мыслился единственным доступным прямому ощущению проявлением уникальной сакральности правителя и сам собой подавлял и устрашал, даже на огромном расстоянии, его врагов, зачастую обращая их в бегство до подхода самого царя. Характерно, однако, что цари говорят об «ужасе и блеске своего владычества / своей царственности»: иными словами, ореол – атрибут не их личности, а царского статуса, доверенного им богами; поэтому царь лишался этой ауры, если терял поддержку богов²⁹⁵.

По-иному обстояло дело с участием царя в ритуалах: хотя оно имело большее значение, чем участие кого угодно другого, в этой области царь обычно не обнаруживал способностей, которые (пусть в ином меньшем масштабе) не проявляли бы и другие члены сообщества.

Сверхчеловеческие качества и непогрешимость правителя. По-видимому, кроме пресловутого «ужаса блесков», царь вовсе не был наделен возможностями и свойствами, которые по природе своей оставались бы недоступны его подданным – от мудрости,

²⁹³ ИДВ 1. С. 452.

²⁹⁴ Frankfort H. Op. cit. P. 302-305.

доблести и силы до способности обеспечить себе божественное покровительство, творить благо окружающим или пользоваться удачей; все эти позитивные качества и способности в той или иной мере были присущи людям вообще. Иными словами, царь и здесь оставался «всего лишь» человеком. Однако эти черты у царя обычно выражались в существенно большей степени, чем у его подданных; можно сказать, что в норме он проявлял высшую, сверхчеловеческую степень человеческих добродетелей (собственно нечеловеческих, магических свойств царю не дано вообще). Тексты, особенно среднеассирийские царские надписи, не жалеют красноречия, описывая подобную степень всевозможных достоинств царя. Однако всеми этими свойствами царь наделялся исключительно по милости богов, и коль скоро боги отворачивались от него, его экстраординарные доблести в той же мере бледнели и исчезали²⁹⁶.

Итак, это, собственно, не способности царя, а его возможности (прежде всего, привлекать божественную помощь), дарованные ему богами как часть «царственности». Именно боги должны постоянно поддерживать и осуществлять эти возможности, а цари – неустанно молить их о таком осуществлении; цари неспособны даже временно распоряжаться ими самостоятельно, а боги могут в любой момент ослабить или отобрать их по своему произволу. При этом царь ни в какой сфере не обладает абсолютной полнотой качеств или непогрешимостью (таковой не было и у богов!), и хотя в целом он должен был проявлять высшую полноту доблестей, доступную людям, в каждом отдельном случае он мог оказаться не на высоте дарованного ему потенциала. Предоставляемые богами совершенства заглушались в этом случае его природными человеческими пороками, которые он тоже делил со всеми людьми²⁹⁷. Этот процесс мог развиваться по нарастающей, если царь не каялся и не добивался прощения богов, а, наоборот, поддавался собственным дурным наклонностям, что, разумеется,

²⁹⁵ *Оппенхейм А.* Указ. соч. С. 78.

²⁹⁶ Так, великая мудрость считалась обязательным атрибутом царя (1.2.2), однако не принадлежала ему; ее даровали царю боги, и тот должен был специально и систематически молить их об этом («Молитва Саргона II», *Frankfort H.* Op. cit. P. 310 f.).

²⁹⁷ Пороками царь был наделен в не меньшей, но и не большей степени, чем все прочие. Характерно, что в покаянных умиловительных обращениях к богу цари рисуют 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: «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 царь прямо подчеркивает: дело в том, что он, как человек, оказывается не на высоте своего непомерно ответственного 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, я речная вода, не знающая, куда течет, я корабль, не знающий, в какой гавани пристану» (*Lambert W.G.* DINGIR.SA.DIB.BA Incantations // *Journal of Near Eastern Studies.* 1974. Vol. 33. P. 283).

сопровождалось прогрессирующим охлаждением богов по отношению к нему. В итоге он мог стать «плохим» царем, подлежащим, с точки зрения месопотамской нормы, насильственному свержению и замене.

Лиц, обладавших более высоким сакральным статусом, чем правитель, в Месопотамии не существовало. Царь был главным медиатором в отношениях богов и людей, ни с кем из людей не делил своих сакральных атрибутов и был единственным из людей, с которым боги делились своим важнейшим атрибутом – «ужасом блесков». Суммируя все изложенные черты царственности, месопотамцы воспринимали ее как одну из служб, возложенных на людей богами, но при этом – как первую и самую почетную службу: «Из самых прославленных обязанностей, из обязанностей первостепенных, царственность, что всего дороже (царю такому-то) великий Ан в дар преподнес»²⁹⁸.

Механизмы передачи сакральности в связи с передачей власти

Сакральность и наследование власти. Поскольку сакральность царя была неотъемлемым атрибутом его «царственности», она автоматически обреталась правителем вместе с ней, в ходе тех же событий и ритуалов, и терялась вместе с ней, по произвольному решению богов. В этом смысле сам царь (как и любой другой человек) никакой власти над передачей и сохранением своей «царственности» не имел.

*Возможная утрата правителем сакральности и власти*²⁹⁹. Месопотамская культура предусматривала возможность оправданного, нормативного низвержения и замены «плохих» царей; считалось, однако, что соответствующая ситуация носит чрезвычайный характер и ни ее, ни механизмы ее разрешения нельзя формализовать и описать заранее. Сакральность правителя и само его право на власть целиком определялись тем, что боги доверяли ему «царственность» как своему избраннику, так что власть и сакральность оказывались неразрывно связаны друг с другом; их можно было и приобрести, и утратить, но только вместе. Пока правитель оставался избранником богов, выступать против него было и преступным и, в конечном счете, безнадежным делом. Однако боги, в наказание за усугубляющиеся проступки и непокорность правителя или по своему произволу, могли вообще отвернуться от него и лишиться избранности, то есть «царственности» и сакральности. В этом случае занимавший престол человек оставался царем по одному

²⁹⁸ Якобсен Т. Указ. соч. С. 115.

²⁹⁹ См. в целом: *Garelli P.* L'état et la légitimité royale sous l'empire assyrien // Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires. Copenhagen, 1979. P. 319-328; *Ibid.* Les temples et le pouvoir royal en Assyrie du XVe au VIIIe siècle // Le temple et le culte. Leiden, 1975. P. 116-124; *Kuhrt A.* Usurpation, Conquest and Ceremonial. From Babylon to Persia // Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies. Cambridge, 1987. P. 20-55; *Ibid.* Nabonidus and the Babylonian Priesthood // Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World. L., 1990. P. 117-155.

имени, а страна оказывалась лишенной настоящего царя и, соответственно, должной связи с богами. Оставалось как можно скорее отнять у правителя власть, на которую он отныне не имел никакого права, и возвести на престол нового человека, получившего на него божественную санкцию или способного ее добиться. С другой стороны, само перенесение богами своего выбора на новое лицо автоматически означало, что последнему вскоре суждено захватить власть.

Таким образом, принципиальных идейных затруднений с силовой заменой царя, не соответствующего своей должности, Месопотамия не знала. Признаками утраты царем мандата богов могли выступать любые знаки их сильного гнева против него (потеря царем физической и психической дееспособности, тяжелые поражения, бедствия страны) и сами по себе тяжкие нарушения правителем общественных норм и долга перед страной³⁰⁰. Однако точно определить, шла ли тут речь уже об утрате царем санкции на власть или о менее радикальной степени царской несправедности и божественных кар, было невозможно, как нельзя было с уверенностью сказать, 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 были вынуждены попросту мириться с совершенным иными силами переворотом и идеологически оформлять его³⁰¹. 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

³⁰⁰ Очевидно, если их тяжесть позволяла считать, что, находясь под божественной санкцией, такие вещи просто невозможно совершать (или что совершившего их боги наверняка лишат этой санкции и уже не примирятся с ним). Во всяком случае, когда в Ассирии успешно низвергали Тукульти-Нинурту I (1197) и Синаххериба (681), в ход должны были идти именно такие оправдания, т.к. никаких серьезных поражений этим царям поставить в вину было нельзя, а вот обычаи страны они действительно попирали, идя на разрыв с элитой автономной и священной столицы Ашшура. Синаххериб, одним из многих, призывает богов свергнуть с престола того из своих преемников, что посмеет изменить и присвоить его надписи («Ашшур да лишит его жезла и престола, да ниспровергнет его правление», ХИДВ₂. С. 259); здесь речь идет именно о низвержении за нарушение нормы поведения. В конце вполне славного правления Салманасара III один из его сыновей, обойденный при назначении наследника, поднял против царя многолетний мятеж, поддержанный всей коренной Ассирией. Характерное вавилонское «Поучение царю» (VIII в.) перечисляло многочисленные беды, грозившие правителю за нарушение городских привилегий. Только безответственностью и проступками царя против общественных норм и интересов своей страны вавилонская традиция обосновывает низвержение Набонида.

³⁰¹ Иногда они делали это с откровенной радостью: низвержение Киром в 539 г. вавилонского царя Набонида, издавна ненавистного жречеству его страны, было оформлено жреческой (и, в силу этого,

себя новым избранником богов и быть признанным таковым элитой и народом, хотя пальма первенства принадлежала, конечно, в первую очередь царевичам, а за ними – сановникам³⁰². Разумеется, все это было делом большого риска и ответственности; лишь задним числом, по конечному успеху переворота можно было судить о его соответствии воле богов. Существенную роль при этом, естественно, играло прохождение новым царем необходимых ритуалов, прежде всего коронации (то есть его принятие богами, читай: жречеством)³⁰³; реально все дело сводилось к сочетанию политической обстановки, личных амбиций и удачи. В общем итоге в Ассирийской державе, например, узурпации

официальной вавилонской традицией) именно как законное, проведенное во исполнение воли богов низвержение «плохого» царя, обуйанного злыми демонами, новым избранником богов (ХИДВ₂. С. 386 ff.).

³⁰² 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»: «народ (*нише*) касситский», «люди (*цабе*) касситский», «вельможи страны Аккад», «вельможи страны Ашшур» (АВС. Р. 159, 172, 176), «страна [Вавилония]», «вавилоняне, злобные демоны» (ХИДВ₂. С. 257).

³⁰³ По мнению месопотамцев суд богов и его исполнение их приговора могли несколько запаздывать по отношению к вызвавшим их обстоятельствам. Поэтому, говоря строго, даже и успех переворота сам по себе не обеспечивал ему полной легитимности, пока 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; узурпатор же, насильно овладевший престолом, мог с полной уверенностью считаться законным царем, только если успел пройти коронацию и, возможно, умереть на престоле (или, в крайнем случае, в течение достаточно долгого времени неоспоримо властвовать над страной). В итоге одни узурпаторы, пришедшие к власти в результате государственного переворота, признавались впоследствии легитимными царями и включались в царские списки (в их числе были, кстати, величайшие ассирийские правители, например, Тиглатпаласар III и Саргон II), а другие – нет. 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 еще один царь, Ашшур-дугуль, включен туда с пометкой «не имевший права на престол!»), но опускает нескольких правителей XVIII в.; царский список Вавилонии (так называемый «царский список А») включает новоассирийских царей – завоевателей Вавилона и всю династию Приморья (поскольку один из ее царей – Гулькишар – недолгое время удерживал Вавилон в 1590-х гг.), но не включает ассирийского 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 незадачливого «слугу из страны Сухи», захватившего было престол у царя Шагаракти-Шуриаша (ок. 1240 г.), но потом все же устранившегося последним (см. в целом: *Edzard D., Grayson A. Op. cit.*). Для обозначения царя, занявшего престол в результате мятежа (неважно, легитимизированного в итоге или нет), существовал специальный уточняющий термин «*шарру хамму*» («царь-мятежник») с пейоративным оттенком; в царские списки этот эпитет, естественно, не вносили (ср. упоминания в вавилонских хрониках двух таких царей – Адад-апла-иддина и Мардук-бел-усате [АВС. Р. 167, 180]; первый из них позднее включался в вавилонские царские списки, второй – нет).

престола и гражданские войны, в которых различные царевичи и сановники оспаривали престол у своих более удачливых соперников, еще с конца XIII, а особенно – с середины VIII в. стали настоящим проклятием и сыграли решающую роль в ее страшной гибели на исходе VII в.³⁰⁴ В Вавилонии было несколько спокойнее, на протяжении большей части своей истории она знала узурпации (правда, более редкие, чем в Ассирии³⁰⁵), но почти не знала междоусобиц. В противоположность насильственному свержению царя, добровольного или «добровольно-принудительного» отречения от престола месопотамская норма не предполагала.

Судьба правителя, лишённого сакральности и власти. Правителя, насильно лишённого царского статуса, в принципе можно было и пощадить, однако поступать так было в высшей степени опасно: 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 престол³⁰⁶. Поэтому при насильственном лишении царской власти правителей практически всегда убивали. Исключения можно пересчитать по пальцам³⁰⁷. Немногим больше шансов на пощаду цари имели, когда их владения аннексировал, сменяя их тем самым на престоле, другой месопотамский царь³⁰⁸, но и

³⁰⁴ В последние 30 лет накануне падения Ассирии Ашшурбанапал выдержал гражданскую войну со своим братом Шамашшумукином, затем должен был уступить ассирийский трон своему сыну Ашшурэтилиани, а около момента его смерти и после нее разразилась новая, дву- или трехсторонняя гражданская война, в ходе которой бурьбу за престол вели два сына Ашшурбанапала – Ашшурэтилиани и Синшаришкун – и военачальник Синшумлишир. Ко времени, когда Синшаришкун вышел из этой войны победителем, от ассирийской мощи мало что осталось, и она не выдержала ударов Вавилона и Мидии (см.: *Zawadski S. The Fall of Assyria and Median-Babylonian Relations in Light of Nabopalassar Chronicle. Poznan-Delft, 1988*).

³⁰⁵ Однако в Халдейской Вавилонии, основанной на развалинах Ассирии и много у нее перенявшей, из 6 царей было низвергнуто – и, разумеется, убито – трое.

³⁰⁶ Иногда узурпатор, осуществив претензию на чужой царский титул, оставлял его бывшего владельца в живых и одновременно признавал царем в какой-то части страны! Ашшурбанапал к концу жизни, в пору тяжелейших поражений, понесенных Ассирией от скифов, был, по-видимому, принужден отречься от престола Ассирии в пользу своего сына, но сохранил престол Вавилонии – особого вассально-автономного царства в составе Ассирийской державы; в Вавилонии Мардук-бел-усате, восстав против своего брата, царя Мардук-закир-шуми I, и добившись царского титула, разделил Вавилонию с братом поровну (середина IX в., ABC. P. 167). Надо ли видеть здесь уникальные отклонения от нормы или речь идет о концепции, по которой человек, раз побывавший царем, всегда (даже после низвержения) сохраняет некую часть своей «царственности» и должен, тем самым, остаться хоть где-нибудь законным правителем? Тогда, если прорвавшийся к престолу мятежник по каким-то причинам хотел пощадить побежденного противника, ему действительно оставалось бы признать последнего царем какой-то части страны. Если это так, то неудивительно, что месопотамская практика отторгала и отречение царя, и пощаду свергнутого правителя, категорически предпочитая насилие и убийство.

³⁰⁷ Свергнув правителя Лагаша Лугальанду, лагашиты оставили его мирно жить среди них в своем городе и относительном почете (XXIV в.). Ассирийский Мутаккиль-Нуску, захватив престол у своего брата Нинурта-тукульти-Ашшура (ок. 1134 г.), ограничился его высылкой в Вавилонию. Великого ассирийского завоевателя Тукульти-Нинурту I после низвержения (1197 г.) некоторое время держали в заключении под домашним арестом (но вскоре все равно убили).

³⁰⁸ Тукульти-Нинурта I, аннексировав Вавилонию и приняв титул вавилонского царя, пощадил низвергнутого им вавилонского Каштилиаша IV и лишь угнал его в оковах в плен (ок. 1225 г.). Кир

здесь их чаще всего ожидала смерть (не дожидаясь которой, они нередко предпочитали бегство или самосожжение в собственном дворце³⁰⁹).

Великий, отнявший Вавилонию у Набонида (539 г.) и правивший ею как особым царством по месопотамской модели, сослал Набонида в почетную ссылку в Карманию (однако стремление Кира щадить побежденных царей вообще рассматривалось современниками как нечто исключительное).

³⁰⁹ Или в это самосожжение вкладывался иной, ритуально-искупительный смысл, и оно воспринималось как жертвенное действие, призванное сконцентрировать все беды на царе-неудачнике, уносящем их с собой в смерть, чтобы другие могли с лучших исходных позиций восстановить страну? Ср. практику назначения и казни подставных царей (1.2.6).

Некоторые дополнительные характеристики

В системе мироздания царь занимает место первого из людей и их главного представителя перед богами. *Принципиальная грань между правителем и другими людьми* существовала только «по должности» (в силу того, что на данный момент именно его боги избрали для осуществления «царственности») и была весьма относительной (так как «царственность» могла быть в любой момент отнята и передана богами *любому* другому человеку). «По природе» же, помимо своей связи с богами (всцело зависящей от милости и воли последних и ни в какой степени – от желаний и воли самого царя), правители вообще не отличались от подданных. Разница между родичами правителя и прочими людьми в интересующем нас аспекте заключалась лишь в том, что божий выбор следующего царя мог упасть на одного из родичей действующего правителя с большей вероятностью, чем на любого иного человека.

«Профанное» и «сакральное» в деятельности правителя. Как уже говорилось, месопотамское мировоззрение проводит не более четкую границу между «профанным» и «сакральным», чем современный рационализм – между обыденной неквалифицированной деятельностью и, допустим, атомной энергетикой (и вкладывает в него тот же смысл, вовсе не расчлняя их по «природе», а градуируя по относительной доступности, легкости и меньшей ответственности успешных действий на соответствующем уровне). В деятельности правителя соответствующие начала вообще не могли быть ни противопоставлены, ни разделены³¹⁰. Суть царской «сакральности» заключается в том, что боги избрали его для своего исключительного покровительства, чтобы он поддерживал культ и социальный порядок, а также проводил в жизнь их распоряжения. Все это он осуществлял главным образом «административными» мерами, лишь изредка сопровождавшимися специальными ритуалами; в то же время самые «профанные» на нынешний взгляд административные меры, когда царь отдавал – без всяких ритуалов – приказ своему подчиненному в канцелярии или на поле боя, мог быть эффективно реализован только с помощью богов, оказываемой царю, и под их неотступным контролем и покровительством. К тому же перед принятием любой сколько-нибудь существенной административной меры ответственный царь должен был проконсультироваться с богами и свериться с их установлениями. Возможность же и доступность для царя регулярных

³¹⁰ Потому и самая мысль о придании царю формального или фактического соправителя, специализирующегося на одном из этих компонентов, в Месопотамии никогда не возникла. Общинные коллективы, храмовые корпорации были более или менее автономны от царя в социально-политическом, «профанном» для нас смысле. Но приблизительно в той же мере они могли и общаться с богами помимо царя, причем без царя оказывались несамодостаточны и неполноценны и в том, и в другом аспекте.

масштабных консультаций, как и обязанность постоянных и особо детальных сверок, и являлись типичными проявлениями его сакрального статуса.

Основания для сакрализации (= для воцарения) правителя, то есть мотивы, по которым боги избирали именно данное лицо, представлялись месопотамцам до конца необъяснимыми уже потому, что речь шла о принципиально непредсказуемой воле божеств. С большей вероятностью выбор богов падал на сыновей, родичей и сообщинников правителя, чем на иных лиц, однако и последнее происходило достаточно часто³¹¹. Напомним, что с месопотамской точки зрения типичными временными пунктами, когда боги намечали индивидуума на царство, было время его утробного существования либо какой-то момент в его зрелой жизни. В первом случае выбор богов был делом их совершенно произвольной милости: какими заслугами мог похвалиться еще не родившийся младенец, которого уже в утробе матери боги должны были специально «создавать» для правления, наделяя необходимыми царю свойствами? Во втором случае, казалось бы, открывалась возможность объявить, что «царственность» была дарована богами за способности и заслуги. Но нет: даже великие завоеватели, подобные Ашшурнацирапалу II (IX в.), подчеркивают, что на момент божественного избрания они были совершенно безвестны и ничем не прославились, и все их свершения суть дары божества, полученные с избранием, которое, таким образом, остается делом все той же произвольной милости. Точно так же в сказании о Саргоне Аккадском – самом успешном царе-основателе династии за всю историю Месопотамии! – начало его биографии излагается самым приземленным образом, без упоминаний каких бы то ни было заслуг; затем, как заявляет по тексту сам Саргон, «когда садовником был я, Иштар меня полюбила» (никаких объяснений этому не приводится), и вот после этого, как из рога изобилия, хлынули и свершения, и доблести³¹². Дальше других продвинулся Хаммурапи, из очень осторожных в этом случае выражений его Законов (i:30 ff.) 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! Таким образом, избрание царя месопотамцы обычно представляли себе как акт божественного произвола, не связанный с реальными достижениями и качествами избранника, которые считались следствием выбора богов, а не основанием для него.

³¹¹ В III тыс. по «Шумерскому царскому списку» сменилось примерно 125 царей 18-ти «династий», то есть в среднем каждый 7-й раз «царственность» уходила от одной «династии» к другой; в Вавилоне в 1895-539 г. сменилось 132 царя из 10-11-й «династий», то есть переход совершался в среднем каждый 12-13-й раз. Переход от одной прямой линии наследования к другой случался, естественно, еще чаще, так что царь никак не мог быть спокоен за то, что престол останется в руках его семьи, того менее – в руках намеченного им наследника.

³¹² ЯО. С. 249.

Сакральность царя в связи с сакральностью его предков и предшественников.

Концепция индивидуального избрания правителя на царство богами лишала царских предков и предшественников сколько-нибудь существенной роли в обеспечении его сакральности³¹³. Тем не менее взаимосвязь между ними существовала, что задавало месопотамскую династическую концепцию. Как отмечалось выше, хотя выбор богов в принципе мог пасть на любого, считалось, что в норме боги предпочитают передавать «царственность» одному из сыновей или ближайших родичей правящего царя³¹⁴, либо, на худой конец, члену той же территориальной (номовой, городской) общины. Тем не менее фигуры безродных основателей новых династий (наподобие Саргона Аккадского) также оставались в центре внимания. В итоге существовало представление о так называемых «династиях» (шум. *бала*, акк. *палу*: «правление, срок правления > эпоха»), т.е. о последовательностях царей-выходцев из одной и той же территориальной общины или племенной общности, непрерывно продолжающих одну и ту же линию политической преемственности: в лице царя боги, по сути, на неопределенное время вверяют «царственность» всей его «династии»³¹⁵. В итоге власть над страной «Шумера и Аккада» передается богами от одной династии и одного города к другим либо в наказание за проступки очередного правителя династии, либо по абсолютному произволу, просто для того, чтобы что-то изменить³¹⁶.

³¹³ Достаточно упомянуть, что многие месопотамские правители (от Гудеа до Ашшурбанапала) эмфатически заявляли в своих надписях, что не знали ни отца, ни матери, ибо их заменяло им покровительствующее божество! Характерно, что похороны умершего царя, сколько можно судить, не играли никакой роли ни в коронации, ни вообще в ритуальном оформлении и обеспечении власти его преемника (*Frankfort H. Op. cit. P. 250*).

³¹⁴ Соответственно, на практическом уровне происхождение от царя весьма ценилось, а желая подчеркнуть презрение к посягнувшему на трон мятежнику и нелегитимность его статуса, по возможности прибавляли, что он «сын никого» (то есть неизвестно, кто его отец). В ассирийском царском списке, однако, присутствует и «Луллайя, сын никого» (без всяких пейоративных помет), и, что совсем уж удивительно, уже упоминавшийся нами «Ашшур-дугуль, сын никого, не имевший права на трон» (*Reallexikon der Assyriologie. Bd. 5. S. 101-115*). Тем не менее именно ассирийский царский список силится максимально подчеркнуть роль родового начала в передаче «царствования»: он неизменно указывает при возможности сыновнюю или в крайнем случае родовую связь царя с его предшественниками на престоле, а иногда и конструирует такую связь фиктивно (хотя некоторые случаи прихода к власти новых родов тоже оговариваются). Вавилонские царские списки вовсе не интересуются родственными связями царей. В своих надписях (в том числе развернутых титулатурах) ассирийские цари также указывают на то, что их ближайшие и дальние предки были царями. 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» (*ХИДВ₂. С. 259, 188*).

³¹⁵ Впрочем, не так уж редко «династия» состояла из единственного правителя, который порой успевал и захватить власть, и утратить ее.

³¹⁶ Так, согласно традиции, восходящей к ниппурскому жречеству, падение династии Аккада было навлечено на ее голову Нарамсуэном, в губительной гордости посягнувшим на храм Энлиля в Ниппуре. С другой стороны, падение III династии Ура развернуто трактовалось как акт совершенного периодического произвола богов: в ответ на жалобу по этому поводу Энлиль ничего не ставит Уру в вину, но говорит: «Уру в самом деле даровали царственность, но вечный срок ему не был дарован. С незапамятных дней, когда страна впервые возникла, и до нынешних дней, видел ли кто-нибудь, чтобы божественное служение было окончательно (закрепленным за данным городом)? Царственность города, срок его служения вырван с корнем; он должен скорбеть» («Плач о разрушении Шумера и Ура», см.: *Якобсен Т. Указ. соч. С. 110*). С

Почитание царственности предшественников царя, независимо от их династии, играло определенную, хотя и неясную и не особенно значительную роль в обеспечении его собственной царственности: культы статуй царей былого времени (прежде всего наиболее знаменитых и наиболее близких к данному правителю) поддерживались довольно тщательно³¹⁷. Однако роль родового начала сведена при этом к нулю: почитание адресовано предшествующим носителям месопотамской «царственности», а не физическим предкам правителя³¹⁸. Культы статуй правящего царя и различных царей прошлого осуществлялись независимо друг от друга, причем по иному ритуалу, нежели почитание богов (а именно, по чину жертвоприношений, приносимых в пользу людей), то есть занимали принципиально более низкую ступень в общей иерархии культов. Почитаемые статуи царей ставились в пределах больших храмов различных божеств

течением времени, однако, в месопотамской идеологии нарастают тенденции к ограничению этого принципа *transitio imperii* и закреплению «царственности» на одном месте. Законы Хаммурапи (i:15-26) провозглашают, что боги «установили в Вавилоне вечную царственность, чьи основания прочны, как земля и небо». И, действительно, хотя по вавилонской концепции, отраженной в царских списках, страной с тех пор правили разные *палу*, различавшиеся по происхождению из разных территориальных или кланово-племенных коллективов (аморейская, касситская, иссинская и т.д.), Вавилон по крайней мере оставался местом постоянной «прописки» их «царственности», царственности «Шумера и Аккада», и она больше не переносилась из города в город. Еще дальше пошли ассирийцы: их царский список вовсе не делится на *палу*, и его составители (I тыс.) явно считали, что *все* ассирийские правители принадлежат к одной «династии» (в самом деле, «царственность» их всех была или считалась связанной с одним и тем же ашшурским храмом бога Ашшура) Ассирия, таким образом, не подвластна закону *transitio imperii* вовсе. Отметим, что и в «Шумерском царском списке», и в вавилонских списках некоторые династии, правившие практически параллельно, ради конструирования непрерывной линии преемственности представлены как правившие последовательно, в порядке перехода гегемонии (или владычества в Вавилоне) от одной к другой. Например, после последнего царя дома Хаммурапи в Вавилоне утвердился Гулькишар, шестой царь династии Приморья, а вскоре – касситская династия (в лице своего седьмого или восьмого царя); в вавилонском же царском списке *все* цари Приморья идут после царей дома Хаммурапи и до *всех* царей касситской династии. Между тем составители списков вели и синхронические списки царей, да и прекрасно знали памятники, из которых явствовало, что цари этих «последовательных» династий были современниками друг друга. Вероятно, считалось, что переход «царственности» осуществляется в несколько ином временном измерении, чем ощущаемое нами, и в этом измерении, к примеру, «царственность» успевала осуществить вся династия Приморья, в лице всех своих царей, после дома Хаммурапи и до всей касситской династии, и только в проекции на ощущаемое людьми, земное время эта последовательность дает зримую нами картину (ср.: Клочков И.С. Указ. соч. С. 160-161, прим. 55).

³¹⁷ Frankfort H. Op. cit. P. 302 ff.; Wilhelm G. Eine neusumerische Urkunde zur Beopferung verstobener Konige // Journal of Cuneiform Studies. 1972. Vol. 24. Еще раз подчеркнем, что это были культы именно статуй, а не царей, но в этом умершие цари были уравнианы с правящим: он также не имел собственного культа, почиталась лишь его статуя. Особенной заботой до последних веков месопотамской истории окружались, к примеру, изображения Саргона Аккадского – одного из величайших общемесопотамских царей (Оппенгейм А. Указ. соч. С. 275, прим. 28). Статуя царя не имела отношения к его личности: она была воплощением его «гения царственности», а не его самого; через свою статую царь лишь поддерживал особо эффективным образом связь с богами. Как видно, считалось, что статуя царя сохраняла свойство такого посредничества и после смерти изображаемого правителя, в силу чего могла служить и его близким и дальним преемникам инструментом подкрепления и дополнительным каналом их собственной связи с богами, причем тем лучшим, чем более знаменитым был изображенный царь (то есть чем более успешные отношения с богами поддерживались им, с участием этой статуи, в прошлом).

³¹⁸ По-иному обстояли дела при обожествленных правителях III династии Ура: тогда в лице царских статуй почитали жертвами и гимнами самих царей как богов, воплощенных в них (подобно тому, как и прочие боги воплощались в своих статуях); почитали аналогичным образом и умерших царей-богов – предков правящего царя Ура.

(специальных храмов им не строили); приношения им совершались обычными жрецами. О человеческих жертвах при этом не могло быть и речи.

Иной ритуал (*киспу*), совершавшийся царем, затрагивал и его предков, но лишь как призываемую первой и с особым почетом часть совокупности предков *всех* членов возглавляемого им сообщества; ритуал был обращен именно ко всей этой совокупности. Таким образом, специального сколько-нибудь существенного культа царских предков не существовало. Однако личный бог-покровитель царя (как и личный бог любого его подданного) был именно родовым богом, «богом отцов», наследуемым в данной семье из поколения в поколение, независимо от изменений ее ранга³¹⁹.

Отсутствие человеческих жертвоприношений. Единственным связанным с царем актом, который хотя бы теоретически можно было бы сопоставлять с человеческим жертвоприношением, было назначение и убийство подменного царя, который должен был принять на себя (и унести со своей смертью) бедствия, грозившие действительному царю. Однако типологические параллели с искупительными человеческими жертвоприношениями в пользу правителя здесь, с нашей точки, не работают уже потому, что у этой «жертвы» *нет получателя*. Подменного царя не жертвуют никому, его просто уничтожают вместе с «перенацеленными» на него бедствия. Надо добавить, что с середины III тыс. Месопотамия вообще категорически чуждается человеческих жертвоприношений.

Царь и ритуал. Как и других правителей Ближнего Востока, месопотамского царя можно было бы назвать рабом непрерывного ряда детально расписанных по дням ритуалов. Роль собственно царских ритуалов была в общем виде освещена выше. Основные жизнеобеспечивающие ритуалы Месопотамии были, однако, куда древнее царской власти и исконно носили общинный характер. С утверждением института «царственности» царь занял более или менее существенное место и в этих ритуалах, однако в рамках инварианта месопотамской культуры, за редкими исключениями, так и не смог сконцентрировать их на себе. Действительным протагонистом этих ритуалов оставалось, как правило, все сообщество, и в той мере, в какой царь играл в них стержневую роль, он делал это только вместе с сообществом, как корифей некоего общего хора, а не помимо него – то есть выступал в той же функции, какая некогда принадлежала в этих ритуалах главе общины. Таким образом, в царских обрядах, никак не вовлекающих коллектив, правитель Месопотамии действительно был царем – владыкой, стоящим высоко над своим сообществом, но добиться подобного положения применительно к

³¹⁹ Якобсен Т. Указ. соч. С. 184.

старым общинным ритуалам ему не удалось. Описывать место царя в таких ритуалах следует по отдельности.

«Священный брак»³²⁰. Ежегодный центральный обряд священного брака в интересующую нас эпоху (исход III тыс. и позднее) представлял собой ритуальное соитие богини плодородия (воплощающейся для этого в жрице) и уполномоченного на то мужчины – представителя сообщества. Целью обряда было обновить плодородие и жизненную силу всего сообщества и используемой им природной среды. Несомненным условием совершения обряда была имперсонация мужского божества плодородия представителем сообщества: в противном случае он не смог бы сочетаться с богиней. Однако это не делало ситуацию симметричной: сочетались не два богочеловека, а именно человек – представитель сообщества, использующий силу вселившегося в него божества, и божество-покровитель, вошедшее ради этого в человеческое тело.

Временами в роли представителя сообщества в обряде священного брака выступал царь. При III династии Ура – I династии Иссина осуществление обряда священного брака было постоянным атрибутом царской власти, а брачным партнером царя выступало главное женское божество Месопотамии Иштар-Инанна (в самого царя вселялся бог плодородия³²¹). Соответственно, царь оказывался способен прямо воздействовать на плодородие и величался «хранителем дыхания стран». Роль в обряде остального сообщества сводилась к участию (вместе с царем!) в праздничном пиршестве по случаю уже состоявшегося «брака». Таким образом, царь играл в обряде уникальную и решающую роль, и соответствующая способность настолько возвышала его над подданными, что становилась основанием для его регулярного обожествления (1a.1); позднее обряд священного брака осуществляли и касситские цари (все или лишь некоторые, неизвестно). Однако едва ли его практиковало большинство царей Месопотамии: прямых известий на сей счет не дошло, а тексты не заявляют об этих царях, в противоположность правителям Ура и Иссина, как о супругах или брачных партнерах божества и не приписывают им функции прямого обеспечения плодородия³²². Видимо, ведущая роль правителя в обряде «священного брака», как и его обожествление, относилась к числу шумерских рудиментов, «взвешенных» в среде месопотамской

³²⁰ См.: *Kramer S.N.* The Sacred Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer. Bloomington, 1969; *Black J., Green A.* Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. L., 1992. P. 157.

³²¹ При этом старая асимметрия полностью сохранялась даже несмотря на то, что царь и сам по себе был уже богом: именно богиня звала его на брачную службу, а он служил ей, повинувшись ее приказу (*Frankfort H.* Op. cit. P. 295 f., 299).

³²² *Frankfort H.* Op. cit. P. 307 f.

идеологии II–I тыс., но практически не востребуемых, и в норме этот обряд осуществлялся помимо царя, силами самих общинных коллективов³²³.

Праздничный «прием» богов. Обряд пира, которым все сообщество чествовало своих богов (когда их статуи «вводились» в дома людей и «принимались» там), порой существенно «перетягивали» на себя цари: при III династии Ура и в Ассирии, начиная с Ададнерари I (XIII в.), цари принимали богов в виде их главных статуй сами, в своих дворцах, в отрыве от сообщества. Однако и в данном случае обряд параллельно осуществлялся в частных домах (туда вносились второстепенные изображения богов), хотя это имело куда меньшее значение. Боги присутствовали на всех угощениях и всем посылали в ответ удачу; однако оценивали они в первую очередь угощение царя, и их реакция в этом случае имела куда больший резонанс, чем во всех остальных³²⁴.

Храмостроительные обряды. Здесь царь играл и заглавную, и основную роль: он возглавлял ритуальное очищение строительной площадки, проводя его «силой мудрости» богов, и введение статуй богов во храм. Впрочем, и там и тут в ритуале в качестве «группы поддержки» участвовал весь коллектив. В то же время царь изготавливал своими руками первый кирпич, тем самым уже единолично осуществляя критический шаг во всем процессе храмостроительства³²⁵.

Киспу – экстраординарный ритуал поминовения и привлечения на сторону сообщества всех мертвых предков всех его членов – по самой своей сути обнаруживает общинное происхождение. Однако уже при династии Хаммурапи он фиксируется как царский ритуал, проводящийся от имени царя и во имя его, без всякого участия сообщества. Обряд *киспу* состоял в том, что «есть и пить» жертвенную трапезу за правящего царя последовательно призывались духи мертвых: сначала поименно все предки самого царя, затем суммарно все воины, павшие за былых царей, все родичи былых царей, и, наконец, «все человечество от восхода до заката, те, кто не имеет молящегося за себя и чтущего себя»³²⁶.

Новогоднее празднество (акиту) было величайшим празднеством Месопотамии, когда и у людей, и у богов обновлялась благая энергия космоустройства, упорядочивания мира в свою пользу, и одновременно обновлялась сама связь богов с покровительствуемым ими сообществом. Многодневный праздник *акиту* фиксируется

³²³ Ср.: ИДВ 1. С. 445; по сообщению Геродота, в храмово-городской общине Вавилона VI–V вв. этот обряд вообще совершали массово, коллективными усилиями рядовых членов общины: каждая свободная женщина должна была раз в жизни пройти обряд «священного брака», официально считавшийся, как и ранее, «служением Иштар [‘Милитте’]»; в качестве ее партнера выступал любой желающий чужеземец (Her.I.199).

³²⁴ Frankfort H. Op. cit. P. 265; ИДВ 2. С. 103–105.

³²⁵ Frankfort H. Op. cit. P. 272, 275.

³²⁶ ИДВ 2. С. 59.

начиная с периода текстов Шуруппака (XXVI в.), – эпохи номовой раздробленности. Во II-I тыс. он так и остался действием всего сообщества: в праздновании участвовали все жители, а начинали и вели его жрецы во главе с верховным жрецом верховного бога-покровителя страны, а не царь. Последнему, однако, принадлежала стержневая, хотя и страдательная роль во всем комплексе обрядов: у него обновлялся и заново подтверждался на очередной год божественный выбор на царство, т.е. его собственная связь с богами. Царь отдавал инсигнии царственности верховному жрецу, тот помещал их перед статуей верховного бога, «царя богов» в его святая-святых; перед лицом статуи царь подвергался ритуальному избиению жрецом и свидетельствовал о своей ритуальной чистоте, после чего жрец от имени бога возвращал ему инсигнии. В следующие дни царь сопровождал верховного бога в праздничной процессии на пир в особый дом *акиту*³²⁷, возглавляя всю процессию, и «брал его (правую) руку» (как и все прочие боги в ходе этого празднества; тем самым окончательно скреплялись на следующий год власть и покровительство «царя богов» применительно как к его подданным – богам, так и к его рабу – человеческому царю). Здесь царь, как и в целом во взаимоотношениях людей и богов, оказывался главной точкой концентрации этих отношений³²⁸.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ЗВАХ *Дьяконов И.М.* Законы Вавилонии, Ассирии и Хеттского царства // Вестник древней истории 1952. № 4.
- ИДВ 1, 2 История древнего Востока. Ч. 1 / ред. И.М. Дьяконов. М., 1983; Ч. 2 / ред. Г.М. Бонгард-Левин. М., 1988.
- ОНН От начала начал. Антология шумерской поэзии. СПб., 1997.
- ХИДВ₁ Хрестоматия по истории древнего Востока / ред. В.В. Струве, Д.Г. Редер. М., 1963.
- ХИДВ₂ История древнего Востока. Тексты и документы / ред. В.И. Кузищин. М., 2002.
- ЯО Я открою тебе сокровенное слово. Литература Вавилонии и Ассирии. М., 1981.
- ABC *Grayson A.K.* Assyrian and Babylonian Chronicles. N.Y., 1975.
- ARI *Grayson A.K.* Assyrian Royal Inscription. Vol. 1-2. Wiesbaden, 1972-1976.

³²⁷ От названия которого и происходило наименование всего праздника.

³²⁸ *Cohen M.E.* Op. cit. P. 401 f.; *Frankfort H.* Op. cit. P. 312 ff.; *Berger P.R.* Das Neujahrsfest nach den Königsinschriften des ausgehenden babylonischen Reiches // Actes de la XVIIe Rencontre assyriologique internationale. Ham-sur-Heure, 1970. P. 155-159; *Black J.* The New Year Ceremonies in Ancient Babylon // Religion. 1981. Vol. 11. P. 39-59; *van der Toorn K.* Het Babylonische Nieuwjaarsfeest // Phoenix. Bulletin van het Vooraziatisch-Egyptisch genootschap Ex Oriente Lux. 1990. T. 36. S. 10-29.

ГЛАВА 4

Сакральная власть майяских царей (III–IX вв. н.э.)

Д.Д. Беляев, А.А. Токовинин

Центральная область майя (или низменности майя) – это обширный регион, включающий в себя юг Мексики (штаты Чиapas, Табаско, Кампече и Юкатан), северные департаменты Гватемалы, Белиз и часть Гондураса. По природным условиям это известняковая низменность (90 – 200 метров над уровнем моря), большая часть территории которой покрыта влажной тропической растительностью. Главные реки текут на западе (Усумасинта), юге (Пасьон) и востоке (Ондо, Белиз и Мотагуа) региона, в то время как его центр составляют заболоченные местности и озера.

Доколумбова история майя подразделяется на три периода: доклассический, или формативный (2000 г. до н.э.–250 г. н.э.), классический (250–900/1000 гг. н.э.) и постклассический (900/1000–1530 гг. н.э.). Классический период обычно рассматривается как «золотой век» в развитии культуры майя. Действительно, эта эпоха является наиболее хорошо документированной благодаря наличию значительного числа письменных источников³²⁹.

Основной единицей политической структуры майя в классический период являлась небольшая полития – *ahawil* (позднее *ahawlel*), или «царство», – управлявшаяся наследственным правителем *ahaw*, чей титул переводится как «тот, кто приказывает»³³⁰. По-видимому, согласно «политической концепции» древних майя все царства в идеале считались равными и суверенными. В классический период практически ни одно из них не было насильственно устранено с политической арены. Некоторые теряли независимость и попадали под власть одного царя, но в этом случае он принимал сложный титул, перечислявший все подвластные территории. Такие примеры хорошо известны на западе области майя, в бассейне Усумасинты в позднеклассическое время (VII–IX вв.).

В обществе майя существовали различия между рангом и должностью. По данным иероглифических надписей мы можем определить наличие по меньшей мере трех социальных групп элиты: *ahawo' b* или «владыки» (царь, царский линидж

³²⁹ 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.*

³³⁰ *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.*

и потомки царей), *sahalo'b* – «маленькие» (люди), или провинциальная элита и *ahk'uhu'no'b* – «писцы». Тот или иной ранг принадлежал всем членам знатного рода, в то время как должность признавалась только за занимавшим ее человеком.

Царский двор играл центральное место в системе управления. Административные функции выполняли представители ранга «писцов». *Ahk'uhu'n* был общим термином для чиновников, не различая занятых в центральном и дворцовом управлении.

Царства майя обычно состояли из нескольких областей (*pet* – «часть, округа» или *kab* – «земля») со своими провинциальными столицами – городами второго (после столицы царства) уровня. В раннеклассическое время (250–600 гг.) эти области управлялись членами младших линий царской династии или местной элитой. Дворы областных правителей копировали структуру царского двора³³¹.

Майяские политии классического периода могут быть классифицированы как ранние государства. Они характеризуются: 1) сложным центральным политико-административным аппаратом; 2) сложной социальной стратификацией; 3) идеологией, постулировавшей божественное происхождение царских династий и высшей знати; 4) контролем элиты над добычей, обменом, обработкой и распределением престижных материалов; 5) преобладанием в остальных секторах социально-экономической подсистемы родственных групп. Под ранним государством в данном случае подразумевается один из вариантов сложной социально-политической организации, который не обязательно ведет к зрелому государству. Скорее это две родственные, но разные социально-политические и культурные формы, фундаментальное различие между которыми заключается в соотношении территориальных и родственных связей.

В основе картины мира классических майя лежали представления о *k'uh*. Это слово традиционно переводится как «бог» – как его воспринимали испанские хронисты и миссионеры, но точнее *k'uh* следует понимать как безличную сакральную силу, пребывающую в мире. В XX в. среди цельталей в горном Чиапасе *ch'ulel* (явный когнат классического *k'uh*) обозначает универсальную жизненную субстанцию или силу, которая содержится в крови и поддерживает существование людей и различных ритуальных

³³¹ Подробнее о социальной и политической организации майя см.: *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; *Stuart D.* Historical Inscriptions and the Classic Maya Collapse // *Lowland Maya Civilization in the Eighth Century A.D.* Wash., 1993. P. 321–354. Наиболее полное и точное изложение политической истории майя см.: *Martin S., Grube N.* Chronicle of Maya Kings and Queens. L., 2000.

объектов³³². Эта концепция схожа с концепциями божественности, существовавшими в других культурах Мезоамерики (*teotl* у науа, *masan* у михе-соке, *pée* у сапотек, *ini* у миштеков).

Та часть *k'uh*, которая заключена в человеке, содержится в сердце и в крови, поэтому, выпуская свою кровь, человек может использовать эту силу. В силу этого кровь считалась сакральной жидкостью. Иероглиф **К'УН** в майяской письменности, как показал Д. Стюарт, изображает падающие капли крови³³³. Кровопускание занимало ключевое место в системе ритуалов классических майя. У цельталей кровь считалась материальным проявлением человеческой *ch'uul*, а сердце называли «матерью крови».

Различные проявления *k'uh* составляли группу сверхъестественных существ, которые мы в дальнейшем будем называть «богами». Среди последних можно выделить две категории. Первая олицетворяла силы природы (молнию, ветер, маис, а также небо и землю); ее представители («верховные божества») почитались во всем регионе. Основными «верховными божествами» были Ицаннах, Чаак («божество дождя и молнии»), К'авиль («божество-покровитель царских династий»), К'инич-Ахау («божество солнца»), Хун-Йеналь «GI»³³⁴, «Ягуарий божество подземного мира» («божество огня и войны»), Ик'-К'ух («Ветер-бог»), О'лис-К'ух («Сердце-божество»), Кабаль-К'ух («земное божество»), Чаналь-К'ух («небесное божество»), Иш-Ух («женское божество луны») и др. Вторая, специализированная, категория («божества-покровители») была связана с различными местностями и политиями и была более многочисленной³³⁵.

Кроме того, майяские боги существовали в нескольких инкарнациях, часто основанных на цветовом символизме. В представлениях майя каждая сторона света имела свой цвет: север – белый, восток – красный, юг – желтый, запад – черный; центр мира был 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: Йаш-Ха'аль-Чаак («Чаак – это первый дождь»), Сакхаль-Чаак («Чаак, который белеет»), К'ан-Тун-Чаак («Чаак – это драгоценный камень») и т.д.

Божества майя часто были организованы в «триады». В таких случаях они назывались *huux luut k'uh* («трое рожденных вместе богов»). «Триады» известны в

³³² Vogt E.Z. Zinacantan: A Maya Community in the Highlands of Chiapas. Cambridge, 1969. P. 369–371.

³³³ Stuart D. Blood Symbolism in Maya Iconography // Maya Iconography. Princeton, 1988. P. 175–221.

³³⁴ Майяские божества могут обозначаются латинскими буквами согласно принятой майянистами иконографической классификации Пауля Шелльхаса.

³³⁵ Houston S.D., Stuart D. Of Gods, Glyphs, and Kings: Divinity and Rulership among the Classic Maya // Antiquity. 1996. Vol. 70. P. 292.

Паленке, Караколе и Тикале³³⁶. В Паленке триада состояла из «GI», Унен-К'авиля («К'авиль—младенец») и К'инич-Ахау.

Вторая группа сверхъестественных существ у майя – *wayob* («духи-спутники»). Идея наличия у человека с самого рождения мистического двойника является основой концепции науализма (нагуализма) – одной из наиболее характерных черт мезоамериканской культуры. Человек и его со-сущность тесно связаны друг с другом с самого момента рождения, *вай* считался частью человеческой души. Если что-то случится с двойником, например, если он умрёт или будет убит, то же самое произойдёт и с человеком. Человек разделяет характеристики своего двойника, это определяет его личность и темперамент³³⁷. В настоящее время нагуали обычно представляются в виде животных, но в классический период они могли быть и антропоморфными. Похоже, что в отличие от постклассического времени, *вайи* классических майя были связаны не с индивидуумами, а с родовыми или социальными группами: практически все известные нам *вайи* относились к царским династиям или определенным местностям³³⁸. Свои *вайи* были и у богов.

Третьей важной составляющей религии майя классического времени был культ предков. В представлениях индейцев после смерти человек отправлялся в мир предков и там сам становился магическим существом. Предки имели сильное влияние на мир живых, поэтому в классической иконографии их часто изображали летающими вокруг правителя или над ним³³⁹. Культ предков был распространен во всех слоях общества майя. В простых домохозяйствах обычными являлись захоронения мужчин в специальных зданиях-святилищах³⁴⁰.

³³⁶ Berlin H. The Palenque Triad // Journal de la Société des Américanistes. 1963. T. 52. P. 91–99; Kelley D. The Birth of the Gods in Palenque // Estudios de Cultura Maya. 1965. Vol. 5. P. 93–134; Stuart D., Houston S.D. & Robertson J. Recovering the Past: Classic Maya Language and Classic Maya Gods. Austin, 1999. P. II-57.

³³⁷ Foster G. Nagualism in Mexico and Guatemala // Acta America. 1944. Vol. 2. P. 85–103; Villa Rojas A. El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México // Estudios de Cultura Maya. México, 1963. Vol. 3. P. 242–260; Houston S.D., Stuart D. The WAY Glyph: Evidence for «Co-Essences» among the Ancient Maya // Research Reports on Ancient Maya. Writing 30. Wash., 1989.

³³⁸ Grube N., Nahm W. A Census of Xibalba: A Complete Inventory of Way Characters on Maya Ceramics // Kerr J. The Maya Vase Book: A Corpus of Rollout Photos of Maya Vases. Vol. 4. N.Y., 1994. P. 686–715; Calvin I. Where the Wayob Live: A Further Examination of Classic Maya Supernaturals // Ibid. Vol. 5. N.Y., 1997. P. 868–883.

³³⁹ Гуляев В.И. Культ предков у древних майя // Религии мира. История и современность: Ежегодник 1984. М., 1984. С. 65–80; Гуляев В.И. Государственная идеология древних майя: (К вопросу о культе царских предков) // Проблемы археологии и древней истории стран Латинской Америки. М., 1990. С. 155–185; Leventhal R.M. Household Groups and Classic Maya Religion // Prehistoric Settlement Patterns: Essays in Honor of Gordon R. Willey. Cambridge; Albuquerque, 1983. P. 55–76; Marcus J. Mesoamerican Writing Systems: Propaganda, Myth, and History in Four Ancient Civilizations. Princeton, 1992; McAnany P.A. Living with the Ancestors: Kinship and Kingship in Ancient Maya Society. Austin, 1995; McAnany P. Ancestors and the Classic Maya Built Environment // Function and Meaning in Classic Maya Architecture. Wash., 1998. P. 271–298.

³⁴⁰ Leventhal R.M. Op. cit. P. 55–76. Becker M.J. Ancient Maya Houses and Their Identification: An Evaluation of Architectural Groups at Tikal and Inferences Regarding Their Functions // Revista española de antropología Americana. Madrid, 1982. Vol. 12. P. 110–129; Becker M.J. El patrón de asentamiento en Tikal, Guatemala, y otros sitios mayas de las tierras bajas; implicaciones para el cambio cultural // Mayab. 1986. № 2. P. 7–21.

Царская власть у майя выросла из власти вождей доклассического периода. Первые вождества появились в области низменностей около 600 г. до н.э. По-видимому, уже в это время власть вождей имела сакральное обоснование, так как все основные церемониальные постройки были воздвигнуты поверх прежних жилищ общинных лидеров.

Специфическая форма доклассического культового искусства – гигантские штукковые маски – возникла около 400 г. до н.э. Они изображали так называемое «Верхнее Божество-Птицу», «Соляного Ягуара», «Чудовище Виц» (ассоциировавшееся с землей и пещерами) и других существ, олицетворявших космический порядок³⁴¹. Таким образом, столица вождества символически располагалась в центре мироздания. Антропоморфные маски распространились лишь к 100–150 гг. н.э. К этому времени роль правителя изменилась. Из слуги божеств он превратился в священного царя, который сам стоит в центре мира и выступает связующим звеном между миром богов и предков и человеческим миром. Нарастание сакральности царей майя завершилось появлением около 430–450 гг. титула *k'uhul ahaw* – «божественный царь». Теперь правитель был отделен не только от общинников и рядовой знати, но и от остальных членов собственного линиджа, носивших титулы *ahaw* («владыка») и *yahawte'* («владыка из рода»). Примерно в это же время впервые встречается и титул *k'uhul ixik* («божественная женщина»), использовавшийся для царских супругов.

Судя по тому, что мы знаем о царях майя I тыс. н.э., они не считались живыми богами³⁴². Прилагательное *k'uhul* («священный») описывает качества существ или объектов. Концепция *k'uhul k'aba'* («священное имя» для различных объектов) подразумевает не то, что имя было богом, а то, что оно имело тесную связь с *k'uh* этого объекта. Это же верно и для царя: он обладал наивысшей концентрацией *k'uh* среди живущих и поэтому был сакрален, но сам божеством не был³⁴³.

Претензии на сакральность выражались в именах майяских царей. Значительная их часть описывала аспекты божеств: например, Ицмнах-Балам («Ягуар есть Ицмнах»), Ицмнах-К'авиль («К'авиль есть Ицмнах»), т.е. ягуар и К'авиль были отчасти идентичны Ицмнаху. Другие имена еще более описательны и связаны с определенными божествами:

³⁴¹ *Sanz L.T.* Montañas sagradas, dioses solares e imágenes de AHAW: Iconografía de la escultura arquitectónica de la Acropolis del Norte, Tikal (100 a.C. – 200 d.C.) // *Anales del Museo de América*. Madrid, 1998. A. 6. P. 95–109; *Valdés J.A.* Arquitectura y escultura de la Plaza Sur del Grupo H, Uaxactún // *Laporte J.P., Valdés J.A.* Tikal y Uaxactún en el Preclásico. México, 1993. P. 108; *Freidel D., Schele L.* Kingship in the Late Preclassic Maya Lowlands: The Instruments and Places of Royal Power // *American Anthropologist*. 1988. Vol. 90. P. 547–567.

³⁴² См.: *Houston S.D., Stuart D.* Of Gods, Glyphs, and Kings... P. 289–312; *Le Fort G.* Sacred versus Divine: Comments on Classic Maya Kingship // *Maya Religious Practices: Processes of Change and Adaptation*. Bonn, in press.

³⁴³ *Houston S.D., Stuart D.* Of Gods, Glyphs, and Kings... P. 296.

с К'авилем – Сийах-Чан-К'авиль («Рожден из неба К'авиль»), Цаках-К'авиль («Был почтен К'авиль»), Хасав-Чан-К'авиль («К'авиль неборасчищает»), К'ак'-Хоплах-Чан-К'авиль («К'авиль это огонь, который зажигается в небе»), Йуклах-Чан-К'авиль («К'авиль сотрясет в небе»); с Чааком – К'ак'-Тилив-Чан-Чаак («Чаак – это огонь, который сжигает небо»), К'ак'-Цухлах-Чан-Чаак («Чаак – это огонь, который потух в небе») и т.д. Этот феномен можно частично объяснить с помощью модели «свернутой мифологемы», предложенной М.В. Чегодаевым. Такие имена кратко описывают мифы, в которых боги выступают основными героями³⁴⁴.

Несколько иероглифических текстов из Паленке (в древности столицы царства Бакаль) дают представление о пути от царевича к царю. Жизнь К'ан-Хой-Читама II (правил в 702–711 гг.) была описана на «Дворцовой панели»³⁴⁵. Когда царевич родился в 644 г., он уже имел определенный уровень *k'uh*. Его имя Хуш...-н-Мат – это апеллатив птицеподобного божества, связанного с дождем. В возрасте семи лет юный принц провел свой первый ритуал «повязания» и принес дары перед «Триадой Паленке». В 21 год он «взял веревку» (совершил некий неизвестный нам ритуал) и снова принес дары «пред ликом своих божеств Хун-Йеналя “GI”, Унен-К'авиля и К'инич-Ахау». После смерти его отца в 683 г. трон перешел к старшему брату, К'инич-Кан-Баламу II (683–702), а Хуш...-н-Мат получил титул *baah ch'ok* («главный юноша»), или «наследник». В 702 г. он, в свою очередь, занял престол. В этот момент он приобрел новый уровень сакральности и новое качество, что маркировалось принятием нового имени – К'инич-К'ан-Хой-Читам, которое уже встречалось в бакальском царском именнике.

Церемония воцарения у древних майя получила достаточное внимание исследователей³⁴⁶. Это было длительное действие; как правило, между смертью предыдущего царя и официальной интронизацией его преемника проходило несколько десятков дней. Л. Шиле и М. Миллер определили следующие моменты царской инаугурации: 1) наследник, одетый только в юбку, получал символы власти и элементы царского одеяния, из которых наиболее важными были головная повязка (*hu'n*) с образом так называемого «Бога-Шута» и «карликовый скипетр» – фигурка К'авиля; 2) правитель в полном одеянии и с инсигниями власти выходил к собранию придворных; 3) жена или

³⁴⁴ Чегодаев М. Хор-Без-Глаза-На-Его-Челе (опыт интерпретации имени) // Развитие цивилизации и Новый Свет. М., 1999. С. 46–49. (Также см.: *его же*. Хор-Без-Глаза-На-Его-Челе (опыт интерпретации имени) // Древний Восток: общность и своеобразие культурных традиций. М., 2001. С. 24–32. – прим. отв. ред.).

³⁴⁵ Надпись PAL: Palace Tablet.

³⁴⁶ См., например: *Schele L., Miller M.E.* The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art. N.Y., 1986. P. 103–132; *Le Fort G.* The Classic Maya Accession Ceremony as a Rite of Passage // The Sacred and the Profane: Architecture and Identity in the Southern Maya Lowlands. Markt Schwaben, 2000. P. 17–23; *Villela K.D.* Central Mexican Perspectives on the Classic Maya Accession Rites // Tercera Mesa Redonda de Palenque. Palenque, 1999. P. 44–45 и др.

мать царя и он сам совершали ритуал кровопускания; 4) царь отправлялся в поход за пленниками; 5) захваченные пленники приносились в жертву путем вырывания сердца; 6) царь-триумфатор появлялся в священном паланкине³⁴⁷.

Судя по иероглифическим текстам, действительная последовательность была не такой. Сначала царь отправлялся в поход. Захваченные пленники приносились в жертву и выставлялись перед сидящим в паланкине правителем. Позже (от 20 до 50 дней спустя) происходила сама коронация – получение головной повязки и инсигний власти.

Этот этап церемонии был самым важным. В надписях воцарение часто описывается как «он был повязан в царстве». Занятие любой должности называлось *k'ahlah hu'n tu-baah* («была повязана повязка на его чело»). Это выражение использовалось не только для царей, но и для придворной знати и областных правителей. Головной убор был основным показателем социального статуса. Так, царская корона называлась *sakhu'n* («белая повязка») или *bolon-tsakab k'ahk'-xook hu'n* («девятиузловая огненная акуля повязка»); на царских тиарах размещались изображения божеств и предков. «Владыка огня» *yahaw k'ahk'* носил *k'ahk'hu'n* («огненную повязку»); головной убор обычных должностных лиц составляла бумажная лента.

Ритуальное повязание было одним из важнейших действий в майяской обрядовой практике. Воздвижение монументов (стел, притолок, панелей и др.), а также освящение зданий зачастую описывается как их повязание³⁴⁸. Очевидно, считалось, что, с повязанием человек или объект переходил в новое состояние (может быть, связанное с более высоким уровнем к'ух).

Использование в коронационной формуле страдательного залога («была повязана») указывает на то, что царь не сам надевал головной убор.

Другим важным символом царской власти был *к'авиль*. Так назывался скипетр с изображением бога К'авиля на навершии. *U-ch'amaw k'awiil* («он взял *к'авиль*») было еще одной метафорой для описания воцарения. Как было показано в работах В.И. Гуляева и К. Коггинс, этот скипетр служил символом царского линиджа и был связан с молнией и громом³⁴⁹.

Правитель получал новое имя – *k'uhul k'alhu'nil k'aba'* («священное коронационное имя»). Идея об особом имени для царя связана с концепцией «священных имен», которые

³⁴⁷ Schele L., Miller M.E. Op. cit. P. 117.

³⁴⁸ 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.

³⁴⁹ См.: Гуляев В.И. Атрибуты царской власти у древних майя // Советская археология. 1972. № 3. С. 116–134; *его же*. Скипетр и держава: К вопросу о царской власти у древних майя // Вестник древней истории. 1993. № 4. С. 45–60; Coggins C. The Manikin Scepter: Emblem of Lineage // Estudios de Cultura Maya. Vol. XVII. México, 1983. P. 123–158.

зависят от *k'uh* и отражают внутреннюю сущность предметов. Очевидно, тронное имя выражало такую сущность царя, хотя механизм его обретения (впадение в транс, сны или гадания) нам неизвестен.

Ж. Ле Форт интерпретирует церемонию воцарения в классический период как ритуал перехода. Она полагает, что, оставляя статус наследника, будущий царь символически умирает. Он больше не носит показателей своего ранга и отделен от остальных *ahawo' b*. После этого он проводит несколько дней в посте и воздержании, а затем символически перерождается³⁵⁰.

Войдя в статус «священного царя», человек остается таковым до своей смерти. В Паленке зафиксирована редкая метафора для смерти: *hamliiy 'u-sakhu 'n* – «развязалась его белая корона»³⁵¹. 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) говорится следующее: «он разорвал [повязку] Ха-К'ин-Шоок, божественный царь Йокиба, он оставил царственность в Хиштуне»³⁵². Разорвав повязку, правитель выходит из сакральной области «царственности» и уступает свое место новому владыке. Но, судя по всему, Ха-К'ин-Шок не умер и 30 дней спустя все еще назывался «божественным царем».

Это, однако, не означает, что царь считался абсолютно безгрешным и не мог потерять власть. Одной из важнейших забот верховного правителя было почитание божеств-покровителей династии, и пренебрежение этой обязанностью считалось преступлением. Борьба за трон в Бакале в начале VII в. дает прекрасный пример политической риторики древних майя.

В 611 г. столица Бакаля была захвачена и опустошена войском царя Каналья, который был верховным царем в землях майя. После смерти бакальского царя в 612 г. престол перешел к Мат-Мувану, тезке мифического основателя династии. Он правил недолго и в 615 г. был замещен К'инич-Ханаб-Пакалем I (615–683), принадлежавшим к царскому роду по женской линии³⁵³. Текст «Храма надписей», созданный при К'инич-Кан-Баламе II (683–702) и прославляющий его отца, описывает правление Мат-мувана в темных красках:

«И тогда взошел на трон Мат-Муван, священный царь Бакаля. Было его стелоповязание в день 3 Ахау, 3-е число месяца Суц', девятое 20-летие; принес дар своему

³⁵⁰ *Le Fort G.* The Classic Maya Accession Ceremony as a Rite of Passage // *The Sacred and the Profane: Architecture and Identity in the Southern Maya Lowlands*. Markt Schwaben, 2000. P. 17–19.

³⁵¹ *Schele L., Mathews P., Lounsbury F.* Untying the Headband // *Texas Notes on Pre-Columbian Art, Writing, and Culture*. № 4. Austin, 1990. P. 5.

³⁵² Надпись PNG: Thr. 1 (Montgomery б.г.: 56).

³⁵³ *Martin S., Grube N.* Chronicle of Maya Kings and Queens. L., 2000. P. 161.

богу (*'u-k'uhil*) Мат-Муван, 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*, владыке многих линиджей. Спина 20-летия 3 Ахау – он не подарил сверток Мат-Мувану, он принес дар своему богу Мат-Муван, священный царь Бакаля»³⁵⁴.

Таким образом, Мат-Муван обвинялся в том, что почитал только своего собственного «бога» (*'u-k'uhil*), не уделяя внимания Владыкам Венеры, повелителю Девятого Неба и первому царю Мат-Мувану. Соответственно бесчестный правитель потерял власть, которая 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.

Когда царь умирал, он «вступал на путь» в мир предков. Другие выражения, описывающие смерть, – «он вошел в воду» и «он вошел в гору».

В средне- и позднеформативное время (800 г. до н.э. – 250 г. н.э.) вожди майя никогда не погребались в пирамидах. Пирамида была *axis mundi*, «Первой Горой», находившейся в центре мира, а не местом захоронения. Ни в одном из гигантских пирамидальных комплексов Накбе или Эль-Мирадора не было найдено могил³⁵⁵. Это верно не только для майя, но и для других мезоамериканских обществ формативного периода. В Ла-Венте (столице могущественного ольмекского вожества на побережье Мексиканского залива в 800–400 гг. до н.э.) гробницы правителей были связаны с главной пирамидой, но не располагались внутри нее. В Исапе (тихоокеанское побережье Чиапаса, 200 г. до н.э. – 200 г. н.э.) все элитные захоронения располагались внутри платформы центрального могильного холма. На сегодняшний день представляется, что первые пирамиды с царскими погребениями появились в Теотиуакане около 150–200 гг. н.э.

Изменения в статусе майяских царей вызвали трансформацию погребального обряда. Место упокоения сместилось в пирамиду лишь в раннеклассический период, но широко распространенной эта практика стала только в V–VI вв. Самыми известными примерами таких захоронений являются погребения К'инич-Ханаб-Пакаля I в «Храме надписей» в Паленке и мутальского царя Хасав-Чан-К'авиля I (682–734) под Храмом I в

³⁵⁴ Перевод авторов.

³⁵⁵ Hansen R.D. Continuity and Disjunction: The Pre-Classic Antecedents of Classic Maya Architecture // Function and Meaning in Classic Maya Architecture. Dumbarton Oaks, 1998. P. 89–90.

Тикале. Эти пирамиды были специальными погребальными сооружениями. «Храм надписей», в частности, назван *mukil* («погребение») К'инич-Ханаб-Пакаля.

В культурах Мезоамерики пирамида считалась Мировой Горой, а погребение внутри нее ассоциировалось с пещерой, откуда произошли предки. Тем самым умерший правитель располагался в сакральном центре мира³⁵⁶. Следует отметить, что изменение погребального обряда произошло в то же время, когда появился титул «священный царь». Божественность верховного правителя располагала его на высшей ступени иерархии между сверхъестественным и людьми.

Первые царские захоронения в низменностях майя находились под зданиями храмового типа³⁵⁷. По-видимому, это были заупокойные святилища. В классическое время храмы на вершинах пирамид имели ту же функцию. Погребальная камера К'инич-Ханаб-Пакаля была связана с храмом специальным «психодуктом» для общения с покойным владыкой³⁵⁸.

Умершие правители становились почитаемыми предками и зачастую изображались как боги. Начиная с позднеформативного периода (с 300 г. до н.э.), они часто появляются в сценах на монументальной скульптуре парящими в обличи солярного божества К'инич-Ахау (Эль-Мирадор, стела 18; Абах-Такалик, стела 2; Вашактун, фасад Южного дворца группы «Н» и т.д.). Этот обычай сохранился и в классическое время, хотя образы первопредков сменились изображениями непосредственных предшественников правителя³⁵⁹.

Основатели династий почитались особо, и для них воздвигались специальные храмы и монументы. Знаменитый алтарь Q из Копана назывался *u-amaytuun K'ihnich Yax K'uk' Mo* – «четырёхугольный камень К'инич-Йаш-К'ук'-Мо» – и был посвящен основателю царства Шукуп К'инич-Йаш-К'ук'-Мо (426 – ок. 437).

Упоминания первых правителей и божественных предков для легитимизации власти – частая тема в иероглифических надписях. Гигантский рельеф на фасаде Храма VI в Тикале повествовал об основании Йашмуталя (древнее название Тикаля) Сак-Хиш-

³⁵⁶ Подробно см.: *Freidel D., Schele L., Parker J.* Maya Cosmos: Three Thousand Years on the Shaman's Path. N.Y., 1993. P. 125–160; *Grove D.C.* Public Monuments and Sacred Mountains: Observations on Three Formative Period Sacred Landscapes // *Social Patterns in Preclassic Mesoamerica*. Dumbarton Oaks, 1999. P. 255–299; *Heyden D.* An Interpretation of the Cave Underneath the Pyramid of the Sun in Teotihuacan, Mexico // *American Antiquity*. 1975. P. 131–147; *Stuart D.* The Hills are Alive: Sacred Mountains in the Maya Cosmos // *Symbols*. 1997. Spring. P. 16–17; *Taube K.A.* The Teotihuacan Cave of Origin: The Iconography and Architecture of Emergence Mythology in Mesoamerica and the American Southwest // *RES: Anthropology and Aesthetics*. 1986. P. 51–52.

³⁵⁷ *Coe W.R.* Tikal, Guatemala, and Emergent Maya civilization // *Science*. 1965. Vol. 147. № 3664. P. 1401–1419.

³⁵⁸ *Ruz A.* El Templo de las Inscripciones. México, 1973.

³⁵⁹ *McAnany P.* Ancestors and the Classic Maya Built Environment // *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*. Wash., 1998. P. 281–286.

Мутом («Белым Ягуаром-Птицей»). Он якобы проводил календарные ритуалы и устанавливал стелы в 1143, 456 и 157 гг. до н.э.³⁶⁰

Текст на алтаре 1 из Наранхо (столица царства Сааль) начинает историю династии с Ик'-Мина. Это одно из наиболее несуразных сверхъестественных существ в мифологии майя: зверь с оленьими копытами, носом тапира и зубами аллигатора, который якобы правил где-то в XXII тыс. до н.э. Его потомок в 259 г. до н.э. основал город Наранхо. Все саальские цари считались преемниками Ик'-Мина, а само царство называлось соседями «страной божественного Ик'-Мина».

Наиболее полная версия династического мифа сохранилась в надписях Паленке³⁶¹. Цари Бакаля считали себя наследниками «Триады» богов, которые родились в начале нынешнего цикла эры из 7200 лет. Основание династии было тесно связано с событиями конца предыдущего цикла и творением мира.

В 3121 г. до н.э. родился Мат-Муван³⁶². Через 7 лет закончился тринадцатый *них* (период из 7200 лет). Бог Хун-Йеналь «отправился на небо» и там построил здание. В 2360 г. до н.э. он «прибыл в матвиль» (мифическое место творения, связанное с Бакалем), а несколькими днями позже родились его «братья» К'инич-Ахау и Унен-К'авиль. В том же году Мат-Муван короновался как первый царь, а в 2325 г. до н.э. провел первый ритуал окончания календарного периода и первое «почитание *k'uh*». Он правил до 967 г. до н.э., а затем трон перешел к Укокан-Кану, родившемуся в 993 г. до н.э. В соответствии с династическими текстами Укокан-Кану напрямую наследовал К'ук'-Балам I, первый «исторический» правитель (431–437). По-видимому, бакальские идеологи в целях обоснования власти провозгласили местного легендарного основателя отцом «Триады». Тем не менее, в отличие от «трех рожденных вместе», Мат-Муван никогда не называется «богом».

Данная версия династического мифа была создана в правление К'инич-Кан-Балама II (683–702). Не вызывает сомнений, что переписывание истории было частью идеологической реформы после династического кризиса начала VII в. К'инич-Ханаб-Пакаль I не имел права на трон, поскольку только его мать происходила из дома «божественных царей Бакаля». Узурпаторы должны были доказать свое право на власть.

³⁶⁰ Martin S., Grube N. Op. cit. P. 50.

³⁶¹ См.: Berlin H. The Palenque Triad // Journal de la Société des Américanistes. 1963. T. 52. P. 91–99; Kelley D. The Birth of the Gods in Palenque // Estudios de Cultura Maya. 1965. Vol. 5. P. 93–134; Lounsbury F. 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, Pt. 2. Austin, 1980. P. 99–115; Schele L., Freidel D. A Forest of Kings: Untold Story of the Ancient Maya. N.Y., 1991. P. 216–261; Stuart D. Las nuevas inscripciones del Templo XIX, Palenque // Arqueología mexicana. México, 2000. Vol. 45. P. 28–33.

На так называемой «Овальной палетке» (рельеф на панели в царском дворце) К'инич-Ханаб-Пакаль изображен принимающим корону от своей матери. С этого времени трехфигурные сцены, изображающие получение царем инсигний власти от родителей, становятся очень популярными в иконографии Паленке³⁶³. Идея получения власти от женщины была спроецирована и в мифическое прошлое. Согласно надписи из Храма XV, первое взятие *к'авиля* произошло в 931 г. до н.э. по повелению Богини Луны. В сопровождающей сцене К'инич-Кан-Балам II получает *к'авиль* от своей матери.

VIII столетие было периодом расцвета майяской культуры. Крушение держав во главе с Каналем и Муталем вызвало активное региональное развитие и способствовало сложению региональных государств³⁶⁴. Эти процессы сопровождались изменениями в религии и идеологии царской власти.

К 800 г. образы предков исчезают из монументальной скульптуры. Парящие фигуры на поздних стелах (Тикаль, стела 11; Ишлу, стелы 1 и 2; Химбаль, стела 1; Уканал, стела 4 и др.) изображают не предков, а сверхъестественные существа, так называемых «Гребцов». Упоминания этих двух божеств, связанных с солнцем и тьмой, широко распространяются в иероглифических надписях с конца VII – начала VIII вв. Обычно они «купаются» (очевидно, в крови) и изображаются в крови в сценах кровопускания³⁶⁵.

Возможно, замещение предков божествами было результатом изменений, происходивших в майяской религии в позднеклассический период. Другим индикатором этих изменений может служить появление иерархии среди божеств.

Найденная в 1999 г. надпись на платформе в Храме XIX в Паленке описывает воцарение К'инич-Акуль-Мо-Наба III. В 711 г. К'инич-К'ан-Хой-Читам II (702–711) был захвачен в плен царем Попо. Это вызвало новый династический кризис в Бакале. Царевич Хух, коронованный в 722 г. как К'инич-Акуль-Мо-Наб III, был сыном младшего из сыновей К'инич-Ханаб-Пакаля I, который не правил. В силу этого права на престол К'инич-Акуль-Мо-Наба III также были сомнительными. Для легитимизации своей власти правитель вновь повелел переписать историю основания династии.

Согласно тексту Храма XIX, в 3309 г. до н.э. воцарился старший из «Триады» Хун-Йеналь. Это было сделано по повелению другого божества, Йаш-Нах-Ицамнаха, имя

³⁶² Ранее этот персонаж ошибочно считался женским, матерью «Триады Паленке» (*Schele L., Freidel D. Op. cit. P. 244–255*). Как показал недавно Д. Стюарт, нет никаких свидетельств, что Мат-Муваан был женщиной (см.: *Martin S., Grube N. Op. cit. P. 159*).

³⁶³ *Schele L. Genealogical Documentation in the Tri-Figure Panels at Palenque // Tercera Mesa Redonda de Palenque. Pebble Beach, 1979. P. 41–70.*

³⁶⁴ *Беляев Д.Д. Древние майя ... С. 149.*

³⁶⁵ *Schele L., Miller M. Op. cit. P. 40.*

которого переводится как «Первый Великий Ицмнах». Очевидно, это ипостась Ицмнаха, занимавшая наивысшее положение в мире богов. В сцене коронации К'инич-Акуль-Мо-Наб III имперсонирует Хун-Йеналя, а другой внук К'инич-Ханаб-Пакаля (по женской линии) Ханаб-Ахау – Йаш-Нах-Ицмнаха. Ханаб-Ахау вручает кузену царскую повязку. При воцарении присутствуют вассальные цари и придворные³⁶⁶. Как отмечают С. Мартин и Н. Грюбе, «иерархическое ранжирование этих двух (богов – *Д.Б.*, *А.Т.*) аналогично ранжированию смертных царей; нам напоминают, что земная власть копировала высший, божественный порядок»³⁶⁷.

По-видимому, в VIII в. майяские цари начинают искать новые пути легитимизации своей власти. Новые идеи распространялись медленно, и это совпало с кризисом классического общества майя. Так называемый «коллапс майя» в конце I тыс., возможно, имел в качестве одного из важнейших факторов кризис идеологии, основанной на идее сакральности правителя.

³⁶⁶ *Stuart D.* Las nuevas inscripciones del Templo XIX, Palenque // *Arqueología mexicana*. México, 2000. Vol. 45. P. 28–33.

³⁶⁷ *Martin S., Grube N.* Op. cit. P. 159.

ГЛАВА 5

Сакрализация власти в доиспанском Перу

Ю.Е. Березкин

Считая от появления первых монументальных построек, история сложных обществ в Центральных Андах насчитывает не менее 4500 лет, но на арене истории письменной древнеперуанская цивилизация появляется ненадолго. Для доинкского времени мы вовсе не располагаем письменными документами. Обращаясь к свидетельствам об инках, мы сталкиваемся с неразрешимой задачей реконструкции эмных аспектов культуры на основе исключительно этных данных³⁶⁸. Все, что дошло до нас, исходит либо от испанцев, либо от тех индейцев, которые приняли христианство и жили в эпоху, когда инкское государство давно перестало существовать, а социально-политическая и хозяйственная организация общества на надобщинных уровнях радикально изменились³⁶⁹. Даже фактическая информация о событиях с 1438 г. (начало инкской экспансии после победы над чанка) по 1525 г. (смерть Уайна Капака) скупа и до крайности ненадежна. Все, что отнесено к еще более раннему времени, представляет собой просто миф, точнее обрывки мифа. Далеко не всегда можно решить, что из происходившего в Андах при инках было глубоко укоренено в местной традиции, а что явилось результатом уникального стечения обстоятельств. Характер источников, таким образом, вряд ли позволяет вполне раскрыть динамику властных отношений в том аспекте, о котором в данном случае должна идти речь – соотношение традиции, личной харизмы и рациональных мотивов в создании авторитета правителя³⁷⁰. Некоторые вопросы когда-нибудь, возможно, получат свое разрешение, но это потребует новой кропотливой работы с источниками³⁷¹.

Центральные Анды: географические и этнодемографические особенности

Центральные Анды – историко-культурный ареал на западе Южной Америки. Его ядро составляют горные районы от северного Перу до центральной Боливии с прилегающей частью тихоокеанского побережья Перу между 6° и 16° ю.ш. Крайний север Перу, горы и побережье Эквадора можно рассматривать как северную периферию

³⁶⁸ *Sturtevant W.C.* Studies in ethnosociology // *American Anthropologist*. 1964. Vol. 66. № 3. Part 2. P. 99-131.

³⁶⁹ *Hernández M. et al.* Aproximación psico-antropológica a los mitos andinos // *Bulletin d'Institut Français d'Études Andines* 1985. Vol. 14. № 3-4. P. 68.

³⁷⁰ *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990. С. 628.

³⁷¹ При подготовке статьи автор не имел возможности систематически пользоваться оригинальными публикациями испанских хроник и других документов колониального времени, хотя в разное время знакомился с ними. Поэтому ссылки делаются в основном на исследования, авторы которых цитируют соответствующие источники.

Центральных Анд, а горные и прибрежные районы от Боливии до центрального Чили – как их южную периферию. Последняя область именуется также Южными Андами. Восточная граница Центральных Анд примерно соответствует границе амазонского дождевого леса, причем в Боливии она менее четкая, чем в Перу.

Уникальной природной зоной, представленной только в Центральных Андах, является *пуна* – холодная тундро-степь, расположенная на высоте 3500-4200 м над уровнем моря и занимающая обширные территории на Боливийском плоскогорье и меньшие и более увлажненные в центральном Перу, в районе оз. Хуни. В Боливии важнейшее хозяйственное значение имело озеро Титикака. Растительные и животные ресурсы пуны, прежде всего клубнеплоды и травоядные млекопитающие, использовались сперва охотниками-собираателями, а затем земледельцами и скотоводами. Процесс становления производящего хозяйства был долгим и медленным, в основном завершившись на протяжении III тыс. до н.э.³⁷²

Другой зоной концентрации населения в пределах Центральных Анд являлись речные оазисы пустынного побережья, особенно крупные на севере области. Здесь главным источником питания людей долгое время был океан. После климатических изменений, произошедших около 5000 лет назад, граница аридной зоны сместилась в сторону территории современного Эквадора (ранее она проходила немногим севернее современной Лимы, столицы Перу), продуктивность акватории возросла и использование рыбных ресурсов расширилось. Этому также способствовало появление тростниковых лодок и мелкочейстых сетей для ловли анчоусов. В поймах небольших рек стали выращивать культурные растения, причем для III – II тыс. до н.э. соотношение земледельческой и рыболовецкой компонент в хозяйстве жителей побережья остается спорным. Искусственное орошение, по-видимому, начало развиваться во II тыс. до н.э., а кукуруза широко распространилась в I тыс. до н.э. К рубежу эр ламы, первоначально не известные за пределами пуны, уже распространились как в горах, так и на побережье. Основное значение имело не мясо домашних животных, а их использование под выюк (ламы-самцы), в качестве источника шерсти (альпаки) и органического удобрения для полей.

Третий тип природно-хозяйственного ландшафта Центральных Анд – теплые межгорные котловины северного и центрального Перу, где развивалось земледелие, обычно орошаемое с террасированием горных склонов. По своему экономическому и демографическому потенциалу эти районы несколько уступали как северу побережья, так

³⁷² Башилов В.А. «Неолитическая революция» в Центральных Андах. Две модели палеоэкономического процесса. М., 1999.

и пуна. Узкие участки долин вдоль рек, прорезающих крутые горные склоны на востоке и западе Анд, были и остаются слабо заселенными.

Север (побережье) и юг (пуна) Центральных Анд долгое время развивались независимо друг от друга. По мере становления сложных обществ, то есть с III тыс. до н.э., усиливался обмен технологическими открытиями и культурными формами, а с третьей четверти I тыс. н.э. начинается и политическая интеграция региона. Центральное место в этом процессе принадлежит культуре уари, в формировании которой участвовали разные компоненты – культуры тиауанако (бассейн оз. Титикака), наска (юг тихоокеанского побережья) и уамачуко (север горной области). Столица уари строится на пустом месте в одной из межгорных котловин неподалеку от Аяучо на юге центральной части Перу, а ее провинциальные центры вскоре появляются от Куско до Кахамарки, равно как и на побережье. На севере побережья культура уари вступила во взаимодействие с культурой мочика, о чем свидетельствуют памятники искусства со смешанной иконографией. Похоже, что в уари были выработаны новые идеологические стандарты, не ориентированные исключительно на традиционные ценности собственного этноса и потому пригодные для заимствования за пределами тех территорий, которые уари непосредственно контролировали. Об этом, в частности, свидетельствуют материалы, полученные в ходе раскопок позднемочикского городского поселения Галиндо, ставшего центром долины Моче после оставления прежней мочикской столицы в Уака-де-да-Луна – Уака-дель-Соль³⁷³. В это время здесь исчезают изображения древних местных божеств (при сохранении на керамике традиционного геометрического орнамента), прежний обряд погребения вытесняется характерным для уари, воспринимаются новые формы архитектуры.

Среди археологов преобладает мнение об *уари* как о прототипе инкского государства, но насколько далеко следует проводить подобную аналогию, судить сложно. От уари до нас дошли древнейшие *кипу*³⁷⁴ – связки цветных шнурков с узелками, которые в инкское время, в отсутствие настоящей письменности, служили основным средством для ведения разного рода учета и передачи сообщений на расстояние. Уже одно это позволяет предполагать некоторую преемственность между двумя обществами. В то же время облик общественных сооружений и планировка поселений уари и инков мало похожи. Хотя культура уари почти наверняка просуществовала дольше имперской инкской (может быть, лет двести), археологически ее присутствие в «провинциях» менее заметно, чем

³⁷³ Bawden G. The symbols of Late Moche social transformation // Moche Art and Archaeology in Ancient Peru. Wash. etc., 2001. P. 283-305.

³⁷⁴ Conklin W.I. The information system of Middle Horizon quipus // Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics. N. Y., 1982. P. 261-281.

присутствие инков. Попытка доказать обратное³⁷⁵ не убеждает, поскольку основана на обследовании такого района в департаменте Аякучо, который в эпоху уари заведомо имел большее стратегическое и хозяйственное значение, чем при инках.

В конце I – начале II тыс. н.э. процесс интеграции Центральных Анд приостановился, многие культурные традиции оборвались, этническая карта, несомненно, претерпела значительные изменения. В конце VII в. были покинуты последние центры культуры мочика – Галиндо в Моче и Пампа-Гранде на севере в Ламбайеке, где, в отличие от Галиндо, мочика пытались поддерживать традиционные культы. В горах все поселения уари покинуты не позже IX в.; возможно, еще в VIII в. В подвергшихся влиянию уари долинах Центрального и Южного побережья также наблюдается упадок, хотя и не столь внезапный и повсеместный. Город Тиауанако был покинут в конце XI в. Как и в случае с коллапсом классических цивилизаций Мезоамерики (Теотиуакана, Монте-Альбана, городов майя в Чьяпасе и Петене), причины этих перемен неясны. Могли сыграть свою роль разные факторы, совокупный эффект которых вряд ли был прогнозируем. В долгосрочной перспективе решающее значение скорее всего имели изменения климата. В начале XII в. южная часть оз. Титикака, по-видимому, просто высохла, а грядковые поля, обеспечивавшие жителей Тиауанако картофелем, остались без орошения³⁷⁶.

Признаки нового демографического роста и прогрессирующей политической интеграции в пределах центральноандской области проступают начиная с XIV в. В середине XV в. этот процесс завершился образованием государства инков (Тауантинсуйю), на короткое время объединившего территорию от крайнего юга Колумбии до Центрального Чили. Заимствовать достижения цивилизаций I тыс. н.э. создатели Тауантинсуйю могли через посредство завоеванных ими североперуанского государства Чимор (позднего наследника мочика) и политических образований аймара и пукина в бассейне оз. Титикака. Как это конкретно происходило, мы, однако, не знаем.

Оценки численности населения Тауантинсуйю зависят от того, насколько данные по отдельным провинциям допустимо распространять на те, по которым материалов письменных источников нет. С учетом сведений о числе жителей в отдельных долинах в начале конкисты и в 1571 г. численность населения на территории Тауантинсуйю сократилась за это время в четыре раза и в 1525 г. (т.е. до начала эпидемий принесенных из Европы болезней) могла превышать 6 млн. человек³⁷⁷. Некоторые исследователи

³⁷⁵ *Schreiber K.* Conquest and consolidation: a comparison of the Wari and Inka Highland Peruvian valley // *American Antiquity* 1987. Vol. 52. № 2. P. 266-284.

³⁷⁶ *Kolata A.L.* Environmental thresholds and the «natural history» of an Andean civilization // *Environmental Disaster and the Archaeology of Human Response*. Albuquerque, 2000. P.163-178.

³⁷⁷ *Rowe J.H.* Inca culture at the time of the Spanish conquest // *Handbook of South American Indians* 1946. Vol. 2. P. 184.

готовы увеличить эту цифру вдвое³⁷⁸. Археологические материалы, однако, показывают, что в отдельных прибрежных долинах численность населения в инкское время намного уступала максимуму, достигнутому во второй половине I тыс. н.э.³⁷⁹ Быстрая ассимиляция индейцев побережья после конкисты свидетельствует о том же. Соответственно численность населения государства инков могла быть даже несколько меньше 6 млн., но вряд ли менее 5,5 млн. человек. В основном это население было сконцентрировано на землях современных Перу и северо-западной Боливии. Доля Эквадора, северо-западной Аргентины и Чили в общем балансе невелика. На примерно половине территории Тауантинсуйю люди говорили на языках, которые нам не известны, либо сведения о которых незначительны. Официальным являлся один из диалектов кечуа, начавший при инках распространяться по всему государству. Какая часть жителей понимала этот диалект к началу конкисты (1531 г.), сказать невозможно. О специфически языковых конфликтах в Тауантинсуйю наши источники молчат, хотя это не исключает того, что таковые все же могли быть.

Социально-политическая структура и социально-экономическая организация

Инкское государство было создано в ходе победы над вторгшимися в долину Куско чанка. Как уже было сказано, это произошло в 1438 г. (может быть, несколькими годами раньше или позже). К этому времени зона влияния чанка к западу от Куско достигала в поперечнике порядка 400 км, примерно совпадая с той областью, где в VI–VII вв. н.э. находилось ядро культуры уари³⁸⁰. Чанка представляли собой слабо интегрированную конфедерацию, большинство членов которой вряд ли участвовало в столкновении с Куско. Земли собственно чанка располагались на юге департамента Уанкавелика. Предположительно инки контролировали территорию около 1000 кв. км. с населением 20–30 тыс. человек³⁸¹. В зависимости от того, принимать ли в расчет только сам Куско с окрестностями или также и земли родственных инкам (но не обязательно неизменно союзных) групп, эта территория могла быть как вчетверо меньшей, так и вчетверо большей³⁸². Археологически раннеинкская культура изучена недостаточно. Формы керамики кильке доимперского времени достаточно близки к формам керамики,

³⁷⁸ *D'Altroy T.N., Bishop, R.L.* The provincial organization of Inca ceramic production // *American Antiquity* 1990. Vol. 55. № 1. P. 120; *Earle T.K., D'Altroy T.N.* The political economy of the Inca empire: the archaeology of power and finance // *Archaeological Thought in America*. Cambridge, 1989. P. 184.

³⁷⁹ *Wilson D.J.* Prehistoric Settlement Patterns in the Lower Santa Valley, Peru. Wash.; L., 1983.

³⁸⁰ *Dillon P.H.* The Chancas of Angaraes: 1450(?)–1765 // *Investigations of the Andean Past / Papers from the First Annual Northeast Conference on Andean Archaeology and Ethnohistory*. Ithaca, 1983. P. 268–290; *González Carré E.* Los Señoríos Chankas. Lima, 1992.

³⁸¹ *Earle T.K., D'Altroy T.N.* Op. cit. P. 184.

найденной на территории чанка, но есть и отличия. В частности сосуды кильке имеют расписной декор³⁸³, на керамике чанка почти вовсе отсутствующий. Если в ареале чанка прединкский период представляет собой полный разрыв с предшествующей культурой уари по всем признакам (система расселения и типы жилищ, погребения, керамика и прочее), то для ареала Куско какие-то связующие нити с уари и тиауанако можно наметить.

В том виде, в каком инкское государство сложилось к концу XV – началу XVI в., оно в ряде отношений выглядит весьма архаичным. Трудно провести грань между его функциями и институтами в области хозяйства, политики, войны, религии и церемониала, между государством и обществом, частной и общественной жизнью³⁸⁴. Отношения между работодателем и работниками нередко (а формально, может быть, и всегда) основывались на типичном для вождеств принципе реципрокности – труд в обмен на организацию праздника и обеспечение покровительства высших сил³⁸⁵. Это смешение двух разных видов деятельности – *faena* (барщина) и *minka* (взаимопомощь, труд-праздник), по-видимому, характерное и для доинкского времени, сохранилось в культуре кечуа до XX в.³⁸⁶. Археологические материалы по северу побережья, точнее по поздней мочика в Пампа Гранде, позволяют реконструировать иной тип общественных отношений, предполагающий открытое насилие правящей группы над основным (и видимо, иноэтничным) населением³⁸⁷. Данный пример, однако, выглядит аномально и не опирается на прямые свидетельства. Для культуры чиму (соответствующей государству Чимор) можно предполагать скорее близкие к инкским формы взаимоотношений элиты с народом.

Архаизмы характерны, конечно, для всех древних и средневековых обществ, что не исключает значения нововведений. У инков под маской управления, основанного на традиции и харизме, скрывались и вполне рациональные методы обеспечения власти

³⁸² *Farrington I.S.* Ritual geography, settlement patterns and the characterization of the provinces of the Inca heartland // *World Archaeology* 1992. Vol. 23. № 3. P. 368-385.

³⁸³ *Rivera Dorado M.* Diseños decorativos en la cerámica Killke // *Actas y Memorias del 39 Congreso Internacional de Americanistas* (Lima, 1970). Vol. 3. Lima, 1971. P. 66-85.

³⁸⁴ *Carrasco P.* The political economy of the Aztec and Inca states // *The Inca and Aztec States 1400-1800*. N. Y. etc., 1982. P. 33.

³⁸⁵ *D'Altroy T.N.* Introduction // *Ethnohistory* 1987. Vol. 34. № 1. P. 1-13; *Morris C.* The archaeological study of Andean exchange system // *Social Archaeology. Beyond Subsistence and Dating*. N. Y. etc., 1978. P. 320; *Idem.* The infrastructure of Inka control in the Peruvian Cenral Highlands // *The Inca and Aztec States 1400-1800*. N. Y. etc., 1982. P. 155, 166-169; *Rostworowski de Diez Canseco M.* Reflexiones sobre la reciprocidad andina // *Revista del Museo Nacional* 1976. T. 42. P. 341-354.

³⁸⁶ *Gelles R.H.* Water, communal labor and community organization in the Andes: the case of San Pedro de Casta // *Willay* 1984. № 17. P. 6-7; *Isbell B.J.* To Defend Ourselves. Ecology and Ritual in an Andean Village. Austin, 1980. P. 167-177.

³⁸⁷ *Haas J.* Excavations on Huaca Grande: an initial view of the slite of Pampa Grande, Peru // *Journal of Field Archaeology*. 1985. Vol. 12. P. 391-403; *Shimada I.* Pampa Grande and the Mochica Culture. Austin, 1994. P. 249-254.

центра. Указывая на них и преувеличивая властные полномочия центра, колониальные авторы, а вслед за ними исследователи первой половины XX в. (Боден, Метро, Карстен) рисовали образ инкского государства как централизованной бюрократии под властью абсолютного властелина, претендующего на особые отношения с верховным божеством. Публикация новых документов, касающихся инкских провинций, а также археологические исследования показывают, что ситуация была противоречивой, и понять ее не вполне удастся.

Во всех сложных обществах Центральных Анд рядовое население входило в состав крестьянских общин – в основном земледельческих или земледельческо-скотоводческих. Чисто скотоводческих общин этнографы в Андах не зафиксировали. В XX в. некоторые группы скотоводов были эндогамны³⁸⁸, но формально подобные общины принадлежали к тем же подразделениям (*айлью*), что и земледельцы. Такой авторитетный исследователь как Дж. Мурра наличие в Андах вполне независимых скотоводческих групп отвергал³⁸⁹. Судя по археологическим и этноисторическим материалам, для доинкского времени раздельное существование земледельцев и скотоводов весьма вероятно, а для инкской эпохи – возможно³⁹⁰. Рыболовческая специализация приморских общин подтверждается данными эпохи конкисты³⁹¹. Подтверждается она и материалами археологии – некоторые поселения располагались вдали от обводненных территорий, и их жители ничем другим заниматься не могли. Однако как скотоводческие, так и рыболовческие общины являлись, возможно, своего рода специализированными колониями земледельцев, или же находились под прямым контролем каких-то надобщинных структур³⁹². Даже наличие на севере побережья особого языка или диалекта, на котором говорили исключительно рыбаки³⁹³, не доказывает вполне этническую обособленность его носителей. Что же

³⁸⁸ *Inamura T.* Adaptación ambiental de los pastores altoandinos en el sur del Perú. Símbiosis económicos-social con los agricultores // Estudios etnográficos del Perú Meridional. Tokio, 1981. P. 75; *Onuki Y.* Aprovechamiento del medio ambiente en la vertiente occidental de los Andes en la region meridional del Perú // Ibid. P. 25; *Vogt E.Z.* Native pastoralism in the South Andes // Ethnology 1973. Vol. 12. № 2. P. 115-133.

³⁸⁹ *Murra J.V.* Herds and herders in the Inca state. The role of animals in human ecological adaptations // Man, Culture, and Animals. Wash., 1965. P. 188.

³⁹⁰ *Webster S.* Native pastoralism in the South Andes // Ethnology 1973. Vol. 12. № 2. P. 115-134; *Parsons J.R.* Changing relations between Puna pastoralists and Kichwa agriculturalists in the Peruvian Sierra Central, AD 500-1500 // XIVe congrès de l'union international des sciences prehistoriques et protohistoriques. Bruzelles-Liège, 2001. P. 370.

³⁹¹ *Rostworowski de Diez Canseco M.* Mercaderes del valle de Chíncha en la época prehispánica: un documento y unos comentarios // Revista Española de Antropología Americana 1970. Vol. 5. P. 157; *Idem.* Mercaderes del valle de Chíncha en la época prehispánica: un documento y unos comentarios // Revista Española de Antropología Americana 1970. Vol. 5. P. 135-177; *Idem.* Guarco y Lunaguana. Dos señoríos prehispánicos de la costa sur central del Perú // Revista del Museo Nacional 1978-1980. T. 44. P. 161; *Idem.* La región de Colesuyu // Revista Chungara 1986. № 16-17. P. 129-131.

³⁹² *Wilson D.J.* Op. cit. P. 259.

³⁹³ *Rabinovich J.* La lengua pescadora. The lost dialect of Chimu fishermen // Investigations of the Andean Past. Papers from the First Annual Northwest Conference on Andean Archaeology and Ethnolohistory. Ithaca, 1983. P. 243-267; *Torero A.* Deslindes lingüísticos en la costa norte peruana // Revista Andina 1986. T. 4. № 2. P. 536.

касается поселений ремесленников (гончаров), то они, по-видимому, никогда не имели собственной организации, а включали переселившихся (или переселенных властями) членов разных подразделений³⁹⁴.

Вопрос о независимости тех или иных групп или их подчинении другим, более крупным группам интересен постольку, поскольку в эпоху инков Центральные Анды представляли собой, похоже, единую систему взаимосвязанных этнополитических единиц. Корни подобной системы явно уходят в доинский период. Ее основой являлась дуальная организация, которая зафиксирована в разных районах по этнографическим и этноисторическим данным³⁹⁵ и, видимо, отражена в ареальном распространении памятников и в планировке сооружений общественного назначения прединковского времени³⁹⁶, эпохи уари³⁹⁷ и даже конца III тыс. до н.э.³⁹⁸ Любая единица любого уровня от местного сельского до общегосударственного (то есть в сущности – вселенского в мировосприятии жителей страны) делилась на две части, одна из которых имела некоторые статусные преимущества. Глава старшего подразделения одновременно являлся главой всей единицы, а глава младшего был его соправителем – *segunda persona* испанских источников. По-видимому, это лицо было особо тесно связано с культовой сферой. В инкское время в основе дуальной системы лежало различие потомков вождя/царя от главной жены, происходившей из той же этнической группы, что и сам вождь, и от побочных жен, взятых из других групп³⁹⁹. На самом высоком уровне все побережье Центральных Анд противопоставлялось горной области, а юг горного Перу, в частности Куско, – области вокруг Титикаки. Поздним проявлением подобных оппозиций являются мифы XX в., противопоставляющие Инкарри (искаженное «царь Инка») – Кольяри (от *Colla* – область близ Титикаки) или же Инкарри – «Президенту» либо «Эспаньяри»⁴⁰⁰.

³⁹⁴ D'Altroy T.N., Bishop, R.L. Op. cit. P. 122-123; Murra J.V. El «control vertical» de un máximo de pesos ecológicos en la economía de las sociedades andinas // Visita de la provincia de León de Huánuco (1562). Huánuco, 1972. P. 442.

³⁹⁵ Murra J.V. Cloth and its function in the Inca state // American Anthropologist 1962. Vol. 64. № 4. P. 117-118; Netherly P.J. The management of Late Andean irrigation systems on the North Coast of Peru // American Antiquity 1984. Vol. 49. № 2. P. 227-254; Palomino Flores S. La dualidad en la organización socio-cultural de algunos pueblos del area andina // Actas y Memorias del 39 Congreso Internacional de Americanistas (Lima, 1970). Lima, 1971. Vol. 3. P. 231-269.

³⁹⁶ Parsons J.R., Hastings C.M. The Late Intermediate Period // Peruvian Prehistory. Cambridge etc., 1988. P. 208.

³⁹⁷ Anders M.B. Evidence for the dual socio-political organization and administrative structure of the Wari state // The Nature of Wari. Oxford, 1989. P. 35-52.

³⁹⁸ Burger R., Salazar-Burger L. The place of dual organization in Early Andean ceremonialism: a comparative review // Senri Ethnological Studies 1993. Vol. 37. P. 97-116.

³⁹⁹ Farrington I.S. Op. cit. P. 369; Zuidema R.T. Meaning in Nazca art // Göteborg Ethnografiska Museum, Årstryck 1971. P. 35-54.

⁴⁰⁰ Gow D.D. The role of Christ and Inkarrí in Andean religion // Journal of Latin American Lore 1980. Vol. 6. № 2. P. 279-298; Idem. Inkarrí and revolutionary leadership in the Southern Andes // Journal of Latin American Lore 1982. Vol. 8. № 2. P. 197-221.

Общеандский охват символических классификаций не мог, естественно, возникнуть у самых ранних обитателей региона, чей географический кругозор вряд ли простирался на тысячи километров. Однако его формирование к концу Раннего Горизонта (третья четверть I тыс. до н.э.) и тем более в Среднем Горизонте (тиаунако – уари – поздняя мочика⁴⁰¹) вполне реально. Подобные представления могли способствовать мгновенному, по историческим меркам, превращению крохотного кусканского «протогосударства» в мировую империю путем своего рода кристаллизации давно существующих идеологических связей. Но эти же классификации должны были накладывать на центральную власть традиционные, «латентные»⁴⁰², ограничения, какие вряд ли бы проявились в военной деспотии, основанной исключительно на праве завоевателей.

Социо-политические или этно-политические подразделения разных уровней на языке кечуа именуется *айлью*. *Айлью* – это группа людей (от нескольких семей до населения крупной долины), имевших в эпоху до христианизации мифологизированного предка, материализованного в определенных объекте или объектах. Подобный предок был воплощен одновременно в мумии *мальку* (*малько*, *мальки*), которую время от времени выносили из склепа на обозрение, и в каменном столбе или статуе *уанка*⁴⁰³. Оба вида сакральных объектов входят в более общую категорию *уака*, как называли первопредков и те объекты, в которые они воплотились после завершения земного пути⁴⁰⁴. Каждый *айлью* или группа *айлью*, связанных общностью происхождения и языка⁴⁰⁵, имел свой *пакарина* – определенный элемент ландшафта (нередко источник), из которого основатели *айлью* некогда вышли на землю. Сейчас *айлью* чаще всего представляют собой соседские общины⁴⁰⁶, хотя прослеживается и значение «группа родственников»⁴⁰⁷. *Айлью* «эгоцентричен» и – в зависимости от конкретных обстоятельств и статуса индивида – может включать как близких, так и очень далеких родственников по обеим линиям, свойственников и просто соседей. Последнее вступает в определенное противоречие с

⁴⁰¹ Isbell W.H. Shared ideology and parallel political development: Huari and Tiwanaku // Investigations of the Andean Past / Papers from the First Annual Northeast Conference on Andean Archaeology and Ethnohistory. Ithaca, 1983. P. 186-208.

⁴⁰² Янов А.Л. Россия: у истоков трагедии 1462-1584. М., 2001. С. 202.

⁴⁰³ Duviois P. Le monolithe «huanca» et sa fonction dans les Andes préhispaniques // L'Homme 1979. T. 19. № 2. P. 7-31; Millones L. Brujerías de la Costa / brujerías de la Sierra: estudio comparativo de dos complejos religiosos en el area andina // Senri Ethnological Studies 1982. Vol. 10. P. 245-246.

⁴⁰⁴ Сейчас *уако* – это сосуд, извлеченный из древнего захоронения, а *уакеро* – грабитель могил.

⁴⁰⁵ Можно называть их и этносами (см.: Topic J.R. Ethnogenesis in Huamachuco // Andean Past 1998. Vol. 5. P. 111).

⁴⁰⁶ Rowe J.H. Op. cit. P. 253.

⁴⁰⁷ Sato N. El concepto de ayllu y Qata/Q'açun: un estudio de la familia, el parentesco y el ayllu // Estudios etnográficos del Perú Meridional. Tokio, 1981. P. 169-170.

наличием символического общего предка,⁴⁰⁸ но это противоречие преодолевается за счет установления фиктивного родства, *compadrazgo*⁴⁰⁹, и за счет легкой адаптации чужаков⁴¹⁰. Члены *айлью* обладали исключительными правами на свою территорию, на пользование определенными ресурсами, на особые ритуалы, устную традицию и пр. В Андах главным природным ресурсом были орошаемые земли, поэтому границы *айлью* определялись конфигурацией оросительных систем⁴¹¹.

У инков царские *айлью* назывались *панака*. Половина из них относилась к фратрии *анан* (*ханан*), а половина – к *урин* (*хурин*, *лурин*). Сообщается, что Инка Пачакути основал две новых *панака* – одну для своего главного наследника и вторую для прочих наследников, причем сам встал во главе последней⁴¹². Если даже такая реформа действительно имела место, она была уникальным событием, и в целом система *панака* должна рассматриваться синхронно. Правитель не основывал новых *айлью*, но после его смерти менялось статусное соотношение существующих⁴¹³.

⁴⁰⁸ Mossbrucker H. The «comunidad andina». A critical examination // *Anthropos* 1989. Bd 84. H. 4-6. S. 396.

⁴⁰⁹ Inamura T. Op. cit.

⁴¹⁰ Palomino Flores S. Op. cit. P. 257. Считается, что в условиях Анд унилинейный счет родства, ограничения на выбор брачного партнера, гендерные запреты на определенные виды трудовой деятельности и на общение с определенными категориями свойственников экономически невыгодны. Именно это должно было способствовать преобладанию данного типа общины. Фактором, обеспечивающим **сохранение айлью** на протяжении веков, была необходимость обеспечить успешное проведение общественных работ, прежде всего связанных с поддержанием в порядке оросительной системы (*Scherbondy J. Les réseaux d'irrigation dans la géographie politique du Cuzco // Journal de la Société des Américanistes* 1979. Т. 66. P. 54; *Zuidema R.T. Inca dynasty and irrigation: another look at Andean concept of history // Anthropological History of Andean Politics. Cambridge–P., 1986. P. 123*). Выработанный механизм осуществления таких работ основан на самоорганизации и не требует вмешательства со стороны властей надобщинного уровня (*Mitchell W.P. Irrigation and community in the Central Peruvian Highlands // American Anthropology* 1976. Vol. 78. P. 36-40; *Tello J.C. Wira Kocha // Inca* 1923. Т. 1. № 1,3. P. 93-320, 583-606). Это не значит, однако, что община типа *айлью* обязана земледелию своим **возникновением**. Если *айлью* представляет собой амбилинейную десцентную группу (рэмидж; см. *Кожановская И.Ж.* Что мы знаем о формах социальной организации в Полинезии // *Этнографическое обозрение*. 1993. № 2. С. 163-174), то очевидно, что общины этого типа, распространенные во многих районах Америки, могли возникать и в иных хозяйственных и природных условиях. Андское общество с его наследованием по обеим линиям и мифологизированными предками, воплощенными в сакральных объектах, напоминает также новогвинейское и австралийское. Возможно, речь идет об очень древних региональных особенностях, характерных для большинства циркумтихоокеанских обществ. Те же особенности дуальной организации, которые специфичны именно для Центральных Анд, обусловлены резко пересеченным рельефом и концентрацией населения на таких высотах, которые в большинстве других областей планеты почти или вовсе необитаемы. Понятия «верха» и «низа» здесь всегда имели не только метафорическое, но и реальное топографическое значение. Например, каналы в долине Куско часто проложены парами, так что та вода, которая просачивается из верхнего канала, собирается нижним. Вдоль же каналов расположены соответственно земли верхнего (*анан*) и нижнего (*урин*) *айлью* (*Niles S.A. Style and function in Inca agricultural works near Cuzco // Ñawpa Pacha* 1983. Vol. 20. P. 168). Высказано предположение, что на побережье само соотношение *старшего / младшего, верха / низа* было перевернуто, поэтому ассоциируемая с низовьем долины фратрия *лурин* (что на местном диалекте кечуа соответствует *урин*, или *хурин* в горных районах) первенствовала по отношению к фратрии *анан*, которая ассоциировалась не с пуной, а с малоценным ущельем (*Rosworowski de Diez Canseco M. Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política. Lima, 1983. P. 184*).

⁴¹¹ *Mitchell W.P.* Op. cit. P. 26-28; *Scherbondy J.* Op. cit. P. 45-66.

⁴¹² *Farrington I.S.* Op. cit. P. 369.

⁴¹³ *Zuidema R.T. Myth and History in Ancient Peru. L., 1982.* Выдвинутое Зойдемой мнение об инкских правителях до Пачакути или даже до Топа Инка не как о сменяющих друг друга династах, а как о соправителях, представляющих разные *айлью* (*панака*), нашло определенное подтверждение в данных о

В современных *айлью* доступ к должностям, связанным с принятием решений, осуществляется на основе ротации и выборности. Весьма вероятно, что так было и в древности в эпоху первоначального формирования надобщинных социополитических единиц. Об этом свидетельствует отсутствие во II тыс. до н.э. таких захоронений, которые бы не просто выделялись среди прочих, но и содержали бы инвентарь, имеющий объективно значительную ценность (импортные раковины, драгоценные металлы, трудоемкие в изготовлении ткани и т.п.). Если бы руководство объединением находилось в руках небольшой группы лиц, передающих свою власть по наследству, нужно было бы ожидать накопления богатств в их руках. Богатые захоронения на севере Перу появляются в первой половине I тыс. до н.э., а гробницы первых веков н.э. (ранние этапы культуры мочика) уже отличаются фантастическим обилием изделий из золота и серебра. Можно полагать, что к этому времени формируются такие *айлью*, члены которых возводили себя, с одной стороны, и представителей других *айлью*, с другой, к мифическим первопредкам разного статуса⁴¹⁴.

Испанцы застали в Перу две категории знати. *Курака*, *мальку* представляли собой глав подразделений разного уровня на местах. Эти люди почитали тех же *уака*, что и рядовое население, и следовательно, должны были быть связаны с простолюдинами какими-то фиктивными родственными узами. Инки, подчинив своей власти другие области, превратились в господствующую группу нового для Анд типа, не связанную происхождением с местным населением⁴¹⁵. Имея разных *уака*, инки и провинциальная знать не могли смешиваться. Вместе с тем в редких случаях титул *инка* предоставлялся представителям местной знати, происхождением с кусканскими инками не связанным. Такие данные относятся, в частности, к горной Боливии⁴¹⁶. Это значит, что прагматические соображения в данном вопросе превалировали над идеологическими установками.

Возникший при инках административный аппарат соответствовал задачам управления государством, протянувшимся с севера на юг на 4000 км. Моделью для формирования подобного аппарата могла быть административная система завоеванного и

появлении кометы и сверхновой в 1431 г., относящихся ко времени правления представителя фратрии *урин* Капака Юпанка, при том что в это же время у власти должен был быть представитель *анан* – Пачакути (Ziolkowski M.S., Sadowski M. Los cometas de Qhapaq Yupanki: ¿Un aporte a la datación de la dinastía de los Incas? // Boletín de Lima 1981. № 13. P. 19-24).

⁴¹⁴ На побережье для эпохи конкисты известен миф о происхождении знатных мужчин и женщин от золотых и серебряных звезд, а прочих людей – от медных.

⁴¹⁵ Можно полагать, что дихотомия столичной и провинциальной знати существовала уже в I тыс. н.э. в политических образованиях, соответствующих культурам уари и тиауанако, но нет способов определить это наверняка. В других случаях (мочика?) завоевание и установление военного контроля могло сопровождаться полным истреблением местной знати.

разгромленного государства Чимор. Конкретных данных на этот счет нет, но можно полагать, что в Чимор успел сформироваться достаточно развитый аппарат управления. Косвенно об этом свидетельствует планировка общественных зданий в столице Чан-Чане и на местах, вроде бы свидетельствующая о наличии многочисленных «чиновников». Кроме того, инки использовали соподчиненность местных вождей в тех районах (а их было большинство), где государственная организация с присущей ей административной системой к XV в. отсутствовала. Инки ввели управление на основе иерархично построенной десятичной системы⁴¹⁷. Сообщения испанских хроник на этот счет подтверждаются архивными материалами, хотя это не значит, что десятичный принцип выдерживался в точности. Власть на двух самых низших ступенях (руководители пяти и десяти домохозяйств) не была наследственной, эти ступени занимали общинники. Сотня (*пачака*), тысяча (*уаранга*) и десять тысяч (*хуну*) домохозяйств подчинялись при инках местным *курака*. В редких случаях руководителем *хуну* назначался человек, не имевший возможности получить такой пост по нормам традиционного права. Он, естественно, целиком зависел от поддержки центра.

Главной административной единицей в государстве инков являлась *уамани* – провинция, ограниченная природными и традиционными этническими рубежами. Сам термин *уамани* первоначально относился к тому культовому объекту (горной вершине), почитание которого объединяло соответствующее население. *Уамани* обычно состояла из двух, трех или четырех частей – в зависимости от прежних этноязыковых границ. В южных и центральных районах эти подразделения назывались *сую*, *сая* – термин, который означает определенную часть целого⁴¹⁸. Число домохозяйств в каждом из них должно было соответствовать *хуну* – 10 тысячам. Чтобы добиться этого, инки по мере необходимости соединяли в рамках одной административной единицы мелкие этнические группы и разделяли границами разных провинций большие. В ходе переписей населения учитывались демографические изменения, и в систему вносились поправки. Архивные материалы свидетельствуют о сочетании десятичного принципа с четверичным. В отчетах о распределении работников из Чупачу близ Уануко на севере центрального Перу встречаются группы по 40, 200 и 400 человек, а общее число мобилизованных на работы превышает 4000. От имени *инка* в Чупачу были назначены четыре главных *курака*, каждому из которых следовало руководить одной *уаранга*, т.е. тысячью домохозяйств или пятью тысячами человек. Вероятно, имелись и другие отклонения от десятичного

⁴¹⁶ Espinoza Soriano W. El reino aymara de Quillaca-Asanaque, siglos XV y XVI // Revista del Museo Nacional 1981. T. 45. P. 197, 204-205.

⁴¹⁷ Julien C.J. Inca decimal administration in the Lake Titicaca region // The Inca and Aztec States 1400-1800. N. Y. etc., 1982. P. 119-151.

принципа, но ясно, что учетно-контрольные операции велись на основе заранее заданных числовых констант. Это значит, что центральная власть вмешивалась во внутренние дела провинций, изменяя при необходимости традиционные нормы.

Но есть и свидетельства противоположного рода, на основе которых делались выводы о сохранении элитой доинкских политических образований своей автономии и ее достаточно формальном подчинении Куско⁴¹⁹. Замечено, что построенные по плану инкские провинциальные центры, такие как Уануко Пампа⁴²⁰ и Тамбо⁴²¹, располагались в слабо населенных районах, тогда как в некоторых местностях с густым населением следы инкского присутствия мало заметны⁴²². Хронисты пишут, что урожай с третьей части полей принадлежал *инка*, однако архивные документы показывают, что эта доля бывала гораздо меньше. Так в долине Чинча на юге побережья на долю *инка* приходился лишь один процент урожая⁴²³. Скорее всего ситуация значительно различалась в зависимости от этнического состава населения, сложности доинкской политической организации, значимости провинций для экономики и военной безопасности Тауинтинсуйю, их удаленности от столицы. Наверняка она менялась и во времени.

В идеале после смерти каждого *инка* его главный наследник должен был, по видимому, добыть для себя новое имущество, тогда как прежнее доставалось той *панака*, в которую входили побочные жены *инка* и их потомки. Именно эти люди заботились о поддержании культа покойного, считавшегося основателем *панака*, из них же набирались чиновники и жрецы. При данной системе наследования накопление имущества в руках государства в лице правящего властителя блокировалось⁴²⁴. Земля, прежде всего поблизости от столицы, постепенно переходила в собственность корпораций и даже отдельных членов различных *панака* – как мужчин, так и женщин⁴²⁵. Это означает, что правящий *инка* не являлся ни единоличным (хотя бы номинально), ни основным собственником земли.

⁴¹⁸ Отсюда название государства: Тауинтинсуйю – четыре части, то есть «целостность».

⁴¹⁹ см., например: *Stanish Ch. Ancient Andean Political Economy*. Austin, 1992. P. 88-89.

⁴²⁰ *Gasparini G., Margolies L. Inca Architecture*. Bloomington; L., 1980. P. 103-108; *Morris C. The identification of function in Inca architecture and ceramics // Revista del Museo Nacional* 1971. T. 37. P. 135-144; *Morris C., Thompson A.E. Huánuco Viejo: an Inca administrative center // American Antiquity* 1970. Vol. 35. № 3. P. 344-362; *Thompson D.E. La ocupación incaica en la Sierra Central // Pueblos y Culturas de la Sierra Central del Perú*. Lima, 1972. P. 76-89.

⁴²¹ *Matos R.M. Pumpu. Centro Administrativo Inka de la Puna de Junín*. Lima, 1994.

⁴²² *D'Altroy T.N. Provincial power in the Inca Empire*. Wash.; L., 1992. P. 71.

⁴²³ *Moore S.F. Power and Property in Inca Peru*. N. Y., 1958. P. 37.

⁴²⁴ *Patterson T.C. Pachacamac – an Andean oracle under Inca rule // Recent Studies in Andean Prehistory and Protohistory*. Ithaca, 1985. P. 160; *Rostworowski de Diez Canseco M. Nuevos datos sobre tenencia de tierras reales en el Incario // Revista del Museo Nacional* 1962. T. 31. P. 134; *Rowe J.H. What kind of a settlement was Inca Cuzco? // Ñawpa Pacha* 1967. Vol. 7. P. 61-62.

⁴²⁵ *Julien C.J. Inca estates and the encomienda: Hernando Pizarro's holdings in Cusco // Andean Past* 2001. Vol. 6. P. 229-275.

Политическая экономия инков была основана на централизованном распределении как продуктов жизнеобеспечения, так и предметов роскоши⁴²⁶.

Члены общин издавна должны были принимать участие в определенных коллективных работах – *мита*. Первоначально *мита* осуществлялась в рамках своей *айлью*, а затем ее стали инициировать власти надобщинных уровней. Руководители (местная знать, а позже и инкское государство) были обязаны обеспечивать работников продуктами питания, а во время проведения праздников – алкогольными напитками. К моменту конкисты около десяти процентов населения Тауантинсуйю вышло из сферы традиционных отношений, то есть более не принадлежало к автономным общинам. Часть людей (*янакона*) лишилась связи с общинами индивидуально, таковых было порядка одного процента всего населения⁴²⁷. В то же время многие общины были целиком переселены на новые территории и тем самым попали в прямое подчинение государства. Подобных переселенцев называли *митмак* (ед.ч. *митайо*), и их было много больше, чем *янакона*. Термин *митмак* – производный от *мита*, которая для *митмак* становилась как бы пожизненной. Какой была «рабочая неделя» в доиспанском Перу, сказать невозможно, но данные о том, сколько мешков собранной коки общинники отдавали своему *курака*, и сколько таких мешков отдавали *инка микмак*, показывают, что эксплуатация *микмак* была более интенсивной⁴²⁸. Численно небольшой, но важной категорией не связанных с общинами людей были *камайок* – специалисты, включавшие как квалифицированных ремесленников, так и служащих административного аппарата⁴²⁹. В случаях, когда *янакона* или *камайок* использовались в сельском хозяйстве⁴³⁰, а не в качестве прислуги или в ремесленном производстве, определить разницу в положении между ними и *митмак* невозможно. Руками *митмак*, *янакона* и *камайок* осуществлялось все ремесленное и значительная часть сельскохозяйственного производства, и те из них, кто жил в построенных инками городских центрах, полностью зависели от государства в снабжении продовольствием, хранившимся на складах – *колька*. Эту систему распределения инки унаследовали от более ранних обществ центрального и южного Перу и Боливии⁴³¹. Естественно, что после распада инкской администрации под ударом испанцев и при

⁴²⁶ D'Altroy T.N., Earle T.K. Staple finance, wealth finance and the Inca political economy // Current Anthropology 1985. Vol. 26, № 2. P. 187-206; Jenkins D. A network analysis of Inka roads, administrative centers, and storage facilities // Ethnohistory 2001. Vol. 48. № 4. P. 655-687; Le Vine T.Y. Inka labor service at the regional level: the functional reality // Ethnohistory 1987. Vol. 34. № 1. P. 14-16.

⁴²⁷ Murra J.V. Cloth and its function in the Inca state // American Anthropologist 1962. Vol. 64. № 4. P. 710-728.

⁴²⁸ Netherly P.J. El reino de Chimor y el Tawantinsuyu // La Frontera del Estado Inca. Oxford, 1988. P. 267-269.

⁴²⁹ Ravines R. Tecnología Andina. Lima, 1978. P. 702; Rowe J.H. Inca policies and institutions relating to the cultural unification of the empire // The Inca and Aztec States 1400-1800. N. Y. etc., 1982. P. 102-104.

⁴³⁰ Например, *янакона* обрабатывали земли в районе Куско и имели там собственные парцеллы (Rosworowski de Diez Canseco M. Nuevos datos... P. 132-133).

отсутствии у новых завоевателей ясного представления о том, как система работает, инкские города немедленно опустели. Некоторые были покинуты еще в ходе гражданской войны между Уаскаром и Атауальпой⁴³². Исключение составляет столица Куско, где обосновались сами испанцы и где производящего населения, по-видимому, никогда не было⁴³³.

Девяносто процентов населения Тауантинсуйю сохраняло статус общинников и снабжало себя само. Общинники не платили натуральных податей, единственным исключением были этносы, которым вменялось в обязанность снабжать государство продуктами рыболовства и собирательства⁴³⁴. Надежность и эффективность управления общинниками зависели от верности центральной власти местных *курака*. Эта верность покупалась путем распределения изделий из золота, дорогих тканей, импортных раковин и т.п. Точнее, движение подобных ценностей осуществлялось в обоих направлениях, из центра в провинции и из провинций в центр⁴³⁵, и речь идет не просто об оплате услуг, а о постоянном поддержании личных связей по принципу «дар-отдар».

Статусное различие мужчин и женщин в Центральных Андах отчасти накладывалось на дуальное членение социо-политических образований, а отчасти представляло собой независимую от него систему.

У инков знатные женщины (т.е. главные жены соответствующих носителей власти вплоть до верховного правителя – Сапа Инка) образовывали собственную параллельную иерархию, замыкавшуюся Луной или богиней плодородия (Матерью-Кукурузой и т.п.), подобно тому, как мужская иерархия замыкалась Солнцем или Громом⁴³⁶. Женщины не только исполняли специфические ритуальные обязанности, но и распоряжались имуществом, передавая его по наследству по женской же линии⁴³⁷. Параллельные мужская и женская иерархии на уровне должностей в крестьянской общине сохранялись до недавних пор⁴³⁸, а изображения женщин на сосудах мочика V-VI вв. н.э. позволяют предполагать, что подобные отношения были характерны для центральноандской области в целом, а не только для инков. У мочика эти женщины участвовали в церемониях,

⁴³¹ D'Altroy T.N., Hastorf C.A. The distribution and contents of Inca state storehouses in the Xauxa region of Peru // *American Antiquity* 1984. Vol. 49. № 2. P. 336-340.

⁴³² Zuidema R.T. La civilisation Inca au Cuzco. P., 1986. P. 11, 102.

⁴³³ Kolata A.L. Chan Chan and Cuzco: on the nature of the ancient Andean city // *Civilizations in the Ancient America*. Albuquerque, 1983. P. 364.

⁴³⁴ Murra J.V. The mit'a obligations of ethnic groups to the Inca state // *The Inca and Aztec States 1400-1800*. N. Y. etc., 1982. P. 237-262.

⁴³⁵ Murra J.V. Cloth and its function... P. 721.

⁴³⁶ Silverblatt I. Principios de organización femenina en el Tahuantinsuyu // *Revista del Museo Nacional* 1976. T. 17. P. 310-321; *Idem*. Luna, Sol y Brujas. Género y clases en los Andes prehispanicas y colonials. Cuzco, 1990. P. 24-29, 38.

⁴³⁷ Silverblatt I. Luna, Sol y Brujas... P. 5.

⁴³⁸ Isbell B.J. To Defend Ourselves... P. 93.

дублирующих церемонии с участием мужчин⁴³⁹. Судя по материалам хроник, по древним изображениям и по фольклорным данным, в верованиях верхнее и нижнее, мужское и женское начала бывали сопоставимы по значимости⁴⁴⁰.

В то же время Силверблат вслед за Зойдема указывает, что в андской идеологии **все** завоеватели (не только конкретные воины, но и этнос как таковой) мыслились мужчинами, а завоеванные – женщинами. Это подтверждается анализом материалов по Альтиплано, где политическое образование аймара на юго-западном берегу Титикаки оценивалось как связанное с мужчинами-завоевателями, а расположенное на противоположном северо-восточном берегу с выходом к Амазонии – как связанное с женщинами⁴⁴¹. Последнее было населено преимущественно пукина – вероятными создателями цивилизации тиауанако, вытесненными из их метрополии. Не исключено, что до победы над чанка население долины Куско выступало по отношению к своим западным соседям как «женщины» – если не как фактически побежденные, то как обреченные на поражение. Позже, с созданием Тауантинсуйю, этно-территориальные единицы были перегруппированы таким образом, что в «мужской» позиции оказался Куско и только он. Отсюда понятно потенциальное право *инка* как завоевателя и высшего воплощения мужского начала на **всех** женщин империи. Формой оплаты верности и личных заслуг являлось дарование Сапа Инка местными вождями женщин-наложниц⁴⁴². Знаком осуществления прав завоевателя-инка было вступление его в брак с высокородной представительницей **каждого** подчиненного этноса. Прибывая в Куско, эти девушки получали статус побочных жен⁴⁴³. Их высокое и почетное положение, с одной стороны, и невозможность отказаться от подобного брака, с другой, отчетливо напоминает ситуацию с посылкой в Куско *уака*-заложников. Привилегии *инка* нашли также отражение в уникальной практике рекрутирования девственниц-акля и раздачи их тем, кого *инка* хотел наградить за заслуги.

Религиозно-идеологическая система инкского общества

Как уже было сказано, культовые практики в Центральных Андах к моменту конкисты были основаны на почитании *уака* – объектов, в которых материализовались

⁴³⁹ Kutscher G. Nordperuanische Gefässmalereien des Moche-Stils. München, 1983. Abb. 123.

⁴⁴⁰ Niles S. The temples of Amantaní // Archaeology 1987. Vol. 40. № 6. P. 31-37; *Idem.* Pachamama, Pachatata: gender and sacred space on Amantaní // The Roles of Gender in Precolumbian Art and Architecture. Lanham, 1988. P. 135-151.

⁴⁴¹ Bouysse-Cassagne T. Urco and uma: Aymara concepts of space // Anthropological History of Andean Politics. Cambridge; P., 1986. P. 203-209.

⁴⁴² Silverblatt I. Principios de organización femenina... P. 304; *Idem.* Luna, Sol y Brujas... P. 63-66.

⁴⁴³ Espinoza Soriano W. Las mujeres secundarias de Huayna Capac: dos casos de señorialismo feudal en el imperio Inca // Revista del Museo Nacional 1976. T. 42. P. 255.

мифологические персонажи эпохи творения. В качестве *уака* часто выступали источники, камни и скалы. Есть данные о том, что воплощением *уака* был не столько объект целиком, сколько, например, покрывавшая его ткань, если речь идет о камне. Точной информации на этот счет мало. Горные вершины, особенно снежные, ассоциировались с персонажами, которые в центральных районах горной области назывались *уамани*, а на юге – *ану*⁴⁴⁴. Вода – это кровь *уамани*, каналы – вены. Явной разграничительной линии между *уака* и *уамани* нет. Культ *уамани* известен в основном по этнографическим наблюдениям XX в., а почитание *уака* – по материалам XVI–XVII вв.⁴⁴⁵. В пользу того, что почитание *уака* и *уамани* допустимо рассматривать в рамках одной системы, свидетельствует использование еще одного упоминавшегося выше термина – *мальку*. В Боливии он обозначает сейчас аналогичных *уамани* и *ану* духов гор, а в XVI в. там так именовали вождей и их мумии, т.е. определенную категорию *уака*⁴⁴⁶. В районе Лимы в начале XX в. *мальку* назывались духи-первопредки, которые прибывали из своих *пакарина* на праздник очистки каналов и которых изображали ряженые⁴⁴⁷.

В отличие от Мезоамерики, в Центральных Андах не существовало пантеона более или менее равноправных божеств, почитавшихся населением обширных территорий и имевших свои специфические «объекты контроля» типа солнца, огня, ветра и т.п. *Уака* и *уамани* являлись объектами местных культов, а общеандский характер имели лишь представления о верховном начале, связанном с небом⁴⁴⁸. Это божество, или, точнее, труднорасчленимая совокупность близких образов, располагалось на более высоком иерархическом уровне, чем первопредки, и относилось к последним как надобщинный уровень иерархии к внутриобщинным властям. У современных кечуа южной части центрального Перу «социальная структура» *уамани* более всего напоминает систему выборных должностей в крестьянской общине⁴⁴⁹. Созданы же вершины-*уамани* были «Всемогущим *инка*»⁴⁵⁰, выступающим здесь в качестве не сакрализованного царя, а боготворца.

⁴⁴⁴ *Isbell B.J.* To Defend Ourselves... P. 151-155; *Martínez G.* Los dioses de los cerros en los Andes // *Journal de la Société des Américanistes* 1983. Т. 69. P. 86. Линии на земле в пустыне Наска также предлагалось интерпретировать в свете почитания окрестных горных вершин (*Reinhard J.* The Nazca lines, water and mountains: an ethnoarchaeological study // *Recent Studies in Pre-Columbian Archaeology*. Oxford, 1988. Pt. 2. P. 363-414) и, следовательно, *уамани*.

⁴⁴⁵ После 1571 г. святилища-*уака* подвергались систематическому уничтожению, и соответствующий культ в своей прежней форме сохраниться не мог.

⁴⁴⁶ *Millones L.* Op. cit.; *Silverblatt I.* Luna, Sol y Brujas...

⁴⁴⁷ *Tello J.C.* Op. cit. P. 545, 548.

⁴⁴⁸ *Zuidema R.T.* Inca cosmos in Andean context // *Andean Cosmologies through Time*. Bloomington, 1992. P. 17-45.

⁴⁴⁹ *Isbell B.J.* To Defend Ourselves... P. 151.

⁴⁵⁰ *Roel Pineda J.* Creencias y practicas religiosas en la provincia de Chumbivilcas // *Historia y Cultura*. Tres Estudios. Lima, 1966. P. 25.

Не исключено, что в жреческих спекуляциях верховное начало могло трактоваться как бесполое или двуполое существо, как некий абстрактный принцип. На публикуемом почти в каждой работе по нашей теме рисунке XVII в. воспроизведена схема расположения существ и объектов, соответствующая, якобы, изображению в главном инкском храме Кориқанче⁴⁵¹. Центральный персонаж показан в виде заключенного в овал равностороннего креста со звездами в центре и по концам и с надписью *Ya sea este varon, ya sea hembra* («Мужского ли, женского ли рода») рядом. К кресту сходятся две линии, ведущие к другим объектам и персонажам, причем с одной стороны помещены солнце и мужчина, а с противоположной – луна и женщина. В упрощенном виде подобная схема запечатлена на фасаде одной из церквей в департаменте Апуримак⁴⁵², а ее соответствия прослеживаются в индейском фольклоре⁴⁵³ и в генеалогических схемах колониальной эпохи⁴⁵⁴. Однако для рядовых перуанцев верховное божество выступало скорее всего как мужчина, ибо все его ипостаси в отдельных традициях (Виракоча, Тунупа, Тарапака, Атагухо и др.) неизменно мужского пола.

Не исключено, что верховное центральноандское божество обладало чертами трикстера. В пользу этого говорит образ Конирая Виракоча (Куни Рая Вира Коча) в хронике начала XVII в. из Уарочири – горного района неподалеку от Лимы⁴⁵⁵. Здесь имена, известные по другим традициям как соответствующие верховному или древнему божеству (Кон, Виракоча), приложены к образу, который – по совокупности связанных с ним эпизодов – не столь уж далек от Койота индейцев Плато. Намеки на подобную трактовку есть и для Тунупа / Тагуапака на оз. Титикака⁴⁵⁶. Однако для ответственного типологического сопоставления с североамериканскими материалами и даже с современным южноандским фольклором данных по андским персонажам эпохи конкисты все же слишком мало.

Делались попытки выяснить, в каких именно ипостасях (разновидностях, эманациях) выступало у инков верховное начало. Однако понимание отношений между инкскими «божествами» осложнено тем, что оно могло быть различным в зависимости от фратриальной принадлежности тех людей, к которым в итоге восходят встречающиеся в

⁴⁵¹ *Silverblatt I.* Luna, Sol y Brujas... P. 31-32.

⁴⁵² *Barnes M.* Representations of the cosmos: a comparison of the church of San Cristóbal de Pampachiri with the Coricancha drawing of Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua // *Perspectives on Andean Prehistory and Protohistory. Papers from the Third Annual Northeastern Conference on Andean Archaeology and Ethnohistory.* Ithaca, 1986. P. 145-157.

⁴⁵³ *Zuidema R.T., Quispe U.* A visit to god: the account and interpretation of a religion experience on the Peruvian community of Choque-Huarcaya // *Peoples and Cultures of Native South America.* N. Y., 1973. P. 358-374.

⁴⁵⁴ *Silverblatt I.* Luna, Sol y Brujas... Fig. 1.

⁴⁵⁵ *Salomon F., Urioste G.L.* The Huarochiri Manuscript. A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion. Austin, 1991.

хрониках данные. Есть доводы в пользу того, что Виракоча почитался членами ассоциировавшейся с жрецами, аборигенами, женщинами и даже врагами фратрии *урин* (*хурин*, *лурин*), а Солнце – с членами фратрии *анан* (*ханан*), отождествлявшейся с воинами-завоевателями⁴⁵⁷. Поскольку наши источники в основном отражают позицию *анан*, сбалансированную картину составить достаточно трудно. Попытка распределить все эпизоды известных андских космологий вплоть до современных миллениаристских по двум чередующимся циклам «Солнца» и «Виракоча» или гипотеза о связи Виракоча с мировым океаном, подземным миром, ночью и Орионом⁴⁵⁸ больше напоминает не анализ мифов, а продолжение той их систематизации, которой, несомненно, занимались жрецы.

В большинстве источников, как колониального времени, так и более поздних фольклорных, главным активно действующим божеством, объектом почитания и героем мифов является Гром. Он – один из *уака* / *уамани*, но самый могущественный. Таковы Париакака в Уарочири и Катекиль в Уамачуко. Гром вооружен палицей и пращой, с помощью которых вызывает грозу⁴⁵⁹. Копьеметалку и дротики держит в руках и фигура, занимающая центральное место в композиции, запечатленной на Воротах Солнца в Тиауанако и на других изображениях уари и тиауанако на тот же сюжет. Является ли эта фигура громовником, сказать все же трудно. У инков Гром (Ильяпа) был одним из трех мужских образов, почитавшихся в Кориқанча – главном храме Куско. Два других образа – божество-создатель Виракоча и Инти (солнце), присутствующий в нескольких аспектах, видимо, в качестве солнца утреннего, полуденного и вечернего⁴⁶⁰. В неинкских традициях данные о божестве солнца и других проявлениях верховного начала незначительны.

Земля, Пачамама, рассматривалась в Андах как женщина. Хроники мало пишут о Пачамаме, но в материалах фольклора доминируют представления, связанные именно с ней. По-видимому, почитание матери-земли занимало важнейшее место в религии земледельцев, но было второстепенным для воинов.

Что касается демонических и водно-хтонических персонажей, то подробные данные о них есть лишь в фольклоре XX в. Образ владыки мира мертвых в Андах либо отсутствовал, либо был слабо развит, во всяком случае не нашел явного отражения ни в

⁴⁵⁶ Urbano H. Thunupa, Taguapaca, Cachi. Introducción a un espacio simbólico andino // Revista Andina 1988. Vol. 11. P. 201-224.

⁴⁵⁷ Randall R. Qoyllur Rit'I, an Inca fiesta of the Pleiades. Reflections on time & space in the Andean world // Bulletin d'Institut Français d'Études Andines 1982. Vol. 11. № 1-2. P. 49; Zuidema R.T. The Ceque System of Cuzco. The Social Organization of the Capital of the Inca. Leiden, 1964.

⁴⁵⁸ Zuidema R.T. Inca cosmos in Andean context. P. 19; Fujii T. El felino, el mundo subterráneo y el rito de fertilidad: tres elementos principales de la ideología andina // Senri Ethnological Studies 1993. Vol. 37. P. 259-274.

⁴⁵⁹ Представления о грозе были связаны и с образом летающего ягуара, что за пределами Анд находит параллели лишь у индейцев Восточной Боливии: такана и сирiono.

⁴⁶⁰ Demarest A.A. Viracochoa. The Nature and Antiquity of the Andean High God. Cambridge: Harvard University Press, 1983. P. 14-16.

одной из категорий источников. Предполагалось, что души возвращаются к своим *пакарина*, то есть к тем объектам, из которых предки данной группы когда-то вышли на землю. Там они, по-видимому, присоединяются к первопредкам, утрачивая индивидуальность⁴⁶¹. На это указывают находки в захоронениях нескольких, порою десятков мумий, погребенных внутри одной, оформленной в виде единственной антропоморфной фигуры.

Титул «сын солнца». Посмертная сакрализация.

Инка как посредник между божеством и людьми

Для доинкской эпохи в Центральные Анды данных о статусе правителя нет. Само существование фигуры, эквивалентной, например, правителям майяских городов-государств, ничем не доказывается. Теоретически допустимо, что в обществах с государственным уровнем организации (во всяком случае, сопоставимых по сложности с раннегосударственными) решение принимал не один человек, а группа лиц. Речь может идти о культурах мочика периодов IV и V, лима, уари, тиауанако. Лишь для культуры сикан, сменившей мочика примерно в IX в. н.э. после пятидесяти-столетней лакуны, наличие династии правителей предполагается на основании зафиксированной после конкисты полулегендарной традиции.

Чтобы оценить, воспринимался ли Сапа Инка в качестве земного божества, достаточно взглянуть на отношения правителей Куско с оракулом Пачакамака в долине Луриин. Пачакамак не был ипостасью инкского Виракоча и не находился у него в подчинении. Он считался *уака*, первопредком, персонажем эпохи творения, позже воплотившимся в конкретном объекте (видимо, статуе в его храме) и имевшим в разных долинах своих «жен» и «сыновей», тоже *уака*⁴⁶². Среди всех *уака* Пачакамак считался самым могущественным, способным перевернуть и уничтожить мир⁴⁶³. Есть предположение, что исходной основой для особых отношений между инками и Пачакамаком был их союз против Чимор⁴⁶⁴. Однако для этого Пачакамак уже должен был обладать солидным влиянием, которое невозможно объяснить тем скромным местом, которое долина Луриин занимала в экономике Центральных Анд. Так или иначе, инки хотя и построили в Пачакамаке свой храм Солнца⁴⁶⁵, не разрушили старый храм Пачакамака.

⁴⁶¹ Taylor G. Supay // Amerindia 1980. № 5. P. 54.

⁴⁶² Netherly P.J. El reino de Chimor y el Tawantinsuyu. P. 119; Patterson T.C. Pachacamac – an Andean oracle under Inca rule // Recent Studies in Andean Prehistory and Protohistory. Ithaca, 1984. P. 159, 165-167; Rosworowski de Diez Canseco M. Guarco y Lunaguana... P. 167.

⁴⁶³ Salomon F., Urioste G.L. Op. cit. Ch. 23.

⁴⁶⁴ Patterson T.C. Op. cit. P. 163.

⁴⁶⁵ Uhle M. Pachacamac. Philadelphia, 1991.

Характерно, что ни один из верховных *инка*, в иных случаях наказывавших оракулов, чьи ответы их не устраивали, не решился предпринять какие-либо действия против оракула Пачакамака⁴⁶⁶. Культ Пачакамака, так же как и культ Тиауанако, пережил собственно кусканские культы. Во время миллениаристского движения таки онкой, начавшегося в 1565 г., его последователи проповедовали, что *уака* возродятся и образуют две армии в Пачакамаке и Тиауанако, после чего нанесут поражение христианскому Богу⁴⁶⁷.

Вплоть до прихода испанцев Пачакамак являлся конкурирующим с Куско центром власти, причем власти исключительно сакральной, не опирающейся ни на военную, ни на хозяйственную мощь. В фольклоре долины Луриин тема противоборства божественного покровителя побережья с инским Инти (солнцем) явно была популярна. Борьба эта шла с переменным успехом, причем Пачакамак ассоциировался с лисом, а его противник – с пумой и кондором⁴⁶⁸. На этом фоне *инка* выступает как прежде всего светский правитель, опирающийся на войско и административный аппарат и не имеющий божественного статуса⁴⁶⁹. Многие хроники утверждают, что обрабатываемые земли в Тауантинсуйю примерно поровну распределялись по трем категориям, принадлежа «Солнцу», «Инка» и самим крестьянам. Это значит, что «Инка» в данном случае выступает отдельно от «Солнца» и скорее воплощает интересы и нужды государства, нежели выступает представителем божества. Поскольку на побережье записан миф, в котором Пачакамак фигурирует в качестве сына Солнца и Луны⁴⁷⁰, а верховный правитель Тауантинсуйю тоже титуловался «сыном Солнца», а иногда и просто «Солнцем»⁴⁷¹, то может показаться, что он мог претендовать на равенство с Пачакамаком. Источники, однако, об этом молчат, т.е. в серьезных теологических спорах доказательства солнечного происхождения *инка*, видимо, не рассматривались. О каких-либо храмах и алтарях, посвященных не Солнцу, а Сапа Инка как особому персонажу, также ничего не известно.

Все версии о происхождении инков совпадают в том, что инки пришли в Куско с юга, частью подчинив, частью изгнав его обитателей. Встречающиеся в хрониках указания на родство с Солнцем, мандат верховного божества на управление миром и т.п. направлены на доказательство не права инков стоять во главе империи, а законности их

⁴⁶⁶ Millones L. Op. cit. P. 244; Topic J.R. . Op. cit. P. 113-114.

⁴⁶⁷ Kubler G. The Quechua in the Colonial world // Handbook of South American Indians 1946. Vol. 2. P. 407.

⁴⁶⁸ Espejo Núñez J. Cuentos, leyendas y anécdotas relacionadas con las ruinas de Pachacamac // Chaski 1941. Vol. 1. № 2. P. 69-71.

⁴⁶⁹ Урожай с полей «Солнца» принадлежал, кстати, не только храмам верховного божества инков, но распределялся между всеми *уака*, каждой из которых определялась конкретная доля (Rowe J.H. Inca culture... P. 265).

⁴⁷⁰ López de Gómara F. Historia general de las Indias. Madrid, 1852. P. 233; Rostworowski de Diez Canseco M. El dios Con y el mito de la pampa de Nasca // Latin American Indian Literatures Journal 1993. Vol. 9. № 1. P. 25.

⁴⁷¹ Salomon F., Urioste G.L. Op. cit. P. 115.

вторжения в Куско⁴⁷². Куско здесь подобен «земле обетованной» с той разницей, что божество не указывает заранее, о какой земле идет речь, а лишь сообщает, что остановиться следует там, где вонзится в землю жезл, брошенный сестрой Манко Капака. Жезл вонзается в Куско.

В этногенетическом мифе инков рассказывается о выходе основателя династии Манко Капака вместе со своими братьями и сестрами из горной пещеры Пакари Тампу, расположенной в нескольких десятках километров от Куско. Достигнув долины Куско, Манко Капак, согласно некоторым вариантам мифа, надел на себя золотые пластины, чтобы местные жители верили, будто он сын Солнца. Согласно другой версии, инки приходят из Тиауанако или с острова на озере Титикака и тоже связаны с Солнцем. По Гарсиласо⁴⁷³, Солнце спускает сына и дочь на землю в районе озера Титикака и посылает их упорядочить жизнь на земле. Это и были Манко Капак и его сестра. Пакари Тампу здесь – лишь место ночлега (истолкование значения слова *тампу*). Кристобаль де Молина, относительно ранний (ок. 1575 г.) источник, пишет, что Создатель сотворил солнце (Инти), луну и звезды и велел им подняться к небу с острова на озере Титикака⁴⁷⁴. Поднимаясь, Инти воззвал к Манко Капаку как к вождю инков, обещал, что его потомки подчинят другие народы, велел Манко и всем инкам почитать его как отца и вручил инсигнии власти: головной убор *сунтур-наукар*, боевой топор и др. Приход Манко Капака и его братьев и сестер из района Титикака упоминается в хрониках и без мотива божественного происхождения. Солнце и Луна считались отцом и матерью всех людей, но некоторые люди находились с этими богами в особенно близком родстве⁴⁷⁵. Солнце считался создателем мужчин, а Луна – создательницей женщин⁴⁷⁶. Инка обращался с молитвой к Солнцу как к своему отцу, а его жена обращалась к Луне как к своей матери⁴⁷⁷. Этот тезис (женщины произошли от Луны, а мужчины – от Солнца) в сущности исключает иное понимание претензий на родство со светилами, кроме метафорического.

В инкских повествованиях речь идет об особом покровительстве инкам со стороны Солнца, об их избранности. Подробности же солнечного происхождения Манко Капака не сообщаются. В инкской мифологии нет мотива чудесного зачатия от солнечного луча,

⁴⁷² Scherbondy J. Water ideology in Inca ethnogenesis // *Andean Cosmologies through Time*. Bloomington, 1992. P. 54-55.

⁴⁷³ Гарсиласо де ла Вега, Инка. История Государства Инков. Л., 1974. Гл. 15. С. 43-44.

⁴⁷⁴ Molina C. de. Relación de las fábulas y ritos de los Incas // *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú* 1916. Т. 1. P. 7-9.

⁴⁷⁵ Silverblatt I. Luna, Sol y Brujas... P. 34.

⁴⁷⁶ Rosworowski de Diez Canseco M. Estructuras andinas del poder... P. 78.

⁴⁷⁷ Silverblatt I. Luna, Sol y Brujas... P. 40.

хотя подобный мотив зафиксирован у индейцев побережья⁴⁷⁸. В горных районах обычными были истории о происхождении предков от Грома, а зачатие от Грома вообще считалось чуть ли не заурядным событием⁴⁷⁹. Инкские варианты в эту серию мифов и быличек также не входят.

Похоже, что версия о прямом божественном происхождении не была разработана инками. Попытки создать и внедрить миф об *инка* как о сыне Солнца могли иметь место, но нет фактов, которые бы свидетельствовали о том, что эта идея получила значительное распространение. Другое дело, что среди рядового населения она могла внедряться не в форме выдуманного сюжета, а через метафорическое сопоставление пар оппозиций *инка* – *коя* (главная жена) / солнце – луна / золото – серебро и через титулатуру типа *Intip cori* («Сын солнца»⁴⁸⁰).

На двух островах на озере Титикака находились святилища Солнца и Луны. Бернабе Кобо рассказывает, как в определенных случаях главный жрец одного храма изображал Солнце, а главная жрица другого – Луну⁴⁸¹. Ограничивалось ли дело церемониальным обменом подарками, или полностью воспроизводились супружеские отношения божественной пары, не известно. Однако сам факт изображения Солнца кем-то другим, не *инка*, умаляет возможность буквального понимания тезиса об *инка* как сыне Солнца. Для лиц одной с Сапа Инка крови⁴⁸² он мог являться не более, чем первым среди равных.

Манко Капак, его братья и сестры являлись мифологическими персонажами, чей земной путь, как и у многих *уака*, завершился превращением в камни. Эти *уака* были объектами культового почитания, и один из них, холм Уанакаури (с соответствующими строениями на нем), принадлежал к числу важнейших инкских святилищ. В Кориканча, главном храме города Куско и всего государства, либо в Уанакаури⁴⁸³ хранились мумии (*мальку*) *инка*, которые во время праздников выносились наружу и которым поклонялись. Правда, считалась ли одна из мумий останками Манко Капака, мы не знаем. Подобное сохранение праха и почитание умерших соответствовало общераспространенной андской традиции, согласно которой каждый умерший рассматривался (и местами

⁴⁷⁸ *Calancha A. de la*. Corónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú, con sucesos egenplares en esta monarquía. Barcelona, 1638. Lib. 2. Cap. 19. P. 412-414.

⁴⁷⁹ *Silverblatt I.* Luna, Sol y Brujas... P. 50-59; *Zuidema R.T.* Shafttombs and the Inca Empire // Journal of the Steward Anthropological Society 1977-1978. Vol. 9. № 1-2. P. 139.

⁴⁸⁰ *Rowe J.H.* Inca culture... P. 257.

⁴⁸¹ см.: *Silverblatt I.* Luna, Sol y Brujas... P. 41.

⁴⁸² У всех них мочки ушей были растянуты и в них вставлены золотые трубочки.

⁴⁸³ *Millones L.* Op. cit. P. 245.

рассматривается до сих пор⁴⁸⁴) в качестве представителя мира первопредков. В то же время хотя умерший *инка* имел иной посмертный статус, чем умерший провинциальный вождь, даже сам Манко Капак принадлежал к другой категории мифологических персонажей, нежели Солнце или Виракоча, являясь одним из многих *уака*, а не ипостасью верховного божества.

После смерти правителя и помещения его мумии (*мальку*) в Кориқанчу (или в Уанакаури) сакрализация усопшего, несомненно, происходила, но она не была специфична для него как для правителя государства. Превратившимися после смерти в *уака* мыслились, по-видимому, любые знатные лица, а в какой-то степени вообще все умершие. Характерно, что для центральноандского региона нет свидетельств об ограблении могил в доиспанское время. Инки не могли не знать о сокровищах, оставленных в могилах правителей Чан Чана, но извлекли их из земли только испанцы. Подобный факт объясним в свете представлений о любых (а не только признаваемых этнически своими) погребенных как о сверхъестественных существах.

Культ царских предков являлся в известной мере основой инкской религиозной системы, если понимать под последней столичный государственный культ. Именно мумии умерших инков были, насколько можно понять, наиболее важными объектами почитания. Их демонстрация во время праздников представляла собой архаический ритуал возвращения первопредков. Однако за пределами Куско существовали собственные объекты подобного рода, и трудно сказать, сливался ли кусканский культ с местными или противостоял им.

Специфической для Центральных Анд формой повышения престижа центральной власти было создание новых, санкционированных из столицы культов. Тем самым центральная власть выступала источником высшей сакральности для провинциалов. Источник этот, однако, не был самодостаточным, скорее *инка* играл роль посредника между верховным божеством и остальными людьми. Об этом свидетельствует известный рисунок Гуамана Помо⁴⁸⁵, на котором *инка* и Солнце одновременно пьют из кубков⁴⁸⁶ подобно тому, как представители знати пили вместе с самим *инка*.

Статус *инка* как посредника между людьми и божествами проявлялся во время церемонии вскапывания первого поля⁴⁸⁷. К востоку от Куско находился участок Саусеро,

⁴⁸⁴ Bolton M.E. Doing *waki* in San Pablo de Lipez. Reciprocity between the living and the dead // *Anthropos*. 2002. Vol. 97. P. 391-392.

⁴⁸⁵ Demarest A.A. Op. cit. Fig. 6.

⁴⁸⁶ Точнее на небе изображено солнце, а рядом с ним – черт с кубком с руке. Следует помнить, что речь идет об источнике XVII в.

⁴⁸⁷ Bauer B.S. Legitimization of the state in Inca myth and ritual // *American Anthropologist* 1996. Vol. 98. № 2. P. 327-337.

где в августе *инка* первым вонзал в землю *чаки-таклью* (землекопалку), а затем другие знатные люди Куско работали там весь день. Только после этого к сельскохозяйственным работам могли приступать крестьяне. Считалось, что иначе посеянное не принесет урожая. Судя по находке оснащенной медным лезвием и украшенной изображениями церемониальной землекопалки в могиле «воина-жреца», относящейся к прибрежной культуре мочика и датируемой серединой I тыс. н.э.⁴⁸⁸, подобная практика могла иметь в Андах широкое распространение. Бернабэ Кобо, описавший инкский ритуал в середине XVII в., сообщает, что священный участок и урожай с него принадлежали Солнцу, однако Кристобаль де Молина, чей труд, как упоминалось выше, датируется примерно 1575 г. и чьи информаторы, родившиеся, вероятно, еще при инках, были лучше осведомлены, утверждает, что хозяйкой поля была Мама Уако – сестра и жена (или мать и жена) Манко Капака. Она же, согласно мифу, и собрала там первый урожай кукурузы.

Инка, по-видимому, рассылали по провинциям ранее не известных *уака*, создавая тем самым новую сеть культов. Так в селении Сан Херонимо де Копа во время кампании по искоренению язычества испанцы обнаружили культ Коя Гуарми (*коя* – жена инки, *гуарми* – женщина). Этот персонаж якобы явился из Куско и принес с собой перец, причем Коя Гуарми почиталась в паре с местной Ака Гуарми⁴⁸⁹. В каком облике Коя Гуарми «пришла» в селение и когда именно это произошло, источник не сообщает. В более известном случае, связанном с имперским ритуалом Великого Жертвоприношения (*капак хуча*), *курака* района Окрос близ Рекуай (департамент Анкаш) отправил в Куско свою посвященную Солнцу десятилетнюю дочь⁴⁹⁰. В награду за то, что ее отец организовал постройку оросительного канала, девочка была не только принята со всевозможными почестями, но и отправлена назад, а не принесена в жертву прямо в Куско. Ее замуровали в шахтовой гробнице близ ее родного селения. В могилу вела медная трубочка *усну*, через которую погребенную символически поили водой. Девочка превратилась в местную *уака*, культ которой отправлялся в начале и в конце сельскохозяйственного сезона. Ее братья и их потомки стали жрецами нового оракула, вещая от имени погребенной. Зойдема, подробно проанализировавший этот случай, допускает, однако, что речь идет о древнем местном культе, который в эпоху инков лишь получил новое оформление и толкование⁴⁹¹. Фактическая сторона этой истории все же внушает доверие. Проводивший в начале XVII в. расследование испанский священник Эрнандес Принсипе вскрыл могилу и нашел

⁴⁸⁸ Березкин Ю.Е. Мочика. Цивилизация индейцев Северного побережья Перу в I-VII вв. Л., 1983. С. 46.

⁴⁸⁹ *Silverblatt I.* Luna, Sol y Brujas... P. 39. Ака – алкогольный напиток.

⁴⁹⁰ *Ibid.* P. 68-73; *Zuidema R.T.* Shafttombs and the Inca Empire; *Idem.* Bureaucracy and systematic knowledge in Andean civilization // *The Inca and Aztec States 1400-1800.* N. Y. etc., 1982. P. 428-429.

⁴⁹¹ *Zuidema R.T.* Shafttombs and the Inca Empire. P. 172.

останки девочки. Его описание доказывает, что захоронение относится к инкскому времени.

Впрочем, социальные связи, устанавливаемые ритуалом *капак хуча*, были направлены не только по вертикали (*инка* – провинции), но и по горизонтали. Прибывшие в Куско мальчики и девочки дважды обходили площадь, на которой был расположен главный *ушну* (храм) государства, и символически вступали в брак, после чего отправлялись домой и замуравывались в гробницах. Тем самым скреплялись отношения между вождями селений, из которых дети были родом⁴⁹².

Обновление старых *уака* под контролем имперских властей происходило при переселении *микмак* на новые земли. В этом случае местную *пакарина*, «место происхождения» (нередко, как уже говорилось, источник, из которого по преданию вышли предки данного этноса) следовало символически переместить на новое место. Для этого водой из источника наполняли кубок, который брали с собой, а если *уака* была из камня, то забирали покрывавшую ее ткань⁴⁹³. Целью являлось идеологическое слияние победителей с побежденными при ведущем положении первых⁴⁹⁴.

Сапа Инка, верховный жрец и переворот Пачакути

В инкской иерархии существовала особая позиция верховного жреца. Имя последнего из занимавших эту должность, Вила Ома, одно время трактовалось как титул, искажение *Villac Umu*, однако впоследствии было доказано, что подлинное наименование этой должности – *intip apun*, от *inti* («солнце») и *apu* («главный»)⁴⁹⁵. *Интип апун* являлся одновременно соправителем (*segunda persona*) Сапа Инка, т.е. лидером младшей фратрии, в то время как сам Сапа Инка был лидером старшей фратрии. Термин *sapa* означает «главный из двух», «первый из двух неравных»⁴⁹⁶. *Segunda persona* упоминается в документах из разных районов Боливии и Перу⁴⁹⁷ и, несомненно, его фигура не является специфичной лишь для инкской системы управления. Противопоставление Сапа Инка и Интип Апун как *правителя* и *жреца* основано на том, что, как уже отмечалось, **вся**

⁴⁹² McEwan C., Van de Guchte M. Ancestral time and sacred space in Inca state ritual // The Ancient America. Art from Sacres Landscapes. Chicago, 1992. P. 359-371.

⁴⁹³ Zuidema R.T. Bureaucracy and systematic knowledge... P. 446.

⁴⁹⁴ Rowe J.H. Inca culture... P. 273.

⁴⁹⁵ Guillén E.G. Wila Oma: el último Intip Apun del Tawantinsuyo // El Culto Estatal del Imperio Inca. Varsovia, 1991. P. 75-80.

⁴⁹⁶ Duviols P. La dinastía de los Incas: ¿monarquía o diarquía? Argumentos heurísticos a favor de una tesis estructuralista // Journal de la Société des Américanistes 1979. T. 66. P. 80; Ziolkowski M.S., Sadowski M. Op. cit. P. 24.

⁴⁹⁷ см., например: Espinoza Soriano W. Las mujeres secundarias de Huayna Capac... P. 264; *Idem*. El reino aymara de Quillaca-Asanaque... P. 185.

младшая фратрия ассоциировалась с аборигенами, жрецами и женщинами, тогда как старшая – с завоевателями и мужчинами-воинами.

Инка мог получать откровения высших сил тем же путем, что и другие люди – обращаясь к оракулу. Оракулами являлись многие (а потенциально, возможно, все) *уака*: как те, чья активная деятельность относилась к чисто мифическим временам (Пачакамак, Уамансири), так и те, кто ассоциировался с местами погребения исторических (или, по крайней мере, легендарно-исторических) личностей, подобных военачальнику чанка Вилькакира⁴⁹⁸, или *уака*, возникшие на могиле принесенных в жертву людей (упомянутая дочь *курака* из Окрос).

Во многих хрониках содержится рассказ о том, как накануне сражения с чанка Титу Куси, сын Виракоча Инка, будущий Пачакути, заснул или впал в транс у источника Сусурпукио. Он увидел антропоморфную фигуру в лучистом ореоле с отходящими от нее головами пум и обвившими руки змеями⁴⁹⁹. Само по себе общение с *уака* во сне было, по-видимому, обычной частью андской религиозной практики⁵⁰⁰, но в случае с инками другие подобные эпизоды в хрониках не описаны. Поскольку битва с чанка и приход к власти Пачакути является поворотным моментом инкской истории (с ним связано возникновение государства и начало эпохи завоеваний), весь эпизод – вместе с принятием *инка* имени Пачакути – следует рассматривать как стремление оправдать новшества ссылкой на экстраординарное вмешательство божества. По одним источникам, явившийся *инка* персонаж был Солнцем, по другим – Виракоча. В любом случае изображение именно этого божества было затем установлено в Кориканча. Иконография образа, насколько ее можно реконструировать, в целом соответствует иконографии центрального божества на Воротах Солнца в Тиауанако.

Привлекая к анализу практически все материалы испанских хроник, М. Циолковский сделал ряд заключений, важных для нашей темы⁵⁰¹. Он доказывает, что в период до нашествия чанка главным святилищем инков было Уанакаури – место, где по преданию на пути к Куско вознесся к солнцу, вернулся и окаменел старший брат Манко

⁴⁹⁸ Zuidema R.T. El puente del río Apurímac y el origen mítico de la villca (*Anadenanthera Colubrina*) // Estudios Americanistas 1979. Vol. 2. P. 322-334.

⁴⁹⁹ Demarest A.A. Op. cit. P. 19; Engl L. La aparición del Sol al joven Inca Pachacutec en la fuente Susurpuquio // Revista española de antropología Americana 1970. Vol. 5. P. 123-134; Hernández M. et al. Op. cit. P. 69; Molinié Fioravanti A. El regreso de Viracocha // Bulletin d'Institut Français d'Études Andines 1987. Vol. 16. № 3-4. P. 77; Zuidema R.T. La imagen del sol y la huaca de Susurpuquio en el sistema astronómico de los incas en el Cuzco // Journal de la Société des Américanistes 1974-1976. T. 63. P. 199-230.

⁵⁰⁰ см. соответствующий эпизод в рукописи из Уарочири (*Salomon F., Urioste G.L.* Op. cit. Ch. 20-21). Мотив предсказания во сне сохранился в фольклоре индейцев горных районов центрального Перу (*Arguedas J.M., Izquierdo Ríos F.* Mitos, leyendas y cuentos peruanos. Lima, 1947. P. 93-94; *Duviols P.* Le monolithe «huanca»... P. 289-290).

⁵⁰¹ Ziolkowski M.S. El Sapan Inka y el Sumo Sacerdote: acerca de la legitimización del poder en el Tawantinsuyu // América. Religión y Cosmos. Granada, 1991. P. 253-268.

Капака. Именно он принес весть о том, что инков ожидает успех, и санкционировал от имени Солнца превращение Манко в правителя города. Располагаясь к югу от Куско, Уанакаури оказывается в пределах той половины этнической территории, которая принадлежала младшей фратрии (*урин*) и ассоциировалась с жрецами. При восшествии на престол нового *инка* санкцию на его воцарение давал Интип Апун – соправитель, *segunda persona*. Происходило это благодаря видению, во время которого с Интип Апун разговаривало божество. Этим божеством могло быть либо Солнце, либо Виракоча. Для того, чтобы получить власть, минуя традиционную процедуру, отстранить уже назначенного наследника и избежать ограничивающей полномочия правителя санкции верховного жреца, Пачакути объявил, что он сам имел видение, причем не в Уанакаури, а в Куско, где с ним разговаривал Инти (Солнце). Однозначно новая процедура прихода к власти не была определена, и в дальнейшем санкция верховного жреца на интронизацию требовалась снова, хотя сам жрец и находился теперь в Куско, а не в Уанакаури. Возможно, что тесные отношения с жречеством Пачакамака, которые установил сын Пачакути Топа Инка, и сложные интриги, связанные, по-видимому, с борьбой за влияние в государстве между жрецами Пачакамака и жрецами Куско⁵⁰², объяснялись стремлением сына Пачакути Топа Инка опереться на независимый от Куско сакральный источник власти.

В свете гипотезы Циолковского понятно, почему реконструированная Зойдема инкская «диархия» (вожди верхней и нижней фратрий находились у власти одновременно) включает лишь ранних правителей, а три великих царя (Пачакути, Топа Инка и Уайна Капак), безусловно, сменяли друг друга во времени. Видимо, до Пачакути Интип Апун как *segunda persona* и глава фратрии *урин* наследовал свой пост вне зависимости от желания главы фратрии *анан*. Пачакути же стал назначать верховного жреца по своему желанию и тем понизил его статус⁵⁰³.

Если Циолковский прав (а я не вижу данных, противоречащих его реконструкции), то можно утверждать следующее. Во-первых, сакрализация через санкцию верховного жреца являлась обязательным условием наделения верховного *инка* властью. Во-вторых, конкретные формы этой сакрализации мешали концентрации власти в руках правителя и превращали каждый переход власти к новому *инка* в рискованную игру, связанную с борьбой между претендентами и их сторонниками. Вся система инкской государственности оказывается основанной на соблюдении игроками условных правил. Как только игроки, столкнувшись с форс-мажорными обстоятельствами, в замешательстве

⁵⁰² Patterson T.C. Op. cit. P. 161-169.

⁵⁰³ Ziolkowski M.S. Op. cit. P. 265.

останавливают игру, вся политическая и хозяйственная пирамида государства разваливается до того основания, с которого меньше, чем за сто лет до прихода испанцев во главе с Писарро ее начали возводить – до уровня вожеств и автономных общин.

«Интронизация» Сапа Инка, санкционированная верховным жрецом, была лишь первым шагом к признанию нового правителя. Для окончательного узаконения своих прав ему следовало подтвердить собственную харизму на поле боя⁵⁰⁴. Соответственно, «мятеж» Атауальпы против Уаскара, «законного» наследника Уайна Капака, послуживший испанцам формальным предлогом для казни Атауальпы, с точки зрения андской традиции мог восприниматься как нормальное выяснение того, на стороне кого из потомков умершего царя находится поддержка сверхъестественных сил. Прежде чем Сапа Инка удавалось реально утвердить свою власть, он вряд ли обладал статусом, существенно более высоким, чем статус других *инка* по крови. Если он был силой отстранен от власти и убит, стратегия нового *инка*, по-видимому, заключалась в придании его имени забвению и исключению из официальной генеалогии. Этот вывод основан на прецеденте прихода к власти Пачакути и предположениях о том, как бы развивались события, если бы испанцы не уничтожили Атауальпу.

Упрочив свое положение, Сапа Инка, по-видимому, становился реальным правителем, а не только символической сакральной фигурой. В то же время государственный аппарат Тауантинсуйю мог функционировать и независимо от него, хотя и действуя от его имени. Топа Инка и особенно Уайна Капак годами не появлялись в Куско. Первый жил в Пачакамаке, второй еще дальше, на территории современного Эквадора, где был построен новый центр – Томебамба. Значительная часть управленческих функций, очевидно, была сосредоточена в центрах провинций.

Легитимизация власти Сапа Инка основывалась, таким образом, на трех обстоятельствах. Во-первых, правитель должен был принадлежать к *инка* по крови и считаться по обеим линиям потомком Манко Капака и его сестры-жены. Во-вторых, внутри своей группы Сапа Инка должен был получить божественную санкцию на правление, выраженную устами верховного жреца – главы нижней фратрии. Реально же была необходима победа в интригах между соперничающими группировками. В-третьих, Сапа Инка должен был быть успешным воином, ибо прецедент завоевания как основы власти был заложен в традицию. Мифический первопредок Манко Капак являлся культурным героем, первопоселенцем и вместе с тем завоевателем, поскольку явившись в долину Куско он уже застал там людей. Имел ли факт завоевания место в действительности, сказать трудно. Если да, то речь, вполне вероятно, идет о событиях, в

которые были вовлечены лишь десятки, в крайнем случае сотни людей и которые могли разворачиваться в масштабах одной деревни. Возможно, что после оставления Тиауанако около 1100 г. н.э. какая-то группа жителей города, говорившая на языке пукина (если это был язык Тиауанако), действительно добралась до долины Куско. Доказать это, однако, никогда не удастся.

Заключение

Для религиозной и политической ситуации в Андах характерен параллелизм, дуализм мужского и женского начал, старшей и младшей фратрий. Главная жена *инка* возглавляла собственную иерархию, ее статус определялся не только фактом брака с верховным правителем, но и ее происхождением, ибо женой *инка* была его собственная сестра. При заключении этого брака подчеркивалось равенство сторон и зеркальность позиций⁵⁰⁵, что соответствует принципам современной брачной церемонии в крестьянских общинах. В обоих случаях независимость женщины обеспечивалась и обеспечивается ее имущественными правами. В идеале властную пирамиду в Тауантинсуйю замыкал не правитель, а супружеская пара *инка – коя*. То же касается и фратриальной организации, когда младшая фратрия оказывается представленной на самом верху соправителем *инка*. Этот всепроникающий дуализм не имеет близких аналогий ни в одной другой древней цивилизации. Он, безусловно, ограничивал возможность правителя превратиться в единоличного властелина, и к моменту испанского завоевания подобные ограничения вряд ли были преодолены. Хотя источником сакрального статуса Сапа Инка являлась, разумеется, та или иная его причастность к божественному, желание высших сил воплощалось посредством определенного человека – родственника и соправителя. Переворот Пачакути, знаменующий начало инкской экспансии, был связан со стремлением освободиться от такого посредничества. Однако очень трудно сказать, означало ли все это ослабление религиозной составляющей в легитимизации власти правителя или же произошло лишь изменение конкретных форм подобной легитимизации.

Существует явное противоречие между постоянно повторяемыми в испанских хрониках обращениями к Сапа Инка как к сыну Солнца, его сравнением с Солнцем, и отсутствием существенных фактов в пользу обожествления правителя хотя бы в форме указаний на его происхождение от божества. Легитимизация Сапа Инка зависела прежде всего от способностей претендента самому обеспечить ее себе, а не от его

⁵⁰⁴ Ibid. P. 267.

⁵⁰⁵ *Silverblatt I. Principios de organización femenina...* P. 327.

общепризнанной генеалогии. Выбор будущего Сапа Инка делался из широкого круга лиц, *инка* по крови, и даже интронизация не гарантировала царя от попыток смещения со стороны конкурентов. К сожалению, у нас нет бытовых подробностей, которые бы позволили определить отношение к правителю со стороны его ближайших родственников, других *инка* по крови, провинциальных вождей-*курака* и рядового населения. Часто не ясно, насколько и в каких случаях слова «солнце», «солнечный» обозначают просто выделенность персонажа или объекта, его нерядовой, не профанный характер, а в каких случаях речь должна действительно идти о связи с божеством Солнца. В основе религиозного ритуала как у инков, так и повсюду в Центральных Андах, лежало почитание предков. Как на это накладывался культ Солнца, не вполне ясно.

Санкция высших сил являлась необходимым условием интронизации Сапа Инка. Однако мы не знаем, инсценировал ли Пачакути (может быть, даже задним числом) свое видение у источника Сусурпукио для оправдания захвата власти, или же этот человек (почти неразличимый за скрывающим его полумифическим образом) действительно верил в свое избранничество. Мы вообще не в состоянии представить себе реальную обстановку при «дворе» Уайна Капака или Топа Инка – вся скудная информация, которой мы располагаем, дошла до нас через многих ненадежных посредников, озабоченных собственными интересами. Приходится признать, что в реконструкции событий прошлого историческая наука имеет непреодолимый предел разрешения.

ГЛАВА 6

Доколониальный Бенин при династии *оба*: траектория сакрализации верховной власти

Д.М. Бондаренко

В данной работе рассматривается сакрализация верховной власти в Бенине – одном из наиболее развитых обществ в доколониальной истории Тропической Африки, созданном народом бини. Хронологические же рамки настоящего исследования – XIII–XIX вв. – охватывают самый продолжительный и важный период его 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. Ныне его земли составляют юго-западную часть Федеративной Республики Нигерия⁵⁰⁶.

В период, предшествовавший созданию «империи» (до середины XV в.), власть *оба* распространялась на площадь в примерно 4 500 – 5 000 кв. км. Численность же населения страны к началу XIII в. составляла приблизительно 85 000 человек⁵⁰⁷. 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 собой 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 воинов⁵⁰⁸. В середине же XVII в., когда в войске помимо бини уже служили

⁵⁰⁶ И, следовательно, доколониальный Бенин не имеет ничего общего, кроме имени, с находящимся западнее современным государством.

⁵⁰⁷ См.: *Бондаренко Д.М.* Доимперский Бенин: формирование и эволюция системы социально-политических институтов. М., 2001. С. 123–124.

⁵⁰⁸ *Egharevba J.U.* Fusion of Tribes. Benin City, 1966. P. 13.

выходцы из подчиненных Бенину земель, его численность составляла 200 000 человек: 180 000 ополченцев и 20 000 гвардейцев⁵⁰⁹. Кроме того, в середине XVII, а затем в начале XIX в. европейские визитеры оценивали население столицы страны, города Бенина, в 15 000 человек⁵¹⁰.

Социально-политическая система бенинского общества эпохи *оба* может быть охарактеризована как «мегаобщина». Ее структуру можно представить в виде системы четырех концентрических кругов, образующих перевернутый конус. Эти круги – большая семья, соседско-большесемейная община, вождество и, наконец, самый широкий круг – собственно мегаобщина, бенинский социум⁵¹¹.

Система политических институтов Бенина не претерпевала существенных изменений с середины XV в. На низших уровнях власть принадлежала главам входивших в состав страны вождеств и автономных общин. Центральные же институты власти были представлены верховным правителем и титулованными вождями. Последние делились на наследственных и ненаследственных. Первую категорию образовывали члены так называемого «совета выборщиков правителя» (*узана 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 архаические верования. Существовал у них и обширный пантеон божеств. Хотя верховным божеством считался Оса, наиболее почитаем был Олокун – божество богатства, женского плодородия и водной стихии. Однако основу не только религиозной и мифологической системы, но и всей картины мира бини, их менталитета составлял культ предков⁵¹². Вне его контекста невозможно понять и феномен сакрализации бенинцами своего верховного правителя.

В представлениях жителей страны мир делился на взаимопроникающие домены людей, с одной стороны, и духов предков, божеств – с другой стороны. Но это был единый мир, и скрепляла его власть, ее институты, носители, каждый – на своем уровне. Именно во имя единения мира они и существовали в понимании бенинцев. Поэтому-то

⁵⁰⁹ *Dapper O.* Naukeurige Beschrijvinge der Afrikaensche Gewesten. Amsterdam, 1668. P. 502.

⁵¹⁰ *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.

⁵¹¹ Подробно см.: *Бондаренко Д.М.* Мегаобщина как вариант структуры и типа социума: предпосылки сложения и функционирования // Восток. 1996. № 3. С. 30–38; *его же.* Доимперский Бенин... С. 230–250.

⁵¹² Подробно см.: *Бондаренко Д.М.* Бенин накануне первых контактов с европейцами: человек, общество, власть. М., 1995. Гл. 1.

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»⁵¹³.

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 верховного правителя (*оба*) Бенина. По утверждению Петера Скальника, «недавние работы, посвященные царской власти, показывают, что сакральность последней напрямую связана с применением силы. Можно считать, что государство возникает в результате насилия (особенно войны), но длительное существование иерархической политической системы во времени невозможно понять, не изучая идеологию, которая узаконивает социальное устройство, основанное на неравенстве... Выработка в людях примирения с системой господства и подчинения является, по-видимому, более важным моментом, чем экономическое или политическое насилие»⁵¹⁴. Мысль Скальника продолжает В.В. Бочаров: «сущность власти, ее истоки несводимы лишь к физическому принуждению, а коренятся во многом в социально-психологической сфере жизни общества»⁵¹⁵.

Начало сакрализации власти *оба* было положено еще первым представителем этой династии, Эвека (ок. 1200 – ок. 1235 гг.). Об этом свидетельствует учреждение им праздника, посвященного его обожествленному деду, – *угие одудува*. Однако примечательно то, что решающие шаги по приданию сакрального характера и верховной власти как «субстанции», и непосредственно институту бенинского *оба* были совершены в

⁵¹³ Скальник П. Понятие «политическая система» в западной социальной антропологии // Советская этнография. 1991. № 3. С. 145.

⁵¹⁴ Скальник П. Указ. соч. С. 145.

⁵¹⁵ Бочаров В.В. Власть. Традиции. Управление (Попытка этноисторического анализа политических культур современных государств Тропической Африки). М., 1992. С. 27.

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.

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. *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 предков⁵¹⁶. 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. Как пишет Н.В. Брагинская, в архаической мифологии «царь мыслится центром вселенной, осью мира, в нем неразлично слиты космическое и социальное. В общей мифологической концепции циклической смены смерти и возрождения царь воплощает полюс жизни и победы над гибелью, как космоса, так и человеческого коллектива»⁵¹⁷.

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

⁵¹⁶ *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; *Eweka E.B.* The Benin Monarchy (Origin and Development). Benin City, 1989. P. 34.

⁵¹⁷ *Брагинская Н.В.* Царь // Мифы народов мира. М., 1982. Т. II. С. 614.

миросохраняющая, но и мироустроительная роль: именно усилиями правителей Второй династии после эпохи социального хаоса (эпохи *ogiso* и последовавшего затем «смутного времени») социальное существо было приведено в соответствие с должным.

Правитель об ретал сакральность к моменту восшествия на престол, в процессе совершения длительной цепи коронационных обрядов, одной из важнейших частей которых было отправление им *оба* похоронных обрядов своего предшественника. Собственно, объявление о смерти одного *оба* уже служило началом процесса интронизации следующего монарха⁵¹⁸. Однако сакрализировались не конкретные *оба*, но сами власть и институт верховного правителя⁵¹⁹, отблеск от ореола которых падал на династию; человеческая же индивидуальность повелителя не была значима для его подданных. В то же время деперсонализация верховного правителя представляла собой не единовременный акт, а процесс, который шел поэтапно и был связан с изменениями в роли *оба* в управлении страной, в исторических судьбах самой бенинской державы. В частности, тенденция к полному исчезновению портретности в изображениях верховных правителей в угоду подчеркиванию атрибутов их титула выявляется лишь с конца XVI в. – времени, когда *оба* окончательно превратился в общебенинскую святыню, утратив «профанные» управленческие функции. В полной же мере эта тенденция в изобразительном искусстве бини реализуется к середине XVIII в., тоже едва ли случайно совпав с началом периода окончательного заката бенинской империи. Показательно, что в эпоху контактов бенинцев с европейцами верховные правители и сами подписывали составленные за них письма не именем собственным (хотя бы официальным – коронационным), а титулом: *оба*.

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. Поклонение *оба* зафиксировано, в частности, в ранних европейских источниках⁵²⁰. Связь верховного правителя с высшими силами

⁵¹⁸ детальное описание ритуалов коронации *оба*, начиная с момента объявления о кончине его предшественника см.: *Nevadomsky J., Inneh D.E. Kingship Succession Rituals in Benin. Pt. 1: Becoming a Crown Prince // African Arts. 1984. Vol. 17. № 1. P. 47–54; Nevadomsky J. Kingship Succession Rituals in Benin. Pt. 2: The Big Things // African Arts. 1984. Vol. 17. № 2. P. 41–46; Idem. Kingship Succession Rituals in Benin. Pt. 3: The Coronation of the Oba // African Arts. 1984. Vol. 17. № 3. P. 48–56.*

⁵¹⁹ *Nkanta M.A. & Arinze E.N. The Lost Treasures of Ancient Benin. s.l., s.d. P. 5.*

⁵²⁰ *Eden R. The Voyage of M. Thomas Windam to Guinea and the Kingdom of Benin, Anno 1553 // Hakluyt R. The Principal Navigations, Voyages, Traffiques and Discoveries of the English Nation... Glasgow, 1904. Vol. IV. P. 148–150; [Anonymous]. Voyage from Lisbona to the Island of San Thomé South of the Equator, Described by a Portuguese Pilot... // Blake W. Europeans in West Africa 1450–1560. L., 1942. Vol. I. P. 150–151.*

подчеркивалась в его официальной титулатуре. Например, *оба* именовали *огие н-онйа-агбон мйа уринви* – «хозяин мира живых и мира мертвых», *олишакеджи* – «второй после *ориша*» (божеств) и т.д.

Мастера вырезали на бивнях пиктографические повествования о божественном происхождении власти верховного правителя. Претензии клана *оба* на ведущую роль в обществе, помимо «доказательств» различными мифами⁵²¹, обосновывались идеей об особом, богочеловеческом происхождении его членов от – одновременно – божества и первого царя священного йорубского города Иле-Ифе, Одудуву, 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 по божественному праву. Однако он также бини (по материнской линии. – Д. Б.), правящий с позволения вождей-членов совета “выборщиков”, чья власть древнее, чем его»⁵²². 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»⁵²³.

В титулатуре, в изобразительном искусстве также отражалась ассоциация верховного правителя с наиболее почитаемым божеством пантеона бини – Олокуном. Считалось, что парадные одежды *оба* воспроизводят одеяние Олокуна; в свою очередь, божество изображалось с атрибутами власти верховного правителя. Последнего же на памятниках бенинского искусства нередко можно увидеть запечатленным с ногами в виде рыб (Олокун – божество водной стихии). Только на резных бивнях выявлено девятнадцать вариантов изображений человеческой фигуры с ногами, напоминающими рыб⁵²⁴. Также и с Олокуном, и с *оба* ассоциировалась другая постоянная «модель» бенинских мастеров – питон. С другой стороны, в важнейших центрах поклонения Олокуну, например, в деревне Урхонигбе, в святилищах устанавливались глиняные изваяния *оба*, его жен и сановников.

⁵²¹ 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.

⁵²² The Art of Power, the Power of Art: Studies in Benin Iconography. Los Angeles, 1983. P. 21.

⁵²³ Ibid.

⁵²⁴ Blackmun B.W. Obas' Portraits in Benin // African Arts. 1990. Vol. 23. № 3. P. 69.

В народном сознании особенно сильна ассоциация с Олокуном *оба* Эвуаре. В частности, в одной из легенд рассказывается, что Эвуаре похитил коралловые ожерелья из дворца Олокуна. Как Олокун является могущественнейшим из божеств, так и Эвуаре – среди людей. Олокун представлялся повелителем всех вод, а *оба* – всей земли. Эта дихотомия закрепились в сознании бенинцев, сохранившись в нем и после смерти Эвуаре; в искусстве на века установился единый канон изображения верховного правителя и божества Олокуна. Связь величайшего правителя в истории Бенина с центральной фигурой пантеона его жителей в народном сознании настолько сильна, что некоторые версии устной традиции приписывают Эвуаре само учреждение культа Олокуна. Однако представляется, что в действительности этот культ значительно более древний⁵²⁵.

С верховным правителем были тем или иным образом связаны культы еще ряда божеств бинийского пантеона. В частности – культ Осуна, божества медицины и лекарственных растений. Осун ассоциировался с *оба* потому, что физическая крепость верховного правителя считалась необходимым условием благополучия его подданных. Она являлась гарантом не столько его реальной дееспособности, сколько наделенности силой сакральной, необходимой ему для того, чтобы выступать залогом и символом могущества страны и благосостояния народа. Только физически полноценный человек имел право на обладание властью⁵²⁶.

Так, устная традиция рассказывает, что *оба* Охен (ок. 1334 – ок. 1370) страдал параличом ног, но тщательно скрывал свой недуг (и ему было не особенно трудно это делать: в присутствии подданных верховному правителю полагалось только сидеть). Таким крупнейшим козырем в политической игре против *оба*, как неизлечимая болезнь, не преминули воспользоваться его противники из числа титулованных вождей-придворных, оповестившие о ней *Urbis et orbi*. Далее версии устной традиции расходятся, но очевидно, что в результате Охен был то ли убит, то ли вынужден покончить с собой⁵²⁷.

Иначе был связан с *оба* культ Офое, посыльного Огиву – «короля смерти». Случалось, верховный правитель посылал кому-либо статуэтку, изображавшую Офое. Тем самым повелитель давал понять, что он недоволен получателем статуэтки, и предупреждал о возможных последствиях для него монаршего гнева.

⁵²⁵ см.: Бондаренко Д.М. Доимперский Бенин... С. 128.

⁵²⁶ Egharevba J.U. Benin Games and Sports. Sapele, 1951. P. 18.

⁵²⁷ Talbot P.A. Op. cit. Vol. I. P. 154; Egharevba J.U. A Short History of Benin. Ibadan, 1960. P. 12; Omoregie S.B. Emotan and the Kings of Benin. L., 1972. P. 1–2, 13–19; Aisien E. Erediauwa, Prince of Benin. Benin City, 1991. P. 6.

Люди верили в возможность перевоплощения *оба*, например, в птицу или леопарда. Наиболее выдающиеся верховные правители, в том числе доимперской эпохи, считались магами, чародеями, знахарями. Поддержание в простых людях веры в сверхъестественные способности их правителей являлось одним из средств укрепления власти династии.

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.

Различные качества, приписывавшиеся сакрализованному верховному правителю, символизировали определенные животные, птицы и рыбы – те, которых образно-ассоциативное мышление бенинцев наделяло теми же достоинствами, что и *оба*. «Принадлежащими» верховному правителю считались змеи, хамелеон, лягушка, обезьяна, крокодил, лев, слон, ибис, не менее пяти видов так называемых «болотных», или «ильных», рыб... Со времени Эвуаре важнейшим зоологическим символом *оба* признавался леопард.

В том факте, что символами *оба* не служили домашние животные, обнаруживается еще одна «точка соприкосновения» представлений бини о власти, с одной стороны, и о строении мироздания – с другой; раскрывается еще один аспект его миссии как сакрализованного верховного правителя. Как справедливо пишет Е.В. Антонова, «проблема предпочитания древними земледельцами диких животных может быть до некоторой степени и в самой общей форме прояснена в связи с учетом понимания ими одной из основных мировоззренческих категорий – пространства... Дикие животные – это существа, знаки, символы "иного" мира»⁵²⁸. Исследования специалистов по искусству народов Тропической Африки, в том числе бини, всецело подтверждают этот вывод⁵²⁹. Так *оба* в своих символических связях с дикими животными, птицами и рыбами выступал

⁵²⁸ Антонова Е.В. Дикие животные в искусстве древних земледельцев (к семантике представлений о пространстве) // Центральная Азия. Новые памятники письменности и искусства. М., 1987. С. 66–70.

⁵²⁹ Ben-Amos P. Men and Animals in Benin Art // Man. 1976. Vol. 11. P. 243–252; Ijagbemi B. The Method of «Indigenous Exegesis» and Icons of Power: Animal Imagery in Benin Royal Art // 1994 Graduate Students Art History Symposium. Evanston, 1994. P. 5; также см.: McCaskie T.C. People and Animals: Constru(ct)ing the Asante Experience // Africa. 1992. Vol. 62. P. 221–247.

объединителем не только доменов людей и духов, но и миров всех людей (живых и умерших) и природы – «неодомашненного», «неокультуренного» мира. Тем самым верховный правитель обращал природный мир в мир «свой» и «для себя»: очеловеченный, социализированный, «прирученный», безопасный. То, что лежало вне социума, посредством *оба* становилось для бенинцев его частью.

Сакральной силой наделялись и регалии, атрибуты власти *оба* (коралловые ожерелья, браслеты, ритуальные мечи и т.д.), его особые прическа и одежды. Только процесс одевания верховного правителя занимал два часа⁵³⁰. Роль символов и атрибутов власти в сознании бенинцев была столь велика, что, по свидетельству европейца (XVI в.), без них люди не признавали *оба* законным правителем, а претендент на престол покуда не обладал ими, не мог назвать себя «настоящим королем»⁵³¹: как показали, в частности, В.В. Бочаров и В.А. Попов, в архаических обществах, где мышление людей в высокой степени мифологизированно, символ фактически отождествляется с властью⁵³².

П. Бен-Амос не преувеличивает, когда пишет, что «бенинские традиции возводят... почти каждую королевскую регалию и королевский ритуал» к *оба* Эвуаре Великому⁵³³. Очевидно, что именно этот правитель, окончательно сформировавший административную и идеологическую систему Бенина, заложивший основы его внешнеполитического могущества, ввел значительную часть атрибутов и символов власти *оба* и его сакральности. В то же время устной исторической традиции свойственно приписывать самым выдающимся правителям и деяния их менее ярких предшественников и последователей.

Уже упоминавшиеся культы здравствующего *оба* (точнее, комплекс культов – головы, руки, удачи верховного правителя и т.д.) и его предков являлись культами общебенинскими, возведенными, по нашим понятиям, в ранг официальной идеологии. Со времени властвования Эвуаре главным праздником стал *угие эрха оба*, посвященный предкам верховного правителя и ему самому. Также со времени Эвуаре в священном месте, где величайший из всех *оба* однажды убил леопарда и змею, все верховные правители Бенина раз в год приносили этих животных в жертву духам своих венценосных предков и божествам.

⁵³⁰ Gallwey H.L. Report on Visit to Ubini (Benin City), the Capital of the Benin Country // Ryder A.F.C. Benin and the Europeans. 1485–1897. London; Harlow, 1969. Appendix 9. P. 346.

⁵³¹ De Barros J. Ásia de João De Barros: Dos Feitos que os portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras de Oriente. Coimbra, 1988. Dec. I. P. 83.

⁵³² Бочаров В.В. Власть и символ // Символы и атрибуты власти: генезис, семантика, функции. СПб., 1996. С. 15–37; Попов В.А. Символы власти и власть символов // Там же. С. 9–14.

⁵³³ Ben-Amos P. The Art of Benin. L., 1980. P. 23.

Начиная с Эвуаре, каждый *оба* один раз в год устраивал грандиозное празднество *угие эвере*, во время которого множество животных (козлов, коров, леопардов и др.), орехов кола и кока жертвовалось верховному правителю. Эти подношения должны были на весь следующий год обеспечить *оба* удачу. А если удача будет сопутствовать властелину, считали бенинцы, она не покинет и его подданных. По завершении отправления обрядов культа удачи *оба* самим верховным правителем все бенинцы продолжали праздновать *угие эвере* у себя дома еще целых четыре дня. На пятый же день торжества завершались пышной церемонией с музыкой и танцами во дворце верховного правителя. Каждый год в священном месте лично *оба* приносил в жертву леопарда в ходе совершения обрядов культа головы суверена.

Однако большее значение все же имел культ предков верховного правителя; им был посвящен главный ежегодный праздник – *угие эрха оба*. Предки верховного правителя воспринимались как предки всех бенинцев, 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 на высшем уровне бытия бини. Таким образом, статус верховного правителя в условиях его сакрализации закреплял за *оба* и роль верховного жреца.

Большинство святилищ культов, в отпавлении которых принимал непосредственное участие *оба*, находились на территории его дворца. Бенинский придворный Акитола Акпата в связи с этим замечал: «Полезность таких... алтарей во дворце обнаруживается в их влиянии на руководство лояльными вождями и людьми *оба*»⁵³⁴.

Характерно, что своим рукам и головам поклоняются и простые бини, а алтари предков *оба* воспроизводили облик деревенских алтарей предков, отличаясь от них лишь своим богатством. Так, именно алтари предков *оба* с конца XIII в. украшали знаменитые «бронзовые головы» – *ухув-элао*. Они «были лишены сходства с живыми людьми, которых... изображали, но... точная передача регалий и символов давала возможность

⁵³⁴ *Акпата А.* Benin: Notes on Altars and Bronze Heads // *Ethnologia Cranmorensis*. 1937. Vol. 1. P. 7; подробно о дворце верховного правителя Бенина как ритуально-церемониальном центре см.: *Ben-Amos P.* The Art of Benin. P. 70–93.

отождествить ритуальную скульптуру с определенным умершим человеком»⁵³⁵. И по сей день портретное сходство *оба* с их изображениями практически неважно для бини⁵³⁶.

Идеологическая функция являлась одной из важнейших для традиционного искусства африканских народов, в том числе бини. В архаических обществах, включая африканские, роль изобразительного искусства в манипулировании властью имущими сознанием простых людей была велика. И в частности, оно использовалось в целях манипулирования воображением властью имущими. Подобно тому, как перед дворцовыми алтарями проходили общегбенинские празднества, у общинных и семейных алтарей на более «интимных» уровнях совершались во многом те же самые ежегодные обряды культа предков, жизненного и аграрного циклов. Примечательно, что сама процедура возведения умершего в ранг предка была одинакова и для усопшего *оба*, и для скончавшегося рядового общинника; опять же разница заключалась лишь в пышности церемоний.

Общегбенинские празднества с участием *оба* были призваны демонстрировать и еще более усиливать единство власти и народа, сплоченность всех бенинцев вокруг центральной власти. «Это был повод, который всегда привлекал в город Бенин тысячи зрителей из всех подвластных *оба* провинций. ... *Оба* в своем официальном одеянии всегда был центром притяжения для своих подданных»⁵³⁷. Общегбенинские празднества и культы, связанные с фигурой верховного правителя⁵³⁸, объединяли людей на высшем уровне их бытия не менее эффективно, нежели семейные и общинные праздники – на уровнях более низких. Они способствовали укреплению в умах и сердцах бини идеи об их принадлежности к общности, более широкой, нежели – общинная, об их бенинском подданстве. Узлы солидарности связывали соотечественников-подданных *оба* и способствовали упрочению всей системы социальных отношений. Как пишет К. Тардиц, «Эти празднества богаты символами, возвращающими в историю, освящают связь общества с миром, но они, кроме того, – устойчивые отношения, которые являются приоритетными для наблюдения»⁵³⁹. По словам же другого французского антрополога-

⁵³⁵ [Аноним]. Две тысячи лет искусства Нигерии. Каталог выставки. Л., 1983. С. 5; также см.: *Ben-Amos P. Art, Innovation, and Politics in Eighteenth Century Benin*. Bloomington, 1999. P. 120–121.

⁵³⁶ *Blackmun B.W.* Op. cit. P. 61.

⁵³⁷ *Sidahome J.E.* *Stories of the Benin Empire*. London; Ibadan, 1964. P. 1.

⁵³⁸ Подробно см.: *Кочакова Н.Б.* Роль праздников в развитии ранней государственности // IV Всесоюзная конференция африканистов. Тезисы докладов и научных сообщений. М., 1984. Вып. IV, Ч. I. С. 51–54; *её же.* Рождение африканской цивилизации (Ифе, Ойо, Бенин, Дагомея). М., 1986. С. 225–233.

⁵³⁹ *Tardits C.* Le fait politique vu a travers les oeuvres de quelques anthropologues // *Revue française de science politique*. 1988. Vol. 38. P. 702.

африканиста, М. Абеле, «Обряды сакральной власти фокусируются на социальной драме, в которой принимают участие все члены общества»⁵⁴⁰.

В то же время по сути своей неверно утверждение Н.Б. Кочаковой об «условности» общенародного характера празднеств с участием верховного правителя в силу того, что на них существовало социальное разделение на активных и пассивных участников⁵⁴¹. Ведь независимо от своей роли на празднестве, каждый бенинец считал его своим. Потому-то подобные торжества способствовали укреплению всей системы общественных отношений, являлись фактором регулирования и управления ими.

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»⁵⁴². 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*»⁵⁴³.

В то же время 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 оппозиций⁵⁴⁴, нисколько не тяготясь мыслью о возможности или невозможности совмещения несовместимого. Верховный правитель виделся подданным как одновременно «за и против, правое и левое, человек и божество»;

⁵⁴⁰ *Abèlès M.* «Sacred Kingship» and Formation of the State // *The Study of the State. The Hague etc.*, 1981. P. 3.

⁵⁴¹ *Кочакова Н.Б.* Рождение африканской цивилизации... С. 153.

⁵⁴² *Иорданский В.Б.* Общественное сознание в Тропической Африке. Три уровня мифологизации действительности // *Народы Азии и Африки.* 1990. № 4. С. 49.

⁵⁴³ *Melzian H.* A Concise Dictionary of the Bini Language of Southern Nigeria. L., 1937. P. 10, 43.

⁵⁴⁴ см.: *Bradbury R.E.* Benin Studies. L. etc., 1973. P. 250.

он соединяет в себе противоположности, он существует во имя этого соединения»⁵⁴⁵. *Оба* не был «божеством среди людей»⁵⁴⁶: 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.

Особенности формального и реального положения в обществе, права и привилегии *оба* вытекали из веры бенинцев в его сакральность. 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. Ван Ниендал писал о бенинцах: «Они все свободны, несмотря на то, что их король относится к ним, как к своим рабам»⁵⁴⁷. Четыре десятилетия спустя ему вторил Уильям Смит⁵⁴⁸, а на исходе XIX в. – Х.Л. Голлуэй⁵⁴⁹. Не случайно в языке бини понятия «подданный» и «раб» совпадают: и то и другое обозначаются словом *ovie*. Право же именоваться «рабом *оба*», то есть на самом деле являться его подданным – полноправным бенинцем, было почетным и им обладали только мужчины⁵⁵⁰. Рабами же в собственном смысле слова главным образом были люди, либо никогда не входившие в бенинское общество (военнопленные), либо потерявшие право считаться его членами – преступники.

Хотя в числе титулов *оба* был *эноньябон* – «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»⁵⁵¹. 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

⁵⁴⁵ Palau Marti M. Le Roi-dieu au Bénin. Sud Togo, Dahomey, Nigeria occidentale. P., 1964. P. 218.

⁵⁴⁶ Mercier P. Civilisations du Bénin. P., 1962. P. 103–127.

⁵⁴⁷ Van Nyendaël 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.

⁵⁴⁸ Smith W. A New Voyage to Guinea... L., 1744. P. 228.

⁵⁴⁹ Gallwey H.L. Journeys in the Benin Country, West Africa // *Geographical Journal*. 1893. Vol. 1. P. 129.

⁵⁵⁰ Van Nyendaël D. Op. cit. P. 430, 444.

⁵⁵¹ 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.

земледельческой общине?»⁵⁵². По представлениям самих бини, собственниками земли, причем коллективными, могли быть только предки⁵⁵³. 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»⁵⁵⁴.

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 содержание⁵⁵⁵; 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 средств выражения идеи о надобщинном единстве всех бенинцев. Важнейшим же символом и воплощением такого единства и являлся верховный правитель.

Интересно, что единственным объектом в стране, не провозглашавшимся принадлежащим *оба*, был... его дворец. Считалось, что в силу своего расположения в точке соприкосновения миров людей и духов, будучи материализацией этой точки, дворец принадлежал всему народу. Как и в городах йоруба, в Бенине «величие дворца определяется не его размерами, планировкой, архитектурой или импозантным видом, а тем, что он воплощает духовную основу жизни народа»⁵⁵⁶. Дворец не был «... как бы куском неба, спущенным на землю...»⁵⁵⁷, но одновременно «находился» и на земле, и на небе. Не случайно именно у его ворот якобы начиналась дорога на небо, на его территории совершались важнейшие обряды и ритуалы. «Общественной собственностью», по сути дела, представлялся бенинцам и сам *оба* – существо, в котором миры земной (людей) и небесной (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,

⁵⁵² Следзевский И.В. Земледельческая община в Западной Африке: хозяйственная и социальная структура // Община в Африке: проблемы типологии. М., 1978. С. 90.

⁵⁵³ Talbot P.A. Op. cit. Vol. II. P. 37–38, 308; Vol. III. P. 737; Nwankwo J.C. Op. cit. P. 47, 50.

⁵⁵⁴ Egharevba J.U. The Murder of Imaguero and Tragedy of Idah War. Benin City, 1959.

⁵⁵⁵ Бондаренко Д.М. Бенин накануне первых контактов с европейцами... С. 217–219.

⁵⁵⁶ Ойо А. Дворцы и короли йоруба // За рубежом. 1967. № 51. С. 30.

⁵⁵⁷ Palau Marti M. Op. cit. P. 218.

поддержка *оба* и забота о его дворце были приняты как одно из основных обязательств народа в экономической сфере»⁵⁵⁸. Безусловно, *оба* имел определенные возможности для накопления богатств и пользовался ими⁵⁵⁹.

В то же время массовое сознание бенинцев и не рассматривало материальные богатства как исключительно важный критерий достоинства 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»⁵⁶⁰. Действительно, гораздо большее, поистине огромное значение бенинцы придавали богатствам социальным – общественному положению (статусу), престижу, обширности родственной сети⁵⁶¹.

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»⁵⁶². 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 суждения⁵⁶³. Общей же тенденцией в данном вопросе является все больший отход, по мере развития бениноведения, от взгляда на власть *оба* как на «деспотическую», абсолютную. Действительно, сакральность неизбежно сковывала верховного правителя и как личность, и как члена своего родственного коллектива, и как главу аппарата управления страной.

⁵⁵⁸ *Igbafe P.A.* Benin in the Pre-Colonial Era // *Tarikh*. 1974. Vol. 5. P. 12.

⁵⁵⁹ 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 Economic and Social History*. Ile-Ife, 1980. P. 21–23; *Кочакова Н.Б.* Рождение африканской цивилизации... С. 262; *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. 152–155.

⁵⁶⁰ *African Political Systems*. L., 1940. P. 8.

⁵⁶¹ *Бондаренко Д.М.* Бенин накануне первых контактов с европейцами... С. 31, 52, 59 и мн. др.

⁵⁶² *Семенов Ю.И.* Переход от первобытного общества к классовому: пути и варианты развития // Советская этнография. 1993. № 1. С. 57.

⁵⁶³ 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.

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 предписанных табу⁵⁶⁴ делало верховного правителя способным быть «чем-то вроде проводника надприродных сил»⁵⁶⁵: 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 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»⁵⁶⁶. 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.

Примечательно, что набор табу бенинского *оба* был практически идентичен их перечню для верховных правителей других наиболее сложных и иерархизированных обществ доколониальной Тропической Африки. Так в политической сфере находили

⁵⁶⁴ См., например: *Adams J.* Op. cit. P. 111–113; *Talbot P.A.* Op. cit. Vol. III. P. 736–737.

⁵⁶⁵ *Иорданский В.Б.* Указ. соч. С. 49.

⁵⁶⁶ *Фрейд З.* Тотем и табу. Пг., 1923. С. 63.

выражение общие стереотипы ассоциативного, преимущественно мифологического мышления африканцев.

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. «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*, а также его родственниками и титулованными вождями⁵⁶⁷. Из письма же английского торговца А. Ингрэма следует, что верховный правитель не смог встретиться с ним и его спутниками только потому, что европейцы прибыли в день отправления им некоего религиозного культа⁵⁶⁸.

О номинальности власти *оба* и действительном обладании ею титулованными вождями писал и Ван Ниендал⁵⁶⁹. По свидетельству того же Голлуэя, в дни празднеств, когда отправлялись ритуалы общebenинских культов, верховный правитель не имел права даже взять в руку перо, чтобы поставить крестик под договором с англичанами⁵⁷⁰. Когда же С. Панч предложил последнему *оба* независимого Бенина Овонрамвену отменить человеческие жертвоприношения, верховный правитель ответил, что «он бы отменил их, но его вожди будут резко протестовать против этого, поскольку это может привести к подрыву их обычая или принципа»⁵⁷¹. Как писал об *оба* участник экспедиции 1897 г. Х. Биндлосс, «номинально он деспот, в действительности – ... всего лишь кукла, чей разум находится под влиянием толпы советников-фетишистов, а каждый поступок сковывается утомительной традицией»⁵⁷². В тех же выражениях характеризовал *оба* (и других верховных правителей Южной Нигерии) современник Биндлосса А.Г. Леонард⁵⁷³.

⁵⁶⁷ Gallwey H.L. Report on Visit to Ubini... P. 345.

⁵⁶⁸ Ingram A. A Relation Concerning a Voyage Set Foorth by M. John Newton, and M. John Bird, Merchants of London to the Kingdoms and Citie of Benin,.. Anno 1588 // *Hakluyt R.* Op. cit. P. 298; по мнению П.М. Рёзе и А.Р. Рис, речь идет о празднике нового урожая ямса (*Roesse P.M. & Rees A.R.* Early English Voyages to the Kingdom of Benin in the 16th and 17th Centuries // *Tribus.* 1996. № 45. P. 73).

⁵⁶⁹ Van Nyendael D. Op. cit. P. 449.

⁵⁷⁰ Gallwey H.L. Journeys in the Benin Country, West Africa. P. 129; *Idem.* Report on Visit to Ubini... P. 346.

⁵⁷¹ *Egharevba J.U.* The City of Benin. Benin City, 1952. P. 14.

⁵⁷² *Bindloss H.* In the Niger Country. L., 1968. P. 205.

⁵⁷³ *Leonard A.G.* The Lower Niger and Its Tribes. L., 1906. P. 372.

«Король... был более или менее номинальным главой», – заключал А. Буасрагон⁵⁷⁴. В XIX в. случались даже ритуальные умерщвления *оба*, хотя 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).

Так сакрализация института верховного правителя, поначалу закреплявшая достижения *оба* в борьбе с вождями за профанную власть, 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» (*узаман'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 профанная⁵⁷⁵.

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 объективно была важнейшим историческим предназначением *оба*. Народ «был объединен всеобщим почтением, испытываемым к... *оба* Бенина»⁵⁷⁶. В этом и состоит реальное социально-политически значимое содержание иррациональной по сути (с нашей точки зрения) сакральной функции верховного правителя. Именно благодаря этому *оба* во все эпохи оставался подлинным субъектом бенинской истории, то есть лицом, реально влияющим на ее ход.

⁵⁷⁴ Boisragon A. The Benin Massacre. L., 1898. P. 165.

⁵⁷⁵ Бондаренко Д.М. Бенин накануне первых контактов с европейцами... С. 227–230.

Казалось бы, парадоксальным образом роль верховного правителя как субъекта истории Бенина становилась тем большей, чем меньшей оказывалась его профанная – единственная реальная, по современным понятиям, власть.

⁵⁷⁶ *Talbot P.A.* Op. cit. Vol. III. P. 563.

ГЛАВА 7

Сакральное королевство в Полинезии

*Х.Й.М. Классен*⁵⁷⁷

1. Культурная основа

Острова в Тихом океане, лежащие в треугольнике, который можно грубо очертить, проведя линии между островом Пасхи, Гавайскими островами и Новой Зеландией, называются Полинезией – «множеством островов». Большинство из этих островов было заселено в первые века нашей эры. Первопоселенцы происходили из области, которую полинезийцы называют Гавайки – «родина». Недавними исследованиями⁵⁷⁸ было точно установлено, что этой родиной были архипелаги Тонга и Самоа в западной части Полинезии. Здесь около 2500 лет назад на основе культуры лапита⁵⁷⁹, известной лишь по археологическим данным из расположенной западнее Меланезии, сформировалась протополинезийская культура (ППК). Реконструкция материальных аспектов ППК не представляла особой сложности. Что же касается социальной и политической организации, нашедших слабое отражение в археологических памятниках, то при реконструкции этих черт ППК П.В. Керч и Р.С. Грин были вынуждены в большей мере полагаться на данные лингвистики и широкие этнографические сравнения. В этой культуре П.В. Керч и Р.С. Грин выделили два типа родственных групп: **каинанга* и **кааинга*. Они определили **каинанга* как «группу, владеющую землей или осуществляющую [социальный] контроль, возводя происхождение [своих членов] от общего предка»⁵⁸⁰. Такая группа была экзогамной и, вероятно, однолинейной. **Каинанга* объединяла несколько более мелких **кааинга*, которые были ранжированы по отношению друг к другу. П.В. Керч и Р.С. Грин предполагают, что «лидером или формальным главой of the **каинанга* был **кварики*, вождь-жрец»⁵⁸¹. Наиболее высокоранжированной среди **кааинга*, видимо, была та, которая представляла старшую линию, возводившую свое происхождение непосредственно к эпонимическому предку. Представляется весьма вероятным, что из этого высокопоставленного объединения происходил и лидер более обширной общности – **каинанга*. Помимо различия между двумя типами родственных групп, была выявлена разница между старшими и младшими сиблингами одного пола.

⁵⁷⁷ Перевод с английского Д.М. Бондаренко.

⁵⁷⁸ Kirch P.V. The evolution of the Polynesian chiefdoms. Cambridge, 1984; Green R., Kirch P.V. History, phylogeny, and evolution in Polynesia // Current Anthropology 1987. Vol. 28; Kirch P.V., Green R.C. Hawaiki. Ancestral Polynesia; An essay in historical anthropology. Cambridge, 2001.

⁵⁷⁹ Kirch P.V. The Lapita people; Ancestors of the Oceanic world. Oxf., 1997.

⁵⁸⁰ Ibid. P. 213-214.

Эти различия легли в основу полинезийского рэмэджа и ранжирования линий родства. Эта структура позволила возникнуть сложным типам ранжирования вождей, обнаруживаемым в более поздние времена на более крупных островах. П.В. Керч и Р.С. Грин обращают особое внимание на развитие концепта *арики*, лидера рэмэджа, поскольку этот тип лидерства распространен в Полинезии повсеместно.⁵⁸²

В отношении религиозных воззрений протополинезийцев П.В. Керч и Р.С. Грин утверждают, что такие концепты как *мана* (сакральная сила), *тапу* (табу) и *ноа* (явления и предметы обыденного мира, не обладающие сакральностью) были известны уже им и не сильно отличались от зафиксированных в XVIII в. Единственное божество, свидетельства о поклонении которому им удалось получить, – Тангалoa; вера в божества Танае, Ту и Ронго (Лоно) появилась позже в Восточной Полинезии⁵⁸³. П.В. Керч и Р.С. Грин пришли к важному заключению: «деификация и ритуальное обращение просьб к предкам были практически универсально распространены» в Полинезии. Это привело их к выводу, что предки, как и божества, составляли ядро ритуальной системы. В этой системе *арики* также играл роль, так как он был не только старшим членом рэмэджа, но и своего рода жрецом.

Именно с таким культурным багажом протополинезийцы покинули Гавайи в поиске новых земель для расселения⁵⁸⁴. Они селились там, где находили привлекательные для этого места, и в новой среде с течением времени выработали особый тип общей ППК. Появление вариаций в общей модели культуры было вызвано такими факторами как размеры, плодородность, численность обитателей и степень относительной изолированности того или иного острова⁵⁸⁵.

Ниже я опишу более или менее подробно процессы, протекавшие на Тонга и Таити, островах из числа основных, для того, чтобы охарактеризовать социально-политическую ситуацию на них сначала ко времени открытия европейцами, а затем – в середине XIX в., когда традиционная культурная система рухнула.

⁵⁸¹ Ibid. P. 214.

⁵⁸² Описание модели полинезийского вожества см.: *Thomas N. Marquesan societies. Inequality and political transformations in Eastern Polynesia.* Oxf., 1990.

⁵⁸³ *Kirch P.V., Green R.C.* Op. cit. P. 242.

⁵⁸⁴ Об этих путешествиях см.: *Lewis D.* We, the navigators. The ancient art of landfinding in the Pacific. Canberra 1972; *Irwin G.* The prehistoric exploration and colonization of the Pacific. Cambridge, 1992.

⁵⁸⁵ *van Bakel M.A.* Samen leven in gebondenheid en vrijheid. Evolutie en ontwikkeling in Polynesië. PhD dissertation. Leiden, 1989; *Claessen H.J.M.* Structural change; Evolution and evolutionism in cultural anthropology. Leiden, 2000.

2. Острова Тонга ко времени открытия европейцами

Представляется разумным начать с островов Тонга, как с одного из архипелагов, на которых в давние времена развивалась ППК. Что выросло на сравнительно простой основе ко времени, когда острова посетил Джеймс Кук во время своего второго плавания в 1774 г.⁵⁸⁶ Прежде всего, значительно возросла численность населения; к моменту прибытия Кука она оценивается в 40000 – 50000 человек⁵⁸⁷. Как заключают П.В. Керч и Р.С. Грин⁵⁸⁸, имеются все основания полагать, что в то время как общая численность населения росла, социальные ячейки оставались маленькими. Они быстро дробились, и в глубине острова или на соседних островах образовывались новые общины. Представляется вероятным, что, как и на Таити, между новыми общинами и их изначальными **каинанга* связи все же сохранялись, и отделявшиеся группы были «младшими», тогда как оставшиеся на прежнем месте сохраняли статус «старших», «высших». В X в.⁵⁸⁹ ведущий *арики* одной или нескольких старших ветвей на о. Тонгатапу присвоил себе титул *туи тонга* и преуспел в установлении власти над другими семейно-родственными объединениями. Его статус и власть росли, как и его двор, и началось формирование общественных классов. Вскоре стала нормой отправка младших сыновей или младших братьев главных аристократов Тонгатапу в отдаленные деревни или на далекие острова, где они женились на дочерях местных вождей. В таких случаях сын приезжего аристократа и дочери вождя наследовал верховный статус старого вождя⁵⁹⁰. Прежние родственные связи между местным вождем и его группой постепенно исчезали, и, наконец, чужеземцы, а не члены местного родственного объединения, начинали управлять деревней. Такие изменения происходили снова и снова, пока в конце концов узы родства между местными группами и правящей элитой не перестали существовать. Таким образом, рэмэджная структура местных групп была разрушена, и остались только

⁵⁸⁶ В данном случае нет необходимости останавливаться на поверхностных и весьма ограниченных результатах плаваний голландцев Шоутена и Ле Мэра, которые открыли северные острова архипелага Тонга в 1617 г., или Абея Тасмана, который провел несколько дней на о. Тонгатапу в 1643 г.

⁵⁸⁷ Общая площадь архипелага равняется примерно 700 кв. км, из которых около 80% пригодны для использования в сельском хозяйстве. Таким образом, плотность населения на кв. км пригодных для использования площадей составляет 70 – 90 человек (см.: *Koch G. Südsee, Gestern und Heute. Der Kulturwandel bei den Tonganern und der Versuch einer Deutung dieser Entwicklungen.* Braunschweig, 1955. S. 11-13). О численности населения в 1774 г. существуют лишь предположения (см.: *McArthur N. Island populations of the Pacific.* Canberra, 1968. P. 68 ff.; *Claessen H.J.M. Van Vorsten en Volken.* PhD dissertation. Amsterdam, 1970. S. 34).

⁵⁸⁸ *Kirch P.V., Green R.C.* Op. cit. P. 213 ff.

⁵⁸⁹ *Gifford E.W.* Tongan society. Honolulu, 1929; *Douaire-Marsaudon F.* Les premiers fruits; Parenté, identité sexuelle et pouvoirs en Polynésie occidentale. P., 1998.

⁵⁹⁰ *Bott E.* Power and rank in the kingdom of Tonga // *The Journal of the Polynesian Society.* 1981. Vol. 90. P. 42.

обязательства перед вождями⁵⁹¹. Некоторое время спустя возникло три четко выделяемых общественных класса:

- *эики*, аристократы, высший слой среди которых составляли *туи тонга* и его семья. Внутри этой категории существовали значительные статусные различия⁵⁹². Положение *эики* было наследственным, и они имели право на продукты питания и изделия, произведенные подвластным им населением, как и на привлечение его к трудовой повинности⁵⁹³. Из этой группы избирались вожди округов или островов⁵⁹⁴.

- *матапуле* были «титулованными сопровождающими титулованных вождей во время церемоний», хотя в действительности этот титул обозначал всех обладателей ранга *матапуле*⁵⁹⁵. *Матапуле* представляли собой низший слой знати.

- *туа*, простолюдины, обычно описываются как арендаторы земли и, по Дантраксто⁵⁹⁶, не имеют никаких привилегий. Права на землю на практике принадлежали *эики*⁵⁹⁷, но номинально владельцем всей земли считался *туи тонга*⁵⁹⁸.

Еще один тонганский феномен, отличный от структуры ППК, – более высокое положение в семье сестер, чем братьев. Эта ситуация находила продолжение и в основанных ими семьях, т.е. дети сестер получали более высокий социальный статус, чем дети братьев. Старшая сестра, *мехекитанга*, даже имела некоторую власть над детьми своих братьев. Однако высшей властью в семье обладал отец. Линия отца – это линия власти, и не только его сестры, но и его братья имели определенную власть⁵⁹⁹. Дети сестер всегда обладали более высоким статусом, чем брат матери и его дети. Между братом матери и детьми сестры существовали так называемые отношения *фаху*, означавшие, что эти дети были вольны распоряжаться имуществом своего дяди⁶⁰⁰.

⁵⁹¹ *Decktor Korn S.R.* Hunting the ramage; Kinship and the organization of political authority in aboriginal Tonga // *Journal of Pacific History*. 1978. Vol. 13. P. 107-113.

⁵⁹² *Gifford E.W.* Op.cit. P. 35 ff.; West T. Ten years in South Central Polynesia; Being the reminiscences of a personal mission to the Friendly Islands and their dependencies. L., 1865. P. 261.

⁵⁹³ *Gifford E.W.* Op.cit. P. 124 ff.

⁵⁹⁴ *Farmer S.* Tonga and the Friendly Islands; With a sketch of their Mission history. L., 1855. P. 139; *Gifford E.W.* Op.cit. P. 48; *Bott E.* Op.cit.

⁵⁹⁵ *Gifford E.W.* Op.cit. P. 140; *Mariner W.* Nachrichten über die Freundschaftlichen, oder die Tonga Inseln, von William Mariner, aus den Mittheilungen derselber zusammengetragen und herausgegeben von John Martin, Doctor der Heilkunde. Weimar, 1819. S. 409.

⁵⁹⁶ *Dentrecasteaux (J.A.B.)* Voyage de Dentrecasteaux, envoyé à la recherché de la Pérouse. P., 1808. Vol. 1. P. 309.

⁵⁹⁷ *West T.* Op. cit. P. 119.

⁵⁹⁸ *Waldegrave W.* Extracts from a private journal kept on board H.M.S. Seringapatnam, in the Pacific, 1830 // *Journal of the Royal Geographical Society of L.*, 1833. Vol. 3. P. 185, 193; *Lawry W.* A second visit to the Friendly and Feejee Islands, in the year 1850. L., 1851. P. 53; *West T.* Op. cit. P. 262; *Thomson B.* The diversions of a Prime Minister. L., 1894. P. 230, 291; *Gifford E.W.* Op.cit. P. 171 (в то же время на с. 172 Э.У. Джиффорд утверждает, что земля принадлежала *эики*).

⁵⁹⁹ *Perminow A.A.* The long way home; Dilemmas of everyday life in a Tongan village. Oslo, 1993.

⁶⁰⁰ *Koch G.* Op. cit. S. 71 ff.; *Kaeppler A.L.* Rank in Tonga // *Ethnology*. 1971. Vol. 10. P. 176 ff.; *Rogers G.* The father's sister is black. A consideration of female rank and power in Tonga // *The Journal of the Polynesian Society*. 1977. Vol. 86. P. 158 ff.; *Bott E.* Op. cit. P. 17 ff.; *Gailey C.W.* Kinship to kingship; Gender hierarchy and state formation in the Tongan Islands. Austin, 1987. P. 60-62; *Douaire-Marsaudon F.* Op.cit. P. 173-179.

Отношения *фаху* охватывали все стороны общественной жизни и иногда порождали серьезные проблемы, особенно в случае с *туи тонга* – сакральным правителем. Правитель имел более низкий социальный статус, чем его сестра, *туи тонга фефине*, и тем более чем *тамаха*, ее старшая дочь. Однако в политическом отношении *туи тонга* ранжировался выше них. Несколько европейских путешественников оставили свидетельства о встречах между *туи тонга* с *тамаха*, в которых отмечали, что правитель, хоть и неохотно, но был вынужден выказывать ей почтение⁶⁰¹. Они также отмечали, что это не означало обладания этой женщиной политической властью⁶⁰².

Изначально политическая власть концентрировалась в руках *туи тонга*. Родословная этой династии уходит далеко в глубь веков, сколь бы ни был сомнителен счет времени в традиционных генеалогиях⁶⁰³. Более или менее общепризнанно, что начало династии может относиться примерно к 950 г. н.э. Традиционная история повествует, что прекрасная тонганка родила сына, Ахо'эиту, зачатого от божества Тангалoa⁶⁰⁴. Вследствие такого происхождения *туи тонга* был сакральным правителем. Ф. Дуаир-Марсодон⁶⁰⁵ приводит другой миф, в котором молодого Ахо'эиту во время визита к божественному отцу убивают и пожирают его небесные братья. Отец заставил братьев изрыгнуть пищу и возродил Ахо'эиту к жизни, и именно это сделало его божественным – земным божеством. Данный миф, зафиксированный Э.У. Джиффордом⁶⁰⁶, никогда не пользовался большой популярностью. Конечно, встают вопросы: в какой степени *туи тонга* был божеством в глазах его народа? В каком случае мы можем говорить о «божестве»? Разумеется, тонганцы, знали о существовании разницы между *туи тонга* и всеми другими божествами их пантеона. Иногда он болел, и его подданные совершали подношения божествам во имя его выздоровления, он нуждался в еде и питье, он наслаждался женщинами и в конце концов умирал, как все другие смертные⁶⁰⁷. Он был человеком, но не обычным человеком, поскольку был сакрален. Все, чего он касался, становилось *тану*, и никто более не имел права дотрагиваться до этого.

⁶⁰¹ Cook J. The voyage of the Resolution and Discovery, 1776-1780 // The journals of Captain James Cook; The voyage of the Resolution and Discovery, 1776-1780. Cambridge, 1967. P. 136; Clerke (C.) Account of Tonga, 1777 // Ibid. P. 1309; Dentrecasteaux (J.A.B.) Op. cit. P. 290; de Labillardière J.J. Relation d'un voyage à la recherche de Lapérouse, fait par ordre de l'Assemblée Constituante, pendant les années 1791 et 1792 et pendant la 1^{ère} et la 2^{nde} année de la République Française. P., 1800. Vol. 2. P. 123, 125-126.

⁶⁰² Anderson W. A Journal of a voyage made in His Majesty's sloop Resolution (1776-1777) // The Journals of Captain James Cook... P. 954; Clerke (C.) Op. cit. P. 1309; Dentrecasteaux (J.A.B.) Op.cit. P. 305 ff.; de Labillardière J.J. Op. cit. P. 125 ff., 162 ff.

⁶⁰³ Herda P. Genealogy in the Tongan construction of the past. // Tongan culture and history. Canberra, 1990; Mahina 'O. Myths and history: Some aspects of history in the Tu'i Tonga myths // Ibid.; Campbell I.C. Island kingdom; Tonga ancient & modern. Christchurch, 1992. P. 7-8.

⁶⁰⁴ Gifford E.W. Op.cit. P. 52; Campbell I.C. Op. cit. P. 7.

⁶⁰⁵ Douaire-Marsaudon F. Op. cit. P. 247-252.

⁶⁰⁶ Gifford E.W. Tongan myths and tales. Honolulu, 1924.

⁶⁰⁷ См.: Mariner W. Op. cit.

Никому не позволялось сидеть выше него. Он мог вступать в контакт со своими божественными прародителями и в силу этого влиять на плодородие, но вера в эти способности характеризует всех полинезийских вождей, а не только *туи тонга*⁶⁰⁸. Э.У. Джиффорд,⁶⁰⁹ суммируя различные взгляды, утверждает, что «то, что *туи тонга* считался его подданными подлинным божеством, представляется сомнительным», а в другом месте он пишет о *туи тонга* и *томаха*, что «с точки зрения тонганца они были людьми, так как они молились божествам, когда болели, а их родственники во здравие их приносили в жертву [отрубали] свои мизинцы»⁶¹⁰. Не приходится сомневаться, что Э.У. Джиффорд был знаком со «вторым» мифом, поскольку он включил его изложение в свою предыдущую работу⁶¹¹.

В течение XI в. *туи тонга* возвели впечатляющее святилище Ха'амонга-а-Мауи, древнейшее материальное свидетельство того, что правитель мог пользоваться услугами большого количества людей, необходимых для создания такого каменного сооружения; он явно был уже не простым местным вождем, а могущественным правителем большого населения. Также в этот период рядом с королевской резиденцией в Лапаха появилось несколько больших гробниц (*ланги*), построенных из камня, привезенного с отдаленных островов. В последующие века тонганское влияние распространилось вплоть до Самоа и некоторых островов архипелага Фиджи, что дало повод для появления термина «тонганская империя». «Однако термин “империя” неудачен, ибо предполагает абсолютную власть и прямое управление, очевидно, непосредственно с Тонга. Это маловероятно, поскольку связи [между Тонга и находившимися под ее влиянием архипелагами], скорее всего, были спорадическими, и поэтому контроль [над находившимися под влиянием Тонга архипелагами] едва ли мог быть осуществлен без прямого заселения [этих архипелагов тонганцами]»⁶¹². Тем не менее идею о том, что Тонга подчинила отдаленные острова, довольно долго разделяли многие ученые⁶¹³. Возможное объяснение распространения тонганского влияния может быть обнаружено в обычае «стратегических браков», когда тонганские аристократы женились на дочерях ведущих вождей других местностей и таким образом получали возможность претендовать

⁶⁰⁸ Thomas N. Op.cit.; Kirch P.V., Green R.C. Op. cit. P. 214.

⁶⁰⁹ Gifford E.W. Tongan society, P. 75.

⁶¹⁰ Ibid. P. 289.

⁶¹¹ Gifford E.W. Tongan myths and tales. Недавно было высказано предположение, что в образе божественного отца могла воплотиться память о реальном пришельце с Самоа: *Mahina* 'O. Op.cit. P. 39.

⁶¹² Campbell I.C. Op.cit. P. 13.

⁶¹³ См., например: Goldman I. Ancient Polynesian society. Chicago, 1970. P. 245; Gunson N. Sacred women chiefs and female 'headmen' in Polynesia // The Journal of Pacific History. 1987. Vol. 22. P. 151. Другие исследователи обрисовывают ситуацию более сдержанно: Krämer A. Die Samoa Inseln. Stuttgart, 1902. Bd. 1. S. 468; Schultz-Ewerth E. Erinnerungen an Samoa. B., 1926. S. 66; Turner G. Samoa a hundred years ago and long before. L., 1884. P. 253-255.

там на власть⁶¹⁴. В начале XIII в. тонганскому влиянию на Самоа пришел конец. Тем временем на островах Тонга сформировалось то, что может быть названо ранним государством, – централизованная система вождеской власти. «Один вождь признавался верховным по отношению ко всем другим вождям и имеющим над ними власть, возводившуюся к небесам»⁶¹⁵. Новая социально-политическая организация выросла из традиционной структуры. Есть основания полагать, что «преобразования действительно были радикальными, изменившими статус и власть множества людей и вызвавшими гнев тех, кто проиграл. Таким образом, преобразования породили опасность восстания»⁶¹⁶. Ко времени девятнадцатого *туи тонга* (середина XIV в.) ненависть к правителю достигла такой силы, что он был убит; та же участь постигла и его наследника. Кау'улуфонуа, сын первого из них, преследовал убийц и в конце концов уничтожил их на острове Увеа. «Эти события имели непреходящее значение для будущего Тонга»⁶¹⁷. Новая могущественная семья, возглавляемая младшим братом *туи тонга*, вышла на авансцену и стала претендовать на титул *хау*, секулярного правителя. *Хау* описывается Н. Гансоном как «секулярный правитель, или арбитр в гражданских делах, чьи функции и статус не зависели от наследственного сакрального короля, который возглавлял религиозные церемонии, такие как обеспечение плодородия или дождя»⁶¹⁸. Так на Тонга установилось разделение власти: в ведении *туи ха'а такалауа* находились светские вопросы, а *туи тонга* – религиозные. Однако попыток лишить *туи тонга* и сакральности не предпринималось; это было бы невозможно, так как она была предопределена его рождением. Однако его политическая власть была достижима, ее он мог потерять и в самом деле потерял. И.С. Кэмпбелл убежден, что разделение власти не замыслилось королем. В подтверждение этого он указывает на то, что в течение трех или четырех последующих поколений *туи тонга* жил на Самоа и что один из сосланных правителей вторгся на острова Вава'у, пытаясь восстановить свою династию, но был изгнан. В свою очередь, *туи ха'а такалауа* провел серию реформ в целях укрепления своего положения, вступая в брак с женщинами из семей могущественных вождей отдаленных местностей,

⁶¹⁴ Claessen H.J.M. Tongan traditions; On model building and historical evidence // Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde. 1988. Bd. 144. S. 437.

⁶¹⁵ Campbell I.C. Op. cit. P. 13-14; Claessen H.J.M. Ideology and the formation of early states: Data from Polynesia // Ideology and the formation of early states. Leiden, 1996. P. 347-350; Douaire-Marsaudon F. Op. cit. P. 19-21.

⁶¹⁶ Campbell I.C. Op. cit. P. 10.

⁶¹⁷ Ibid. P. 16.

⁶¹⁸ Gunson N. The hau concept of leadership in Western Polynesia // The Journal of Pacific History. 1979. Vol. 14. P. 31-32.

чтобы обеспечить их лояльность, перераспределяя землю между вождями и назначая новых управляющих отдаленными районами и островами⁶¹⁹.

В середине XVI в. было достигнуто некоторое примирение между двумя королями и их семьями и подтверждено разделение полномочий, сохраняющееся поныне. *Хау* отошли секулярные аспекты управления, а *туи тонга* сосредоточился на его ритуальных аспектах. И.С. Кэмпбелл полагает, что только после этого начали проводиться пышные церемонии и ритуалы, связанные с *туи тонга*⁶²⁰. В данном случае я не вполне убежден в его правоте; возможно, правильнее было бы считать, что уже существовавшие церемонии и ритуалы стали более пышными и тщательно разработанными. Например, власть объявлять вещи *тану* было обнаружено уже в ППК, как и связанные с ним концепты *мана* и *ноа*⁶²¹. Доступ правителя к производимому продукту, особенно к первым плодам нового урожая, и его распределению в благодарность за «труд божеств» также известен в Полинезии повсеместно⁶²². *Инаси*, ритуальное подношение первых плодов представителями всех общин, церемония, возможно, и разработанная, но не нечто действительно новое.

Существует несколько описаний *инаси*, из которых наиболее детальное принадлежит Куку⁶²³. Однако то была достаточно исключительная церемония, поскольку на ней присутствовали и *туи тонга* Паулахо, и его сын Фуанунуиава, тогда как обычно церемонию возглавлял только *туи тонга*⁶²⁴. Другой раз свидетелем этой церемонии стал У. Маринер⁶²⁵. Организация *инаси* лежала на *туи ха'а такалауа*⁶²⁶. Он сообщал различным вождям об их обязанностях. Последние часто воспринимались как тяжелые⁶²⁷. В основе лежала идея поднесения *туи тонга* первых плодов божеству Хикулео. Целью являлось обеспечение обильного урожая и благополучия страны и народа⁶²⁸. Перед государем проходила бесконечная вереница вождей и их приближенных, клавших перед ним клубни ямса, которые они были вынуждены нести на своих плечах. После формального поднесения ямса божествам большая часть его делилась между аристократами, которые, в свою очередь, раздавали еду своим приближенным. Как подчеркивает Э. Ботт, церемония *инаси* имела как религиозное, так и политическое

⁶¹⁹ Campbell I.C. Op. cit. P. 16-17.

⁶²⁰ Ibid. P. 18.

⁶²¹ Kirch P.V., Green R.C. Op. cit. P. 239-241.

⁶²² Thomas N. Op. cit. P. 28-33; Claessen H.J.M. Ideology, leadership and fertility; Evaluating a model of Polynesian chiefship // Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde. 2000. Bd. 156. S. 707-735.

⁶²³ Cook J. Op. cit. P. 145-154; Anderson W. Op. cit. P. 913-917; Clerke (C.) Op. cit. P. 1306-1308.

⁶²⁴ Bott E. Tongan society at the time of Captain Cook's visits. Discussions with Her Majesty Queen Salote Tupou. Wellington, 1982. P. 39 ff.

⁶²⁵ Mariner W. Op. cit. P. 470-476.

⁶²⁶ Bott E. Tongan society... P. 109.

⁶²⁷ Mariner W. Op. cit. P. 351, 360.

значение. Тот факт, что даже с самых отдаленных островов прибывали представители, чтобы вручить первые плоды своего урожая ямса *туи тонга*, ясно показывает, что в глазах населения он все же был верховной властью в раннем государстве Тонга.

То, что «великое *тапу*» *туи тонга* по-прежнему гарантировало отношение к нему как к верховному правителю, кажется несомненным, а вывод И.С. Кэмпбелла о том, что оно возвышало его «настолько над другими тонганцами, что лишало возможности быть вовлеченным в политическую деятельность», – недалеким от истины⁶²⁹. Те, кто случайно или намеренно нарушали королевское *тапу*, рисковали серьезно заболеть. Только *туи тонга* мог спасти жизнь нарушителя, позволив ему прикоснуться к своей пятке⁶³⁰. Будучи сакральным правителем, *туи тонга* в то же время едва ли выполнял жреческие функции. Как жрец-заступник он выступал только если наступал жестокий голод⁶³¹. Он подносил первые плоды *инаси* божествам и назначенным жрецам; однако он сам никогда не был одержим духами, как это обычно случалось с тонганскими жрецами⁶³².

Тридцатый *туи тонга*, Фаиафехи, женился на дочери тогдашнего *туи ха'а такалауа*, чем положил конец длительному периоду вражды между двумя линиджами⁶³³. Этот брак «положил начало обычаю, согласно которому дочь *туи ха'а такалауа* является главной женой каждого *туи тонга* и матерью его наследника; с тех пор эта королева известна [под титулом] *мохеофо*»⁶³⁴. Этими браками также были установлены отношения *фаху* между *туи тонга* и братом его матери, *туи ха'а такалауа*.

Появление более формализованного статуса *туи тонга фефине*, старшей сестры *туи тонга*, и ее дочери, *тамаха*, явилось довольно поздним явлением тонганской истории. В прошлом известны один или два случая, когда дочерей государя выдавали замуж за самоанских вождей⁶³⁵, а Э. Ботт утверждает, что в давние времена сестрам *туи тонга* вообще не позволялось выходить замуж⁶³⁶. Учреждение этих новых титулов могло быть связано с попыткой части членов королевского линиджа создать противовес возраставшему влиянию секулярных лидеров. Чтобы нейтрализовать политически опасный высокий статус сестры *туи тонга*, ее выдавали замуж за фиджийского вождя, и

⁶²⁸ Bott E. Tongan society... P. 39.

⁶²⁹ Campbell I.C. Op. cit. P. 18.

⁶³⁰ Mariner W. Op. cit. P. 407, 488; Thomson B. Op. cit. P. 293; Gifford E.W. Tongan society. P. 118 ff.; Douaire-Marsaudon F. Op. cit. P. 219.

⁶³¹ Cummins H.G. Tongan society at the time of European contact // Friendly Islands; A history of Tonga. Melbourne, 1977. P. 73.

⁶³² Mariner W. Op. cit. P. 406; Gifford E.W. Tongan society. P. 317.

⁶³³ Gifford E.W. Tongan society. P. 60.

⁶³⁴ Campbell I.C. Op. cit. P. 19.

⁶³⁵ Gifford E.W. Tongan society. P. 56.

⁶³⁶ Bott E. Tongan society... P. 67.

это делало ее и ее детей политически безвредными, в то же время сохраняя за ними высокий социальный статус⁶³⁷.

Политическая ситуация стала еще более сложной, когда в XVII в. на авансцену вышел новый могущественный линидж – линидж *туи канокуполу*. Ее основателем был один из младших сыновей *туи ха'а такалауа*. Хитроумно маневрируя, ему удалось расширить основания своей власти, а его наследники благодаря ряду «стратегических браков» наконец поднялись к вершинам власти и завладели титулом *хау*. А поскольку согласно обычаю *туи тонга* женился на дочери *хау*, отныне он женился на дочери *туи канокуполу*. Не удивительно, что отношения между аристократами были довольно напряженными. Именно в этот интересный момент тонганской истории Тонгатапу посетил Кук. Визитеры были чрезвычайно заинтригованы ситуацией, но они не поняли в достаточной мере ни политический расклад, ни отношения между *туи тонга* и его сестрой, хотя и оставили добросовестные повествования о том, что видели⁶³⁸.

Теперь самое время завершить описание традиционного тонганского общества. Последующие годы принесли огромные перемены, частично в результате ожесточенных гражданских войн между соперничавшими политическими группировками, а частично – вследствие все возрастающего воздействия европейских визитеров: торговцев, ввозивших новые товары, и миссионеров, которые распространяли христианство в языческой среде. Эти факторы определили характер нового тонганского общества, которое развивалось в первой половине XIX в. и будет рассмотрено более подробно в разделе 4.

3. Таити ко времени открытия европейцами

Таити, большой плодородный остров площадью 1000 кв. км, на котором ко времени открытия европейцами проживало около 35000 человек⁶³⁹, был достигнут представителями ППК в IV в. н.э. Их первое поселение, видимо, находилось в округе Ваиари на юге острова, откуда они вскоре начали расселяться вдоль берега. В соответствии с рэмэджной идеологией, мигрировали главным образом младшие ветви исходного рэмэджа. В ритуальном отношении они оставались связанными со старшей ветвью в Ваиари. Это достигалось тем, что переселенцы брали с собой камень из храма предков (*мараэ*) и помещали его в *мараэ* нового поселения. Так новое *мараэ* становилось

⁶³⁷ Ibid. P. 33; *Kaeppler A.L.* Exchange patterns in goods and spouses: Fiji, Tonga and Samoa // *Mankind*. 1978. Vol. 1. P. 247; *Claessen H.J.M.* Tongan traditions... S. 438-440.

⁶³⁸ О политической структуре см.: *Cook J.* Op. cit. P. 127-130, 174; *Anderson W.* Op. cit. P. 891-893; о сестре короля см.: *Cook J.* Op. cit. P. 136, 178-179; *Anderson W.* Op. cit. P. 954; *Clerke (C.)* Op. cit. P. 1309.

⁶³⁹ *McArthur N.* Op. cit. P. 240. Из 1000 кв. км около 50% земли могло быть использовано для земледелия. Это означает, что на 1 кв. км плодородной земли приходилось примерно 70 человек.

«ребенком» старого. Чем древнее было *мараэ* и чем больше «детей» оно имело, тем выше был его статус⁶⁴⁰.

Таитянская социально-политическая система основывалась на рэмэдже. Я уже обращался к этой структуре в разделе 1 и упоминал ее в разделе 2, отмечая, что на ней базировалась социальная организация и на Тонга. Однако там многие характерные особенности рэмэджа были утрачены вследствие воздействия социальных структур, возникших позднее. Поэтому в данный момент представляется целесообразным описать рэмэдж в его более цельной форме, обнаруженной на Таити. Итак, рэмэдж – это не экзогамная, внутренне стратифицированная, однолинейная (в Полинезии – патрилинейная) родственная группа. Принципом стратификации является степень удаленности от старшей линии родственников, считающейся наиболее близкой к общему предку. Обычно этот общий предок – фигура мифическая, потомок божеств. Возведение к ним родословной придает старшей линии рэмэджа сакральную силу (*мана*). Наследование в этой системе осуществляется по принципу примогенитуры, согласно которому статус отца передается старшему сыну. Главное следствие этого заключается в том, что в семье старший брат обособлен от младших братьев. Далее, каждый брат ранжируется в соответствии с принципом старшинства, и сестры также могут включаться в эту иерархию. Данная система ранжирования охватывает все общество: потомки старших братьев занимают положение более высокое, чем потомки младших братьев. Таким образом, теоретически каждый индивид обладал уникальным индивидуальным статусом в пределах рэмэджа, соответствовавшим степени его удаленности от старшей линии родственников⁶⁴¹.

Таитянское общество в целом можно рассматривать как составленное из компонентов единой генеалогической системы, в центре которой стоял *ари'и рахи* – так на Таити именовался *арики*. Особость его положения усиливалась обожествлением отца-прародителя, и сакральность власти считалась имманентно содержащейся в институте вождя. Как будет показано ниже, введение культа Оро в начале XVIII в. привело к забвению этой формы легитимации власти и замене ее вымышленной связью правителя с новым божеством. Плодородные земли Таити давали обильные урожаи, что создавало условия для гигантского роста населения. В результате, как уже отмечалось, младшие ветви изначального рэмэджа мигрировали в поисках земель, пригодных для поселения.

⁶⁴⁰ Salmon T. On Ari'is in Tahiti // The Journal of the Polynesian Society. 1910. Vol. 19. P. 43.

⁶⁴¹ Claessen H.J.M. Early state in Tahiti // The early state. The Hague, 1978. P. 442. Описание основано на: Sahlins M.D. Social stratification in Polynesia. Seattle, 1958. P. 140-151; Firth R. We, the Tikopia. Kinship in primitive Polynesia. Abridged edition. Boston, 1963. И. Голдмэн (Goldman I. Ancient Polynesian society. Chicago, 1970. P. 419-421) рассматривает эту концепцию и предпочитает термин «статусный линидж» (*status lineage*). Его анализ выявляет ряд проблем, связанных с изучением полинезийских социально-политических систем.

Так были постепенно заселены плодородные прибрежные равнины и долины. В то же время гористые внутренние районы не привлекали людей. Социальная структура новых поселений копировала исходную, и между главами нескольких поселений сохранялись родственные иерархические отношения. Это чувство родства и иерархии еще сохранялось, когда в XVIII в. путешественники прибыли на Таити⁶⁴². Однако поскольку субрэмэджи разрастались все больше и больше, социальная дистанция между потомками старших и младших линий также увеличивалась, хотя все люди, принадлежавшие к определенному субрэмэджу, и продолжали видеть друг в друге родственников⁶⁴³.

Данный процесс имел два последствия. Во-первых, так как с течением времени наиболее привлекательные для людей части острова постепенно оказались занятыми, свободными оставались только наименее удобные районы: земли в гористой внутренней части острова. Поэтому часть простолюдинов-общинников предпочла жизни в изоляции участь арендаторов во владениях преуспевавших аристократов⁶⁴⁴. Во-вторых, социальная стратификация получила большее развитие в локальных рэмэджах (т.е. в субрэмэджах). Зазор между высшими и низшими членами рэмэджа неуклонно увеличивался, и возникли социальные разрывы в некогда непрерывной цепи родственных групп. В частности, стали невозможными браки между членами этих групп⁶⁴⁵. Со временем в таитянском обществе образовались следующие социальные страты:

- верхушка общества (*ари'у*);
- средний слой (*раатира*);
- низы (*манахуне*).

Границы между тремя категориями не были незыблемыми. Семьи, поначалу обладавшие высоким статусом, могли через несколько поколений оказаться настолько отдаленными от старшей линии, что их больше не рассматривали как *ари'у*, а считали *раатира*; некоторые семьи могли таким же путем превратиться из *раатира* в *манахуне*. В то же время людям выдающихся достоинств иногда удавалось повысить свой статус, или, по крайней мере, они стремились к этому, например, вступая в брак с женщинами с более высоким статусом, который затем мог перейти к их общим детям. Если верить И. Голдмэну, то перед нами – типичный случай борьбы за статус⁶⁴⁶.

⁶⁴² см.: *Arii Taimai*. Mémoires d'Arii Taimai. P., 1964; *Marau T.* Mémoires de Marau Taaroa, dernière reine de Tahiti. P., 1971.

⁶⁴³ *Oliver D.* Ancient Tahitian society. Honolulu, 1974. P. 782, 1098, 1130 ff.; также см.: *Johnson G.A.* Organizational structure and scalar stress // Theory and explanation in archaeology. N.Y., 1982; *Claessen H.J.M.* Structural Change... P. 94-99.

⁶⁴⁴ *Marau T.* Op. cit. P. 85 ff.; *Claessen H.J.M.* Early State in Tahiti. P. 445.

⁶⁴⁵ *Oliver D.* Op. cit. P. 1126, 1130.

⁶⁴⁶ *Goldman I.* Op. cit.

Основную массу населения составляли *манахуне*. Хотя иногда они и характеризуются как «безземельные», это было не так. Как и другие члены рэмэджа, они имели право на землю. Однако, поскольку их притязания были наиболее слабыми, они могли получить доступ только к землям в наименее пригодных для ее обработки районах. Поэтому, как отмечалось выше, многие *манахуне* предпочитали становиться арендаторами во владениях аристократов. Большинство таитян жило в «скоплении домохозяйств, состоявшем из одного главного домохозяйства и нескольких прочих»⁶⁴⁷. Эти семейные домохозяйства именовались *мата'эина'а*. Главным было домохозяйство тамошнего *раатира*, который совершал обряды в местном святилище (*мараэ*) и обладал право *рахуи* на своих землях⁶⁴⁸. По словам Т. Марая⁶⁴⁹, такие *раатира* являлись *bourgeois terrienne* – местными землевладельцами. *Рахуи* же называлось право *ари'у* или *раатира* объявлять *тану* те или иные продукты. Такие продукты не могли более обмениваться или раздаваться. Обычно эта мера была направлена на предотвращение нехватки еды или на создание излишков⁶⁵⁰. Население скоплений домохозяйств было вынуждено снабжать своих глав, а те, в свою очередь, передавали часть произведенного продукта, иногда значительную, *ари'у рахи* в качестве налога⁶⁵¹.

Общественные лидеры выдвигались из *ари'у*. Важнейшим среди них был *ари'у рахи*, часто именовавшийся европейскими путешественниками «королем». *Ари'у рахи* был сакрален и наделен огромной *мана* – сакральной силой. Чтобы защитить окружавших его людей от предполагаемых опасностей, исходивших от нее, были разработаны многочисленные правила, регламентировавшие поведение как *ари'у рахи*, так и этих людей. К примеру, *ари'у рахи* не дозволялось касаться земли босыми ногами, а потому его носил на плечах слуга⁶⁵². Ему не было позволено входить в чей-либо дом или садиться в чью-то лодку⁶⁵³. Любой человек был обязан обнажать плечи в присутствии *ари'у рахи*⁶⁵⁴.

⁶⁴⁷ Oliver D. Op. cit. P. 986.

⁶⁴⁸ Morrison J. Journal de James Morrison, second maître à bord de la 'Bounty'. P., 1966. P. 137; Ellis W. Polynesian researches, during a residence of nearly six years in the South Sea islands. L., 1831. Vol. 3. P. 119.

⁶⁴⁹ Marau T. Op. cit. P. 85.

⁶⁵⁰ Bligh W. A voyage to the South Sea, undertaken by command of His Majesty, for the purpose of conveying the bread-fruit tree to the West Indies, in His Majesty's ship the Bounty, commanded by the Lieutenant William Bligh // A book of the Bounty. L., 1952. P. 97; Cook J. The voyage of the Resolution and Adventure, 1772-1775 // The journals of Captain James Cook. Cambridge, 1969. P. 212-213; Arii Taimai. Op. cit. P. 35-37; Claessen H.J.M. State and economy in Polynesia // Early state economics. New Brunswick, 1991.

⁶⁵¹ См.: Claessen H.J.M. State and economy in Polynesia. P. 394.

⁶⁵² Cook J. The voyage of the Endeavour, 1768-1771 // The Journals of Captain James Cook. Cambridge, 1968. P. 104; Ellis W. Op. cit. P. 102 ff.; Moerenhout J.-A. Voyages aux îles du Grand Océan, contenant des documens nouveaux sur la géographie physique et politique, la langue, la littérature, la religion, les moeurs, les usages et les coutumes de leurs habitans. P., 1837. Vol. 2. P. 14; Wilson J. A missionary voyage to the southern Pacific Ocean performed in the years 1796, 1797, 1798, in the ship Duff, commanded by Captain James Wilson. L., 1799. P. 62, 158, 330.

⁶⁵³ Ellis W. Op. cit. P. 102; Turnbull J. Reise um die Welt, oder eigentlich nach Australien in den Jahren 1800, 1801, 1802, 1803 und 1804. Weimar, 1806. S. 345.

Запрещалось использовать имя *ари'у рахи* всуе, и люди были вынуждены выдумывать новые слова взамен подвергшихся табуации⁶⁵⁵. Хотя и считалось, что кара свыше постигнет каждого, кто нарушит эти правила, вооруженные слуги правителя никогда не дожидались, когда это произойдет, а незамедлительно избивали нарушителя. Европейские визитеры отзывались об этих слугах весьма негативно⁶⁵⁶.

Эти и многие другие *тапу*⁶⁵⁷ существенно ограничивали свободу действий правителя. Поэтому сложился обычай, согласно которому как только у него рождался сын, отец-правитель должен был немедленно отречься от власти в его пользу. Титул и сакральные функции, таким образом, переходили к новорожденному сыну, который формально становился новым *ари'у рахи*, тогда как его отец с этого момента действовал в качестве регента, будучи освобожденным от тягот, обусловленных сакральностью правителя⁶⁵⁸.

«Инаугурационная церемония [*ари'у рахи*] заключалась в опоясывании короля *маро ура* – сакральным поясом из красных перьев, который не только возносил его на вершину земной иерархии, но и отождествлял с их богами»⁶⁵⁹. Так миссионер У. Эллис описал величайший королевский обряд, пусть он и допустил преувеличение, поскольку интронизируемый не возвышался до статуса божества: в действительности смысл этой церемонии состоял в его формальном признании как *ари'у рахи*, когда он становился взрослым. С этого момента ему разрешалось надевать священный пояс во время некоторых церемоний⁶⁶⁰. Обряд опоясывания правителя *маро* имел, в сущности, недолгую историю, так как был связан с введением на Таити культа Оро в начале XVIII в.⁶⁶¹ Как совершалась инаугурация ранее, неизвестно. Новая церемония была тесно связана с образом Оро и надеванием *маро*. По А. Бабаджану,⁶⁶² надевание *маро* на миг делало инаугурируемого божественным, что требовало совершения еще одной церемонии, в результате которой *ари'у* вновь превращался в человека. Такая церемония совершалась членами общества Ариои, которые кружились обнаженными вокруг короля и пытались

⁶⁵⁴ Cook J. The voyage of the Endeavour... P. 103; Banks J. The Endeavour journal of Sir Joseph Banks, 1786-1771. Sydney, 1962. Vol. 1. P. 293; Ellis W. Op. cit. P. 105.

⁶⁵⁵ Bligh W. Op. cit. P. 47, 53; Ellis W. Op. cit. P. 101.

⁶⁵⁶ Solander D. Journal d'un voyage autour du monde, en 1768, 1769, 1770, 1771; Contenant les divers événements du voyage. P., 1773. P. 68, 69; Wilson J. Op. cit. P. 177.

⁶⁵⁷ Обзор см.: Claessen H.J.M. Enige gegevens over taboes en voorschriften rond Tahitische Vorsten // Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde. 1962. Bd. 118; Idem. Van Vorsten en Volken.

⁶⁵⁸ Bligh W. Op. cit. P. 51; Idem. The Providence journal // Return to Tahiti; Bligh's second breadfruit voyage. Honolulu, 1988. P. 46; Moerenhout J.-A. Op. cit. P. 13, 425; Ellis W. Op. cit. P. 99.

⁶⁵⁹ Ellis W. Op. cit. P. 108.

⁶⁶⁰ Описание данного ритуала см.: Morrison J. Op. cit. P. 91; Ellis W. Op. cit. P. 111; Moerenhout J.-A. Op. cit. P. 26.

⁶⁶¹ Claessen H.J.M. The Oro-marō-Arioi connection // Pacific material culture. Leiden, 1995. P. 284.

⁶⁶² Babadzan A. Les dépouilles des dieux; Essai sur la religion tahitienne à l'époque de la découverte. P., 1993. P. 187.

прикоснуться к нему своими гениталиями, чтобы испачкать его мочой и экскрементами⁶⁶³. Комплекс инаугурационных обрядов в целом был явственно направлен на установление тесной связи между правителем и новым божеством Оро; коннотации с более древними божествами, такими как Тангалоа, более не прослеживались. Как проходили обряды инаугурации в тех политиях, где не использовался *маро*, неизвестно.

Чтобы заручиться поддержкой Оро, необходимо было совершать человеческие жертвоприношения, а единственными людьми, наделенными правом делать это, были *ари'у маро ура* – те, кто инаугурировался поясом из красных перьев. Более того, такой обряд мог совершаться только в *мараэ*, называвшемся Тапутапугатеа, в храмах, посвященных Оро как божеству войны, и «в присутствии» изображения, олицетворявшего это божество⁶⁶⁴. Ситуацию усложняет и то, что на Таити также был известен пояс из желтых перьев, *маро теа*, связанный с *ари'у* раннего государства Папара, располагавшегося на южном побережье острова. Свидетельства о человеческих жертвоприношениях оставили несколько европейских визитеров⁶⁶⁵. Сама же церемония была довольно простой. После вознесения нескольких молитв немного волос срывалось с головы трупа (человека убивали до принесения в *мараэ*), затем вынимался один глаз и преподносился *ари'у*. Он не съедал глаз, как иногда считалось, а возвращал его жрецу. Наконец, тело захоранивалось у подножия «алтаря» вместе с несколькими красными перьями. В долгих молитвах испрашивалась помощь Оро в борьбе с врагами, убивалась собака и подносилась божеству. Затем следовали новые молитвы, божеству подносились красные перья, а в заключение выносился *маро* и раскладывался во всю длину на земле перед жрецами. После долгих молитв сакральные предметы вновь упаковывались и относились в безопасное место. Из этого описания следует, что правитель не надевал *маро* в таких случаях.

Желтый *маро теа* пришел с острова Порапора, где культ Оро также был известен. Как *маро теа* появился в Папара, неясно, несмотря на многословное объяснение с помощью мифов, даваемое Арии Таимаи⁶⁶⁶. Примечательно, что в Папара использовался и красный *маро*. Последний появился у правителей Папара благодаря браку аристократа с острова Раиатеа и папарской принцессы примерно в 1760 г.⁶⁶⁷ Владение «подлинным», «изначальным» изображением Оро и двумя возвеличенными поясами из перьев сделало правителя Папары Тери'ирере обладателем высшего статуса среди всех носителей

⁶⁶³ Как показывает Ж.-А. Меренхоут (*Moerenhout J.-A.* Op. cit. P. 27); об Ариои см.: *Claessen H.J.M.* The Oro-maro-Arioi connection. P. 288 ff.

⁶⁶⁴ *Bligh W.* The Providence journal. P. 49, 117, 145.

⁶⁶⁵ *Cook J.* The voyage of the Resolution and Discovery... P. 198-204; *Bligh W.* The Providence journal. P. 123.

⁶⁶⁶ *Arii Taimai.* Op. cit. P. 6 ff., 12, 24.

⁶⁶⁷ *Oliver D.* Op. cit. P. 1214; *Bligh W.* The Providence journal. P. 159.

титулов на Таити. Достаточно сказать, что его мать инициировала возведение крупнейшего на острове *мараэ – мараэ* Махаиатеа, подробно описанное Дж. Бэнксом в 1769 г.⁶⁶⁸ Святилище никогда не использовалось по назначению, так как незадолго до появления англичан объединенные силы других ранних государств острова – Паре-Аруэ и Таиарапу вторглись в Папара. Папарцы были разбиты, а победители унесли с собой изображение Оро и красный *маро*. Некоторое время они хранились в вожестве Атехуру. В 1790 г. при помощи мятежников с английского корабля «Баунти» эти предметы были захвачены правителем Паре-Аруэ, известным в источниках под именем Помаре II,⁶⁶⁹ и были присвокуплены к *маро ура*, уже находившемуся во владении династии Помаре благодаря браку с членом аристократического линиджа с Раиатеа. С того времени *ари'у рахи* этой политики были единственными правителями, которые могли похвастать обладанием поясами из перьев и изображением Оро. С тех пор только они могли возглавлять церемонию совершения человеческих жертвоприношений.

Эта роль указывает на наличие у *ари'у рахи* жреческих функций, пусть в их выполнении ему и помогали несколько простых жрецов. Существовал еще ряд религиозных обрядов, связанных с *ари'у рахи*. Например, он был единственным человеком, который имел право освящать *мараэ*⁶⁷⁰. В этом ему также помогали несколько жрецов. У. Блай сообщает, что существовали определенные *тану*, снять которые мог только правитель⁶⁷¹. Следом за *ари'у рахи* на статусной лестнице стоял высший жрец, *тахуа рахи*. Обычно он был близким родственником правителя. Он совершал церемонии в главном *мараэ* страны и возглавлял иерархию жрецов. Именно он инаугурировал *ари'у рахи*, преподнося ему *мароаро*. Более того, он принимал решение о необходимости совершения человеческого жертвоприношения, однако жертву (как правило, кого-то с плохой репутацией) выбирал правитель⁶⁷². В то же время *тахуа рахи* легко мог оказывать влияние на политику правителя, провозглашая его действия сообразными желанию божеств или нет⁶⁷³.

На этом можно закончить описание таитянского общества и его правителей в эпоху открытия острова европейцами. Влияние последних вскоре возросло, и купцы с миссионерами изменили традиционную культуру.

⁶⁶⁸ Banks J. Op. cit. P. 303; Cook J. The voyage of the Endeavour... P. 112.

⁶⁶⁹ Morrison J. Op. cit. P. 81-83.

⁶⁷⁰ Henry T. Tahiti aux temps anciens. P., 1951. P. 144.

⁶⁷¹ Bligh W. A voyage to the South Sea... P. 82.

⁶⁷² Wilson J. Op. cit. P. 168, 350; Moerenhout J.-A. Op. cit. Vol. 1. P. 475; Cook J. The voyage of the Resolution and Adventure... P. 234, 238.

⁶⁷³ См.: Marau T. Op. cit. P. 82.

4. Тонга в XIX в.

В конце раздела 2 я уже упомянул вскользь о том, сколь бурными оказались первые годы после открытия островов европейцами. Не представляется возможным жестко разграничить внутренние и внешние факторы происшедших тогда пертурбаций, так как они тесно взаимосвязаны. Если посмотреть на проблему с точки зрения хронологии, то можно утверждать, что беды начались с гибелью *туи тонга* Паулахо в сражении с правителем островов Вав'у⁶⁷⁴. По поводу же даты этой битвы существует неопределенность. По некоторым сведениям Паулахо погиб в 1784 г.⁶⁷⁵, тогда как по другим данным – в 1791 г.⁶⁷⁶ Его смерть предшествовала череде событий, ведущую роль в которых сыграла вдова Паулахо, *мохеофо*, в источниках названная Тупоу Мохеофо. Будучи членом правящей семьи, в 1792 г. она предприняла попытку стать *туи каноуполу*⁶⁷⁷. Ее амбиции были пресечены двоюродным братом Тукуахо. Ее войска были разбиты, и разочарованная вдова покинула Тонгатапу, отправившись на Вава'у. Это поражение значительно понизило престиж королевской семьи⁶⁷⁸. Через несколько лет, в 1797 г., на корабле «Дафф» прибыли миссионеры из Лондонского миссионерского общества. Они встретились с несколькими аристократами Тонгатапу, такими как Фуанунуиава, сын Паулахо, и *туи хаа такалауа*⁶⁷⁹, но не особенно преуспели в обращении язычников в христианство.

В 1799 г. разразилась гражданская война. Главными противниками в ней были Тукуахо, являвшийся *туи каноуполу*, и Финау Улукалала, вождь островов Вава'у. Вскоре после начала войны Тукуахо был убит союзником Финау⁶⁸⁰. Началась страшная смута. Тогдашний *туи тонга* встал на сторону Финау, поддержал его и *туи хаа такалауа*, но в итоге Финау все же был вынужден бежать на острова Ха'апаи. Оттуда он продолжал совершать регулярные набеги на главные острова тонганского архипелага. В связи с войной миссионеры с «Даффа» оказались в опасной западне и в 1800 г. попытались покинуть Тонгатапу⁶⁸¹.

⁶⁷⁴ *Malaspina A.* Alessandro Malaspina; Sue navigazioni ed esplorazioni. Roma, 1935. P. 242.

⁶⁷⁵ *Thomson D.* Op. cit. P. 321.

⁶⁷⁶ *Dumont d'Urville J.S.C.* Voyage de la corvette l'Astrolabe, exécuté par ordre du Roi, pendant les années 1826, 1827, 1828, 1829, sous le commandement de M. J.S.C. Dumont d'Urville, capitaine de vaisseau. P., 1832. Vol. 4. P. 183; также см.: *Bligh W.* A voyage to the South Sea... P. 106; *Campbell I.C.* Op. cit. P. 41.

⁶⁷⁷ *Gifford E.W.* Tongan Society. P. 86.

⁶⁷⁸ *Wilson J.* Op. cit. P. LIII, 104.

⁶⁷⁹ *Ibid.* P. 231, 248; *Farmer S.* Op. cit. P. 83, 87.

⁶⁸⁰ *Mariner W.* Op. cit. P. 90; *Dumont d'Urville J.S.C.* Op. cit. P. 187 ff.; *Lawry W.* Op. cit. P. 66; *Farmer S.* Op. cit. P. 97 ff.

⁶⁸¹ *Farmer S.* Op. cit. P. 114.

Вскоре был назначен наследник Тукуахо, и до 1812 г. *туи канокополу* был его брат, Тупоу Малохи⁶⁸². Однако новый *хаа такалауа* назначен не был. Другой брат Тукуахо, Тупоу Тоа, присоединился к Финау и отомстил за брата, уничтожив его убийцу⁶⁸³. После этого Тупоу Тоа был назначен вождем островов Ха'апаи⁶⁸⁴. Позднее, как наследник своего брата Тупоу Малохи, он был назначен *туи канокополу* и оставался им до своей смерти в 1820 г. В первое десятилетие XIX в. Финау правил островами Вава'у. Он покровительствовал Уильяму Маринеру – англичанину, выжившему во время набега на его торговое судно. На Тонгатапу главной фигурой в те годы был некий Таркаи, вождь округа Беа⁶⁸⁵. *Туи тонга* Маулупекотофа, живший на островах Вава'у, умер в 1806 г., и ему наследовал Фуанунуиава, сын Паулахо.

Когда в 1810 г. Финау Улукулала умер и ему наследовал миролюбивый сын (также по имени Финау), главный этап гражданских войн был завершен⁶⁸⁶. Вскоре умер и *туи тонга*. Ему наследовал Лауфилитонга, последний отпрыск королевской семьи, правивший с 1810 по 1865 г. Однако до смерти его резиденцией оставались Вава'у. На нем линия *туи тонга* оборвалась. Еще за несколько лет до этого пресеклась и линия *туи хаа такалауа*, так что уцелела только линия *туи канокополу*.

Прежде чем продолжить исторический очерк, следует особо отметить, что бурные 1780-1810 гг. оказались разрушительными для народа островов Тонга. По расчетам Нормы МакАртур,⁶⁸⁷ к 1820 г. численность их населения упала до отметки ниже 20000 человек, что означало его сокращение наполовину. Это было вызвано не только войнами, но и произвольно спровоцированными европейцами эпидемиями таких болезней, как грипп и оспа, которым европейцы в известной мере могли сопротивляться, но тонганцы – нет⁶⁸⁸. Более того, как следствие оживленных сексуальных отношений между моряками и полинезийками,⁶⁸⁹ венерические болезни сделали многих женщин бесплодными⁶⁹⁰.

В 1820 г. наступило нечто вроде междуцарствия, продолжавшегося до 1827 г. В это время у Тонга не было официального главы государства. Покойному *туи канокополу* Тобоу Тоа наследовал его сын, Тауфаахау, как правитель островов Ха'апаи, но и он не был провозглашен *туи канокополу*.

⁶⁸² Lawry W. Op. cit. P. 67; Farmer S. Op. cit. P. 123; Thomson B. Op. cit. P. 333.

⁶⁸³ Mariner W. Op. cit. P. 137.

⁶⁸⁴ Ibid. P. 219.

⁶⁸⁵ Thomson B. Op. cit. P. 333.

⁶⁸⁶ Mariner W. Op. cit. P. 315.

⁶⁸⁷ McArthur N. Op. cit. P. 71-73.

⁶⁸⁸ Campbell I.C. Op. cit. P. 43.

⁶⁸⁹ Claessen H.J.M. The Merry Maidens of Matavai; A survey of the views of eighteenth-century participant observers and moralists // Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde. 1997. Bd. 152; особ. см. S. 192-195.

⁶⁹⁰ Ibid. P. 206-207.

В 1822 г. миссионер У. Лори предпринял безрезультатную попытку христианизировать тонганцев⁶⁹¹; но четыре года спустя миссионеры вернулись и на сей раз Джону Томасу удалось обратить жителей Тонга в христианство⁶⁹². Наиболее важной фигурой среди новокрещенных был глава клана Тупоу, при крещении получивший имя Иосия. Другие вожди предлагали ему стать *туи канокуполу*, если он изгонит миссионеров. Его инаугурировали в конце 1827 г., и с тех пор на Тонга вновь был только один владыка. Однако он продолжал исповедовать христианство. В 1828 г. Тауфаахау прибыл на Тонга и заявил о своем желании обратиться в христианство. С этого момента Тауфаахау стали звать Джорджем Тупоу. Благодаря общению с ним новой религией заинтересовался и Финау, правитель островов Вава’у⁶⁹³. Умирая, последний оставил свои земли Джорджу Тупоу, который таким образом стал одним из самых могущественных людей на островах Тонга⁶⁹⁴.

«Языческие», или традиционные, вожди яростно сопротивлялись попыткам политической централизации и распространения христианства (в форме протестантизма). Лидером «христианской партии» был *туи канокуполу* Иосия Тупоу, а «языческую партию» возглавлял *ата* – обладатель крупного поста в округе Хихифо. Во время вооруженных конфликтов, сопровождавших их противостояние, Джордж Тупоу, как и следовало ожидать, пришел на помощь *туи канокуполу*. Ситуация стала еще более запутанной, когда на острова Тонга прибыли французские миссионеры⁶⁹⁵. Теперь несколько вождей-язычников, в том числе *туи тонга*, превратились в католиков⁶⁹⁶. Традиционному лидерству на островах Тонга определенно пришел конец. В течение многих лет не провозглашался *туи хаа такалауа*, *туи канокуполу* стал уэслианцем⁶⁹⁷, а *туи тонга* – католиком. Новые верования и новые идеологии вытеснили традиционные.

Потенциальная угроза французской интервенции объединила английских поселенцев вокруг клана Тупоу, а Иосия, чтобы создать противовес влиянию французов, обратился за помощью к британцам. В 1844 г. Британия провозгласила свой протекторат над островами Тонга, и таким образом франко-католическая опасность была подавлена в зародыше⁶⁹⁸. Вскоре Иосия Тупоу провозгласил наследником своего друга и племянника

⁶⁹¹ Farmer S. Op. cit. P. 159; Lawry W. Op. cit.

⁶⁹² Farmer S. Op. cit. P. 161; Campbell I.C. Op. cit. P. 52-55.

⁶⁹³ Lawry W. Op. cit. P. 68.

⁶⁹⁴ Lawry W. Friendly and Feejee Islands; A missionary visit to various stations in the South Seas in the year 1847. L., 1850. P. 238; Idem. A second visit to the Friendly and Feejee Islands... P. 68; Farmer S. Op. cit. P. 235.

⁶⁹⁵ Neill S. A history of Christian Missions. Harmondsworth, 1964. P. 298, 419; Gailey C.W. State formation, development, and social change in Tonga // Social change in the Pacific islands. L.; N.Y., 1992. P. 333; Campbell I.C. Op. cit. P. 61 ff.

⁶⁹⁶ Farmer S. Op. cit. P. 367; West T. Op. cit. P. 289.

⁶⁹⁷ Уэслианцы – сторонники уэслианской церкви, одной из протестантских деноминаций (прим. отв. ред.).

⁶⁹⁸ Farmer S. Op. cit. P. 364 Gailey C.W. State formation... P. 334; Campbell I.C. Op. cit. P. 62.

Джорджа. С большим трудом последнему наконец удалось установить свою власть над всеми островами тонганского архипелага⁶⁹⁹. Острова Тонга были объединены вновь, но уже под властью христианского монарха.

После этого немного разрядилась ситуация и во взаимоотношениях старых правящих семей. В 1837 г. одна из дочерей Джорджа вышла замуж за брата *туи тонга*⁷⁰⁰. Мальчик, рожденный в этом браке, в 1893 г. стал наследником своего деда под именем Джорджа II⁷⁰¹. В его лице объединились семьи *туи тонга* и *туи канокуполу*. Его дочь, Салоте, наследовала отцу в 1918 г. Ее муж, принц-консорт Тунги, был потомком *хаа такалауа*, так что в их сыне, занимающем древний тонганский трон с 1965 г., течет кровь всех трех великих семейств⁷⁰².

5. Таити в XIX в.

В конце раздела 3 упоминалось, что Помаре II, *ари'у рахи* Паре-Аруэ – раннего государства на севере Таити, захватил все пояса *маро* и изображение божества Оро. С тех пор только он мог возглавлять церемонию человеческих жертвоприношений. Это возносило его над всеми другими *ари'у рахи*. Исключительность его положения поддерживалась еще рядом обстоятельств. Полития Помаре II окольцовывала залив Матаваи – место, где швартовались все европейские суда. Это предоставляло ему значительные торговые преимущества, самым важным из которых была возможность доставать оружие и спиртные напитки. В стремлении иметь доступ к этим товарам Помаре II дошел до того, что стал посылать на европейские корабли десятки девушек зарабатывать для него порох проституцией⁷⁰³. Залив Матаваи также был местом, где высадились миссионеры с «Даффа» и где они получили разрешение построить себе дом⁷⁰⁴. Помаре и миссионеры вскоре сблизились, и последние стали давать ему советы не только по религиозным, но и по политическим вопросам. Политическая деятельность миссионеров особенно ярко освещена в «Истории таитянской миссии», написанной миссионером Дж. Дэйвисом⁷⁰⁵. Так, миссионеры посоветовали Помаре, как справиться с «языческой партией», возглавлявшейся правителями Атехуру и Таиарапу. В главе «Помаре-крестоносец» Дж. Дэйвис рассказывает, как Помаре, бежавший на остров Эimeo и скрывавшийся там пока его противники доминировали на главном острове, взял

⁶⁹⁹ James K. Rank and leadership in Tonga // Chiefs today; Traditional leadership and the postcolonial state. Stanford, 1997. P. 53-54.

⁷⁰⁰ Thomson B. Op. cit. P. 351.

⁷⁰¹ Ibid. P. 46; Gifford E.W. Tongan Society. P. 86.

⁷⁰² Koch G. Op. cit. S. 108; Campbell I.C. Op. cit. P. 122-124.

⁷⁰³ см.: Turnbull J. Op. cit. S. 384.

⁷⁰⁴ Wilson J. Op. cit. P. 56 ff.; Ellis W. Op. cit. Vol. 2. P. 5-10.

⁷⁰⁵ Davies J. The history of the Tahitian mission, 1799-1830. Cambridge, 1961.

военный и политический реванш. В ноябре 1815 г. «христиане» одержали победу в решающем сражении. Языческие алтари и *мараэ* были разрушены, а христианизация усилилась. Это неизбежно означало исчезновение традиционной веры в священность *ари'и рахи*, в божество Оро и значимость *маро*. Поскольку не все *ари'и* были убеждены в преимуществах новой веры, война продолжалась, и в нескольких случаях Помаре удалось взять верх лишь с помощью миссионеров⁷⁰⁶.

С приходом европейцев уровень жизни на охваченных войной островах резко понизился во многих отношениях. Как и на островах Тонга, существенно сократилась численность населения. Если в 1799 г. капитан «Даффа» Дж. Уилсон еще оценивал число жителей Таити в 16000 – 18000 человек, то уже в начале XIX в. оно едва дотягивало до 7000⁷⁰⁷. Тяжелые потери были вызваны многообразными последствиями войн, завезенными европейцами эпидемиями (например, оспы) и венерическими болезнями⁷⁰⁸. Попытки миссионеров «утвердить Марию Магдалину на месте Венеры» оказались тщетными⁷⁰⁹. Русские путешественники XIX в., такие как О.Е. Коцебу и Ф.Ф. Беллинсгаузен, были обязаны заручиться благосклонностью миссионеров прежде чем вступить в общение с таитянами. Они отмечали «с глубоким отвращением атмосферу безрадостности и строгости, сопровождавшую разрушение миссионерами традиционной песенной и танцевальной культуры»⁷¹⁰. Однако случилось так, что через некоторое время миссионеры утратили влияние на островитян. Оно перешло к европейским купцам, которых прибывало все больше и больше; некоторые из них селились на Таити⁷¹¹. Главным соперником миссионеров был бельгийский купец Ж.-А. Меренхоут, ставший в 1839 г. французским консулом, за спиной которого просматривались очертания римско-католического миссионерского ордена маристов, а за ними – и грозная тень империалистической Франции⁷¹².

После поражения «языческой партии» о «христианском» монархе Помаре II стало возможно говорить как о единственном правителе Таити. Он умер в 1820 г., и ему наследовал сын, Помаре III, имевший склонность к алкоголизму и умерший от его последствий в 1827 г. Его сестра, Аимата, должна была взойти на престол под именем Помаре Вахине IV. Отзывы о ней также не особенно положительны. Притчард, ведущий миссионер, характеризовал ее как девушку, «подверженную порокам молодости»⁷¹³, а

⁷⁰⁶ Ibid.

⁷⁰⁷ Ibid. P. 58; *McArthur N.* Op. cit. P. 246-248.

⁷⁰⁸ *Claessen H.J.M.* The Merry Maidens of Matavai... P. 191, 206-207.

⁷⁰⁹ *Barratt G.* The Tuamotu Islands and Tahiti. Vancouver, 1992. P. 111.

⁷¹⁰ Ibid.

⁷¹¹ *Davies J.* Op. cit. P. 332.

⁷¹² *Neill S.* Op. cit. P. 399, 420; *Victor P.-E.* Tahiti. P., 1966.

⁷¹³ См.: *Davies J.* Op. cit. P. 327.

французский историк П.-Э. Виктор обвиняет ее в «ведении жизни скандальной, наполненной дебошами»⁷¹⁴. В 1834 г. Притчард был назначен консулом Англии и в силу этого был вынужден оставить пост миссионера. В действительности же он стал своего рода премьер-министром Помаре IV. В этом качестве он преуспел в деле изгнания с Таити французов-маристов. Однако выслав и француза-плотника, Притчард перегнул палку⁷¹⁵. Французское правительство сочло это «нарушением человеческих прав и поводом, достаточным для объявления войны»⁷¹⁶. В 1838 г. прибыл французский военный корабль под командованием Дюпти-Туара, и Притчард был вынужден уступить. Попытка Притчарда превратить Таити в британский протекторат провалилась, и в 1842 г. Дюпти-Туар убедил королеву принять протекторат Франции. Через несколько лет Таити (как и все острова Общества) было превращено в колонию Франции⁷¹⁷. Римско-католические священники приняли на себя заботу о душах таитян; уэслианские же миссионеры вместе с Оро и сакральным королевством остались лишь в смутных воспоминаниях.

ЧАСТЬ II

САКРАЛИЗАЦИЯ ВЛАСТИ В ПРЕДОСЕВЫХ ЦИВИЛИЗАЦИЯХ

⁷¹⁴ *Victor P.-E. Op. cit. P. 63.*

⁷¹⁵ *Ibid. P. 65.*

⁷¹⁶ *Ibid. P. 66; также см.: Davies J. Op. cit. P. 333.*

⁷¹⁷ *Davies J. Op. cit. P. 338; Victor P.-E. Op. cit. P. 77.*

ГЛАВА 8

Status versus Charisma:

сакрализация правителя в Греции и греческом мире I тыс. до н.э.

И.Е. Суриков

Говоря о древнегреческой цивилизации в контексте, заданном тематикой данной работы, приходится *a limine* сталкиваться с целым рядом трудностей (впрочем, отнюдь не непредвиденных), заставляющих задуматься: а, собственно, приложимы ли вообще к рассматриваемому социуму категории, которыми придется оперировать: «верховный правитель», «правитель», «сакрализация правителя», «сакрализация власти» и т. п.? Ведь мир греческой античности слишком уж непохож на более традиционные в этом отношении общества Востока.

Прежде всего, писать приходится об этнокультурном, а не политическом единстве. За неимением единого государства, которое охватывало бы если не всю Грецию, то хотя бы ее сколько-нибудь значительную часть, попросту отпадают всякие рассуждения о «верховном правителе». Что же касается просто «правителя», то необходимо памятовать о следующем: пестрый конгломерат полисов, раскинувшийся к классической эпохе далеко за пределы Эгейского бассейна и охвативший значительную часть средиземноморских и черноморских побережий, при всех имевшихся различиях являл собой – за редкими исключениями, которые по понятным причинам будут представлять для нас особенный интерес, – картину стабильного республиканского, а не монархического государственного устройства⁷¹⁸. Эта политическая система характеризовалась высшим суверенитетом гражданского коллектива, практическим отсутствием бюрократического аппарата, выборностью должностных лиц. В подобных условиях, как правило, не получает реального наполнения и категория «правителя» как таковая. В самом деле, не называть же правителями ежегодно сменявшихся, подотчетных народному собранию или Совету (в зависимости от того, идет ли речь о демократическом или олигархическом полисе), обладавших ограниченными полномочиями магистратов. Даже такой деятель, как Перикл, на протяжении полутора десятилетий вроде бы единолично управлявший Афинами

⁷¹⁸ О феномене греческого полиса в целом см. недавние весьма квалифицированные работы: *Welwei K.-W.* Die griechische Polis. Verfassung und Gesellschaft in archaischer und klassischer Zeit. Stuttgart, 1998; *Hansen M.H.* Polis and City-state: An Ancient Concept and Its Modern Equivalent. Copenhagen, 1998 (со ссылками на предшествующую литературу по вопросу). О несовместимости

(Thuc. II.65.9), никак не подходит под определение суверенного правителя. Достаточно вспомнить, что в 430 г. до н.э. афинскому демосу ничего не стоило подвергнуть Перикла опале, досрочно лишить его поста стратега и приговорить судебным порядком к крупному штрафу⁷¹⁹.

Подчеркнем, что вышесказанное относится всецело к архаической и классической эпохам, то есть ко времени до восточных походов Александра Македонского. Впоследствии, в эпоху эллинизма, ситуация кардинально меняется. Мы оказываемся в куда более типичной для древности атмосфере крупных территориальных монархических государств. Вот тут уже в полной мере наличествуют и правители, и их сакрализация, и даже их культ, причем всё это в очень ясных, прозрачных, легких для изучения формах. Не удивительно, что на эллинистическом материале интересующие нас вопросы неоднократно и детально изучались⁷²⁰. Соответственно, нам в рамках настоящей работы хотелось бы акцентировать внимание не столько на этом, хорошо исследованном хронологическом отрезке, сколько на представляющей гораздо больше проблем в данном отношении доэллинистической Греции, тем более что это ближе к непосредственному кругу нашей специальной компетенции. Безусловно, к фактам из истории эллинистических монархий нам неизбежно придется обращаться, но не эти монархии, а архаические и классические полисы будут поставлены в центр анализа.

Далее, еще одна поджидающая нас трудность (впрочем, относящаяся скорее к сфере научных «мнимостей», а не реальностей). Согласно достаточно расхожему представлению, античная Греция была каким-то царством рационализма и чуть ли не иррелигиозности⁷²¹, прямо-таки «светским обществом». Будь это действительно так, вряд

типичного полиса с монархией: *Runciman W.G. Doomed to Extinction: The Polis as an Evolutionary Dead-end // The Greek City from Homer to Alexander. Oxf., 1991. P. 348.*

⁷¹⁹ Из последних работ о Перикле и его положении в Афинах см.: *Châtelet F. Périclès et son siècle. P., 1990; Kagan D. Pericles of Athens and the Birth of Democracy. N.Y., 1991; Суриков И. Е. Перикл и Алкмеониды // ВДИ. 1997. № 4. С. 14 – 35.*

⁷²⁰ Из литературы о сакрализации правителей в эпоху эллинизма см., например: *Taeger F. Charisma: Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes. Bd. 1 – 2. Stuttgart, 1957 – 1960; Habicht C. Gottmenschen und griechische Städte. München, 1970.*

⁷²¹ Это представление особенно характерно для отечественной историографии (см., например: *Фролов Э. Д. Рационализм и политика в архаической Греции // Город и государство в древних обществах. Л., 1982. С. 17 – 34*). Впрочем, и в западной исследовательской литературе см.: *Murray O. Cities of Reason // The Greek City from Homer to Alexander. Oxf., 1991. P. 1 – 25* (автор, однако, подчеркивает, что греческий рационализм не следует уподоблять привычному для нас рационализму Нового времени, что речь следует вести об ином типе рационализма; см. в этом контексте также: *Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996. С. 329 – 346*). Важнейшая работа, в которой отстаивается тезис о важной роли иррациональных элементов в греческом менталитете: *Dodds E. R. The Greeks and the Irrational. Boston, 1957* (имеется русский перевод, к сожалению, не слишком квалифицированный: *Доддс Э. Р. Греки и иррациональное. СПб., 2000*; желающим полноценно ознакомиться с концепцией автора рекомендуем все-таки обращаться к оригиналу).

ли имело бы смысл говорить о сакрализации каких бы то ни было политических феноменов. Позволим себе, однако, усомниться в верности распространенного мнения. В действительности место религии в полисной цивилизации было весьма значительным⁷²².

Проблема, однако, заключается в другом. Греческому религиозному менталитету был свойствен ряд весьма специфичных черт. В частности, в условиях полисной государственности оказывается весьма расплывчатой (а в рамках каждого отдельного полиса, пожалуй, даже просто irrelevantной) известная оппозиция «сакральное» – «профанное». Строго говоря, не вполне ясно, имелось ли в греческом полисе вообще хоть что-нибудь в полном смысле слова профанное⁷²³. В сущности, было сакрализовано буквально всё, любая сфера общественной деятельности. Полис являлся не только политическим, но и религиозным феноменом. Часто отмечают тесную связь религиозных структур полиса с политическими, государственными⁷²⁴. Такая формулировка кажется нам, пожалуй, даже недостаточной, слишком слабой. Вернее было бы сказать, что религиозные и государственные структуры в принципе совпадали.

Поясним свою мысль. Полис есть городская гражданская община, конституирующая себя в качестве политической организации, то есть государства. Но в той же самой мере полис есть городская гражданская община, конституирующая себя в качестве религиозной организации. Здесь напрашивается продолжение – «...то есть церкви», и если мы воздерживаемся от употребления термина «церковь», то только потому, что этот термин несет в себе ряд устойчивых коннотаций вполне определенного характера, с трудом увязывающихся в современном сознании с античной языческой религией. Впрочем, в западной исследовательской литературе можно встретить и определения именно такого рода: в условиях религии, не имевшей ни элементов

⁷²² В литературе последних лет этому факту, кажется, начинают наконец отдавать должное. См., например: *Sourvinou-Inwood Chr. What is Polis Religion? // The Greek City from Homer to Alexander. Oxf., 1991. P. 295 – 332*; *Андреев Ю. В. Цена свободы и гармонии: Несколько штрихов к портрету греческой цивилизации. СПб., 1998. С. 309*. Впрочем, во взглядах Ю. В. Андреева на греческую религию и религиозность есть много такого, с чем мы никак не можем согласиться (нашу критику см.: *Суриков И. Е. Эволюция религиозного сознания афинян во второй половине V в. до н.э. М., 2002. С. 46 – 51*). Отметим также блестящую работу, в которой роль религиозных факторов в становлении греческого полиса освещена и оценена в полной мере и на современном научном уровне: *Polignac F. de. La naissance de la cité grecque: Cultes, espace et société VIIIe – VIIe siècles avant J.-C. P., 1984*. Из общих трудов о древнегреческой религии наиболее фундаментальными являются: *Nilsson M. P. Geschichte der griechischen Religion. Bd. 1 – 2. München, 1951 – 1955*; *Burkert W. Greek Religion: Archaic and Classical. Cambridge Mass., 1985*.

⁷²³ Ср.: *Jones J. W. The Law and Legal Theory of the Greeks: An Introduction. Oxf., 1956. P. 32*; *Finley M. I. Early Greece: The Bronze and Archaic Ages. 2 ed. L., 1981. P. 129*; *Maffi A. Contributo allo studio della terminologia giuridico-sacrale greca // Symposion 1977. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte. Köln, 1982. S. 33 – 52*.

откровения, ни канона священных текстов, ни духовенства, полис играл роль церкви⁷²⁵. Во всяком случае, ясно, что церкви как отдельной от государства структуры никогда не существовало ни в одном греческом полисе. Жречество входило в систему полисных магистратур. Соответственно, был абсолютно невозможен конфликт между духовной и светской властями. Собственно, конфликтовать было некому и не с кем: духовная и светская власть воплощалась в одних и тех же институтах и лицах. Полис на деле оказывается ближе к теократии, чем к тому «светскому» государству, каким его обычно представляют!

Конечно, нельзя сказать, что в полисе всё было наделено равной степенью сакральности. Понятно, что, например, такие центры общественной (в том числе культовой) жизни, как акрополь или агора, считались сакральными в большей мере, нежели обычные улицы или дома граждан. И тем не менее, здесь налицо лишь «количественное», а не «качественное» различие. По большому счету, граница между сакральным и профанным мирами для жителей полиса пролегла на его границах.

Может показаться, что в подобных условиях всеобщей, деперсонифицированной сакральности⁷²⁶ не оставалось место для сакрализации личности правителя. Но, как ни парадоксально, такое суждение будет неверным. Более того, в тех случаях, когда в полисе все-таки существовал или возникал режим личной власти, сакрализация носителя этой власти оказывалась закономерной и даже необходимой. Такой режим в вышеописанной религиозно-идеологической среде мог восприниматься населением как легитимный и обрести стабильность лишь в том случае, если он имел сакральную санкцию, по меньшей мере не уступавшую (а желательно – превосходившую) сакральной санкции, которой обладал полис как таковой.

Сакрализации личности правителя способствовало и наличие такого специфического элемента древнегреческой религии, как почитание героев – особой категории сверхъестественных существ, находившейся на грани божественного и человеческого миров⁷²⁷. Если обожествление человека для греков доэллинистического времени было делом практически немыслимым, то героизация – не только вполне возможной, но и нередко практиковавшейся. Круг героев был не сомкнут, не

⁷²⁴ Например: *Ehrenberg V. The People of Aristophanes. 2 ed. Oxf., 1951. P. 253 ff.*; *Flacelière R. La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès. P., 1960. P. 236 s.*; *Vernant J.-P., Vidal-Naquet P. Mythe et tragédie en Grèce ancienne. T. 2. P., 1986. P. 22 – 23.*

⁷²⁵ См., в частности: *Sourvinou-Inwood Chr. Op.cit. P. 302.*

⁷²⁶ О деперсонифицированном характере полисной государственности см. также: *Вернан Ж.- П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988. С. 58.*

⁷²⁷ О культе героев в Греции и его эволюции см., например: *Rose H.J. The Degradation of Heroes // Studies Presented to D. M. Robinson. Vol. 2. St. Louis, 1953. P. 1052 – 1057*; *Nock A. D. Essays on Religion and the Ancient World. Bd. 1 – 2. Cambridge Mass., 1972.*

ограничивался персонажами древних мифов и продолжал пополняться в историческое время – не только в архаическую, но и в классическую эпоху⁷²⁸. В частности, как правило, героизировались, становясь объектами культа, *ойкисты* (ктисты) – основатели новых полисов (обычно в зоне колонизации)⁷²⁹. Правда, их героизация была посмертной. Но отсюда один шаг до признания особого сакрального статуса индивида и при жизни. Понятно, что человека, который после кончины обречен был стать героем, сограждане должны были воспринимать уже не как простого смертного⁷³⁰. Высоким прижизненным сакральным статусом (хотя и отличным от героического в точном значении слова) обладали победители в панэллинских Олимпийских играх (*олимпионики*)⁷³¹, зачастую активно участвовавшие в политической жизни.

В нашу задачу здесь, естественно, не входит давать подробную характеристику всех специфических особенностей древнегреческой религии. Необходимо, пожалуй, остановиться, хотя бы в тезисной форме⁷³², лишь еще на одной ее черте, поскольку это будет немаловажно для понимания некоторых аспектов дальнейшего изложения. Боги в системе религиозного мировоззрения эллинов, будучи достаточно четко отграничены от людей, в то же время воспринимались как существа имманентные вселенной, чувственно-материальному космосу. Они мыслились не вне этого космоса, а внутри него, не его творцами, а его порождениями, – конечно, порождениями весьма высокого ранга, венчающими собой иерархию живых существ. Ничего спиритуального в их образах нет (если брать магистральную линию развития религиозной идеологии, а не маргинальные течения в кругах интеллектуальной элиты). Крайне важно, что этика (во всяком случае, в доэллинистический период) не санкционировалась религией, но была внешней, автономной по отношению к ней. Более того, существовала в известной степени коллизия религии и этики, постоянно искавшая разрешения. Весь путь эволюции религиозно-этических взглядов греков от Гомера до конца эпохи классики может быть охарактеризован как чередование «сближений» и «расхождений» этих двух величин,

⁷²⁸ Ср. героизацию драматурга Софокла (под именем Дексиона) в конце V в. до н.э. (о ней: Суриков И. Е. Эволюция религиозного сознания. С. 270). Софокл был причислен к героям, конечно, не за свое поэтическое творчество, а за учреждение в Афинах культа Асклепия (об этом событии см.: Auffarth C. Aufnahme und Zurückweisung “Neuer Götter” im spätklassischen Athen // Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr. Stuttgart, 1995. S. 342 ff.).

⁷²⁹ О культе ойкистов см. в работе: Malkin I. Religion and Colonization in Ancient Greece. Leiden, 1987.

⁷³⁰ Ср. совершенно правомерные замечания по этому поводу: Зелинский Ф.Ф. Религия эллинизма. Томск, 1996.

⁷³¹ Зельин К. К. Олимпионики и тираны // ВДИ. 1962. № 4. С. 21 – 29; Суриков И. Е. Олимпийские игры и греческая скульптура конца VI – V вв. до н.э. // Античность: общество и идеи. Казань, 2001. С. 258.

которые, однако, никогда не совпали полностью, по-прежнему оставаясь источником коллизии.

Из сказанного вытекают два принципиальных следствия. Во-первых, ни в коей мере нельзя рассматривать древнегреческих богов как этических мироправителей. Они – лишь «контролеры», блюдущие упорядоченность, регулярность, баланс природных и социальных явлений. Во-вторых, неплодотворным оказывается приложение к религиозному менталитету греков этических категорий типа «грех», «безгрешность» и т.п.⁷³³

И еще один нюанс следует оговорить, прежде чем перейти к основной тематике исследования. Как известно, греческий полисный мир I тыс. до н.э. представляет собой, так сказать, «вторую попытку» создания цивилизации в Эгейском бассейне. В связи с этим небезынтересно задуматься о том, какие формы принимала сакрализация правителей в крито-микенскую эпоху. Насколько можно судить на основании имеющегося в нашем распоряжении весьма скудного материала (документального, археологического, лингвистического), в «дворцовых государствах» минойского Крита и ахейской Греции II тыс. до н.э. цари были объектом статусной сакрализации (не исключено, даже обожествления)⁷³⁴ независимо от своих личных качеств и при, похоже, довольно незначительном объеме реальной власти. Резонно обратить внимание, в частности, на следующий факт: в крито-микенском мире практически не фиксируется столь характерный для древних обществ феномен храма как специально религиозной структуры. Функцию храма, наряду со многими другими, выполнял дворец. Возможно даже, что именно культовые полномочия царя были самыми важными. Во всяком случае, прерогатива военного командования делегировалась отдельному вельможе – *лавагету*, занимавшему второе место в государственной иерархии.

⁷³² Аргументацию излагаемых ниже положений см. в нашей работе: Суриков И.Е. Эволюция религиозного сознания. С. 33.

⁷³³ Ср.: Grube G. M. A. Euripides and the Gods // Euripides. A Collection of Critical Essays. Englewood Cliffs, 1968. P. 37; Каждан А. П. Религия и атеизм в древнем мире. М., 1957. С. 184.

⁷³⁴ Интересно, в частности, что микенский царский титул «*анакт*» (*wa-na-ka*) использовался применительно не только к земным правителям, но и к богам: Молчанов А. А., Нерознак В. П., Шарыпкин С. Я. Памятники древнейшей греческой письменности (введение в микенологию). М., 1988. С. 40. В целом о статусе (в том числе религиозном) критских и ахейских царей см.: Лурье С. Я. Язык и культура Микенской Греции. М. – Л., 1957. С. 211; Вернан Ж.- П. Указ. соч. С. 42; Бартошек А. Златообильные Микены. М., 1991. С. 127; Молчанов А. А. Социальные структуры и общественные отношения в Греции II тысячелетия до н.э. (Проблемы источниковедения минойстики и микенологии). М., 2000. С. 116; Андреев Ю. В. От Евразии к Европе: Крит и Эгейский мир в эпоху бронзы и раннего железа. СПб., 2002. С. 215; Schul M. Zur Überlieferung homerischer Epen vor dem Hintergrund anatolischer Traditionen // Grenzüberschreitungen: Formen des Kontakts zwischen Orient und Okzident im Altertum. Stuttgart, 2002. S. 341.

Разумеется, прямые и категоричные умозаключения от эгейско-южнобалканских реалий II тыс. до н.э. к реалиям следующего тысячелетия (и наоборот) будут некорректными, поскольку известные события, имевшие место на рубеже этих хронологических отрезков (крупномасштабные этномиграционные процессы, зафиксировавшиеся в античной традиции как «дорийское вторжение», гибель микенской цивилизации и полоса регрессивных явлений), привели к значительному дисконтинуитету во многих сферах общественного бытия. Тем не менее как раз на уровне религиозно-политических моделей между микенскими и «классическими» греками наблюдаются значительные черты преемственности. Эллада еще долгое время продолжала жить микенским наследием, безусловно, модифицируя его в совершенно изменившихся условиях. Ситуация в чем-то напоминала диалектику континуитета и дисконтинуитета между европейскими цивилизациями античности и средневековья. При том, что это были, конечно, два разных и, в общем, несхожих цивилизационных единства, ряд основополагающих идей, имеющих отношение к религиозному аспекту власти (в частности, идея священной универсальной Империи⁷³⁵), протянулся, подобно «мостику», над разделившей их пропастью.

А теперь, после этих предварительных соображений, имеет смысл уже более конкретно рассмотреть факты, определяемые тематикой исследования. Такое рассмотрение (неизбежно краткое и конспективное, поскольку подробный разбор всех деталей с развернутой аргументацией потребовал бы целой монографии) будет осуществлено на материале, с одной стороны, архаической и классической эпох⁷³⁶, с другой же стороны, – эпохи эллинизма.

Говоря о формах сакрализации правителя в архаической Греции, следует обратить внимание на наличие в этой области религиозно-политической идеологии и практики двух совершенно различных парадигм – различных и по времени происхождения, и по этиологии, и по интенциям. С одной стороны, в подавляющем большинстве раннеархаических полисов (если бы не диктуемая скудостью имеющейся информации осторожность, может быть, чрезмерная, следовало бы сказать – во всех раннеархаических

⁷³⁵ См. в данной связи важные замечания в работе: *Успенский Б. А.* Царь и император: Помазание на царство и семантика монарших титулов. М., 2000. С. 34.

⁷³⁶ Мы берем архаическую (VIII-VI вв. до н.э.) и классическую (V-IV вв. до н.э.) эпохи древнегреческой истории как единое целое, поскольку вторая из этих эпох в сфере интересующей нас проблематики не породила принципиально новых феноменов и не элиминировала окончательно ни одного из ранее существовавших. Новые тенденции, проявившиеся в период поздней классики (время кризиса классического полиса), следует рассматривать в рамках складывания предпосылок эллинизма («предэллинизм»). Строго говоря, границу между двумя этапами в эволюции форм сакрализации правителя следовало бы провести где-то на рубеже V и IV вв. до н.э., хотя это и противоречит общепринятой в антиковедении периодизации.

полисах) сохранялся еще институт правителей, носивших титул «*басилей*» (*basileus*), что обычно переводится на русский как «царь»⁷³⁷. Басилеи являлись деградировавшими и измельчавшими наследниками могущественных ахейских анактов⁷³⁸, пытавшимися – хотя в меньших масштабах и имея в своем распоряжении несравненно меньшие средства – реализовать ту же модель власти. По традиции басилеи оставались объектом статусной сакрализации, то есть сакрализован был титул, а не личности конкретных правителей. Об обожествлении басилея речи быть уже не могло; сакрализация проявлялась прежде всего в том, что басилей исполнял функции верховного жреца, предстоятеля и представителя общины перед миром божеств.

Реальная власть басилея как правителя со временем становилась всё более рыхлой и призрачной. Шел процесс децентрализации, распыления властных полномочий, придания управлению коллективного характера. Этот процесс принимал различные, связанные друг с другом формы (ситуация «*поликойрании*», или появления в одном полисе нескольких басилеев⁷³⁹; «дробление» царского статуса, приход на смену единому басилею коллегии должностных лиц, поделивших его функции и прерогативы; сокращение срока пребывания правителя у власти от пожизненного до фиксированного определенным количеством лет; расширение круга лиц, имеющих право на статус басилея) и имел конечным результатом переход от монархий к аристократическим режимам. Это и была первая в греческом мире I тыс. до н.э. «великая революция» (свидетельства источников о ней на удивление скудны, принимая во внимание значимость события), имевшая место уже в начале эпохи архаики и приведшая к рождению феномена греческого полиса.

В конце концов басилеи из пожизненных и наследственных вождей общины превратились в выборных должностных лиц, причем не самых влиятельных в полисе. Однако религиозный компонент их былых полномочий – а как раз это интересует нас здесь в первую очередь – был ими практически полностью удержан. Особенно ясно это видно на лучше всего известном из источников примере Афин. В афинском полисе классической эпохи одним из членов коллегии девяти архонтов был *архонт-басилей* –

⁷³⁷ Наиболее фундаментальные исследования о раннегреческих басилеях: *Drews R.* Basileus: The Evidence for Kingship in Geometric Greece. New Haven, 1983; *Lenz J. R.* Kings and the Ideology of Kingship in Early Greece (1200 – 700 B. C.). N. Y., 1993. В более широкой исторической перспективе см. в работе: *Carlier P.* La royauté en Grèce avant Alexandre. Strasbourg, 1984.

⁷³⁸ В Микенской Греции II тыс. до н.э. басилеи (*qa-si-re-u*) – правители не слишком высокого ранга, возглавлявшие отдельные сельские общины и подчинявшиеся анакту. После распада «дворцовых государств» и ликвидации института анактов басилеи остались «последней инстанцией», взяв суверенитет в свои руки.

⁷³⁹ О «поликойрании» см.: *Андреев Ю. В.* От Евразии к Европе. С. 732. Протест против подобного развития событий встречаем уже у Гомера (II. II. 204 – 205).

прямой преемник древних царей, о чем говорит уже название этой магистратуры⁷⁴⁰. По своим прерогативам, о которых наиболее подробно сообщает Аристотель (Ath. pol. 57), он может быть с полным правом определен как верховный жрец государства, являвшийся высшей инстанцией в религиозной области и осуществлявший надзор над полисным культом. В непосредственном ведении архонта-басилея находилось большинство афинских религиозных праздников⁷⁴¹. То же должностное лицо имело и некоторые судебные функции, причем распространявшиеся преимущественно на сферу сакральной жизни. Так, басилей разбирал споры между жрецами, председательствовал в судебных процессах по делам о «нечестии» (*asebeia*)⁷⁴², то есть о правонарушениях в религиозной области, а также по делам об убийствах, которым также придавалось подчеркнuto религиозное значение⁷⁴³.

Пожалуй, ни в чем так отчетливо не проявлялся сакральный статус архонта-басилея, как в ритуале «священного брака» (*hieros gamos*) его супруги с богом Дионисом, осуществлявшемся раз в год, на празднике Анфестерий (об этом ритуале см.: Demosth.LIX.73 sqq.; Arist.Ath.pol.3.5). Этот же ритуал демонстрирует и другое – именно статусный, а не личностный характер сакрализации. В классическую эпоху в Афинах басилей выбирался посредством жеребьевки, занимал свой пост в течение одного года. На каждых следующих Анфестериях, таким образом, в качестве «мистической супруги» божества выступала новая женщина, однако, как считалось, ритуал не становился от этого менее действенным.

Переходя от Афин к другому важнейшему (и относительно хорошо освещенному в источниках) древнегреческому полису – Спарте – мы обнаруживаем материал, который в

⁷⁴⁰ О магистратуре архонта-басилея в Афинах см.: Латышев В. В. Очерк греческих древностей. Ч.1. Государственные и военные древности. СПб., 1997. С. 221 – 222; Ленская В. С. Архонт-басилевс в Афинах // ВДИ. 2001. № 4. С. 126 – 141.

⁷⁴¹ Впрочем, не все без исключения. Некоторые праздники, учрежденные позже остальных (в частности, Великие Дионисии, берущие свое начало в VI в. до н.э.), находились в ведении не басилея, а другого магистрата – архонта-эпонима. Очевидно, начиная с какого-то момента новые праздники в компетенцию басилея уже не передавались, но его традиционные полномочия оставались неприкосновенными (урезать их означало бы серьезное нарушение «отеческих» сакральных обычаев). Об афинских религиозных праздниках в целом см.: Deubner L. Attische Feste. В., 1932; Parke H.W. Festivals of the Athenians. L., 1977; Simon E. Festivals of Attica: An Archaeological Commentary. Madison, 1983.

⁷⁴² О процессах такого рода см.: Суриков И. Е. Эволюция религиозного сознания. С. 86 (со ссылками на источники и литературу).

⁷⁴³ По поводу той сферы афинского права, которая имела касательство к религиозной сфере, см., в числе прочих работ: MacDowell D. M. Athenian Homicide Law in the Age of the Orators. Manchester, 1963; Stroud R. S. Drakon's Law on Homicide. Berkeley, 1968; Gagarin M. Drakon and Early Athenian Homicide Law. New Haven, 1981; Méléze Modrzejewski J. La sanction de l'homicide en droit grec et hellénistique // Symposium 1990. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte. Köln, 1991. S. 3 – 16; Boegehold A.L. et al. The Lawcourts at Athens (The Athenian Agora. Vol.28). Princeton, 1995. P. 43 – 50.

еще большей степени подкрепляет сделанные выше наблюдения. Царская власть в Спарте, по точному замечанию В. В. Латышева, «по своему значению и прерогативам весьма близко подходила к царской власти героического периода»⁷⁴⁴. Иными словами, спартанские *басилеи* могут рассматриваться как наиболее чистый, не искаженный переменами конкретный пример «парадигмы *басилея*» вообще⁷⁴⁵. Рассматривая же положение царей в спартанской «общине равных (*гомеев*)» (наиболее подробно об этом см.: Herod.V.56-58; Xenoph.Lac.pol.13; 15), невозможно не заметить их ярко выраженную статусную сакрализацию. В сущности, единственными гражданами позднеархаической и классической («ликурговой») Спарты, на которых не распространялись нормы всеобщего равенства, были именно цари. В этом смысле они могут считаться даже как бы «чуждым», неорганичным элементом в сформировавшемся полисе, законсервированным «осколком прошлого»⁷⁴⁶. Порой создается впечатление, что их «неравенство» прочим спартиатам, привилегированность просто-таки нарочито утрировались. Так, на знаменитых совместных трапезах (*сисситиях*) цари (они и, естественно, только они) получали двойную порцию.

Главные из царских обязанностей лежали в сфере культа. *Басилеи* (точнее, *архагеты* – таков был, судя по всему, официальный титул царя в Спарте) возглавляли религиозную жизнь общины: занимали *ex officio* две главные жреческие должности (жрецов Зевса Лакедемонского и Зевса Небесного), заведовали сношениями государства с Дельфийским оракулом, совершали важнейшие жертвоприношения, выносили решения по некоторым судебным делам (очевидно, изначально имевшим сакральные коннотации). Ни в чем, однако, так ярко не виден сакральный статус спартанских царей, как в ритуалах, связанных с их погребением. В целом спартанцы очень рано (по преданию, еще при Ликурге) до предела упростили погребальный обряд, сделав его одинаково скромным для всех граждан (Plut.Lycurg.27)⁷⁴⁷. Но опять-таки для царей и в этой сфере делалось демонстративное исключение. Их уход из жизни сопровождался необычайно пышными церемониями – пышными по меркам любого греческого полиса, а не только суровой Спарты. Они куда больше напоминают похороны восточных монархов. Ксенофонт, прекрасно знавший спартанские реалии, прямо пишет (Lac.pol.15.9): «Что же касается

⁷⁴⁴ Латышев В. В. Указ. соч. С. 97.

⁷⁴⁵ Разве что такая черта, как двойной характер царской власти, когда на престоле одновременно находились два царя из разных династий (Агиадов и Еврипонтидов), отличает Спарту от других полисов.

⁷⁴⁶ Ср.: Georges P. *Barbarian Asia and the Greek Experience: From the Archaic Period to the Age of Xenophon*. Baltimore, 1994. P. 152 – 157.

⁷⁴⁷ Подробнее см.: Суриков И. Е. Законодательство Солона об упорядочении погребальной обрядности // Древнее право. 2002. № 1 (9). С. 12 – 13.

почестей, оказываемых почившему царю, то законы Ликурга тем самым хотят показать, что цари лакедемонян почитаются не как люди, но как герои». Иными словами, спартанские архагеты были объектом полномасштабной героизации.

Сакрализация, о которой идет речь, была чисто статусной: ей подлежал любой носитель царского титула независимо от своих личных качеств. Она сочеталась, далее, со значительно менее высоким статусом в политической жизни. «Профанная» власть царя была сильно ограниченной. Даже на полях сражений архагеты, несмотря на то, что в военное время они принимали на себя верховное командование, отнюдь не являлись полномочными в своих решениях. По сути дела, в наиболее принципиальных стратегических вопросах они выполняли волю геронтов и эфоров, направлявших им *скиталы* (специальные шифрованные послания) или лично присутствовавших при войске. Не говорим уже о том, что царь мог быть отстранен от власти, наказан, подвергнут изгнанию, даже казнен, и примеров всему этому более чем достаточно в спартанской истории⁷⁴⁸. Глубоко симптоматичен тот факт, что те из спартанских царей, которые являлись сколько-нибудь яркими и амбициозными личностями, в какой-то момент начинали тяготиться существующим положением вещей и вступали в борьбу (обычно обреченную для них на поражение) с другими органами власти за расширение своих полномочий, высвобождение из-под чужого контроля⁷⁴⁹. В то же время царь-посредственности (таковых было значительно больше) вполне удовлетворялись престижным положением «священного символа» государства и не стремились к большему.

Наряду с обрисованной выше моделью сакрализации (условно назовем ее «моделью басилея»), уже в эпоху архаики отходившей в прошлое, необходимо теперь рассмотреть возникшую в тот же период (с VII в. до н.э.) принципиально иную модель, которая может быть определена как «модель тирана». Сами слова «тирания», «тиран» заимствуются в греческий язык из Малой Азии именно в это время (первое упоминание – Archiloch.fr.19 West), дабы маркировать новый, ранее не существовавший в Элладе политический феномен⁷⁵⁰. Тиран (*tyrannos*) отличался, в понимании греков, от басилея

⁷⁴⁸ Характерно, кстати, что поводы для отстранения царей в спартанской истории были чаще всего религиозными (небесные знамения, физические недостатки, нечистокровное происхождение).

⁷⁴⁹ См. о некоторых из таких случаев: *Строгецкий В. М.* Истоки конфликта эфората и царской власти в Спарте // *Античный полис*. Л., 1979. С. 42 – 57; *он же*. Некоторые особенности внутривластной борьбы в Спарте в конце VI – начале V в. до н.э. Клеомен и Демарат // *ВДИ*. 1982. № 3. С.38 – 49; *он же*. Политическая борьба в Спарте в 70-е годы V в. до н.э. (дело Павсания) // *Проблемы античной государственности*. Л., 1982. С. 60 – 85.

⁷⁵⁰ *Forrest W. G.* The Emergence of Greek Democracy: The Character of Greek Politics, 800 – 400 B.C. L., 1966. P. 78.

тем, что был правителем-узурпатором, пришедшим к власти не наследственным путем, а ее прямым захватом⁷⁵¹.

О тиранических режимах эпохи архаики (так называемая «старшая тирания») существует достаточно обширная литература⁷⁵². Поэтому в рамках данной работы мы ограничимся лишь несколькими замечаниями, имеющими прямое отношение к ее тематике. Сакрализация власти тирана, в противоположность власти басилея, была не статусной, а в полной мере лично-харизматической. Титул тирана не мог стать объектом сакрализации уже по той причине, что такого титула просто не существовало⁷⁵³. В своих официальных сношениях (как внутривоисных, так и межвоисных) тираны могли принимать те или иные престижные титулы (именоваться, например, архонтами, простатами, в некоторых случаях, – впрочем, редких, – возможно, также басилеями⁷⁵⁴) или же просто не носить никаких титулов, не оформляя, таким образом, своей власти институционально.

Главным же для обретения тираном сакрального статуса в воисе была, бесспорно, приписываемая ему божественная харизма. Тираны (в отличие от басилеев, чья сакральность признавалась всеми по традиции) должны были прилагать сознательные и весьма интенсивные усилия для прокламирования своего «сверхчеловеческого» статуса. Для этого они распространяли рассказы о знаменьях, имевших место при их рождении; подчеркивали свои особые связи с богами (как через происхождение от небожителей, так и через получение от них специальной санкции на власть); уподобляли себя древним мифологическим героям, реанимируя старинные мифы и ритуалы и наполняя их новым

⁷⁵¹ Не исключено, что образцом для первых греческих тиранов послужил переворот Гигеса в Лидии, о времени которого см.: *Грантовский Э. А.* Иран и иранцы до Ахеменидов. М., 1998. С. 157.

⁷⁵² Укажем лишь важнейшие исследования: *Andrewes A.* The Greek Tyrants. N. Y., 1963; *Berve H.* Die Tyrannis bei den Griechen. Bd. 1 – 2. München, 1968 (имеется русский перевод, к сожалению, не включивший в себя обширного научного аппарата работы: *Берве Г.* Тираны Греции. Ростов-на-Дону, 1997); *Mossé C.* La tyrannie dans la Grèce antique. P., 1969; *Stahl M.* Aristokraten und Tyrannen im archaischen Athen: Untersuchungen zur Überlieferung, zur Sozialstruktur und zur Entstehung des Staates. Stuttgart, 1987; *Barceló P.* Basileia, Monarchia, Tyrannis. Untersuchungen zu Entwicklung und Beurteilung von Alleinherrschaft im vorhellenistischen Griechenland. Stuttgart, 1993; *Giorgini G.* La città e il tiranno. Varese, 1993; *Libero L. de.* Die archaische Tyrannis. Stuttgart, 1996; *Макаров И.А.* Идеологические аспекты ранней греческой тирании // ВДИ. 1997. № 2. С. 25 – 42.

⁷⁵³ Противоположную точку зрения (впрочем, не подкрепленную достаточно убедительными аргументами) см.: *Высокий М. Ф.* Тирания: к вопросу о терминологии // Власть, человек, общество в античном мире. М., 1997. С. 182 – 196.

⁷⁵⁴ *Oost S. I.* The Tyrant Kings of Syracuse // *Classical Philology.* 1976. V. 71. No. 3. P. 224 – 236. Неправомерным, однако, представляется подход некоторых исследователей (например: *Туманс Х.* Рождение Афины. Афинский путь к демократии: от Гомера до Перикла (VIII – V вв. до н.э.). СПб., 2002. С. 299), считающих, что именование тирана басилеем было нормой.

смыслом⁷⁵⁵, поддерживали активные контакты с наиболее авторитетными святилищами (в частности, с Дельфийским оракулом)⁷⁵⁶; участвовали и побеждали в Олимпийских или иных панэллинских играх; избирали местом своей резиденции главную городскую святыню – акрополь, где, кроме них, никто не жил, а находились только храмы; осуществляли реформы полисных структур, позволявшие назвать тирана «новым основателем» города с присвоением статуса «ктиста». В целом политика тиранов в сфере культовой жизни полиса была чрезвычайно многогранной и целеустремленной⁷⁵⁷. Ее элементами оказываются возведение храмов и других построек религиозного характера, учреждение новых культов, организация празднеств (или реорганизация существовавших ранее) и т.п.

Практически всё перечисленное прослеживается, в частности, в карьере того тирана, жизнь и деятельность которого лучше всего освещена в источниках, – Писистрата Афинского (см. о нем наиболее подробно: Herod.I.59-64; Arist.Ath.pol.14–16). Присматриваясь к этой яркой фигуре, мы обнаруживаем и легенду о божественном предзнаменовании, якобы полученном отцом Писистрата, и воспроизведение им в ритуализованной форме (при возвращении к власти из изгнания в 557 г. до н.э.) авторитетного архетипа *hieros gamos*, и особое внимание тирана к разного рода оракулам и предсказаниям, относящимся к его власти, и, наконец, активнейшую религиозную политику – как внутри полиса, так и на межгосударственном уровне. Достаточно вспомнить, что при Писистрате в Афинах появились (как на акрополе, так и за его пределами) первые каменные храмы, был учрежден ряд важнейших полисных празднеств (в том числе Великие Дионисии⁷⁵⁸), что он поставил под свой контроль священный остров

⁷⁵⁵ Connor W. R. Tribes, Festivals and Processions: Civic Ceremonial and Political Manipulation in Archaic Greece // JHS. 1987. V. 107. P. 40 – 50; Boardman J. Herakles, Peisistratos, and the Unconvinced // JHS. 1989. V. 109. P. 158 – 159; Андреев Ю. В. Тираны и герои. Историческая стилизация в политической практике старшей тирании // ВДИ. 1999. № 1. С. 3 – 7.

⁷⁵⁶ Макаров И. А. Тирания и Дельфы в рамках политической истории Греции второй половины VII – VI в. до н.э. // ВДИ. 1995. № 4. С. 117 – 131; Brandt H. Pythia, Apollon und die älteren griechischen Tyrannen // Chiron. 1998. Bd. 28. S. 193 – 212.

⁷⁵⁷ О различных аспектах религиозной политики архаических тиранов см., в числе прочих работ: Kolb F. Die Bau-, Religions- und Kulturpolitik der Peisistratiden // Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts. 1977. Bd. 92. S. 99 – 138; Shapiro H. A. Painting, Politics, and Genealogy: Peisistratos and the Neleids // Ancient Greek Art and Iconography. Madison, 1983. P. 87 – 96; *idem*. Art and Cult under the Tyrants in Athens. Mainz, 1989; Залюбовина Г. Т., Щербаков В. И. Афины в период становления гражданской общины: афинские тираны и полисная религия // Ранние цивилизации: государство и право. М., 1994. С. 17 – 33; Молчанов А. А., Суриков И. Е. Писистратиды – потомки отказавших в гостеприимстве (Актуализация династического мифа) // Закон и обычай гостеприимства в античном мире. М., 1999. С. 122 – 130; Туманс Х. Идеологические аспекты власти Писистрата // ВДИ. 2001. № 4. С. 12 – 45.

⁷⁵⁸ Недавно была высказана точка зрения, согласно которой Великие Дионисии были учреждены не при Писистрате, а позже, после учреждения Клисфеном демократии в Афинах: Connor W. R. City Dionysia and Athenian Democracy // Aspects of Athenian Democracy. Copenhagen, 1990. P. 9 ff.

Делос и совершил его культовое очищение, боролся за влияние в Дельфах (правда, потерпев в этом поражение) и т.п.

Тираны стремились в полном смысле слова возглавить религиозную жизнь гражданской общины и преуспевали в этом. Характерно, однако, что они, насколько известно, не принимали жреческих должностей⁷⁵⁹. Собственно, им это было и не нужно: они обладали более высоким сакральным статусом, чем жреческий, – статусом, практически идентичным статусу героя. Именно поэтому тираны чрезвычайно болезненно воспринимали появление в полисе других лиц, чей сакральный статус был так же (если не более) высок, – олимпиоников. В них видели потенциальных конкурентов (даже если олимпионик и не предъявлял претензий на власть), от них старались избавиться⁷⁶⁰.

Главным источником сакрализации тирана, повторим еще раз, была его личная харизма. Харизма эта, по большому счету, не передавалась по наследству. Сыну и наследнику тирана, как правило, приходилось заново добиваться признания со стороны сограждан, и далеко не всегда это удавалось. Потому-то лишь в достаточно редких случаях можно говорить о династиях тиранов, да и эти династии оказывались, за единичными исключениями, непродолжительными (2 – 3 поколения). Затем харизма окончательно иссякала, и все попытки удержать власть оказывались тщетными: тирания ликвидировалась.

Добавим к сказанному, что «модель тирана», в противоположность «модели басилея», предусматривала, вместе с высшим сакральным статусом, еще и полноту профанной власти. В этом, наверное, причина того, что в архаической Греции мы находим, пусть и нечасто, тип правителя, стоявший на стыке этих двух моделей. Здесь прежде всего следует сказать об аргосском басилее Фидоне⁷⁶¹, который, по выражению Аристотеля, достиг тирании на основе царской власти. Иными словами, Фидон, будучи

Однако это не более чем проявление модной ныне в антиковедении тенденции отрицать какие бы то ни было исторические достижения тиранов. Более взвешенную точку зрения см.: *Маринович Л. П.* Гражданин на празднике Великих Дионисий и полисная идеология // *Человек и общество в античном мире.* М., 1998. С.303; *Янковский А. И.* Раннегреческая тирания и возникновение трагедии // *Античный мир: проблемы истории и культуры.* СПб., 1998. С. 110; *Rhodes P. J.* Athenian Drama in its Political Context (forthcoming; мы благодарны С. Г. Карпюку, любезно предоставившему нам возможность ознакомиться с рукописью статьи П. Родса, присланной для публикации в «Вестнике древней истории»).

⁷⁵⁹ Известны исключения из этого правила (впрочем, весьма редкие): Гелон и Гиерон I в Сиракузах, возможно, Ферон в Акраганте. Но эти тираны пришли к власти, уже имея наследственный жреческий сан, а не наоборот.

⁷⁶⁰ Ср. весьма сложные отношения Писистрата и его сыновей с трехкратным олимпийским победителем Кимоном (Herod.VI.103).

⁷⁶¹ Хронология правления Фидона весьма дискуссионна. Нам кажется наиболее правомерной датировка его второй четвертью VII в. до н.э.: *Jeffery L. H.* Archaic Greece: The City-States. 700 – 500 B.C. L.,1978. P. 134; *Robinson E. W.* The First Democracies: Early popular Government outside Athens. Stuttgart, 1997. P. 82 ff.

законным басилеем из династии Теменидов⁷⁶², в эпоху, когда сам институт басилеев приходил в упадок, в пику господствующей тенденции осуществил государственный переворот «сверху»: присвоил себе единоличную власть и обратился к иной модели сакрализации, личностно-харизматической, а не статусной, как раньше. Превращение «из царя в тирана» означало для него переход к новому типу собственной легитимации. Аналогичным примером может служить Кирена. В ней басилеи из династии Баттиадов во второй половине VI в. до н.э. (начиная с царя Аркесилая III) тоже для укрепления своей власти легитимировали себя как тиранов, прибегнув к соответствующей модели сакрализации⁷⁶³.

В классическую эпоху, в V в. до н.э., то есть в период наивысшего расцвета полиса, обе ранее существовавшие модели сакрализованной единоличной власти практически прекращают существование. Институт басилеев повсеместно сходит на нет или превращается в чистую формальность. Исключениями, помимо упоминавшейся выше Спарты, остаются разве что полисы такой периферийной зоны, как Кипр. Равным образом и тиранических режимов ко второй половине V в. до н.э. в греческом мире больше не осталось (в качестве чуть ли не единственного исключения можно назвать Боспорское государство в Северном Причерноморье, где власть династии тиранов Спартокидов оказалась необычайно прочной и долговечной⁷⁶⁴). Правда, позже, в IV в. до н.э., в некоторых эллинских полисах вновь появляются тираны («младшая тирания»). Но вообще IV в. до н.э. лучше рассматривать в контексте предпосылок для формирования новых религиозно-политических реалий, давших о себе знать уже в эпоху эллинизма.

Прежде чем перейти к данной группе сюжетов, хотелось бы сделать еще несколько общих наблюдений по поводу сакрализации правителей в доэллинистической Греции, которые позволят суммировать имеющиеся данные. Речь шла о двух фактически противостоящих друг другу моделях сакрализации («модели басилея» и «модели тирана»). В первом случае сакрализовался титул (статус) правителя, вне всякой зависимости от его личности, во втором, его личность, при отсутствии официального титула. Мы считаем возможным оперировать такими категориями, как, соответственно, «статусная сакрализация» и «личностная сакрализация».

⁷⁶² О Теменидах (возводивших свое происхождение, как и спартанские царские династии, к Гераклу и через него к Зевсу) см.: *Молчанов А. А.* Персеиды–Гераклиды–Темениды: идея непрерывной династической легитимности в официальных родословных античных монархов // *Восточная Европа в древности и средневековье: Генеалогия как форма исторической памяти.* М., 2001. С.135.

⁷⁶³ См. об этих событиях: *Безрученко И. М.* Древнегреческая Киренаика в VII – IV вв. до н.э. // *Проблемы истории, филологии, культуры.* 1999. Вып. 7. С. 89.

⁷⁶⁴ О тираническом характере власти боспорских Спартокидов см.: *Сапрыкин С.Ю.* Боспорское царство на рубеже двух эпох. М., 2002. С. 260.

В рамках «модели басилея» основания сакрализации коренились в глубинах многовековой традиции, восходящей в конечном счете к анактам микенской эпохи, и, в общем-то, осознавались довольно смутно, не будучи предметом эксплицитной рефлексии. На прямой вопрос, чем обусловлено отличие басилея по своему сакральному статусу от обычных граждан (если допустить, что такой вопрос был бы задан), грек архаической эпохи, скорее всего, ответил бы: «Происхождением басилея от древних героев, а через них – от богов»⁷⁶⁵. Однако же этот критерий происхождения оказывался довольно шатким (может быть, это явилось одним из факторов упадка власти басилеев). Дело в том, что аналогичными генеалогиями, восходящими к небожителям, располагали отнюдь не только басилеи, но и практически все евпатриды – представители высшего слоя аристократии⁷⁶⁶, соответственно, оказывавшиеся в точно такой же мере потомками божества. Даже в Спарте цари считались далеко не единственными гражданами, происходящими от Геракла. Басилей в подобной среде был лишь «первым среди равных», а для полноценной и прочной легитимации этого явно не хватало.

В рамках «модели тирана» фактор происхождения *a priori* играл еще меньшую роль. Конечно, нельзя сказать, что им вовсе пренебрегали. Тираны архаической эпохи (а все они принадлежали к аристократии) тоже прокламировали свои генеалогии, связывавшие их с богами⁷⁶⁷. Однако такие генеалогии были если и необходимым, то, во всяком случае, отнюдь не достаточным условием приобретения и удержания власти. Находясь в окружении столь же (а то и более) родовитых евпатридов, тираны должны были апеллировать преимущественно к иным средствам обоснования своего сакрального статуса. Речь идет прежде всего об отмечавшейся выше личной харизме, об особой, так сказать, «отмеченности» богами, на которую они претендовали. Именно эта харизма воспринималась как главный способ связи правителей данного типа с божественным.

Правитель в обеих рассмотренных моделях, бесспорно, воспринимался как посредник (но не единственно возможный) между миром людей и миром

⁷⁶⁵ Собственно, именно эту мысль еще в классическую эпоху прямо выражает Ксенофонт, говоря о Спарте (Лас.пол.15.2): «Итак, законодатель постановил: царю как происходящему от божества приносить общенародные жертвования от имени государства <...>».

⁷⁶⁶ См. об этих генеалогиях: Суриков И. Е. Место аристократических родословных в общественно-политической жизни классических Афин // Из истории античного общества. Вып. 7. Нижний Новгород, 2001. С.138 – 147; он же. О некоторых особенностях генеалогической традиции в классических Афинах // Восточная Европа в древности и средневековье: Генеалогия как форма исторической памяти. М., 2001. С. 172 – 176. Приведенные в этих работах наблюдения сделаны на афинском материале, но не иначе обстояли дела и в любом другом греческом полисе.

⁷⁶⁷ См., в частности, по афинским Писистратидам: Shapiro H. A. Painting; Молчанов А. А., Суриков И.Е. Указ. соч. Сказанное относится даже к тем тиранам, которых в историографии считают своеобразными «парвеню», например, к Кипселу Коринфскому. Этот последний возводил свое происхождение по отцовской линии к герою Кенею, а по материнской – к самому Гераклу.

сверхъестественного. В рамках «модели басилея» его место в иерархии посредников такого рода определялось статусом верховного жреца, представителя государства в общении с богами, чьи священнодействия тем самым считались более эффективными, чем священнодействия любого другого жреца. Характерно, что в тех полисах, где устанавливалась демократия (например, в классических Афинах), жреческие должности были сделаны выборными, то есть считалось, что в принципе каждый гражданин может выполнять роль посредника между сакральной и профанной сферами. Положение же тирана в рассматриваемом отношении было, как мы видели, более высоким. Практически приравниваясь к «живому герою», тиран стоял на более высокой ступени, чем жрец, хотя бы даже и верховный.

В обоих случаях актуальная сакральность фактически обреталась с момента прихода к власти, хотя, естественно, впоследствии правителю могла «задним числом» приписываться некая «потенциальная сакральность», которой он обладал от рождения. Единообразных и абсолютно авторитетных обрядов обретения, выражения и подтверждения сакральности (наподобие известных в других обществах ритуалов помазания, коронации и т.п.), насколько можно судить, не существовало; во всяком случае, состояние источниковой базы не позволяет делать какие-либо категоричные выводы по поводу таких обрядов. Выше говорилось о «священном браке» (как в связи с «моделью басилея», так и в связи с «моделью тирана») ⁷⁶⁸. Но скудные сведения об этой процедуре исходят только из Афин. Можно ли трактовать материал расширительно, распространяя его импликации на весь греческий мир, а главное, следует ли считать данный ритуал обязательным – неизвестно и, строго говоря, маловероятно. Известно, в частности, что в Спарте реалии были совершенно иными. Там раз в девять лет эфоры наблюдали небесные знамения и имели право на их основании отрешить царей от престола; впрочем, затем их акция могла быть дезавуирована Дельфийским или иным оракулом (Plut. Agis 11).

Таким образом, в сущности, община в лице своих полномочных представителей принимала решение о том, обладает ли правитель достаточной степенью сакральности для того, чтобы находиться у власти. Какие критерии использовались для принятия такого решения? Во-первых, конечно, критерий эффективности. Правитель, скажем, проигравший войну или допустивший иные грубые просчеты, должен был восприниматься как утративший расположение богов, и ничто не мешало его

⁷⁶⁸ Кстати, не случайно тираны чрезвычайно серьезно относились к своей матримониальной политике. См.: *Gernet L. Anthropologie de la Grèce antique. P., 1968. P. 344 – 359.*

отстранению. Другой критерий можно назвать этическим или, точнее, ритуально-этическим. Не то чтобы басилею или тирану предписывалась безгрешность (выше говорилось о том, что категории «греха» и «безгрешности» к древнегреческому менталитету вообще вряд ли применимы), не то чтобы от них требовалось обладание высшей полнотой всех положительных качеств. Греки не были максималистами в этом отношении и даже богов своих воспринимали «как они есть», не требуя от них соответствия нравственному идеалу. Однако некоторые виды проступков, очевидно, были решительно несовместимы с сакральностью и, соответственно, с властью.

О каких проступках идет речь? Это лучше всего позволят понять два примера, отделенные друг от друга почти полутысячелетним промежутком. В конце VIII в. до н.э. афинский архонт Гиппомен из династии Кодридов был отстранен от власти за то, что подверг бесчеловечной казни собственную дочь, совращенную кем-то из граждан. Кстати, именно после этого род Кодридов был лишен монопольного права на занятие высшей в Афинах того времени должности архонта (об инциденте с Гиппоменом см.: Arist.Ath.pol.epit.3; Diod.VIII.22.1; Diogenian.III.1; Suid. s.v. *Hippomenes*; о времени его правления: Paus.IV.13.7)⁷⁶⁹. Во второй половине III в. до н.э. спартанский царь Леонид II был смещен за то, что, как утверждали его обвинители, «прижил двоих детей с женщиной азиатского происхождения» (Plut.Agis 11).

Обратим внимание на то, что в обоих эпизодах правители (принадлежащие к «модели басилея») обвинялись в нарушениях обычаев в семейной, половой сфере. Судя по всему, именно с этой стороны они должны были для сохранения сакральности быть абсолютно чистыми и безупречными. Это, несомненно, было связано с их жреческим саном; возможно и соотнесение данной информации с ритуалом «священного брака». Другим немаловажным требованием было отсутствие телесных недостатков⁷⁷⁰. Разумеется, реальная жизнь подчас заставляла смягчать суровость «отбора»⁷⁷¹, но общие принципы оставались неизблемыми и долговечными.

В рамках «модели тирана» отмеченные требования отнюдь не характеризовались такой же жесткостью, поскольку вообще данный тип сакрализации правителя предполагал, как говорилось, акцент на личную харизму, а не на статус. Так, известно

⁷⁶⁹ Даже если перед нами не факт, а этиологическая легенда, связанная с именем Гиппомена (орудием казни послужил конь-*hippos*), она все-таки показательна как иллюстрация древнегреческих представлений о причинах, по которым правитель мог быть отстранен. Кстати, нельзя ли предположить, что главной причиной отстранения архонта была не жестокость по отношению к дочери, а само ее бесчестье?

⁷⁷⁰ См. в данной связи по поводу спартанских царей: Латышев В. В. Указ. соч. С. 97.

⁷⁷¹ Интересен в данной связи династический кризис в той же Спарте, имевший место в 400 г. до н.э. (Plut.Agesil.3-4), когда один из двух претендентов на престол – Леотихид – считался незаконнорожденным, а другой – Агесилай II, в конечном счете ставший царем, – был хром.

немало случаев нарушения тиранами обычаев, связанных с браком и семейной жизнью. Создается впечатление, что они прибегали в этой сфере даже к демонстративному эпатажу⁷⁷². Это связано с тем, что тираны ориентировались не на образ жреца, а на образ героя, а для последнего вообще была характерна экстравагантность проявлений⁷⁷³. В данной модели на первый план выдвигался критерий эффективности.

Не так уж и просто однозначно ответить на вопрос, в какой мере взаимообуславливалось сохранение сакральности, власти и жизни ее носителя, тем более что мы имеем две различные модели, да и внутри каждой из них картина была достаточно пестрой. Может быть, несколько упрощая, можно сформулировать общие тезисы. Утрата сакральности (для базилея – в результате совершения «оскверняющих» поступков, для тирана – как итог неэффективности его действий), насколько можно судить, в обеих моделях приводила и к утрате власти, если не моментальной, то, во всяком случае, эвентуальной. Обратный же ход развития событий отмечается лишь для «модели тирана». Теряя власть, тиран тем самым лишался личной харизмы, а тем самым и сакральности. Базилей же оставался фигурой сакральной вне зависимости от реального объема (или даже наличия) своей профанной власти. Что же касается сохранения жизни, то убийство правителя (даже тирана), утратившего власть (resp. сакральность) было в доэллинистическом греческом мире достаточно редким, экстраординарным явлением. Значительно чаще он, будучи свергнут, удалялся в изгнание и доживал свой век в каком-нибудь другом полисе в качестве частного лица.

В целом нельзя сказать, что в картине мира полисной (архаической и классической) Греции правитель, будь то базилей или тиран, занимал какое-то чрезвычайно значительное место. Он был не отчужден от гражданской общины, а, если так можно выразиться, имманентен по отношению к ней; между ним и прочими гражданами не существовало принципиальной грани. Но ведь то же можно сказать и о греческих богах-олимпийцах. Не приходится говорить и о каком-то эксплицитном культе предков правителя; таковыми считались, как правило, мифологические герои, которые почитались именно в силу этого, а не из-за того, что кто-то являлся их потомком. Герои обладали собственными святилищами, жречествами и т.п. Но всё это надлежит рассматривать в контексте весьма развитого в Элладе культа предков вообще, а не в связи с сакрализацией правителя.

Переходя к эллинистической проблематике, мы остановимся на ней более кратко, что обусловлено, с одной стороны, несравненно лучшей изученностью соответствующего

⁷⁷² Периандр Коринфский убил собственную супругу. Писистрат Афинский жил с одной из своих жен «неестественным образом» (Herod.I.61).

материала в науке, а с другой – гораздо большими по сравнению с предшествующей эпохой однозначностью и единообразием изучаемых феноменов. Теперь перед нами не две разных модели сакрализации, а одна (можно определить ее как «модель эллинистического монарха»); мы оказываемся в мире крупных территориальных государств, правители которых носили титул царей (басилеев), – титул, впрочем, в данном случае ориентированный не столько на собственно греческую традицию, сколько на македонскую⁷⁷⁴ и в еще большей степени на персидскую (как ее воспринимали греки).

Эллинистические монархи – и здесь мы встречаем нечто принципиально новое в древнегреческой истории – были объектом уже не просто сакрализации, а полномасштабного обожествления (апофеоза). Первопроходцем в данной области выступил Александр Македонский, который, как известно, после завоевания Египта был провозглашен тамошними жрецами «сыном Амона», а уже незадолго до смерти потребовал своего обожествления и от греческих полисов⁷⁷⁵. После распада державы Александра правители многих из государств, возникших на ее руинах, более или менее последовательно шли по его стопам (речь идет прежде всего о египетских Птолемах и – в несколько меньшей степени – о Селевкидах). В каких-то случаях они получали божеские почести после смерти, а в каких-то – еще при жизни. Где-то данная тенденция проявлялась более полно и последовательно (вплоть до учреждения культов, жречеств и храмов), где-то – менее. Но в том, что именно она была теперь доминирующей, сомневаться не приходится. Ярко свидетельствуют об этом почетные эпитеты эллинистических монархов, превращавшиеся фактически в их вторые имена: *Сотер* («спаситель»), *Евергет* («благодетель»), *Енифан* («явленный») или даже просто *Теос* («бог»)⁷⁷⁶.

Чаще всего считается, что новая тенденция была результатом влияния на греков древневосточной религиозно-политической идеологии⁷⁷⁷. Подобное суждение, конечно, имеет свой резон; тем не менее нам оно представляется не вполне точным и, во всяком случае, слишком категоричным. Бесспорно, что египтяне, например, обожествляли Александра в силу своих традиционных представлений о божественном статусе фараона.

⁷⁷³ Андреев Ю. В. Тираны и герои. С. 6.

⁷⁷⁴ Рассмотрение царской власти в доэллинистической Македонии выходит за пределы данной работы. Здесь мы отметим лишь, что типичный македонский царь представляется фигурой, в общем, одного порядка с раннегреческими басилеями, как они изображены, например, у Гомера.

⁷⁷⁵ См. об этом: Маринович Л. П. Греки и Александр Македонский. М., 1993. С. 208.

⁷⁷⁶ Левек П. Эллинистический мир. М., 1989. С. 145.

⁷⁷⁷ Например: Зелинский Ф. Ф. Указ. соч. С. 104; Ладынин И. А. Египетские идеологические представления в сообщениях Плутарха об Александре Македонском (Alex. 27; Aropht. reg. et imp. 180d) // Античность: политика и культура. Казань, 1998. С. 34 – 40. Наши возражения см.: Суриков И. Е. Эволюция религиозного сознания. С. 240 – 241.

Но точно так же бесспорно и то, что греки обожествляли Александра явно не по этой, а по какой-то другой причине. Иными словами, резонно поискать не только восточный, но и античный фон для формирования эллинистической идеи «человекобожества».

Как справедливо отмечалось⁷⁷⁸, уже на исходе классической эпохи, в период кризиса полиса, в древнегреческой религии явственно проступают новые черты. Религиозность становится менее «демократичной», в ней нарастают элементы иерархичности, авторитаризма. Складываются предпосылки для появления эллинистической концепции божества. Это не может не отразиться и на способах сакрализации правителя. В качестве переходной фигуры выступает здесь спартанский наварх Лисандр – главный герой последнего этапа Пелопоннесской войны, победивший Афины и установивший гегемонию Спарты в Элладе. Сообщается, что «ему первому среди греков города стали воздвигать алтари и приносить жертвы *как богу* (курсив наш. – И.С.), и он был первым, в честь кого стали петь пеаны» (Düris ap. Plut.Lysandr18). Некоторые полисы учредили специальные празднества, посвященные Лисандру. В конце концов эти непомерные, божественные почести, воздаваемые Лисандру за пределами Спарты, пришли в настолько резкое несоответствие с его положением в самом спартанском государстве (он, хотя и возводил свое происхождение к Гераклу, но не принадлежал ни к одной из двух династий, а, стало быть, не мог претендовать на царский сан, оставаясь, несмотря ни на что, рядовым гомеем), что энергичный наварх задумал государственный переворот или, во всяком случае, план радикальных реформ, согласно которому царем мог стать любой Гераклид или, по другим сведениям, даже любой спартиат, выдающийся своей доблестью (Plut.Lysandr.24). Он имел все основания рассчитывать, что при таких условиях власть достанется именно ему. Лисандр погиб в сражении в 395 г. до н.э., не успев реализовать задуманное, но, если бы переворот состоялся, итог был бы вполне предсказуем: в Спарте на смену традиционному институту басилеев пришел бы фактически тиранический режим, основанный на сакрализации не статусного, а лично-харизматического типа. Вот только теперь правитель уподоблялся бы уже не героям, как прежде, а богам.

Идя по стопам Лисандра, некоторые шаги по собственному обожествлению предпринимал македонский царь Филипп II (отец Александра Великого) после достижения гегемонии в Балканской Греции. Он распорядился соорудить в свою честь в Олимпии святилище Филиппей, приказывал нести свое изображение в процессиях вслед

⁷⁷⁸ Versnel H. S. Religion and Democracy // Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr. Stuttgart, 1995. S. 267 – 387.

за изображениями олимпийских богов⁷⁷⁹. Таким образом, обожествление Александра и других эллинистических правителей вполне объяснимо в контексте развития собственно греческих религиозных воззрений, оно стало закономерным итогом этого развития.

Весьма характерен прием, оказанный в 307 г. до н.э. афинянами диадоху Деметрию Полиоркету, изгнавшему из города «тирана» – македонского ставленника Деметрия Фалерского и объявившему о «восстановлении» (конечно, фиктивном) демократического правления. Афинский демос провозгласил Полиоркета «богом-спасителем» (заодно присвоив такой же статус и его отцу Антигону Одноглазому) и декретировал ему ряд соответствующих почестей (Plut.Demetr.10-13; 23). Для жительства новому богу, как и подобает, был определен главный полисный храм – Парфенон; в его честь было учреждено жречество; один из афинских праздников (Дионисии) переименовали в Деметрии; к «спасителю» обращались даже за прорицаниями, как к оракулу⁷⁸⁰. До нас дошел отрывок из гимна, составленного афинянами для прославления Деметрия (ар. Dugis FGrHist.76. F13), и следует в интересующем нас контексте повнимательнее присмотреться к той мотивации обожествления диадоха, которую мы находим в этом памятнике. Другие боги – говорится в гимне – либо где-то далеко и не внимают людям, либо их вообще нет; Деметрий же с нами, причем не в виде каменного или деревянного изображения, а собственной персоной, так кому же молиться, как не ему?

Данная мотивация самым непосредственным образом связана не столько с постулируемым проникновением восточных идей в античный мир, сколько с религиозными проблемами, давно уже встававшими перед греками. На протяжении классической эпохи в произведениях философов и поэтов становилась всё более настойчивой критика традиционных представлений о божестве. Начинало казаться, что «старые» боги не выполняют своих функций, и в подобной ситуации представлялось вполне естественным обзавестись «новыми». А кто мог лучше подойти на эту роль, чем герой-полководец, для которого, кажется, нет ничего невозможного? Священнодействия афинян по отношению к Деметрию, обычно расцениваемые как низкопоклонство и признак моральной деградации «льстивых потомков Фемистокла и Аристида»⁷⁸¹, в значительной степени явились просто манифестацией перемен в религиозном сознании – перемен, закономерно вызванных внутренними причинами, а не навязанных «извне».

⁷⁷⁹ Зелинский Ф.Ф. Указ. соч. С. 103.

⁷⁸⁰ О почестях, оказанных в Афинах Деметрию, см.: Хабихт Х. Афины. История города в эллинистическую эпоху. М., 1999. С. 73. Характерно, что Деметрий был объявлен богом даже ранее того, как они с Антигоном официально приняли царский титул (в 306 г. до н.э.).

⁷⁸¹ Как выразился, – правда, по иному поводу – В. Н. Парфенов: Парфенов В. Н. Император Цезарь Август: Армия. Война. Политика. СПб., 2001. С. 81.

Из сказанного можно заключить, что обожествление правителей в эллинистическом мире изначально базировалось (как и сакрализация тиранов в более раннее время) на чисто лично-харизматической основе. Греки объявляли Александра Македонского, Деметрия Полиоркета или, скажем, Селевка Никатора богами постольку, поскольку это были Александр, Деметрий и Селевк – личности, масштабы которых по меркам полисной цивилизации действительно казались сверхчеловеческими. Впоследствии, однако, ситуация меняется: обожествление эллинистических монархов – и вот тут уже действительно следует говорить о восточном влиянии – имеет тенденцию из личного превратиться в статусное и наследственное. Цари, среди которых во второй половине эпохи эллинизма преобладали абсолютные бездарности, начинают причисляться к богам не за собственные заслуги, а в силу наличия титула.

Интересно, что в эпоху эллинизма мы обнаруживаем один феномен, диаметрально противоположный тому, что имело место в архаической Греции. Если в VII-VI вв. до н.э. мы встречали царей (басилеев), в целях укрепления своей легитимации менявших прежний статус на статус тирана, то теперь наблюдаем обратное: тиранов, которые – и опять же в целях укрепления легитимации – принимали царский титул. Именно так поступил в 306 г. до н.э. тиран Гераклеи Понтийской Дионисий, в 304 г. до н.э. – сиракузский тиран Агафокл, в начале III в. до н.э. (точное время неизвестно) – боспорский тиран Спарток III⁷⁸².

В эллинистическом мире наблюдается целый ряд новых черт в отношении населения к правителям по сравнению с полисной Элладой, что вполне понятно, поскольку теперь они представляли в образе не жрецов и даже не героев, а богов. Соответственно, появилась грань между правителем и другими людьми⁷⁸³; развился полномасштабный культ предков царствующего монарха (впрочем, так и не ставший основой религиозной идеологии). Правитель мог отождествляться с различными богами, считаться их воплощением или сыном. В то же время верховным богом правитель в рамках эллинистической цивилизации не признавался, кажется, нигде и никогда. Были божества и «поважнее» его. Нельзя поэтому говорить применительно к эллинистическому

⁷⁸² Справедливости ради следует отметить, что уже и ранее (начиная с Левкона I, правившего в 389 – 349 гг. до н.э.) боспорские правители из династии Спартокидов в надписях именовались царями по отношению к завоеванным ими «варварским» народам, но по отношению к гражданам греческих полисов, входивших в их владения, носили титул архонта. По некоторым сведениям (Strab.VII.310), тиран Перисад I (правил в 349 – 309 гг. до н.э.) был обожествлен (см.: Шелов Д. Б. История // Античные государства Северного Причерноморья. М., 1984. С. 14). но для Боспора такого рода акция осталась редким исключением.

⁷⁸³ Вполне закономерна ярко выраженная тенденция в матримониальной политике эллинистических монархов – заключать браки в кругу себе подобных (а подчас – и в рамках собственной семьи, как египетские Птолемеи).

царю обо всей полноте высшей сакральной власти, о полном контроле с его стороны над религиозной жизнью страны, над всеми жречествами и т.п. Государь из династии Птолемеев или Селевкидов мог быть «живым богом», но он не был *pontifex maximus*. В то же время «профанная» власть монарха являлась действительно абсолютной.

Чем больше обожествление царей с ходом времени из харизматического превращалось в статусное, тем меньшую роль играли его личные качества. Неудачливые и откровенно порочные цари II-I вв. до н.э. с такой же (если не большей) готовностью признавались богами, как их блистательные и пассионарные предки-диадохи.

Мы не могли, да и не ставили задачу, в полной мере осветить (тем более решить) здесь все проблемы, связанные с сакрализацией правителя в Греции и греческом мире. Тому препятствовал отчасти недостаточный и фрагментарный характер источниковых данных, отчасти – ограниченный объем работы. Представлялось оправданным в первую очередь остановиться на тех сюжетах, которые либо не вполне ясны, либо дискуссионны, и меньше говорить о вещах очевидных. Вполне допускаем, что те или иные высказанные выше положения небесспорны, поскольку послуживший для них материал допускает и иные интерпретации. Теперь, в заключение, попытаемся обобщить рассмотренные феномены и процессы и проследить их динамику.

Применительно к архаической эпохе древнегреческой истории приходится говорить о двух принципиально различных моделях сакрализации правителя («модели басилея» и «модели тирана»). При этом вторая из названных моделей со всей несомненностью приходила на смену первой. Эту эволюцию можно охарактеризовать как путь от статусной сакрализации к личностно-харизматической⁷⁸⁴. В V в. до н.э., т.е. в период, когда развитие классических полисных институтов и структур достигло своего апогея, места для режимов единоличной власти в Элладе практически больше не остались. Соответственно, обе модели сакрализации стали достоянием прошлого. Но уже в IV в. до н.э. в данной сфере наблюдаются новые явления, которые следует рассматривать в контексте становления эллинистических реалий («феномен Лисандра»).

Собственно же в эпоху эллинизма появляется новая модель («модель эллинистического монарха»), в рамках которой имеет место уже не обычная сакрализация или героизация, а обожествление правителя. При этом вектор эволюции направлен в противоположную по сравнению с периодом архаики сторону: обожествление эллинистических царей, имея первоначально личностно-харизматическую природу, постепенно перерождается в статусное. На смену движения «от статуса к харизме»

⁷⁸⁴ Это соответствует общему стремительному нарастанию личностного начала, характерному для архаической Греции (см. об этом: *Андреев Ю. В.* Цена свободы и гармонии. С. 101).

приходит движение «от харизмы к статусу». Так эти два начала и противостоят друг другу на всем протяжении древнегреческой истории.

Упомянутые перемены, безусловно, самым непосредственным образом связаны с изменением общего типа социокультурной, политической и ментальной организации. Становление классического полиса, его кризис («предэллинизм»), появление эллинистических монархий в результате завоеваний Александра, их «ориентализация» с течением времени, соответствующие трансформации общественного сознания – всё это не могло не накладывать отпечаток на формы религиозно-политической идеологии.

Как известно, существование эллинистических государств было оборвано насильственным путем, и можно только строить предположения о том, какие потенциалы дальнейшего развития сакрализации власти проявились бы в этих социумах, если бы им было предоставлено и впредь развиваться органически. Теоретически возможными нам представляются два основных варианта. Либо поступательная ориентализация привела бы к окончательному формированию законченно «восточных» структур в их теократическом типе. Либо вмешался бы новый, непредвиденный фактор (ведь речь, не забудем, идет об эллинах, которые всегда готовы были поразить окружающий мир какой-нибудь неожиданностью), и эволюция вновь пошла бы вспять – «от статуса к харизме», как бы наглядно иллюстрируя идеи некоторых древнегреческих теоретиков о «политическом круговороте» и «вечном возвращении». А скорее всего, в реальности, и те и другие потенциалы переплелись бы в своей актуализации, что породило бы весьма сложный конгломерат античных и восточных, «европейских» и «азиатских» представлений и практик. Последующая история Византии, возникшей на территории бывшего эллинистического мира, кажется, дает основания для такого утверждения.

ГЛАВА 9

Культ императора в Римской державе: от персонального обожествления к формальному культу носителя власти

И. С. Свенцицкая

Обожествление правителей – явление достаточно типичное для большинства регионов древнего мира, оно существовало и в государствах древнего Востока и в эллинистических монархиях, возникших после завоеваний Александра Македонского. Однако культ римского императора, возникший в конце I в. до н.э., имеет свою специфику и свою историю. Обожествление императоров на протяжении трех веков – от Августа до Диоклетиана – меняло свой смысл, менялось и его восприятие жителями различных областей огромной Римской державы. Зарождение этого культа было связано не столько с традициями предшествующей истории, сколько с бурными событиями на рубеже нашей эры.

Римское государство две тысячи лет тому назад включало в себя фактически все Средиземноморье, в Западной Европе его границы проходили по Рейну и Дунаю, римские легионы стояли в Британии. Все области, находившиеся вне Италии, были провинциями; они управлялись римскими наместниками, жители провинций платили налоги в государственную казну Рима, римляне поселялись в городах покоренных областей, активно влияли на их внутреннюю жизнь. Наместники и сборщики налогов грабили жителей покоренных стран («провинция есть собственность римского народа» – провозглашали победители).

Провинции находились на разном уровне экономического, социального, культурного развития, население их поклонялось разным богам и говорило на разных языках. Во многих восточных провинциях, где после завоеваний Александра Македонского были основаны города по образцу полисов собственно Греции, куда переселялись греки и часть местных жителей, был распространен греческий язык, в Египте сохранялся наряду с ним древнеегипетский (развившийся постепенно в коптский) язык, а на территории Сирии и Палестины говорили на одном из семитских языков – арамейском.

Управлять такой огромной территорией было трудно: реальная власть вплоть до второй половины I в. до н.э. в Римской республике сосредоточивалась в руках небольшой группы римской знати. Из ее рядов избирались должностные лица (порой с помощью подкупа) и которые после окончания срока службы заседали в сенате, самом важном

органа управления в Риме. Сенаторы назначали наместников в провинции и сами же разбирали жалобы провинциалов на злоупотребления этих наместников. Сенаторы представляли интересы очень узкой прослойки населения огромной державы. По существу, это была олигархия, внутри которой шла борьба за влияние, за выгодное наместничество и т. п. Покоренные народы стремились освободиться от власти римлян. Ценой огромных усилий римляне подавляли восстания в провинциях, но и внутри римского гражданства шла ожесточенная борьба: завоевания и ограбление провинций привело к обогащению верхушки, притоку дешевых рабов; в то же время шел процесс разорения крестьян из-за долгого отсутствия молодых людей, принимавших участие в заморских военных походах, и массового использования рабов в сельском хозяйстве. Как писал историк Аппиан, богатые землевладельцы расположенные поблизости от их владений «небольшие участки бедняков отчасти покупали у них с их же согласия, отчасти отнимали силою <...> При этом богатые пользовались в качестве рабочей силы покупными рабами<...>» (Гражданские войны, I, 25 – 27). Обезземеленные крестьяне вынуждены были переселяться в Рим, жили там за счет случайных заработков, образуя массу люмпен-пролетариев, готовых служить кому угодно. Скопление рабов, жестокие методы их эксплуатации приводили к восстаниям, самым крупным из которых было восстание под руководством Спартака 74–71 гг. до н.э. Фактически с 30-х годов II в. до н.э. и по 30 г. до н.э. в Римской республике шла непрерывная борьба: восстания, волнения, военные конфликты, драки на площадях Рима, открытые подкупы избирателей. По рассказам древних историков кандидаты прямо на площади ставили столики и раздавали деньги проходящим, прося, чтобы те за них голосовали. Во время выборов дело доходило до кровавых столкновений между сторонниками разных кандидатов, так что иногда выборы не могли состояться. В этом политическом хаосе в I в. до н.э. начались уже настоящие сражения между полководцами, стремившимися захватить в Риме единоличную власть. Это был период, вошедший в историю под названием гражданских войн.

Во второй половине I в. до н.э. власть сенатской олигархии была сломлена, но вместе с ней по существу прекратила свое существование и республиканская форма правления. В 48 г. до н.э. у города Фарсал на Балканском полуострове произошло сражение между армиями двух римских полководцев – Юлия Цезаря и Помпея. Некогда они были политическими союзниками, но затем – как это часто бывает в истории – превратились в непримиримых соперников. Цезарь одержал победу и на несколько лет стал единоличным правителем Рима. Хотя он сохранил прежние органы управления, но фактически Цезарь контролировал их деятельность, имея звание диктатора. Однако его

правление было недолгим: в 44 г. до н.э. группа сенаторов, стремившихся восстановить республику, составила заговор: Цезарь был убит на заседании Сената. Заговорщики надеялись, что граждане Рима поддержат их, однако собравшийся народ, когда к нему обратился с речью один из руководителей заговора Брут, встретил его слова гробовым молчанием.

У римской знати, стремившейся вернуть себе полновластное управление государством, не было сколько-нибудь широкой поддержки. Во время похорон Цезаря толпа бросилась громить дома заговорщиков, и те спешно покинули Рим, надеясь набрать войско из провинциальных гарнизонов. Снова началась борьба за власть и влияние в армии. В Риме главными претендентами оказались соратник Цезаря Марк Антоний и внучатый племянник Цезаря, усыновленный им по завещанию Гай Юлий Цезарь Октавиан. Пока сторонники республики представляли реальную угрозу, претенденты действовали совместно, пренебрегая всеми правовыми нормами, не считаясь с традиционными органами управления. Они составляли списки людей, поставленных ими вне закона, тем самым осуждая их на смерть без суда, безжалостно уничтожали своих противников, личных недругов, или просто людей, показавшихся им подозрительными, присваивали себе имущество казненных и изгнанных. Греческий писатель Плутарх, оставивший нам жизнеописания знаменитых людей Греции и Рима, с ужасом говорил о действиях этих фактических правителей государства: «Так, обуянные гневом и лютой злобой они забыли обо всем человеческом или, говоря вернее, доказали, что нет зверя свирепее человека, если к страстям его присоединяется власть» (Плутарх, Цицерон, XLVI). Но убийцы Цезаря вели себя не лучше. Чтобы содержать собранную ими в восточных провинциях армию, они взыскивали с провинциалов налоги за десять (!) лет вперед. Те города, которые отказывались или были просто не в состоянии выполнить их требования, подвергались наказаниям вплоть до полного разрушения. Республиканцы были разбиты армиями Октавиана и Антония в 42 г. до н.э.

Сторонники республики были сломлены; наступила очередь бороться за власть прежним союзникам. В конце концов Антоний потерпел поражение, и с 30 г. до н.э. Октавиан стал единоличным правителем. Сенат преподнес ему почетное прозвище Август («священный» – высокий эпитет, применявшийся по отношению к богам). Затем ему было присвоено наименование «Отца отечества», а почетное звание «император», которым награждали в период республики одержавших победы полководцев, превратилось в его постоянный титул. Он получил право первым выступать в сенате (т. е. стал принцепсом сената), обладал империем – высшей военной властью, правом командования войсками. С этого времени ученые начинают эпоху империи.

Именно в период гражданских войн зарождается почитание удачливых полководцев, инициаторами которого были как они сами, так и народные массы, прежде всего в провинциях, особенно пострадавших в период войн. По существу в это время и в Риме были разрушены республиканские традиции сакрализации власти, восходившие к глубокой древности. Некогда власть магистратов в Римской республике имела сакральный характер; полномочия вручались на основании «священного закона», который ставил носителя власти под защиту религии. Консулы обладали империем, также имевшим сакральный смысл; они могли совершать гадания – ауспиции. Характерно было представление о священной и неприкосновенной личности народного трибуна⁷⁸⁵, независимо от его человеческих качеств. Но социальная ненависть и борьба за власть в II – I вв. до н.э. оказались сильнее этих представлений. В 133 г. до н.э. был зверски убит вместе со своими сторонниками толпой сенаторов народный трибун Тиберий Гракх, выступавший за наделение бедняков землей. Его тело было брошено в Тибр. Рим оказался запятнанным кровью – как пишет Плутарх – народного трибуна, лица священного и неприкосновенного (Плутарх, Тиберий Гракх, XXI). Но убийства и насилия, в том числе и над трибунами, не прекращались, их постановления силой уничтожались (там же, XXXIV). Сакральность власти фактически уже не имела значения. Установление единоличной постоянной (что противоречило римской политической традиции) диктатуры Юлия Цезаря было естественным следствием этого хаоса. Цезарь не провозгласил себя божеством, а насаждал культ Венеры Прародительницы (от нее вели свой род Юлии), что придавало оттенок традиционности, связанной с важным для римлян культом предков. Однако в массовом сознании преобладали надежды на могущество отдельного предводителя, наделенного сверхъестественной силой и находившегося под персональным божественным покровительством. Таков в свое время был и характер поклонения Александру Македонскому, в чьем культе переплелись самообожествление с поклонением, идущим снизу: необычные в глазах современников военные удачи, изменившие не только карту Восточного Средиземноморья, но и традиционные формы жизни, придали ему ореол божественности. Похожую ситуацию можно проследить и в отношении Юлия Цезаря, прежде всего на Востоке; в надписях в честь Юлия Цезаря, поставленных городами Малой Азии и островов Эгейского моря, он назван «севергетом (благодетелем) эллинов», «спасителем эллинов» и даже «непобедимым богом». Идея «спасителя» видна в этих посвящениях, но она еще связана с представлениями о благодеяниях, оказанных конкретно эллинам – культ этот еще не стал общеимперским. Официальная же пропаганда, идущая из Рима, стремилась подчеркнуть в его культе роль

⁷⁸⁵ Михайловский Ф.А. Власть Октавиана Августа. М., 2000. С. 120 – 126.

Рима, олицетворением которого была богиня Рома¹. В самом Риме Цезарю посвящался ряд храмов, в том числе и общий Цезарю и Милосердию. Как писал С.Л. Утченко, фактическое обожествление Цезаря не вызывает сомнений, однако, возможно, собственно римское – в отличие от восточного – обожествление это было рассчитано не на прижизненное почитание, а на посмертный апофеоз².

После смерти Цезаря идею божественности выдающегося полководца и правителя пытался использовать Антоний. Стремясь укрепить свою власть на Востоке, он требовал, чтобы греческие города и ему оказывали такие же почести, как некогда эллинистическим царям: в надписи из Эфеса он назван «явленным божеством» (наподобие сирийского царя Антиоха IV Эпифана – т.е. «Явленного»), «спасителем человечества»¹ (фразеология, которая впоследствии будет применена к Августу); при этом он не просто провозглашал себя богом, но и изображал (подчеркнуто мною. – И. С.) его: Плутарх в биографии Антония описывает его въезд в Эфес в виде Диониса в сопровождении вакханок, мальчиков в облике панов и сатиров (Антоний, XXIV). Подобное поведение, которое Плутарх с позиций своего времени назвал «непереносимым», было не только следствием личных амбиций триумвира, но и непониманием римлянами традиций сложного отношения греческих городов с монархами, в том числе и в организации их почитания. Попытка Антония установить свой культ не привела по существу даже к временному успеху, ибо она основана была на произволе римского полководца и не имела поддержки в глубинном восприятии населения восточных провинций. Свою связь с божеством провозгласил и сын Гнея Помпея (противника Юлия Цезаря) Секст Помпей, объявивший себя сыном бога Нептуна, что, впрочем, не избавило его от поражения в борьбе за власть.

Надежды уставшего от бесконечных войн и грабежей населения сосредоточились на личности победившего своих соперников Октавиана Августа. Именно с его правления начинается установление культа императора, причем этот культ воспринимался по-разному в Риме и в восточных провинциях. Придя к власти, Август причислил своего покойного приемного отца к богам: Цезарь получил эпитет *divus* (лат. «божественный»). Это решение императора, по словам Светония, соответствовало настроениям римского народа: историк пишет, что после смерти Цезарь был сопричтен к богам не только словами указов, но и «убеждением толпы» (Божественный Юлий 88), которая воспринимала появившуюся на небе комету как вознесшегося на небо Юлия Цезаря. Итак, Август стал сыном божественного Юлия. Но этого казалось недостаточным для

¹ Dobesch G. Caesars Apotheose zu Lebzeiten und sein Ringen zu den Königstitel. Wien, 1966. S. 54 – 56; Geshe H. Die Vergottung Caesars. Frankfurt am Main, 1968. S. 38 – 39.

² Утченко С.Л. Юлий Цезарь. М., 1976. С. 321 – 322.

¹ *Sylloge inscriptionum graecarum*, ed. 31915 – 24, No. 760 (далее Syll).

укрепления авторитета императора, провозгласившего восстановление республики, необходимости своего его не только юридически, но и идеологически над гражданами Рима. Обожествление живого конкретного человека, а не самой власти было чуждо собственно римским традициям, поэтому был установлен культ Гения Августа: гениями назывались личные духи-покровители каждого римлянина, но Гений Августа был объявлен равным божествам. Во время клятв Гений Августа упоминался сразу после Юпитера Всеблагородного Величайшего, в Риме по кварталам были основаны святилища Гения. Культ этот особенно был распространен в Италии и на Западе. Появляются объединения (коллегии) людей, организующих отправление культа Гения императора – на Западе они назывались августалы, среди них большую роль играли вольноотпущенники и вообще выходцы из социальных низов¹. Подобные коллегии давали возможность почувствовать себя приобщенными к императору наряду с представителями высших слоев общества. На Востоке также употреблялись клятвы аналогичные клятвам Гением императора – там клялись его Судьбой² (SEG, XVIII 441), правда таких клятв дошло очень мало). Но помимо официального почитания его Гения, вокруг самого Августа складывались легенды, подчеркивающие сверхъестественные свойства самого императора. Эти легенды прямо или косвенно оказались связанными с личностью Александра Македонского. Так, Светоний пишет, что, согласно рассказам, мать Октавиана Атия зачала его от змея (как в свое время мать Александра Олимпиада!), явившегося к ней, когда она ночевала в храме Аполлона (Божественный Август, 94.2). В связи с этой версией можно отметить, что происхождение рода Юлиев от потомков Венеры оказалось недостаточным в процессе обожествления Августа: существовала потребность веры в личную, а не династическую связь его с богами. Прямая аналогия между Августом и Александром проведена и в другой легенде, также переданной Светонием (Божественный Август, 94, 6): родной отец Октавиана, будучи во Фракии, совершал гадания о судьбе своего сына. Когда он плеснул вино на алтарь, пламя взметнулось выше кровли. Подобное знамение было получено у этого алтаря только Александром. Сам Август по свидетельству того же Светония, запечатывал свои письма печатью с изображением Александра (там же, 50).

Настоящее восприятие Августа как бога началось сразу же после победы над Антонием в городах Малой Азии, которые пострадали от действий Антония. Первые святилища Августа с его разрешения были воздвигнуты уже в 27 г. до н.э. в Пергаме и Никомедии. Характерно, что римляне, жившие в провинции Азия, построили примерно в

¹ Шифман И.Ш. Цезарь Август. М., 1990. С.146 – 148.

² *Sylloge epigraphicum graecum*. 1923 – 1980 (далее – SEG), XVIII 441.

то же время храм не Августу, а в соответствии с официальной позицией римского правительства – божественному Юлию и Роме.

В связи с этим одним из существенных вопросов представляется мне вопрос о генетической связи обожествления императоров с культом эллинистических царей. Разумеется, можно найти сходство между этими явлениями, поскольку речь идет об оказании особых почестей реальному человеку, но я полагаю, что культы эллинистических царей отличались достаточно существенно от культа императора и не имели непосредственного отношения к формам и ритуалу почитания римского правителя в греческих городах. Обожествление царей носило в полисах своеобразный характер: с одной стороны, цари стремились утвердить свое божественное происхождение учреждением тех или иных династических культов (как это сделали египетские Птолемеи, введя совместный культ божественной пары – Птолемея II и его сестры-жены Арсинои), с другой стороны, сами полисы, сохранявшие и в Греции и на территории Ближнего Востока самоуправление, учреждали культы отдельных эллинистических царей. Эти акты принимались особыми постановлениями народных собраний в связи с установлением власти царя над городом или их благодеяниями, как это показал Хр. Хабихт⁷⁸⁷. Каждый город давал соответствующий эпитет обожествленному монарху, а в случае изменения ситуации культы могли быть отменены и заменены почитанием других монархов², как это сделали Афины в отношении Антигона и Деметрия, получивших эпитет Спасителей, а после освобождения от их власти – Птолемея. В подобных случаях оказание божеских почестей правителям носило чисто политический характер; они не воспринимались населением полисов как реальные божества в отличие от традиционных богов: греки могли употребить словосочетание «бог Антиох», но вряд ли кто-либо говорил – «бог Зевс», уже одно имя последнего было сакральным. С. Прайс в специальном исследовании «Ритуалы и власть. Римский имперский культ в Малой Азии» подчеркивает, что фразеология надписей и постановлений, обращенных к Августу, не имеет ничего общего с формулировками эллинистических декретов в честь царей³. Ф. Миллар также отрицает связь имперского культа с предшествующим обожествлением правителей эллинистических царств, но его утверждение, что этот культ даже на Востоке был «организованным новшеством»⁴, кажется мне принципиально неверным, во всяком случае, для зарождения почитания населением восточных областей Августа, установившего долгожданный мир. Первые восторженные постановления в его честь

⁷⁸⁷ *Habicht Chr.* Gottmenschentum und griechische Städte. В., 1970. S. 16 –18, 205 – 206, 266.

² *Хабихт Хр.* Афины. История города в эллинистическую эпоху. М., 1999. С. 180 – 182.

³ *Price S.R.F.* Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor. Camb., 1998. P. 55.

⁴ *Millar F.* State and Subject. The Impact of Monarchy // Caesar Augustus, seven Aspects. Oxf., 1984. P. 54 – 55.

происходили из малоазийских городов. Август воспринимался жителями этих городов не просто как благодетель данного города или даже всех греков, не просто как очередной повелитель, но как божество, наделенное особой силой, способное влиять на все происходящее в ойкумене.

В надписи из Приены 9 г. до н.э., составленной в связи с принятием нового календаря, Август прямо назван богом, а день его рождения для мира (космоса) – началом «благостей» («евангелий» в греческом тексте – SEG, IV 490). Такой благой вестью была и победа над Антонием. Аналогичная надпись найдена еще в одном малоазийском городе – Апамее (SEG, XV 8 15), там тоже рождение Августа – начало «евангелий». А небольшой городок Миры в своем постановлении⁷⁸⁸ назвал Августа повелителем земли и моря, спасителем всего космоса. Во всех этих декретах император предстает как космическая сила, всеобщий спаситель. В надписях с островов Эгейского моря деяния Августа прямо сопоставляются с действиями богов, которые он превзошел (Кос); почести, ему оказанные, не могут сравниться с его деяниями (Митилена на Лесбосе). Похожие мотивы содержатся и в надписи из Галикарнасса, где сказано, что бессмертная и вечная природа дала людям величайшее благо, Цезаря Августа, «Отца своего отечества, богини Ромы, Зевса Патрея (Отеческого), «спасителя всего рода человеческого»»⁷⁸⁹. Фразеология этой надписи интересна тем, что в ней соединились официальный римский титул Отца отечества, полученный Августом и отождествленный с греческим Зевсом Отеческим, и экуменическое представление о божестве – Спасителе. При этом богиня Рома, культ которой стремились насадить римские власти, занимал в глазах составителей декрета второстепенное положение. На монетах Августа, чеканившихся на Востоке, встречаются греческие надписи: «Явленный бог» и даже – «Основатель (*κτιστ*) ойкумены». Характерно, что подобных латинских выражений на прижизненных монетах Августа нет; официально в рамках всей империи он был объявлен *divus* только после смерти, богом он назван на монетах, чеканившихся при его преемнике Тиберии⁷⁹⁰. Восприятие Августа как космического божества отражало не просто верноподданнические чувства, но и те изменения в социальной психологии, которые произошли уже в период эллинизма, и прежде всего ощущение эллинов как части общечеловеческой общности и универсализации представлений о божестве – едином, хотя и выступавшем под разными именами⁷⁹¹. Именно такое всеильное божество должно было обеспечить народам, входившим в Римскую державу, мир и благополучие. В то же время космический аспект

⁷⁸⁸ Inscriptiones graecae ad res romanas pertinentes (далее – IGRR) III, 1920. No. 716.

⁷⁸⁹ Corpus inscriptionum graecarum 1890-.. No. 3957.

⁷⁹⁰ Абрамзон М.Г. Монеты как средство пропаганды официальной политики Римской империи. М., 1995. С.478 – 479.

культу Августа отвечал и политическим устремлениям эллинов – они как бы признавали себя зависимыми не от Рима, а от божества, и тем самым включали себя в ойкумену – «населенный мир». Прайс полагает⁷⁹², что отношение между подданными и правителем было решающим основанием для императорского культа, который представал в знакомых формах божественной силы. Мне представляется, что экуменическая идея смягчала ощущение у греков «подданства», подчинения власти, чуждой их полисным – гражданским традициям.

Прижизненное поклонение Августу как божеству (правда, вместе с богиней Ромой) имело место и в ряде западных провинций: так, в Галлии, в Лугудуне (Лионе) был воздвигнут алтарь Роме и Августу, который окружали статуи богов-покровителей галльских племен; особый жрец совершал там жертвоприношения⁷⁹³. Хотя государственная пропаганда не называла Августа богом, прославлению Августа и внедрению своего рода «визуального» представления о нем как о правителе и в то же время божестве служили его изображения: в знаменитой статуе из Прима Порта (Италия) Август изображен в виде полководца, обращающегося к войскам, а на его щите – изображения «космические»: уходящая Луна и восходящее Солнце, знаменующее собой начало светлого будущего. У ног Августа – Амур, напоминающий о связи дома Августа с Венерой. И еще одна символическая деталь – Август изображен босым, а не в военной обуви, так обычно изображали большинство греческих божеств. Еще одна статуя из города Кум (хранится в Эрмитаже) показывает сидящего Августа в виде Юпитера (подражание знаменитой статуе Зевса работы Фидия)⁷⁹⁴.

Правление преемников Августа, не обладавших его авторитетом, характеризовалось жестокими мерами борьбы с возможной (и воображаемой) оппозицией. Они стремились и культы поставить под свой контроль: императорские святилища учреждались с их разрешения. Так, провинция Испания, вслед за Азией, попросила разрешения воздвигнуть храм Тиберию и его матери Ливии (Тацит, *Анналы*, IV 37). Власти делали попытки ввести наряду с императорским культом почитание Сената как органа римской власти. Однако эти попытки особого успеха не имели: до нас дошли единицы постановлений в честь Сената (ср. со множеством декретов, посвященных императорам). Обожествление императора, особенно начиная с преемников Августа, должно было придавать авторитет носителю власти, что было тем более необходимо, так

⁷⁹¹ *Walbank F.W.* The Hellenistic World. L., 1992. P. 220 – 221.

⁷⁹² *Prais S.R.F.* Op. cit. S. 248.

⁷⁹³ *Шифман И.Ш.* Указ. соч. С.148.

⁷⁹⁴ *Колпинский Ю.Д., Бритова Н.Н.* Искусство Этрусков и древнего Рима. М., 1982, С.83, илл. 125.

как по существу в империи не было достаточно прочного легитимного способа⁷⁹⁵ перехода власти от одного правителя к другому: государство продолжал называться республикой. По существу в I в. н.э. все решали приближенная к императорам преторианская гвардия и армия.

Культ императора не оставался неизменным. Он оформлялся постепенно в течение I – II вв. н.э., складывались его формы и организация, возводились святилища. Официально умерший император, если только он не был насильственно устранен, как Нерон или Калигула, и не совершал в течение своего правления особо тяжких преступлений, прежде всего, в глазах своего преемника), причислялся к богам, но в восточных провинциях продолжалось обожествление живого правителя (подчас с его ведома), которое затем повлияло и на самих римлян. В этот период на Востоке можно наметить две переплетающиеся тенденции: продолжение почитания императора как олицетворение космоса и включение его культа в систему традиционных полисных культов и празднеств. Культ правителя государства становился обязательным по всей империи. В общественных местах воздвигаются статуи императоров, которым необходимо поклоняться. Правда, не все полисы одинаково добровольно демонстрировали свое почитание императоров. Дион Кассий (LVI, 46) сообщает, что некоторые города не воздвигли Августу святилища, за что и поплатились. По словам Тацита (Анналы, IV, 6) Тиберий наказал город Кизик за нерадивость в совершении священнодействий во имя божественного Августа. После этого Кизик (вряд ли уже искренне) провозгласил Тиберия, непопулярного императора, даже после смерти не объявленного *divus*, «величайшим из богов» (SEG IV, II, 707).

В грекоязычных провинциях стремление сохранить свою самобытность и в то же время соблюдать лояльность верховной власти привело к объединению культа императора с культами местных богов-покровителей: так, в Эфесе император почитался вместе с Артемидой, в Пергаме – с Асклепием Сотером (Спасителем), в Милете с Аполлоном. В небольшом городе Перге посвящение поставлено местному божеству Артемиде Пергайе и императору Домициану (SEG VI, 672 – посвящение прижизненное, так как убитый Домициан не был объявлен «божественным»). В Египте изображения императоров в виде фараонов помещались на стенах храмов египетских богов. Жрецы императорского культа могли одновременно исполнять должности жрецов при местных храмах¹. Не всегда можно определить, использовался ли местный культ для насаждения почитания

¹ Например, в городе Скепис был жрец императора и Зевса (*JGRR*, IV 229), в Афродисии – жрец Августов и Гелиоса (*SEG*, IV 731).

императора или праздник в честь последнего был поводом для организации официального общеполисного собрания граждан⁷⁹⁶.

Одним из способов почитания правителей было объединение празднеств в честь местных богов и императоров. При Тиберии в Теосе Дионисии стали называться Дионисии – Кесарии; Кесариями назвались и знаменитые афинские празднества Панафиней; к названиям Олимпийских игр во II в. до н.э. было добавлено – Адрианей, а в конце того же века по имени императора Коммода празднества в честь Асклепия были переименованы в Асклепии-Коммодей; были игры Адрианей и т. п.⁷⁹⁷. Один из дней месяца (как правило, первый) считался «августейшим (т. е. императорским) днем». В этот день устраивались пиршества и раздачи для граждан⁷⁹⁸. Но жрецы императорских святилищ организовывали празднества не только во имя императора. При отсутствии достаточных средств у города они устраивали гладиаторские игры, пришедшие в восточные провинции из Рима, и травли зверей.

Включение в полисную жизнь имперских культов означало не просто признание особого характера власти императора, но и осознание полисом его места не только в абстрактной общечеловеческой общности, но и конкретно в общности имперской, которую и олицетворял правитель единой державы; тем самым полисы оставались важнейшей, органичной частью этой державы, что было важно и для городов и для центральной власти. Объединение бога-императора с местными божествами не исключало вселенского представления о нем. В отдельных надписях именно этот аспект выходит на первый план. Среди многих надписей, поставленных в честь императоров в I в. н.э. до нас дошло постановление небольшого городка из КариИ Идимы, поставившего статую императору Веспасиану (сохранилась только база): «(Статую. – *И. С.*) императора⁷⁹⁹ Цезаря Веспасиана Августа, спасителя всех людей и благодетеля Союз идимейцев ради благодарения ему (посветили) богам»⁸⁰⁰. Надпись эта может быть интересна во многих отношениях. Идима – ничем не примечательное небольшое малоазийское поселение, не имевшее даже статуса полиса, а всего лишь «союз идимейцев». Формула чествования не стереотипна: наряду с эпитетом «еврегет», который встречается в надписях того же региона в честь представителей династии Флавиев, основателем которой был Веспасиан (в

⁷⁹⁶ Мы знаем, что несанкционированные собрания не поощрялись римскими властями как это показано в рассказе Деяний апостолов о пребывании апостола Павла в Эфесе: ремесленники, изготовлявшие модели храма Артемиды, возмущенные выступлением христиан против идолопоклонства, устроили массовое сборище в театре, но представитель местной власти поспешил их распустить, ссылаясь на то, что их могут обвинить в возмущении (19:23-39).

⁷⁹⁷ Robert L. Op. cit. P. 65; Preis S.R.F. Op. cit. P. 67.

⁷⁹⁸ Robert L. Op. cit. P. 550.

⁷⁹⁹ В греческом тексте «автократора» – дословно – «самодержца».

⁸⁰⁰ Robert L. Op. cit. P. 474.

частности, посвящения его сыну – императору Домициану и его жене Домиции), он назван спасителем всех людей без какого-либо указания на связь с благодеяниями, оказанными самой Идиме. Обращает на себя внимание несоответствие своего рода «захолустности» поселения, воздающего почести, и экуменического восприятие правителя. Наиболее близкое по времени (после надписей в честь Августа) сходное выражение содержится в эдикте префекта Египта Тиберия Юлия Александра в честь Гальбы, ставшего императором в период новых войн полководцев в борьбе за власть после гибели Нерона и правившего короткое время. В этом эдикте⁸⁰¹, он назван «воссиявшим нам» (т.е. египтянам) ради спасения всего рода человеческого. Мне представляется мало вероятным, что идимейцы читали этот эдикт; возможно, они знали надписи в честь Августа, которые продолжали красоваться на площадях выбивших их городов. Но что могло побудить Идиму издать такое краткое, но при этом пышное постановление, используя «экуменическую» фразеологию в честь первого правителя новой династии? Веспасиан, вероятно, вообще не знал о существовании Союза идимейцев, да и краткость постановления указывает на то, что особых благодеяний для поселения совершено не было (даже в торжественном египетском эдикте сказано, что Гальба «воссиял» и конкретно египтянам). Можно подумать, что для постановки статуи поводом послужило окончание гражданских войн I века н.э., во время которых города восточных провинций страдали от денежных поборов. Тацит в «Истории» говорит, что хуже всего провинциям приходилось именно от таких поборов: полководец Веспасиана Муциан при сборе денег в Малой Азии не считался ни с правом, ни с реальными возможностями населения (II, 84), все богатые имения были разграблены. Не исключено, что среди пострадавших оказались и жители Идимы. Но, как пишет там же Тацит, ситуация не изменилась и после установления мира, те же «безжалостные меры» продолжали применяться. Так что вряд ли Веспасиан – в отличие от Августа – мог быть назван «спасителем всех людей», а для простого выражения верноподданнических чувств можно было найти другие словесные обороты. Среди императоров I в. н.э. трудно найти более неподходящую фигуру для экуменического культа, тем более, что сам Веспасиан не считал себя богом и к обожествлению относился иронически. Но идимейцы вряд ли представляли себе конкретно личность императора, которого никогда не видели. Скорее всего, фразеология этой надписи связана с тем, что и маленькая Идима начинает ощущать свою включенность в огромную империю, стремиться осознать себя частью всего человечества и выразить это ощущение, а само *незримое* присутствие владыки могло способствовать созданию образа бога-Спасителя. Веспасиан стал символом этой

⁸⁰¹ Orintis Graecae inscriptones selectae (OGIS), 669.

включенности, а чествование его как бы позволяло идимийцем говорить от имени всего человечества и чувствовать себя полноценной частью огромной державы, которая для них была всем «населенным миром».

Определенный интерес представляет и слово «евхаристия» («благодарение») употребленное в надписи. Это существительное (в отличие от однокоренного глагола) достаточно редко встречается в надписях (например, в надписи Кизика I века н.э. – Syll 3 798) и обычно обращено к божествам. В аналогичных декретах в честь Флавиев из этого района оно не употребляется. Это слово также указывает на стремление придать особую торжественность постановлению, может быть, оно содержит скрытый намек на божественность Веспасиана, который прямо богом не назывался. Употребление его, как и возрожденный «экуменический» титул, свидетельствует о том, что надпись не была инспирирована сверху, она была следствием инициативы самих идимейцев, с одной стороны, возможно, надеявшихся на передышку в поборах, а с другой – стремившихся громко заявить о себе властям и соседям, используя достаточно необычное для официальных декретов этого времени словоупотребление. Однако оно несомненно было на слуху у жителей Малой Азии, видевших самых различных религиозных проповедников. «Экуменизм» не был только достоянием христианства, эти идеи витали в воздухе. Идима как бы осознавала свою связь через императора – спасителя человечества со «всеми людьми», хотя фактически это означало – со всеми его подданными¹.

Таким образом, мне представляется, что маленькая надпись малоазийского городка, как бы незначительна она ни была в свете общеимперской истории, тем не менее, может раскрыть социальную психологию части жителей империи и восприятие ими культа императора. Прижизненному обожествлению императоров уже в I в. н.э. способствовали и сами официальные власти. В почетных надписях преемники Августа – императоры из династии Юлиев – Клавдиев стали получать все более и более пышные эпитеты, вероятнее всего, по их собственной инициативе: так, Калигула, «прославившийся» своей жестокостью и сумасбродствами (он был психически неуравновешенным) в надписи из Кизика назван «новым Солнцем» (IGRR IV 145). Так же назван и не менее жестокий Нерон (SEG XVIII 566). Домициан называл себя богом, приказывал ставить себе золотые и серебряные статуи (Светоний, Домициан, 13, 2) или колоссальные мраморные. Божествами объявлялись не только сами императоры, но и их жены. Так в декрете города Лампсака о постановке статуи Ливии – жене Августа и матери

¹ На еще один аспект, связанный с надписью, можно обратить внимание: евхаристия, как и евангелие в надписях, воздававших почести Августу, стала одним из важнейших понятий христиан. Использование этого слова жителями Идимы говорит о том, что оно входило в культовые представления населения Малой

Тиберия – она названа новой Гестией (IGRR IV 180); жена императора Домициана, получавшего при жизни божеские почести, также была объявлена богиней Августой, а в одной из надписей в ее честь прибавлено еще и «Согласие»⁸⁰². Императорские храмы были и в самом Риме, как правило в I в. н.э. они были посвящены умершим правителям или их роду – например, храм рода Флавиев, династии (императоры Веспасиан и Тит), к которой принадлежал и Домициан, но жрецы этого храма при этом императоре должны были носить и его изображение (Светоний, там же, 4, 3). Плиний Младший, подчеркивая умеренность Траяна в отношении почестей, пишет, что при его предшественниках решение любого ничтожного дела кончалось прославлением императора (Панегирик императору Траяну, 54).

К началу II в. н.э. в титулатуре императоров, особенно устойчивой со времени преемника Траяна Адриана, стандартными эпитетами становятся «Сотер» (*лат.* «спаситель»), «Евергет» (*лат.* «благодетель»), Космократор. Стандартизация эпитетов и ритуалов отражала стабилизацию системы власти, характерную для правления династии Антонинов (Панегирик... 96 – 192).

Однако культ императора играл не только квази-сакральную роль, но и достаточно ярко выраженную политическую: поклонение изображениям правящего императоров стало своего рода проверкой лояльности по всей империи. В этом отношении интересна история, в которую оказался замешан приближенный Траяна Плиний Младший: будучи послан в малоазийскую провинцию Вифиния-Понт специальным представителем императора, он получил анонимный донос на христиан (Письма, X, 96, 97)¹. Эта история отражена в переписке Плиния с Траяном: сама новая религия в начале II в. н.э. еще не волновала власти, их беспокоило только отношение христиан к государству. Чтобы проверить лояльность христиан, Плиний, как он пишет об этом в письме к Траяну, приказал совершить перед изображениями богов и самого Траяна жертву ладаном и вином; те, кто отказывался это сделать, подлежали наказанию. Выражением лояльности были и посвящения императорам зданий, построек и т.п. Как правило, это делали люди, непосредственно обслуживающие императорский культ, местные должностные лица, императорские вольноотпущенники; причем по большей части в посвящениях были прибавления – императору «и полису», «и народу», а в одной из эфесских надписей посвящение сделано Артемиде, императору Антонину Пию и «серебряных дел

Азии. Первые христиане стали использовать его, полностью изменив значение, противопоставив свою евхаристию языческому поклонению императору, как они сделали это со словом «евангелие».

⁸⁰² Robert L. Op. cit. P. 493, n. 7.

¹ Более подробно вся эта история с христианами изложена в этом письме и в ответе Траяна (в переводе М.Е. Сергеевко): Письма Плиния Младшего. М., 1983.

мастерам»². Вряд ли ремесленная коллегия могла вызвать особое *религиозное* почитание, но соединение самой знаменитой в Эфесе коллегии ремесленников с именами богини и императора как бы подчеркивало почтение посвятителю, вероятно, тоже ремесленника, как городу (Артемиды – покровительница Эфеса), так и власти императора. Нужно отметить, что императоры и местные власти не поощряли создание частных объединений, будь то объединения культовые или ремесленные (так, император Траян запретил Плинию организовать коллегия пожарных – Письма, X 34), поэтому коллегии старались выразить свои верноподданнические чувства.

В провинциях создавались не только храмы внутри городов, но и главные храмы провинции, обычно в центрах. Следует отметить еще один аспект – императорский культ постепенно становится не столько персональным обожествлением, как это было в период его зарождения, а культом носителя власти независимо от его личных заслуг: появляются храмы Августов, жрецы Августов (например – в городе Афродисии – SEG, IV 731). Ритуал почитания императора обслуживали не только жрецы и жрицы, в организации празднеств в честь правителя торжественных шествий, и особые объединения или в рамках провинции или внутри того или иного города: существовали, согласно надписям, объединения Вифинии, «эллины и римляне Азии», объединение только эллинов (IGRR IV 860, 908), объединение городов Сирии¹. Возглавляли все эти объединения жрецы (архиереи) при общепроvincialном храме императорского культа. Характерно, что подобные объединения кроме отправления культа, могли обращаться и с жалобами императору на злоупотребления наместников, т.е. имели некоторые своего рода «контрольные» функции: наместники должны были считаться с этими негосударственными объединениями, поскольку они представляли своего рода сакральную власть от имени бога-императора на местах. На деле в подобные объединения не могли входить все эллины и римляне провинции, реально именно жречество вместе с представителями местной элиты решало дела объединений. При этом нужно иметь в виду, что жрецы имперского культа – в отличие от жречества государств древнего Востока, не представляли замкнутую корпорацию, жрецы главных храмов были гражданами городов, где они родились, с ними поддерживали связь и оказывали им beneficia². Внутри полисов также существовали особые общественные объединения (союзы людей пожилого возраста – герусии и союзы молодых), одна из функций которых была организация празднеств в честь императора, надзор за его изображениями – а изображения эти должны

² Die Inschriften von Ephesos. Bonn, 1979. No. 586.

¹ Millar F. The Roman Near East 31 BC – AD 337. L., 2001. P. 261.

² Так, архиерей храма Августов в Писидии передал в дар городу часть своих земельных владений (IGRR III, 422; Robert L. Op. cit. P. 378).

были нести во время любых празднеств, даже организованных частными лицами¹. До нас дошла переписка герусии Эфеса, подробно разобранный еще Дж.Оливером, с императорами Марком Аврелием и Луцием Вером². Эфесская герусия сообщает, что металлические изображения императоров, которые носили во время празднеств в честь покровительницы города Артемиды изнашивались и просят разрешения починить их и придать им лица новых императоров, на что последние согласия не дают (вероятно, считая это нарушением сакральности изображений). Но на деле замена голов статуям императоров на местах производилась; к торсу статуй Августа (таких статуй в свое время, по всей вероятности, было поставлено очень много) приделывались головы более поздних правителей. Когда после убийства Домициана императором стал престарелый сенатор Нерва, мастера к телу сидящего полуобнаженного молодого мускулистого человека, изображенного в виде Юпитера (может быть, тоже Августа), приставили голову пожилого императора³. Подобные примеры отражают истинное – не религиозное – восприятие населением культа императора, как оно сложилось уже ко II в. н.э. Такому восприятию способствовала и насильственная смена императоров: когда Домициан был убит, его колоссальная статуя в Эфесе была сброшена с пьедестала.

Дальнейшая формализация культа происходила в III в. н.э., когда разрыв между политическими реалиями и официальной фразеологией все более увеличивается. Это был период общего кризиса империи: в провинциях вспыхивали восстания земледельцев и рабов, на западные районы империи нападали германцы, на восточные – персы; армии провозглашали своих командиров императорами, сменявшими друг друга. В провинциях распространяются сепаратистские тенденции – вхождение в огромную державу перестало быть привлекательным. В империи распространялось христианство, не признававшее императоров богами. Хотя в абсолютных цифрах христиане были в меньшинстве, но их активность, миссионерская деятельность делали их существенной идеологической силой, не взирая на все попытки гонений. И тем не менее, в этой сложной обстановке каждый новый император, какой бы эфемерной не являлась его власть, объявлялся «наибожественным», наделялся пышными эпитетами. Например, город Эфес чествовал Гордиана незадолго до его падения в 244 г. н.э., называя его Спасителем, благородным и благочестивым царем (!), Установителем мира (SEG, IV 523). Прайс сравнивает Панегирик Траяну Плиния (100 г.), где император ставится под покровительство

¹ *Wörrle M.* Stadt und Fest im kaiserzeitlichen Kleinasien. München, 1988. В этой книге разбирается установление праздника, шествий, состязаний неким Юлием Демосфеном (с разрешения императора Адриана) в *память* его умершего сына. Во время этого действия должны были нести изображения императора.

² *Oliver J.* Gerousia and Augustales // *Historia*, VII, 1958, H. 4. P. 475 – 476.

³ Изображение этой статуи см: *Античная скульптура*. Рим. М., 1965. Илл. 30.

Юпитера, а чрезмерность императорского культа, насаждавшаяся Домицианом, осуждается, с панегириком 291 г. в честь императора Максимиана, который называется не просто богом, известным по рассказам, но близким Юпитером, видимым и присутствующим, Геркулесом императором¹. Даже в небольшом сирийском поселении в надписи об установлении границ к правителям применен эпитет «явленные», который обычно употреблялся по отношению к богам².

До нас дошли надписи, содержащие жалобы земледельцев из императорских имений, адресованные самому владыке, на злоупотребления чиновников, вымогавших деньги, заключавших земледельцев в оковы, а потом требовавших выкуп за освобождение. В этих жалобах, происходящих из разных провинций (Лидии, Фригии, Фракии), император назван «наибожественнейшим из бывших когда-либо императоров», «божественным и непревзойденным Величеством», время его правления – «благословеннейшими временами, что особенно странно звучит в петициях, описывающих бедственное положение земледельцев, которые при всем словесном почтении грозят уйти из императорских имений на частные земли¹. Контраст между пышными титулами и реальным отношением подданных к конкретному императору очевиден. Но императоры продолжали пропагандировать свой культ, изображая себя на монетах в лучистой короне – как воплощение Солнца, какими бы ничтожными они на самом деле ни были. Так, на монетах императора Флориана, который правил всего два месяца, он представлен «богом и господином». Со времени Диоклетиана (рубеж III–V вв. н.э.), называвшего себя сыном Юпитера, вводится особое обращение к нему: нужно было падать ниц, целовать руки и ноги. Император Константин, захвативший власть в ожесточенной борьбе с другими претендентами на императорский престол, также начал именовать себя «богом и господином»². Но почитание императора, основанное на политеистических традициях, изжило себя. Константин не только признал христианство – первоначально как один из культов в империи, но стал активно покровительствовать этой религии. Можно полагать, что целью его было не только получить поддержку части населения (христиане все еще находились в меньшинстве), но и по-новому сакрализировать свою власть, полученную от Бога; распространяются легенды о явлении креста Константину перед решающей битвой с противником. На монетах Константина и

¹ Price S.R.F. Op. cit. P. 247. Прайс видит в этой фразеологии стремление правителей (Максимиан был императором-соправителем Диоклетиана на рубеже III–IV вв. н.э.) к восстановлению своего авторитета в сакральной области.

² Millar F. Op. cit. P. 543.

¹ Надписи разобраны и переведены: Свенцицкая И.С. Положение земледельцев в императорских доменах Малой Азии // Вестник древней истории. 1974. N.3: См. также: Fisher F. Zu einigen Fragen der socialstruktur in westlichen Kleinasien // Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte. 1977. Supplbd. S. 337.

² Абрамзон М.Г. Указ. соч. М., С. 437 – 441.

последующих императоров Поздней империи изображается крест или император с крестом в руке¹. С распространение христианства на территории бывшей Римской империи² началась новая эпоха, когда не отдельный правитель становился богом, а именно сама императорская (а затем королевская) власть, сакральность которой стала освящаться христианской Церковью.

¹ *Абрамзон М.Г.* Указ. соч. С. 469.

² В 395 г. империя была разделена на Восточную и Западную; власть византийского императора почиталась священной.

ГЛАВА 10

Детство короля Кормака и сакрализация власти в ранней Ирландии

В.Г. Безрогов, Т.И. Зубарева

Ты – словно царь безупречный, который, блюдя благочестье,
Многими правит мужами могучими. Строго повсюду
Правда царит у него. Ячмень и пшеницу приносят
Черные пашни; плоды отягчают древесные ветви;
Множится скот на полях, и рыбу моря доставляют.
Все от правленья его. И дружина под ним процветает.

(Одиссея, XIX, 107 – 114)

Фигура верховного правителя над племенем, регионом или всем островом, человека королевского статуса, была для ирландцев весьма значима. И не только вследствие имевшейся у него власти принуждать и распоряжаться. Король был одной из наиболее почитаемых персон в ирландском обществе. Ирландия в силу своего географического положения и древнейшей этно-лингвистической истории сохранила и удержала многие архаические черты, восходящие к индоевропейской традиции. Наподобие санскритской Индии кельтская Ирландия вследствие своего маргинального положения в мире индоевропейских племен и языков вошла в эпоху письменных культур, сохраняя многие древние представления или, по крайней мере, помня о них⁸⁰⁴.

Одним из таких древних представлений выступала широко распространенная в раннесредневековом ирландском обществе «мифологическая концепция королевской власти»⁸⁰⁵. Правителей племен и их союзов общественное сознание наделяло множеством сакральных черт. Королю приписывалась возможность иметь и проявлять необыкновенные способности, полученные от божественного или легендарно-героического предка. Король вообще был самым важным персонажем в раннем и средневековом ирландском обществе⁸⁰⁶. В иерархии статусов короли различных рангов располагались на самом верху. По ним отмечали статусы других людей. К королевским приравнивали те статусы, которые лишь возникали и носители которых, стремились

⁸⁰⁴ См.: *Dillon M. Celts and Aryans. Simla, 1975.*

⁸⁰⁵ *Безрогов В.Г* К вопросу о ритуальном поведении короля в раннесредневековой Ирландии (трактат о запретах и привилегиях короля как источник по истории королевской власти // Проблемы социальной истории и культуры Средних Веков. Л., 1986. С. 6.

⁸⁰⁶ *O'Hogain D. Kingship // Myth, Legend & Romance. An Encyclopaedia of the Irish Folk Tradition. N.Y., 1991. P. 263.*

возвыситься над другими. Так, например, епископов уравнили с королями некоторых рангов. Иисус также был королем, к Нему так и обращались – «король Иисус»⁸⁰⁷.

Ирландские представления о короле отражают чрезвычайно архаические установки. Так, например, с его фигурой связывали благополучие всей страны. Если вдруг во время битвы король оказывался раненым или, что еще хуже, убитым, для ирландцев это служило верным признаком поражения всего народа. Король с каким-нибудь увечьем не должен был управлять страной по той простой причине, что подобная немощь способна охватить все его королевство. Легендарный правитель Нуаду, потерявший в одной из битв руку, был бы вынужден отказаться от трона, если бы не умелые ремесленники, которые смастерили ему руку из серебра⁸⁰⁸. Саги рассказывают, что с той самой поры, когда король Кормак потерял глаз, он не входил более в древнюю столицу всего острова, его сакральный центр – Тару, «ибо не подобало это увечному королю».⁸⁰⁹ Подобных примеров в ирландских сагах немало⁸¹⁰.

Ирландцы были уверены в том, что физическое состояние правителя их племени находится в непосредственной связи с законами растительного и животного миров. От него ждали, что он не только победит в битве коварного противника, но и наладит погоду, принесет удачу в охоте. Бытовало представление, что если король соблюдает обычаи предков, погода будет мягкой, урожаи обильными, скот плодовитым, воды изобилуют рыбой, а фруктовые деревья ломиться от тяжести плодов. Подтверждая это, раннесредневековые тексты так повествуют о справедливом правлении короля Конхобара, чье время жизни традиция относил к самому началу нашей эры: «Жил некогда великий и славный король в Эмайн Махе, Конхобар, сын Фахтны Фатаха. Блага и богатства были в изобилии у [народа] уладов (на северо-западе Ирландии – В. Б., Т. 3.), пока он правил. Было довольство, справедливость и доброе владычество в течение всего этого времени. В королевском доме в Эмайн были благолепие, пышность и всякое обилие»⁸¹¹. Подобного рода благодеяния происходили, если король следовал «правде» (*др. ирл. fir*). В противном случае – не избежать напастей. Поражение в битве, неурожай, падеж скота – все это свидетельства «лживости» короля (*go, gan*).

⁸⁰⁷ Thesaurus palaeohibernicus. Ed. W. Stokes & J. Strachan. Vol. 2. Cambridge, 1903.

⁸⁰⁸ Битва при Маг Туиред // Предания и мифы средневековой Ирландии. М., 1991. С. 36.

⁸⁰⁹ Изгнание Десса // Предания и мифы средневековой Ирландии. С. 166.

⁸¹⁰ Считалось, что подобного незадачливого правителя покидала женская богиня территориальной власти, с которой он находился в священном браке, выступавшая в ирландских текстах под разными именами, но приобретшая в исследовательской литературе рабочее название «богиня правления». Подробно см.: Безрогов В.Г. Ирод, Филипп и Иоанн в средневековой ирландской стихотворной повести об усекновении головы Иоанна Крестителя // Средние века. Вып. 60. М., 1997. С. 266-287; Он же. Ирод, Филипп и Иоанн в средневековой ирландской прозаической версии об усекновении головы Иоанна Крестителя // Средние века. Вып. 61. М., 2000. С. 27-46.

⁸¹¹ Рождение Кухулина // Ирландские саги. Ирландский эпос. М., 1973. С. 586.

«Правда короля» (*fir flathemon*) – очень важная категория, которая помогает понять, насколько значимой была фигура «человека власти». «Правда» не есть нечто приобретенное раз и навсегда. Правитель мог лишиться ее, и тогда он становился «лживым», а на его род обрушивались беды. Высшим свидетельством «лживости» короля считались проигранная битва, малый урожай, эпидемии, – все то, что влекло за собой смерть. Но если король поступает «по правде», то она возвеличивает его, укрепляет его и все его королевство. Итак, следование короля своей «правде» способно оградить страну от напастей, смерти, предотвратить катастрофу, грозящую гибелью всему универсуму.

Дабы не произошло ничего, что нарушило бы заведенный порядок, жизнь верховного правителя подвергалась детальной регламентации. Пересказывая некоторые архаические ирландские тексты с указаниями королям, как себя вести, Д.Д. Фрэзер писал: «Древние (обще)ирландские короли, а равно правители провинций Коннахта, Лейнстера, Мунстера, Ольстера подчинялись курьезным запретам и табу, от надлежащего исполнения которых зависит их собственное благополучие, а также благополучие народа и страны. Так, восход солнца не мог застать короля Ирландии в его ложе в Таре – древней столице Эрина, в среду ему запрещалось спешиваться у Мэг-Киллин, понукать лошадь у Фор-Чомэр, входить в находящийся на плаву корабль после Биллтейна <...>»⁸¹².

Поистине ничто не ускользает от внимания ирландца: малейшая случайность, произошедшая когда бы то ни было с кем бы то ни было из королей, возводилась в ранг потенциальной закономерности, изменившей пространство, время, законы поведения в них лиц королевской крови и статуса. Если король нарушит хоть одно из предписаний, то обязательно накличет беду не только на себя, но и на все королевство. Часто из-за ослушания магических запретов дело доходило до смерти правителя. Например, сказание «Разрушение Дома Да Дерга» повествует о гибели короля вследствие последовательного нарушения им магических поведенческих запретов (*гейсов* – род табу, заключающийся в предписаниях какого-либо поведения или в запретах на какое-либо поведение, в основном весьма конкретное). «И были у Кормака (Конд Лонгаса) гейсы: гейс слушать прорезную арфу Круйтине, гейс преследовать птиц с Маг Да Кео, гейс пускать своих коней через ясеневое ярмо, гейс плавать с птицами Лох Ло, гейс встречать женщину на Сенат Мор, гейс переходить посуху Синад и гейс заходить в Дом Да Хока <...>»⁸¹³. Но славный Кормака не смог избежать гостеприимства Дома Да Хока – так уж случилось. За это он в итоге поплатился жизнью. История с Кормаком Конд Лонгасом – не единичный пример. Подобные повествования составляют целый жанр в староирландской литературе. Его

⁸¹² Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. М., 1980. С. 199.

было принято называть исходя из основного сюжета словом «разрушения». Среди наиболее известных памятников этого жанра можно назвать также «Разрушение Дома Да Дерга», рассказывающее о гибели славного короля Конайре, «Разрушение Динн Риг» – о том, как «погиб Катбад Коэл, а с ним семь сотен да три десятка королей»⁸¹⁴.

Итак, всякое движение короля, будь то поворот головы или поднятие руки, могло оказать воздействие на все мироздание, на его жизнь и смерть, на погоду, удачу и благополучие людей его племенного королевства. Все, что ни происходило с миром, воспринималось как результат непосредственного вмешательства короля, результат биографии его и его предков. Поведение короля на фоне истории его рода придавало смысл невнятной повседневной суе. В его силах было как сохранить, так и разрушить равновесие в мире. «Совершаемый им поступок перекраивал вселенную»⁸¹⁵.

О том, каким надлежит быть идеальному правителю, можно прочитать в наставлениях ирландским королям. Речь идет о так называемых «королевских зеркалах», которые удивительно точно передают атмосферу раннего средневековья. В становлении жанра королевских зеркал Ирландии принадлежит видное место. Они здесь возникли одними из первых в Европе. Самые ранние датируются VIII веком. Избежав римских и германских вторжений, Ирландия получила письменность из рук миссионеров и употребила ее на оформление местной традиции. Королевские зеркала (в древнеирландском языке их обозначали терминами *audacht, tecosca* – «завет, поучение») – своеобразные рекомендации королям относительно различных сфер их жизни и деятельности. Эти памятники в большинстве своем анонимны, но иногда они составлены от имени знаменитых «юристов»-брегонов (в англоязычной форме), легендарных или исторических королей. Наиболее архаичным считается «Audacht Morainn» – «Завет Моранна» (рубеж VIII и IX вв.). Моранна считали знатоком права и справедливым судьей. Рассказывали об обруче Моранна, располагавшемся на шее спрашиваемого, душившем лжеца и спадавшим с плеч честного человека; о чаше, раскалывавшейся на куски при произнесении лжи и вновь становившейся целой и невредимой при произнесении слов правды (чаша эта станет достоянием Кормака, будучи подарена ему представителями Иного Мира)⁸¹⁶.

⁸¹³ Предания и мифы средневековой Ирландии. С. 132. Наиболее подробное исследование о гейсах см.: *Reinhard J. R. The Survival of the Geis in Medieval Romance. Halle, 1933.*

⁸¹⁴ Разрушение Динн Риг // Предания и мифы средневековой Ирландии. С. 140.

⁸¹⁵ *Безрогов В.Г.* К вопросу о ритуальном поведении короля в раннесредневековой Ирландии... С. 9.

⁸¹⁶ Подробно см.: *Безрогов В.Г.* Ранние ирландские «королевские зеркала» как исторический источник // Социально-политические и культурные проблемы истории стран Европы от Античности до Нового времени. М., 1989; *он же.* Начальные этапы становления политической власти в раннесредневековой Ирландии (по данным «королевских зеркал») // Господствующий класс феодальной Европы. М., 1989; *он же.* «Королевские зеркала» ранней Ирландии как инструмент формирования знати в позднеродовом и

«Поучение Кормака» в традиции располагается на втором месте среди раннеирландских «королевских зеркал». Оно названо по имени именно того персонажа, которому посвящена данная глава. «Поучение Кормака» было составлено в IX веке, а сохранилось оно в манускриптах XII – XIII вв. Текст выполнен в форме диалога, в процессе которого Кайрпре, сын Кормака, задает отцу вопросы и получает на них ответы. Согласно средневековой легенде, Кормака, став физически неполноценным (ослеп на один глаз), оставил трон, но продолжал фактически участвовать в управлении, поскольку сын тайком ходил к нему за советом.

Среди вопросов, которые интересуют Кайрпре согласно «Поучению Кормака», есть и такой: «О внук Конна, Кормака, что для короля наилучшее?» На что Кормака отвечает: «Лучшее для него строгость без гнева, терпение без злости, оказание правды за правду <...>, мир племенам <...> справедливый суд <...>». О том, какими качествами должен обладать истинный правитель, в «Поучении» можно прочесть: идеальный правитель должен иметь хорошие гейсы, он должен быть здравомыслящим, доступным, смиренным, гордым, сведущим в праве, великодушным, но твердым. Король должен «ненавидеть ложь и любить правду»⁸¹⁷.

Итак, мудрый правитель – тот, кто ведет свое королевство по пути правды и справедливости. Единственным авторитетом для него должна быть «правда короля», от надлежащего следования которой зависит благополучие всего универсума. Из подкреплявших такую концепцию древних текстов можно в качестве примера привести следующий:

«Только правда руководит великими,
Только правда прочь гонит смерть,
Только правда приносит победу в бою,
Только правда наполняет котлы,
Только правда делает зиму – зимой,
Только правда делает лето летом,
И только ложь приносит несчастье,
И только ложь убивает плоды»⁸¹⁸.

раннеклассовом обществе (к постановке проблемы) // Стили мышления и поведения в истории мировой культуры. М., 1990; *Он же*. К вопросу об источниках реконструкции светского идеала воспитания в раннее средневековье (по материалам ирландских «королевских зеркал») // Западноевропейская средневековая школа и педагогическая мысль. Вып. 1. Часть 1. М., 1989.

⁸¹⁷ The Instruction of King Cormac mac Airt. Dublin, 1909. P. 13.

⁸¹⁸ Rees A., Rees B. Celtic Heritage. L., 1961. P. 129.

Представления ирландцев о мудрости правителя были тесно связаны с фигурой Кормака мак Арта, согласно легенде, короля Тары, сакральной столицы всего острова. Время правления Кормака традиция относит к III в. *Анналы Четырех Магистров (AFM)*, компиляция начала XVII в., называют точные даты: 227 – 264 гг. О Кормаке там сказано: «Кормак был, несомненно, лучшим из королей, чем кто-либо правивший в Ирландии до него» (AFM, под 266 годом). С Кормаком, как и с Конхобаром, которого относили ко времени Христа, связывали один из периодов наибольшего благоденствия, когда всякий дом был как полная чаша и люди не знали бед.

Кормак предстает удачливым королем и во внутренней, и во внешней политике. *Анналы Тигернаха* сообщают, что его внешняя политика была достойным продолжением той, какую проводил знаменитый и прославленный предок Кормака – Конн Ста Битв. О нем известно, что Конн подчинил многие непокорные племена и стал правителем всей Ирландии, верховным королем. Конн совершил много успешных набегов на различные провинции Ирландии. Войну Конна с Мунстером продолжил Кормак. *Анналы* дают список сражений Кормака: при Лейн, при Лиумнех, в Гриан и т.д. – перечень весьма велик. Но дан лишь сухой перечень тех битв, из которых Кормак вышел победителем⁸¹⁹. Их число, согласно *анналам*, – пятьдесят. Священная арифметика одинакова с композицией саг: там число выигранных разными персонажами сражений практически всегда кратно пяти: 5, 15, 50, 150, 350. Пять являлось одним из священных чисел Ирландии. В ней было пять провинций (букв. «*пятин*»), пять главных и священных дорог, пять сакральных языков, которые должен был знать профессиональный поэт-филид⁸²⁰. Информация о том, что сын Арта выиграл 50 сражений одновременно и сопоставляет его с предком, одержавшим сто побед, и характеризует Кормака как смелого воина, мудрого полководца и, как сказали бы сегодня, прозорливого политика. Кормак для составителей текстов о нем – мудрый король, следующий правде вплоть до своих последних дней, и это приносит его королевству победы в войнах, благополучие в домах, на пастбищах и угольях.

Кормак был одним из наиболее почитаемых полуисторических-полулегендарных персонажей. Многие из дошедших до нас источников подчеркивают необыкновенную мудрость этого правителя⁸²¹. Иногда обладание даром мудрости объясняется его

⁸¹⁹ The Annals of Tigernach // *Revue celtique*. 28. 1896. P. 11.

⁸²⁰ см., например: *Rees A., Rees B. Op. cit.* 189 ff.; *Joyce P.W. A Social History of Ancient Ireland*. 3d ed. Dublin – London, 1920; *Annals of the Kingdom of Ireland, edited from MMS in the Library of the Royal Irish Academy and of Trinity College*. Dublin, 1851. P. 105; *Бондаренко Г.В. Мифология пространства Древней Ирландии*. М., 2003.

⁸²¹ Вопрос о том, сакрализация ли отдельных правителей, таких как Кормак, приводила к установлению института сакральной королевской власти в Ирландии, к сакрализации королей в принципе, или общий принцип сакрализации правителя как такового проецировался на наиболее подходящие в данной традиции

божественным происхождением. Часто его отцом называют бога Луга. С именем этого бога связывают установление ряда регламентаций в сфере общественных отношений⁸²². И в этой связи отнюдь не случайна его связь с Кормаком, также выступающим в традиции как мудрый установитель законов, правил и рекомендаций (вспомним хотя бы «Поучение Кормака»).

О Кормаке известно также, что он стал королем в 30 лет. Его воцарение в Таре было поистине триумфальным, царствование – благополучным. Кормак нередко выступает главным действующим лицом различных фантастических сказаний. В саге «Приключения Кормака в Обетованной Стране» (текст IX – X вв.) приведена версия того, почему и как он стал мудрейшим из мудрых. Однажды в майский вечер, когда уже начало смеркаться, Кормак увидел седовласого воина, направлявшегося к нему: «Серебряная ветвь с золотыми яблоками лежала на его плече. Сладко и весело было слушать музыку, которую издавала эта ветвь: тяжело раненные воины, женщины, рожавшие в муках, и все болящие впадали в сон, слушая мелодию, которую издавала эта ветвь при сотрясении»⁸²³. Кормаку непременно захотелось заполучить ее себе. Воин согласился, но связал короля обещанием, что возьмет у него три дара за чудесную ветвь. Когда истек год, воин вернулся и потребовал первый дар – Альбе, дочь Кормака. Через месяц пришло время для второго дара, каковым оказался сын Кормака – Кайрпре. Последней же воин увел королеву, что Кормак стерпеть уже просто не мог: он пошел вслед за воином. Так наш герой попадает в потусторонний мир. Это путешествие было ниспослано ему, чтобы познакомить его с божественной мудростью⁸²⁴. Кормак благополучно возвращается из мира теней вместе со своей семьей и впридачу получает золотую чашу: «Если сказать три слова лжи перед ней, она тот час распадется на три части. Если затем сказать три слова правды перед ней, части вновь соединятся, и чаша станет, как была прежде»⁸²⁵. Легенда сообщает, что чаша сия получила название «чаша Кормака»: она служила ему для различения лжи от правды.

Мудрый Кормак правил долго. Его царствование не раз воспевалось ирландскими поэтами. В одной из топонимических поэм о Таре ему посвящены такие строки:

фигуры, подкрепляя общеиндоевропейскую концепцию царской власти конкретным материалом, – такой сложный вопрос может лишь быть заявлен, но пути его решения еще предстоит нащупать.

⁸²² См.: Шкунаев С.В. Кельтская мифология // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980; Михайлова Т.А. Религия кельтов // Религии мира. Энциклопедия. Т. 1. М., 1996.

⁸²³ Исландские саги. Ирландский эпос. С. 688 (перевод А.А. Смирнова).

⁸²⁴ Все это замечательным образом христианизовано, поскольку традиция маркировала Кормака как первого человека в Ирландии, принявшего христианство. В раннехристианской ирландской культуре были сильны ветхозаветные мотивы, подчас сильнее, чем новозаветные. Неудивительно потому возможные аллюзии Кормака с Соломоном, воспринятым на ирландский манер с упором на магическую сторону его мудрости. Имеются тексты, где к Кормаку прилагается обозначение-эпитет «Соломон ирландцев».

⁸²⁵ Исландские саги. Ирландский эпос. С. 689.

«Кормак, постоянно было его процветание,
Мудрец он был, поэт и король,
Был он справедливый судья фениев (ирландцев),
Был он друг и сотоварищ»⁸²⁶.

С VII века составляются героические биографии сына Арта, которые вполне вписываются в историко-культурный контекст сакрализации королевской власти в Ирландии. В легендарных биографиях Кормака мак Арта можно выделить сюжеты, которые составляют специфику того явления, которое фиксируется самим понятием «героическая биография» как особый жанр традиционной словесности. Среди элементов героической биографии обычно выделяются: необычное зачатие героя; его торжественное рождение; героическое детство, обычно полное опасностей; воспитание героя, обучение его особым искусствам; получение настоящего имени, что обычно происходит после инициации, случайной или подготовленной; героическая юность; любовные приключения; триумф героя; наконец, его смерть. Схожесть сюжетной линии в повествованиях о Кормаке с приведенным перечнем дает основание рассматривать героические биографии легендарного ирландского короля как частные проявления общего закона, по которому строятся подобного рода тексты.

Предметом нашего анализа станет «Повесть об Эогане и Кормаке», которая датируется VIII веком, хотя сохранилась в манускрипте лишь XV века. Датировка текста подтверждается многочисленными лингвистическими и историческими данными. При анализе данного текста нас будет интересовать лишь небольшой период из жизни легендарного короля – его детство и юность. Попытаемся увидеть и специфику кельтского островного мира, и общие процессы сакрализации власти в ранних европейских обществах.

Текст повести композиционно распадается на две части. Первая посвящена рождению некоего Фиаху Муиллетана, вторая – рождению Кормака. Легенды о Фиаху и о Кормаке были распространены в Средние века в Ирландии. Их можно встретить в многочисленных манустрипах. Обычно это автономные друг от друга повествования. В нашем случае в рамках единой «Повести» сведены два разных сюжета, подробнее, чем обычно, прописано детство Кормака⁸²⁷.

Рассказывается, что однажды король Эоган, у которого долго не было наследника, выступает в поход. Путь был нелегкий и долгий, так что пришлось ему остановиться на ночлег в доме Трета из Креки. И была у Трета прекрасная дочь – Монха. Полюбилась она

⁸²⁶ The Metrical Dindshenchas. Part 1. Dublin, 1903. P. 15.

⁸²⁷ O'Cathasaigh T. The Heroic Biography of Cormac mac Airt. Dublin, 1977. P. 107.

Эогану. Она родила ему сына, которого нарекли Фиаху Муйллетан, что значит «Широкое Темя». Сага «Битва при Мукриме», наиболее ранняя редакция которой сохранилась в Лейнстерской Книге XII в., так объясняет, почему родившегося сына Эогана нарекли «Широкое Темя»: «Охватили Монху детородные муки <...>. “Горе, что не разродишься ты завтрашним утром, ибо тогда навеки бы утвердилось твое потомство в Ирландии”, – сказал ей отец. Потом вошла она в реку. И стоял в ней камень посередине брода. Оперлась она на него и так и оставалась до утреннего часа назавтра, <...> Когда пришло время, позвали к ней женщин, но испустила она дух, а голова ребенка расплющилась о камень. Оттого и зовется он Фиаха Широкое Темя».⁸²⁸ Называли его еще Человек Двух Печалей, потому что погиб отец его на другой день после зачатия, а мать – в тот день, когда он родился.

Итак, «Повесть об Эогане и Кормаке» прежде всего знакомит нас с неким Эоганом. Кто он такой? Известно, что он происходил из мунстерского клана Эоганахтов, клана могущественного и сильного, получившего от рассматриваемого персонажа свое название. Иногда его основателем называют Муга Нуадата, одного из важных героев ирландской псевдоисторической традиции. Он считался дедом Эогана. Династия Эоганахтов правила южной частью Ирландии. Объединить разрозненный юг под своим началом смог именно Эоган, который считался не только отважным воином, но и мудрым политиком. Наверное, благодаря этому он или получил имя, которое переводится как «мудрое решение», или был как персонаж специально изобретен именно с таким именем.

Из текста мы узнаем, что Эоган был вовлечен в какую-то политическую борьбу. Было бы интересно разобраться, о чем идет речь, поскольку взгляд на королевскую власть и представления о ее статусе неотделимы в Ирландии от контекста исторических преданий. Существующие обычаи выводили из истории предшествующих поколений, опирались на эту историю для классификации явлений окружающего природного и социального мира, для их концептуальной иерархизации генеалогическим сознанием жителей острова.⁸²⁹ Известно, что у Эогана был сводный брат – Лугайд мак Кон(н). Уже упоминавшаяся сага «Битва при Мукриме» сообщает, что «на одном колене и от одной груди был он вскормлен с Эоганом»⁸³⁰. Были они любящими братьями и преданными друзьями, пока не вспыхнула между ними вражда. Была она, вероятно, настолько

⁸²⁸ Битва при Мукриме // Предания и мифы средневековой Ирландии. С. 157.

⁸²⁹ Ср.: *Безрогов В.Г.* Раннесредневековые генеалогии знатных родов в системе этнического самосознания // Элита и этнос Средневековья. М., 1995. С. 28-38; *Он же.* Генеалогия и табу в раннеирландской культуре // Восточная Европа в древности и средневековье. Генеалогия как форма исторической памяти. XIII Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР Владимира Терентьевича Пашуто. Москва, 11 – 13 апреля 2001. Материалы конференции. М., 2001. С. 23-24.

⁸³⁰ Битва при Мукриме. С. 152.

серьезной, что не одно сражение было между ними. И всякий раз удача была на стороне Эогана. А Лугайд был вынужден искать прибежища вне Ирландии – в Альбе, то есть в Шотландии. Долго скрывался он у короля Альбы, поджидая подходящего момента, чтобы отомстить за обиду ирландцам. При Мукрине состоялось решающее сражение между давними врагами, братьями Эоганом и Лугайдом.

Помимо Эогана и Лугайда в битве при Мукрине участвовал и Арт, отец Кормака. Арт, потомок отважного Конна Ста Битв, также долгое время не имел наследника. И так же, как и Эоган, в ночь, предшествующую битве, остановился в доме некоего друида – Олька Айхе, где и встретил девушку, в которую нельзя было не влюбиться. Когда узнал друид, что за гость остановился у них, сказал он своей дочери Ахтан: «Не оставит он более потомства, кроме того, что ты дашь ему». Тогда приготовила она пир королю: 50 быков, 50 боровов, 50 кувшинов вина и 5000 хлебов. Провел Арт ту ночь с девушкой. Сказал он ей, что понесет она сына, которому суждено стать королем Ирландии. Потом открыл он ей все сокровища, которые таил до той поры для своего сына. На прощание сказал он ей, что суждено ему пасть наутро. Повелел он отдать сына на воспитание одному из своих друзей, что жил в Коннахте. В этом поручении видна реальная распространенность обычая воспитательства, когда в традиционном ирландском обществе ребенок передавался на время в семью более высокого или более низкого статуса, чем семья его родителей. Утром Арт выступает против Лугайда и гибнет.

Таким образом, получается, что Лугайд мак Кон, сводный брат Эогана, был врагом и Арта. Таким образом, Эоган и Арт маркируются как союзники в борьбе против Лугайда, который разорял Ирландию.

Отец Кормака происходил из славного своими победами рода Коннахтов, об основателе которого – Конне Ста Битв – мы уже упоминали. Известно, что победы Конна Ста Битв позволили ему, согласно опирающимся на топонимы преданиям, обрести власть над всеми северными провинциями Ирландии. Прослеживается очень древнее разделение острова на две части, своеобразная бинарная оппозиция севера и юга, так называемых «половины Конна» и «половины Муга»⁸³¹.

Амбиции Конна, правителя севера, простирались на сферу влияния Эоганахтов. Вероятно, эти два клана не могли поделить между собой Ирландию и между ними происходили кровопролитные сражения до тех пор, пока страна не была поделена на две части: север, который закрепился за потомками Конна, и юг – сферу влияния Эоганахтов. Но это отнюдь не означало прекращения борьбы между двумя кланами. Окончательно их примирила лишь внешняя опасность, исходящая со стороны Шотландии, где в резиденции

правителя Альбы укрывался Лугайд, которому была даже выгодна подобного рода вражда внутри Ирландии. Он не желал довольствоваться какой-либо из частей Ирландии. Его целью стала власть над всем островом.

Разорительные набеги чужеземцев актуальны для Ирландии на протяжении всей ее истории, тем более в IX веке. Оппозиция «МЫ – ОНИ» точно определяет характер этого противостояния. Может быть, конфликт между Лугайдом, с одной стороны, и альянсом Арта и Эогана – с другой, является эпико-поэтическим осмыслением реальных исторических событий, а магическое осмысление борьбы кланов и правителей севера и юга – отражением реального укрепления королевской власти, в собственной сакрализации на основе древних мифов искавшей себе дополнительную опору в племенном обществе?

В рамках данной статьи мы не ставим целью отсеять реальные исторические события от легендарных, которые в поэтической форме отражают рассматриваемые нами тексты. На настоящий момент нам важно подчеркнуть фиксацию в историческом сознании принципиального противостояния жителей Зеленого острова (так подчас называли Ирландию) и некой внешней силы. Принципиальность противостояния показана тем, что оно актуально для ряда поколений: Арт, сын Конна Ста Битв, и Эоган, потомок Муг Нуадата, получают его в наследство от своих отцов. Битва при Мукриме между силами союзников и Лугайдом должна стать решающей в этой борьбе.

Не случайно полем битвы оказалась равнина Маг Мукриме (букв. «*Равнина свиней*»). В стародавние времена королевская чета Айлиль и Медб, современники Кухулина и Конхобара, выпустили из пещеры стадо чудесных свиней, которые, однако, стали наводить порчу на поля и молоко ирландцев. Свиней было невозможно пересчитать, пока Айлиль и Медб не загнали их на эту равнину и не пересчитали, вероятно, уничтожив. С таким топонимическим преданием из жанра «старины мест», распространенного в раннесредневековой Ирландии, корреспондируется и битва Эогана и Арта с Лугайдом, только вот в качестве жертвенных свиней пришлось выступить не разбойнику и действительному разорителю страны Лугайду, а «добропорядочным» Арту и Эогану... Не скрывается ли в этом художественный прием составителя сказания о битве, привязавшего ее именно к «Равнине свиней»? Лугайд, разорявший страну наподобие тех свиней, взял, наконец, реванш над парой королей...

«Битва при Мукриме», описывая само сражение, соединяет христианство и язычество, легитимируя сакральность фигуры выдающегося короля Арта, чья кровь в этот момент уже преобразуется в его царственного потомка: «Между тем почернело небо над ними. Ибо наполнилось демонами, поджидавшими грешные души, чтобы препроводить

⁸³¹ Rees A., Rees B. Op. cit. P. 118.

их в преисподнюю. Не было между ними ангелов, если не считать тех двух, что всегда парили над головой Арта во всех походах. Такова была правда духа этого истинного короля <...>⁸³². Эоган и Арт пали в битве, но победитель Лугайд мак Конн опасался, что лишит его власти еще не рожденный сын Арта, которого Ахтан зачала в ночь перед битвой при Мукримае.

Ахтан, мать Кормака, по своему происхождению ничем не уступала Арту, сыну Конна Ста Битв. Ее отец – знатный друид. Обилие скотных дворов, коими владел он, указывает на его высокое положение в обществе. Иногда Ольк Айхе рассматривают как некое существо из потустороннего мира. Тогда путешествие Арта к нему – эпический образ смерти, посещение иного мира. Возможно что в первоначальной версии сказания по пути на битву сын Конна Арт попадает в волшебный холм, сид, где влюбляется в его очаровательную жительницу Ахтан, которая рождает ему долгожданного сына. Мальчик появляется на свет сразу после смерти своего отца в битве. Если принять во внимание предположение некоторых исследователей о возможности существования у кельтов веры в переселение душ⁸³³, то можно сказать, что душа Арта возрождается в сыне, чтобы отомстить Лугайду за обиду, нанесенную Ирландии и роду Арта. Возможно, именно поэтому одежда, оставленная Артом матери Кормака, в свое время пришлась мальчику впору, а меч не оказался слишком тяжелым?

После смерти Арта Ахтан, по его совету, отправляется в провинцию Коннахт, где надеется найти защиту у Фиахе Кассана, воспитателя Арта. Ей кажется, что недавно родившийся Кормак будет там в безопасности от Мак Кон(н)а, который одержал победу при Мукримае, что позволило ему захватить власть в Ирландии. Но случилось так, что у заснувшей в лесу матери волчица уносит младенца. Животное вскармливает мальчика. Кормак проводит в норе у волков целый год, пока его не находит некий охотник – Луигне Фер Три⁸³⁴.

Нужно заметить, что сюжет о воспитании известного героя волчицей можно встретить в различных мифах: капитолийская волчица, вскормившая Ромула и Рема; древнеиранская легенда о Кире; предки тюрков, согласно китайской хронике VII века, истребленные все, кроме одного маленького мальчика, возродились благодаря тому, что его выходила волчица, ставшая затем ему женой и родившая десять детей; есть сказания о

⁸³² Предания и мифы средневековой Ирландии. С. 158.

⁸³³ См.: Носенко Е.Э. Представления кельтов о загробном мире // Вестник древней истории, 3. 1990. Представления о смерти и локализация иного мира у древних кельтов и германцев. М., 2002.

⁸³⁴ Текст «Повести об Эогане и Кормаке» опубликован в: *O’Cathasaigh T. Op. cit.*

волчице и человеческом детеныше у монголов, у североамериканских индейцев⁸³⁵. Кормака вообще иногда называли сыном волчицы, поскольку Ольк Айхе сопоставлялся с волком по происхождению своего имени.

Этимология слова «Кормак» («Кор-б-мак») также позволяет выявить некоторые особенности нашего персонажа. Ирландское *corb* переводится как «медведь», *мак* – это «сын». Имя фиксирует архаическое представление о том, что герой является внуком и сыном животного: внук Волка (Пса) Конна и сын то ли Волка (Олька), то ли Медведя (Арта)⁸³⁶. Лугайд тоже «Сын Волка (Собаки)». Не племянник ли ему Кормак? Или «сын волка» – древний воинский эпитет?

Так или иначе, Кормак пребывает в норе у волков «в лесу» целый год. Лес – особый топос для ирландской культуры и ментальности. Это и территория, близкая к потустороннему миру⁸³⁷, и место скитания безумцев⁸³⁸, и место, укрывающее находящихся в изгнании, откуда они потом с триумфом возвращаются или где героически погибают под натиском врагов⁸³⁹. В любом случае, король, имеющий в своей биографии «связи с лесом», приобретает для своего статуса особый отблеск. Связь с лесом возвышает и укрепляет, равно как и связь с волками.

Сын Арта остается у волков до конца года. Не вполне понятно, какой «конец года» имеется в виду, поскольку счет времени по языческим праздникам не совпадал с христианским, а изложение отнесено во времена языческие (Кормак ведь еще не христианин – согласно одной из версий традиции, он тайно принимает христианство, но уже во взрослом возрасте). Скорее всего, речь идет об одном из сезонных языческих праздников ирландцев Самайне, когда граница между миром людей и миром теней отступает на второй план. Именно в это время Кормака извлекает из норы охотник Луигне Фер Три. Он воспитывает мальчика еще год – до тех пор, пока младенца не находит мать. Годовой счет – след и устного рассказа, и знаковое маркирование необычности судьбы героя, поскольку переломы в его бытии происходят в строго определенные периоды,

⁸³⁵ Иванов В. В. Волк // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 242; Негматов Н.Н., Соколовский В.М. «Капитолийская волчица» в Таджикистане и легенды Евразии // Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник 1974. М., 1975.

⁸³⁶ «Собака» и «волк» обозначались одним ирландским словом. См.: Королев А.А. Древнейшие памятники ирландского языка. М., 1984. С. 136-137. Есть в традиции и иные этимологии имени Кормака, например, «сын колесницы» (*carb-mhac*). Такое прочтение породило иную легенду о рождении Кормака законной женой Арта Эхта, когда она бежала после гибели Арта в битве и родила ребенка в процессе бегства, прямо в колеснице. В данной статье не ставится цель рассмотреть все материалы, имеющие отношение к Кормаку. На основе «Повести об Эогане и Кормаке» мы стремимся продемонстрировать механизмы сакрализации королевской власти, вплетенные в контекст создания и передачи исторических сказаний и вытекающие из него.

⁸³⁷ Rees A., Rees B.. Op. cit. P. 87.

⁸³⁸ Михайлова Т.А. Ирландское предание о Суибне Безумном, или Взгляд из XII века в VII. М., 1999.

⁸³⁹ Изгнание сыновей Уснеха // Похищение Быка из Куальнге. М., 1985; Путешествие Диармайда и Грайне // Исландские саги. Ирландский эпос.

когда они становятся возможны, когда миры, в которых может пребывать и пребывает Кормак, миры, к которым он имеет непосредственное отношение, – соприкасаются. Луигне Фер Три, живущий в лесу, – существо из особого мира, уже не волков, но еще и не совсем людей. Он обладает пророческим даром: предостерегает мать о грозящей ребенку опасности.

Ахтан с сыном отправляется на север Ирландии, где живет Фиахне Кассан, воспитатель короля Арта. Но когда она пересекает горный хребет, на нее нападает стая волков. Только чудо спасло ее от диких животных⁸⁴⁰. В мифопоэтических представлениях многих народов образ волка связан с культом предводителя боевой дружины. Может быть, можно идентифицировать отряд Мак Кон(н)а, «сына пса-волка», с волчьей стаей, рыскающей по Ирландии в поисках сына Арта?

Как мы узнаем из текста, Ахтан благополучно добирается до дома Фиахне Кассана, который обещает быть ее покровителем и защитником. В доме воспитателя Арта Кормак остается до тех пор, пока ему не исполнилось 30 лет. Друид Фиахне обучает его боевому искусству. Текст, к сожалению, не содержит никаких деталей относительно ученичества сына Арта. Нет здесь и упоминаний о его первых подвигах. Его героическое детство является неполным без этих сюжетов. В чем причина? Может быть, Кормак ничем не отличился будучи ребенком? Может быть, он ждал своего часа, чтобы удивить учителя и всю Ирландию? Такое вполне возможно.

В самом начале уже упоминалось, что героическая биография выдающегося короля Кормака мак Арта подчиняется общему закону, по которому строятся подобного рода тексты. Исследователи выделяют два типа повествований о детстве героя. К первой разновидности можно отнести «повесть о Кухулине», детские годы которого наполнены всевозможными событиями и подвигами: сюда относятся и его детские шалости, и, конечно, убийство злого пса Кулана. Развитие героя отличается ускоренным темпом: в семь лет Кухулин уже получает, следуя собственному настоянию, оружие, доказывая, что он в состоянии с ним управляться⁸⁴¹. В другой группе повествований все описывается совершенно иначе. Действующий в них герой поначалу ничем не отличается от обыкновенных детей. Более того, он нередко слышит за недотепу, отпетого ленивца. От него никто не ждет хороших или каких-то выделяющих его от других поступков. Все, что он делает, заслуживает порицания. Отрицательная характеристика детства подобного типа бывает связана со скрытой исключительностью героя. Обычно неудачи детства компенсируются резким качественным скачком – переходом от детства к зрелости. Может

⁸⁴⁰ O'Cathasaigh T. Op. cit. P. 126.

быть, Кормак относится к такому типу героев, ведь, согласно еще одной этимологии его имени, вероятно, особенно милой христианскому уму, оно означает «грязный сын» или даже «оскверненный сын», исходя из глагола *corbbaid* «загрязняет, оскверняет»⁸⁴². Может быть отнесение Кормака ко второму типу королей-героев как раз служит объяснением того, что на протяжении 30 лет его взросления мы ничего не слышим ни об одном его подвиге⁸⁴³?

Исследуемая нами «Повесть об Эогане и Кормаке», к сожалению, не имеет окончания: оно утрачено. Сюжет, на котором обрывается «Повесть», относится уже ко взрослой жизни нашего персонажа. Но некоторые источники помещают его на линии жизни Кормака гораздо раньше. Речь идет об эпизоде, в котором Кормак выступает в роли справедливого судьи.

Повинуясь пророчеству друида, Кормак по достижении им тридцатилетия отправляется в Тару, аналогично тому, как когда-то в самые начальные времена кельтской истории острова шел в нее бог Луг Самилданах, «Луг, Искусный Во Всех Ремеслах». По дороге Кормак встречает плачущую женщину, у которой вследствие несправедливого суда «лживый правитель» Мак Кон(н) за то, что ее овцы паслись на его лугу, отобрал все стадо. «Лучше было бы, – сказал Кормак, – постричь овец за выщипанную траву, ибо она снова вырастет на лугу, а шерсть на овцах». Это справедливо, сказали слышавшие это. Благодаря своему мудрому решению Кормак становится королем. Утративший правду правителя (или не имевший ее вовсе?) лживый король Лугайд вынужден оставить трон. Кормак возвращает власть, узурпированную было Лугайдом, правильным потомкам рода Конна Ста Битв. Констатации ложности вердиктов короля оказалось в Ирландии, согласно дискурсу письменной культуры, достаточно для вынужденной «самодисквалификации» ее сакрального правителя.

В «Битве при Мукрине» мудрое решение об овцах приписывается Кормаку-ребенку (попытка перехода от второго типа сакральной героики к первому?). Овцы, общипавшие луг короля, в этом варианте принадлежали жене Мак Кона (аллюзия варианта истории с Кормаком на спор об имуществе между королем Айлилем и его супругой Медб, с чего начинается завязка наиболее популярного в Ирландии сказания «Похищение Быка из Куальнге»?). Маленький Кормак посоветовал возместить ущерб

⁸⁴¹ См.: *Безрогов В.Г.* Воспитание знатного мальчика в Ранней Ирландии (К постановке проблемы) // Школа и педагогическая мысль Средних Веков и начала Нового Времени. М., 1991. С. 4-17.

⁸⁴² См.: *Dictionary of Irish Language Based Mainly on Old and Middle Irish Materials.* Dublin, 1996.

⁸⁴³ То, что в древнеирландской культуре короли могут быть героями, а герои – королями, доказывает наличие значительного числа совмещавших эти два аспекта персонажей, начиная от Ку Рои. См.: *Mac Cana P.* *Celtic Mythology.* L., 1970.

стрижкой овец. И в подтверждение тому, что это решение действительно мудрое, рухнула одна сторона дома, о чем пелось так:

«Лугайд геройский, Лугайд творил суд неправый,
Я вижу так будет ему вовеки,
Склонилась крепость с одной стороны»⁸⁴⁴.

В мудром решении ребенка Кормака можно увидеть намек на то будущее, которое предназначено нашему герою: его мудрое решение в детском возрасте вполне сопоставимо с теми мудрыми решениями, которые будет выносить взрослый Кормак-король. И именно оно обеспечивает ему превосходство над Лугайдом. Однако даже это обстоятельство все же не компенсирует отсутствия у Кормака мак Арта представительного героического детства.

Сыну Кайпре в «Поучении» на вопрос о своих детских годах Кормак отвечает:

«Я был слушателем в лесах,
Я всматривался в звезды,
Я был слеп в секретах,
Я был молчалив,
Я был неумолим в битве,
Я не был одарен, хотя был скор,
Я не был хвастлив, хотя был неплохим воином <...>»⁸⁴⁵.

Со свойственной жанру «поучений королям» лаконичностью приведенный отрывок знакомит с признанием самого Кормака о его детстве. Из него ясно, что он, действительно, ничем не отличался от обычных детей. Высказанное нами предположение, что фигура Кормака отнесена в ирландской культуре к так называемому замедленному типу героического повествования, выглядит вполне обоснованным. Это отнесение оказывается вполне совместимым с сакрализацией королевской власти.

Подведем некоторые итоги. Мы выяснили, что в Ирландии долгое время бытовали чрезвычайно архаические представления о королевской персоне. С фигурой короля ирландцы связывали благополучие всего мира, всего племенного королевства. Правитель представлял собой религиозную фигуру-фетиш, чье поведение напрямую было связано с жизнью племени и космоса.

⁸⁴⁴ Битва при Мукрине // Предания и мифы средневековой Ирландии. С. 159.

⁸⁴⁵ The Instruction of King Cormac. P. 17.

Среди полулегендарных-полуисторических правителей Ирландии одним из наиболее почитаемых являлся Кормак мак Арт. Поэтому он и был выбран героем данной статьи. Его образ в кельтской культуре Зеленого острова сложился как образ мудрого правителя, с которым ирландцы связывали свои представления о справедливом царствовании. Иногда Кормаку вообще приписывали основание института королевской власти в Ирландии. Его воцарение в результате мудрого решения – метафора основания подобного института.

Предметом рассмотрения в данной статье стали детские и юношеские годы легендарного короля Тары в изображении «Повести об Эогане и Кормаке». К сожалению, источник не дает исчерпывающей информации об этих сюжетах. Но даже имеющиеся скудные сведения позволяют сказать, что эпическая биография Кормака строилась в соответствии с общими законами мировосприятия культуры «героического пыла священных королей». Можно выделить сюжеты, которые роднят повествования о сыне Арта с текстами о других правителях. Среди этих сюжетов – зачатие героя, обстоятельства его рождения, чудесное спасение от опасностей. Биография Кормака не содержит подробностей, касающихся его детских подвигов. В чем здесь причина? Возможно, Кормак был важен ирландцам прежде всего как мудрый правитель – человек взрослый.

Есть в этом «отсутствии у героя героического детства» и другой аспект. Те саги и сказания, которые оставила нам Ирландия, – продукт уже христианской эпохи. Следовательно, они подвержены осмыслению с позиции идеологии, принципиально иной, чем языческая. Возможно, средневековые ирландцы видели в Кормаке некий намек на Иисуса. Возраст, когда сын Арта стал правителем Тары, – это возраст начала проповеднической деятельности Иисуса. Тридцать лет – возраст, когда Кормак, подобно Спасителю, посвящает себя служению миру. Конечно, о жизни Спасителя нам известно больше. Но стоит вспомнить, что в основном подробности об этом мы можем найти в апокрифических текстах, тогда как канонические содержат крайне сухие сведения. Насколько канонична версия «Повести»? Судя по «Битве при Мукрима» и другим версиям, у нее с ними различий несколько больше, чем у канонических Евангелий с апокрифическими. Однако окончательный ответ на этот вопрос возможен только после тщательного сравнения всех рукописных вариантов «биографии Кормака», что является пока лишь задачей будущего.

Есть и иное объяснение того, что у Кормака нет представительных детских деяний, каковыми обладают иные герои. Возможно, сын Арта – пример так называемого «замедленного детства», при котором отсутствие героических поступков в детстве компенсируется резким качественным скачком из детства во взрослую жизнь, показывающим все величие священной и мудрой фигуры. Кормак рождается,

вскармливается волчицей, воспитывается у Фиаху Кассана, о чем нам ничего в деталях не известно, а затем – спустя 30 лет – становится королем Тары, выиграв состязание на мудрость. Не является ли такой тип детства идеальной моделью для правителя в отличие от детства героя, рано открывающего «на людях» свои необычные возможности, но рано и сгорающего, обычно в ранней юности (например, Кухулин, начавший совершать подвиги в 5 лет, закончил жизненный путь в 17)? Трудно сказать со всей определенностью, но что-то в таком роде можно предположить. Ведь считалось, что чем дольше король сохранял в полном объеме свои физические и ментальные способности, тем дольше он имел шанс использовать сакральный ореол своей фигуры для формулирования и подкрепления своих фактических полномочий, которые во многом опирались на магию правления, а не на рациональные принципы управления⁸⁴⁶. По крайней мере в собственных глазах и в глазах аудитории средневековых ирландских повестей и поучений. Именно в этом контексте существовали, например, перечни реальных прав и привилегий короля.

⁸⁴⁶ См.: *Безрогов В.Г.* Начальные этапы становления политической власти в раннесредневековой Ирландии...; *Он же.* «Королевские зеркала» Ранней Ирландии как инструмент формирования знати в позднеродовом и раннеклассовом обществе...; *Он же.* Экономические функции королевской власти в ранней Ирландии // *Власть и политическая культура в средневековой Европе.* Ч. 1. М., 1992. С. 58-64; *Он же.* Эволюция экономических функций и хозяйственных прав королевской власти в раннесредневековой Ирландии // *Ранние цивилизации: государство и право.* М., 1994. С. 54-68.

ГЛАВА 11

Сакрализация правителя в древней и раннесредневековой Японии

М.В. Грачёв

С конца VI в. н.э. особенно быстро происходил процесс институализации японской государственности, и уже к концу VII в. в Японии сформировалось довольно сильное государство централизованного типа. Становление древнеяпонской государственности сопровождалось процессом оформления официальной идеологии. Важнейшими источниками, на основе которых формировалась государственная идеология в рассматриваемый период были: традиционная японская «религия» (синто), буддизм, конфуцианство и другие китайские политические концепции (даосизм, моизм и т. д.). Таким образом, официальная идеология уже в нарской период представляла собой сложный сплав различных (как чисто японских, так и иноземных) концепций и представлений.

Процесс становления централизованного государства с соответствующим оформлением (практическим и идеологическим) системы верховной власти, на вершине которой стоял японский государь⁸⁴⁷, привлекает внимание многих исследователей. Однако, несмотря на исключительный интерес ученых к подобной проблематике, многие аспекты институциональной истории Японии в отечественной историографии не стали объектом серьезного исследования. Все сказанное в полной мере относится и к проблеме сакрализации верховной власти в Японии, а поскольку в древней Японии государство персонифицировалось в правителе, то первостепенной, на наш взгляд, является задача установления механизмов функционирования власти государя. В этом плане особую важность имеет проблема сакральных потенций японского «императора».

Титулатура

Первоначально правитель Ямато⁸⁴⁸ именовался *оокими* (великий властитель, великий господин)⁸⁴⁹. Такой титул правителя должен был подчеркивать его положение в существующей властной иерархии, а, поскольку в среде древнеяпонской аристократии

⁸⁴⁷ Употребление термина «император» по отношению к японским государям является данью традиции, хотя на самом деле его статус и функции мало сопоставимы с понятием «император» в его европейском и российском понимании.

⁸⁴⁸ Название «Япония» (Нихон) было принято только в начале VIII в.

⁸⁴⁹ По данным эпиграфических источников (надежность информации, которая содержится в них, превосходит свидетельства мифолого-летописных сводов в деле восстановления процессов

одним из самых распространенных титулов знатности (*кабанэ*) был *кими*⁸⁵⁰ (властитель, господин), то, по всей видимости, это должно было означать, что правитель воспринимался аристократией как «первый среди равных». К тому же царские курганы вплоть до VII в., за исключением своих размеров и богатства погребального инвентаря, не имеют принципиальных отличий от захоронений знати. Представляется, что система властной иерархии, которая, в первую очередь, предполагает увеличение дистанции между правителем и его подданными (какое бы высокое положение при дворе они не занимали) окончательно оформилась только в VII в. Именно тогда появился и сложный этикет власти.

По мере увеличения влияния китайской культуры (особенно сильным оно становится, видимо, в последней трети VII в.) в Японии получают известность различные аспекты китайской политической науки (в том числе и действующая китайская титулатура). Вероятно, в правление Тэмму (673 – 686 гг.) стал последовательно употребляться китайский астрологический термин *тянь хуан*⁸⁵¹ (яп. *тэнно*)⁸⁵², происхождение которого, видимо, было связано с даосскими представлениями об устройстве мира. Впервые обозначение китайского императора как *тянь хуан* относится к 674 г. (правление Гао-цзуна, 650 – 683 гг.). В дальнейшем, хотя Танская династия и известна своими пристрастиями к даосизму, этот титул распространения не получил.

По даосским представлениям, божество *Тянь хуан да ди* пребывает в небесном «фиолетовом»⁸⁵³ дворце, откуда и управляет даосскими «мудрецами»⁸⁵⁴. Понятие «мудреца» (яп. *махито*) входит в употребление в Японии не ранее второй половины VII в. Сама же фигура «мудреца», по всей видимости, понималась в нескольких аспектах:

формирования раннеяпонской государственности) такой способ титулования правителя начал использоваться в V в.

⁸⁵⁰ В процессе оформления властных отношений в древней Японии уже к VI в. образовалось два типа собственно «знати»: «знать» по происхождению (императорский род и другие аристократические роды, отличавшиеся своей родовитостью) и «знать» по положению в государстве (так называемая «служилая знать»). Представители «знати» по происхождению обладали титулами *кими*, *оми*, «*мурадзи*», «*вакэ*» и т. п. Подробнее см.: *Ямао Юкихиса*. Кабанэ-но сэйрицу то тэнно (Формирование титулов-кабанэ и император). Токио, 1998. С. 119 – 140.

⁸⁵¹ Термин *тянь хуан* может быть переведен как «Небесный августейший».

⁸⁵² Первое датированное эпиграфическое сообщение на *моккан* (деревянные таблички) с употреблением термина «тэнно» относится к 681 г. См: Нихон кодай си дзитэн (Справочник по истории древней Японии). Под ред. *Эгами Намио* и др. Токио, 1993, С. 260.

⁸⁵³ Фиолетовый цвет понимался древними китайцами (а вслед за ними и японцами) как маркирующий наибольшую сакральность. Так, например, в древней Японии фиолетовые одежды являлись принадлежностью только представителей императорского рода и высшего придворного чиновничества.

⁸⁵⁴ Существовало учение о даосской «бюрократии» «святых и бессмертных» с их небесными «девятью дворцами Полярной звезды». Подробнее. см.: *Симодэ Сэкё*. Синсэн сисо (Идеи «шэнь сянь»). Токио, 1991.

Во-первых, сам государь мыслился в качестве высшего «мудреца». Об этом, в частности, может свидетельствовать посмертное имя Тэмму – Ама-но Нунахара Оки-но Махито, где Ама – Небо, Нунахара – название местности, а Оки (кит. Ин[чжоу]) – один из трёх священных даосских островов-гор, где обитали бессмертные⁸⁵⁵.

Во-вторых, ближайшие помощники государя также понимались как «мудрецы». Так, согласно новой иерархии титулов знатности кабанэ, введенной Тэмму в 684 г., наивысший по значимости показатель знатности стал называться *махито*. Этот титул жаловался только представителям императорского рода.

Получается, что, исходя из даосского наполнения термина *тянь хуан*, в Японии земной государь уподоблялся небесному, а его ближайшие помощники при дворе – небожителям, образуя нечто вроде пантеона в рамках государства. При этом государю отводилась роль «координатора» государственных религиозных культов, что соотносится с китайскими представлениями о верховной власти.

Разумеется, существовал и ряд устойчивых эпитетов государя (*акицуками* – «ясный как бог», *арахитогами* – «бог явленный» и *о.кими ва ками-ни симасэба* – «великий государь, восседающий среди богов»), а сам правитель являлся обладателем «божественной сущности» (*камунагара*), исходя из чего можно предположить, что в древней Японии «государь» был «богом», но ни в одном из древних и раннесредневековых японских текстов «государь» прямо не назван «божеством» и мы не имеем достаточных оснований рассматривать японского государя как равного по своему статусу с божествами – *ками*. Поскольку устойчивая терминология, применяемая при именовании государей, указывает только на временное присутствие божества в человеческом теле, то «государь» не может рассматриваться в качестве «полноценного» божества. В самом лучшем случае мы можем отнести японского правителя к категории «малого божества». Так или иначе, подтверждением наших предположений относительно более низкого статуса японского императора по сравнению с «великими божествами» (к таковым относились как «небесные», так и «земные ками») является также сама процедура ритуального взаимодействия «государя» с «божествами», которая предполагает «вертикальную коммуникацию» снизу, где находился «государь», вверх, где пребывало «божество», а не «горизонтальную», когда в силу более или менее одинаковых статусов «правителя» и ками их отношения понимаются как равные⁸⁵⁶.

⁸⁵⁵ Согласно даосским представлениям, на Востоке находились три острова бессмертных – Пэнлай, Фанху и Инчжоу.

⁸⁵⁶ Термин «*татэмацуру*» (или *мацуру*), который обычно переводится как «служение божествам», предполагает отношения только по оси «низ» → «верх», т. е. строго вертикальную коммуникацию.

Представляется также, что принятие и идеологическое наполнение титула государя в древней Японии, в значительной степени обеспеченное китайскими представлениями, было направлено, в первую очередь, на обеспечение дипломатическо-ритуального равенства с существующей страной-донором (т. е. с Китаем). При этом для Японии принятие титула *тэнно* означало не только равенство с Китаем, но и превосходство над остальными соседними странами (Силла и Бохай).

Регалии

Одним из символов власти японских государей являются их регалии (*сансю-но симпо*) – «три божественных сокровища»: зеркало, меч и яшма. И эти три предмета имели колоссальное значение в деле сакрализации правителя, то каждый из них имеет свою собственную историю происхождения, связанную с определенными эпизодами синтоистского мифа.

Зеркало изначально выступает в качестве магического предмета в мифе о вызволении прародительницы императорского рода богини Солнца Аматаэрасу из «небесного грота»⁸⁵⁷. Позднее зеркало стало восприниматься не только как символ Солнца и самой богини Аматаэрасу (сияние зеркала понималось как сияние самой богини Солнца), но и как предмет подтверждающий легитимность вступающего на престол правителя. Такая функция зеркала получила отражение в мифе о снисхождении внука Аматаэрасу – Ниниги на землю для ее покорения, когда богиня Аматаэрасу вручила Ниниги «драгоценное зеркало»⁸⁵⁸.

История появления другой священной регалии – меча не менее удивительна. Согласно «Кодзики» и «Нихон сёки», меч, ставший позднее одним из «трёх божественных сокровищ», был добыт братом богини Аматаэрасу – Сусаноо из хвоста «восьмиголового» змея, которого он победил, и преподнесен в дар богине Солнца⁸⁵⁹. Однако, истолкование магических свойств меча применительно к «мироустроительной» функции государя и вопросу о его легитимности в ранней исторической традиции связывается с именем «первоимператора» Дзимму, который считался родоначальником царствующей династии и основателем государства. Как явствует из текстов первых мифолого-исторических сводов, перед тем как Дзимму взойдет на престол, в стране царил «хаос» и для восстановления «порядка» одному из слуг Дзимму во сне было явлено, где находится

⁸⁵⁷ Эту легенду см.: Кодзики – Записи о деяниях древности. Т. 1. Пер., коммент. *Е. М. Пинус*. Т. 2. Пер., предисл. и коммент. *Л. М. Ермаковой и А. Н. Мещерякова*. СПб., 1993 – 1994. Т. 1. С. 55 – 57; Нихон сёки – Анналы Японии. Пер. и коммент. *Л. М. Ермаковой и А. Н. Мещерякова*. Т. 1 – 2. СПб., 1997. Т. 1. С. 135 – 140.

⁸⁵⁸ См.: Нихон сёки. Указ. соч. Т. 1. С. 157 – 158.

«небесный меч», при помощи которого можно «усмирить страну». После своего пробуждения от вешего сна этот слуга нашел «небесный меч» и преподнес его Дзимму⁸⁶⁰. Наконец, в предисловии к генеалогическому своду «Синсэн сё:дзироку», где помещен «краткий вариант» официальной истории правящей династии, появление «небесного меча» связывается именно с «мироустроительными» потенциями Дзимму, оказавшегося способным усмирить всех непокорных «варваров», что послужило своеобразным основанием для дальнейшего восшествия Дзимму на престол⁸⁶¹.

Третья из священных регалий – яшма-«*магатама*» – (предмет из драгоценного камня в форме запятой) изначально принадлежала самой Аматаэрасу (впервые в текстах «Кодзики» и «Нихон сёки» *магатама* фигурирует в мифе о принесении «клятвы» и «соревновании» в порождении детей)⁸⁶². Трудно сказать с какого времени «*магатама*» стала связываться с ритуалом интронизации японского государя, поскольку, как явствует из «Кодзики» и «Нихон сёки», «*магатама*» в качестве одного из священных предметов, преподносимых государю при его восшествии на престол (вместе с мечом и зеркалом), вообще не упоминается (то же относится и к кодексу «Тайхорё» (702 г.). По всей вероятности, *магатама* стала прочно связываться с ритуалом вступления государя на престол не ранее середины IX века (о чем свидетельствуют различные источники)⁸⁶³.

В своем окончательном виде система «трех божественных предметов» предстает только в «Записях об истинном наследовании [престола] божественными государями» («Дзинно сётоки», 1339 г.). В этом памятнике «три священных предмета», с одной стороны, выступают в качестве «символов», доказывающих «божественность» и «добродетельность» самой Японии, а с другой, непосредственно связывается с интронизацией верховных правителей, являясь доказательством «законности» и «непрерывности» правящей династии в Японии. Помимо этого, считалось, что божественные регалии способны передавать правителю магические способности, которые помогают государю управлять страной.

⁸⁵⁹ См.: Кодзики. Указ. соч. Т. 1. С. 59 – 60; Нихон сёки. Указ. соч. С. 141.

⁸⁶⁰ См.: Кодзики. Указ. соч. Т. 2. С. 36 – 37; Нихон сёки. Указ. соч. Т. 1. С. 181.

⁸⁶¹ Текст предисловия к «Синсэн сёдзироку» см.: Синто – путь японских богов. Т. II. Тексты синто. СПб., 2002. С. 178 – 182.

⁸⁶² Аматаэрасу предъявляет *магатама* Сусаноо в качестве доказательства своих чистых намерений во время принесения клятвы. См.: Кодзики. Указ. соч. Т. 1. С. 53 – 54; Нихон сёки. Указ. соч. Т. 1. С. 131 – 134.

⁸⁶³ Нихон коки (Поздние “Анналы Японии”, 840 г.). Токио, 1982. Дайдо, 1 – 3 – 17, 806 г.; Когосюи. Пер. Симоновой-Гудзенко Е. К. // Синто – путь японских богов. Указ. соч. Т. II. С. 93.

Таким образом, все три священных предмета обладали сакральными смыслами в глубокой древности⁸⁶⁴ и по мере формирования института императорской власти в Японии стали восприниматься в качестве предметов, которые передавались новому государю при интронизации и придавали ему особый сакральный авторитет. При этом священные регалии должны были находиться возле правителя и во время его передвижения⁸⁶⁵. По всей видимости, на фоне все большей сакрализации государей регалии сами со временем стали пониматься как божества (Солнца, Луны и Грома), и даже государи не могли без собой необходимости пользоваться «тремя божественными сокровищами».

Интронизация

Наиболее древняя процедура интронизации государя в Японии называлась *Дайдзёсай* и была непосредственно связана с распространенным среди многих аграрных обществ ритуалом вкушения нового урожая (в Японии подобный ритуал отправлялся ежегодно в 11-м лунном месяце). Однако по мере создания «государства *рицурё*» произошло совмещение местных культурных традиций и различных китайских инноваций, что, разумеется, отразилось и на процедуре интронизации в Японии, детальное оформление которой произошло в период Нара.

В своем завершенном варианте процедура интронизации включала три важнейшие церемонии: *сэнсо* («уведомления» о вступлении на престол нового государя⁸⁶⁶) *сокуи* (аналог китайской дворцовой церемонии вступления восхождения на трон, когда правителю преподносились священные регалии – «зеркало» и «меч», а также государственная печать – символ верховной власти в стране⁸⁶⁷) и *Дайдзёсай*. Если *сэнсо* и *сокуи* представляли собой церемонии, осуществляемые по китайскому образцу, то *Дайдзёсай* является исконно японской церемонией и не имеет аналогов в китайской культуре.

Подготовка к церемонии начиналась с того, что в 8-м лунном месяце во все крупнейшие синтоистские святилища страны двором отправлялись приношения,

⁸⁶⁴ Это подтверждается и археологическими находками зеркал, мечей и *магатама* в погребениях, относящихся к периодам Яёй (период бронзы и раннего железа, III в. до н.э. – III в. н.э.) и Кофун (курганский период, IV – VI вв.).

⁸⁶⁵ Во время внутрдинастического кризиса, когда власть оспаривалась представителями «южной» и «северной» династий (1336 – 1392 гг.), одним из наиболее сильных аргументов приверженцев «южной» династии было то, что регалии находятся в их распоряжении, хотя победа осталась за «северной» династией.

⁸⁶⁶ Рё-но сюгэ (Собрание толкований законов «рё», 70-е года. IX в.). Токио, 1995, С. 201 – 202.

⁸⁶⁷ Позднее в период Хэйан разрыв между церемониями *сэнсо* и *сокуи* мог составлять от 8 дней (при государе Ниммё, 833 г.) до 11 месяцев 28 дней (при императоре Готоба, 1183 г.).

предназначенные для проведения ритуала «великого очищения» (*оохараэ*)⁸⁶⁸. В том же месяце путем гадания определялись две провинции, откуда священный рис нового урожая доставлялся во дворец⁸⁶⁹.

В 10-м месяце подготовку к основному ритуалу *Дайдзёсай* начинал сам государь. Он отправлялся к одной из ближайших рек (определялась гаданием), совершал обряд очищения водой (*мисоги*). При совершении этого ритуала присутствовали члены правящего рода, все высшие должностные лица, различные столичные чиновники, а также управители провинций и уездов всей страны, специально приглашенные для участия в этом действе (общее количество участников могло достигать до полутора тысяч человек)⁸⁷⁰. Сама процедура *мисоги* состояла в следующем. В особый сосуд наливалась вода, вероятно, набранная в том же месте, где проводилась церемония. Государь зачерпывал из сосуда воду ладонями и окроплял ею поднесенные ему жертвенные принадлежности (разные виды материи, мотыги, моллюски, тунец, вяленая рыба, лосось, соль, водоросли, сакэ, обрушенный рис, колосья риса). После этого совершалось окропление всех присутствующих на церемонии⁸⁷¹. Дабы избежать ритуального загрязнения, государь должен был в течение месяца осуществлять частичное воздержание (*араими*) и в течение трех дней полное воздержание (*маими*), пребывая все это время во «[дворце] воздержания». Такое воздержание содержало различные запреты: от отказа от пищи, до речевых запретов (*имикотоба*). Так, следовало говорить не «смерть», а «выздоровление»; не «болезнь», а «отдых»; не «оплакивание», а «посыпание солью»; не «избиение», а «поглаживание»; не «кровь», а «пот»; не «мясо», а «грибы»; не «могила», а «насыпь»⁸⁷².

За несколько дней до основной церемонии *Дайдзёсай* под руководством двух представителей жреческих родов Накатоми и Имибэ, а также управителей провинций Юки и Суки сооружался комплекс Дайдзёгу.

В 11-м лунном месяце проводилась собственно церемония *Дайдзёсай*. В сумерках (в час Собаки, около 8 часов вечера) в сопровождении высших придворных государь, шествовал в Кайрюдэн⁸⁷³. Здесь он совершал омовение горячей водой и облачался в новую одежду, именуемую *ама-но хагоромо* (букв. «одежда из небесных перьев»), в

⁸⁶⁸ Энгисики (Церемонии годов Энги, 927 г.). Т. 1. Токио, 1995. С. 143.

⁸⁶⁹ Там же. С. 143. Эти провинции назывались Юки и Суки, а название основных павильонов, где проходила церемония *дайдзёсай*, было Юкидэн и Сукидэн.

⁸⁷⁰ Энгисики. Указ. соч. С. 29 – 30.

⁸⁷¹ Там же. С. 143 – 144.

⁸⁷² Энгисики. Указ. соч. С. 144.

⁸⁷³ Вместе с Юкидэн и Сукидэн являлся одним из трех павильонов, где проводилась церемония *Дайдзёсай*.

результате чего как бы приобретал «небесный статус». Затем он, ступая по ткани, которую перед ним раскатывали из огромного рулона, а за ним сразу же сматывали, в одиночку направлялся в Юкидэн, где преподносил приношения божествам. Здесь государь совершал некий тайный (и неизвестный нам) ритуал, который называется *онфусума* (букв. «шелковое покрывало»), основной целью которого было установление коммуникации с богами и магической преемственности с прошлым правителем. После этого проводилось омовение, и процедура *онфусума* в точности повторялась в Сукидэн.

После этого следовал ритуал вкушения риса, сопровождаемый различными ритуальными плясками. По окончании церемонии все построенные для нее здания и в столице, и в провинциях сжигались, для чего назначались ответственные чиновники. Наконец, в последний день 11-го лунного месяца все служащие столичных ведомств проводили церемонию очищения⁸⁷⁴.

Таким образом, практика интронизации японских государей состояла из нескольких последовательных компонентов, включающих как китайские представления о процедуре восшествия на престол (ритуалы *сэнсо* и *сокуи*), так и собственно японские представления о преемственности трона (ритуал *Дайдзёсай*). Со временем наполняемость «японской» (в противовес «китайской») части процедуры интронизации увеличивается, поскольку в период Хэйан возгласение молитвы-благопожелания главой жреческого рода Накатоми и преподнесение государю священных регалий представителем жреческого рода Имибэ стало проводиться не в рамках церемонии *сокуи*, а в процессе осуществления ритуала *Дайдзёсай*⁸⁷⁵. Такое обстоятельство, на наш взгляд, является весомым подтверждением того, что «китайская» часть процедуры интронизации со временем превратилась лишь в номинальную практику, а символом окончательного признания законности власти нового государя становится именно *Дайдзёсай*.

По мнению современных исследователей императорской системы в древней Японии, церемонии *сэнсо* и *сокуи* не давали государю право на получение особого сакрального статуса. Только после проведения ритуала *Дайдзёсай*, когда устанавливалась коммуникация с богами и магическая преемственность с прошлым правителем, новый правитель наделялся сакральностью. При этом права государя были наследственными и обосновывались японским мифом, а поскольку синтоистский миф не подлежал

⁸⁷⁴ Энгисики. Указ. соч. С. 155 – 156.

⁸⁷⁵ В кодексе Тайхорё провозгласение молитвословий и преподнесение священных регалий связано с церемонией *сокуи*. (Рё-но сюгэ. Указ. соч. Т. 1. С. 201 – 202; Рицурё. (Уголовные и гражданские законы, 702 г.). Токио, 1994. С. 214, 538.) Подобное положение сохраняется и в IX столетии (Нихон коки. Дайдо, 1 – 3 – 17, 806 г.; 1 – 8 – 10, 806 г.), но в «Энгисики» (927 г.) эти действия уже связываются с ритуалом *Дайдзёсай* (Энгисики. Указ. соч. С. 155). В дальнейшем и молитвословия и священные регалии (*синдзи*) являются непременным атрибутом *Дайдзёсай*.

международной цензуре, то японский правитель в признании своих прав не нуждался в иноземном одобрении.

Легитимность и порядок престолонаследования

В текстах мифолого-летописных сводов «Кодзики» и «Нихон сёки» имплицитно обосновывалась сакральность всей правящей династии и ее несменяемость (но не отдельного правителя). Синтоистский миф, будучи важнейшим (базовым) «программным документом» японского государственного устройства⁸⁷⁶, обладал совершенно отдельным и особым статусом, а его отражение в законодательных памятниках носило только опосредованный характер. Он являлся своеобразным «руководством к действию», определял многие особенности функционирования не только правящего дома, но и других знатных родов японского государства, а также всего общества в целом.

Именно этот миф должен был доказать «божественность» происхождения правящей династии. Не менее важной задачей в деле обоснования легитимности правящей в VIII в. династии было в том, чтобы продемонстрировать непрерывность линии ее наследования. Иными словами, показать, что все государи, правившие в древности, принадлежали к основной ветви правящего рода, а линия наследования никогда не прерывалась.

Поскольку в японских законодательных сводах правила, определяющие порядок престолонаследия, не были определены вплоть до 1889 г. (только с этого времени титул «*тэнно*:» стал передаваться сыну действующего государя), то до этого времени, видимо, фиксированного порядка престолонаследия не существовало. Теоретически, и это, конечно же, в первую очередь под влиянием китайских представлений о престолонаследии, предпочтение отдавалось принципу *примогенитуры*, когда порядок наследования осуществлялся по старшинству (от отца к сыну) в рамках прямой мужской линии, но фактически новым государем мог стать любой представитель правящего дома. В подобной ситуации политическая борьба заключалась, в основном, в получении права утвердить на престоле своего ставленника из числа членов императорского рода, внутри которого тоже существовали разные группировки. В этом смысле употребление термина «императорский род» для древней и средневековой Японии носит условный характер – ни о какой реальном «единстве» речь идти не может.

При назначении следующего правителя в жизнь проводились самые фантастические комбинации. Так, Дзито отрёклась от престола и поставила на трон своего

⁸⁷⁶ В древнем и средневековом Китае такую функцию выполняли ритуалы *ли*. Подробнее см.: *Попова И. Ф.* Политическая практика и идеология раннетанского Китая. М., 1999.

семилетнего внука Момму. Сама же, приняв титул *дайдзэ тэнно*⁸⁷⁷, стала фактической правительницей. Может быть, наиболее курьезным примером является занятие трона Гэммэй после смерти ее сына Момму, что было вопиющим нарушением любых precedентов престолонаследия.

Подобные «исключения из правил» престолонаследия были связаны, по всей вероятности, с тем, что после интронизации Тэмму была начата новая династическая линия⁸⁷⁸, а его реформы в определенной степени изменили состав высшей политической элиты и потому привычные социально-политические механизмы престолонаследия оказались на какое-то время не применимы на практике. К тому же после устранения основной ветви рода Сога с политической арены и ликвидации монополии этого рода в качестве поставщика невест для представителей царствующего рода на эту роль стали претендовать сразу несколько родов. В условиях относительного баланса сил среди противоборствующих родов принимались компромиссные решения, и тогда достаточно часто выбор приходился на женщин. Кроме того, для понимания методов ведения «политической деятельности» следует иметь в виду, что хотя в Японии не сложился институт евнухов, оказывавших огромное влияние на всю придворную жизнь в древнем и средневековом Китае, влияние главной супруги государя на политику оказывалось порой весьма значительным.

Наиболее существенным моментом для понимания того, каким образом производился выбор наследника престола в начале периода Нара, дает указ, провозглашенный при вступлении императрицы Гэммэй на трон. В нем, в частности, говорилось: «Изрек государь (Момму. – М. Г.), сын наш: “Тело наше нынче устало, и желаем мы отдых получить, и болезнь побороть. На посту же нашем, унаследованном от солнца небесного, должно владыке пребывать и править. Посему мы его уступаем”»⁸⁷⁹. Для того же, чтобы высказываемое Гэммэй решение о принятии титула императрицы не выглядело беспочвенным, она ссылается на волю императора Тэнти: «И вот законы те, что установлены и назначены государем, сыном Ямато, о коем молвят с трепетом, правившим Поднебесной из дворца Афуми-но Ооцу [Тэнти], – законы, что вместе с Небом-Землей

⁸⁷⁷ Термин «*дайдзэ тэнно*» китайского происхождения и может быть переведен как «действующая экс-императрица».

⁸⁷⁸ Возврат к прежней династической линии, восходящей к императору Тэнти, произошел после того, как на престол вступил государь Конин (о чём, в частности, говорится и в «Дзинно сётоки»). О внутрдинастических коллизиях в VII – VIII вв. см.: *Сато Содзюн. Рицурёсэй то тэнно (Система рицурё и император) // Кодай кокка то Нихон (Древние государства и Япония)*. Под. ред. *Киси Тосио*. Токио, 1996, С. 9 – 52.

⁸⁷⁹ Норито. Сэммё. Пер. со старояпонского *Л. М. Ермаковой*. М., 1991, С. 139.

долго длятся, с Солнцем-Луной далеко длятся, **законы вечные, неизменные**, кои принять и исполнять надлежит, все мы приняли и с трепетом службу несли»⁸⁸⁰.

Современные исследователи считают, что Тэнти, к воле которого апеллирует Гэммэй, провозгласил (или якобы провозгласил) «новый» порядок наследования престола, когда либо сам государь, либо императорский дом в целом выбирал себе преемника еще при жизни действующего правителя, при этом участие в выборе престолонаследника других, не принадлежащих к царской фамилии, лиц не допускалось⁸⁸¹. До этого времени выбор престолонаследника часто осуществлялся после смерти правителя, во время проведения заупокойных ритуалов (*могари*)⁸⁸².

Однако сам по себе такой подход не мог стать надежной гарантией от возникновения внутрдинастических коллизий. Так как круг претендентов (при реально существовавшей полигамии) был весьма широк⁸⁸³, это создавало почти неограниченные возможности для возникновения конфликтных ситуаций (в условиях, когда порядок престолонаследия был фактически не определен, время проведения заупокойных ритуалов использовалось для составления различных политических комбинаций).

По всей видимости, это имело определенное отношение к традиционной системе родства, которая, не отдавала приоритета ни одному из наследников. В качестве защиты от такого рода нестабильности постепенно вырабатывается механизм отречения от престола с предварительным назначением наследника престола. Из всех правителей VIII в. до конца своей жизни занимали трон только только двое: Момму и Сётоку. Позднее, в период Хэйан (794 – 1192 гг.) подобный механизм защиты от потрясений, связанных с престолонаследием, получает свое дальнейшее развитие в качестве системы «*инсэй*» (правление императора-монаха), когда отрекшийся от трона император сперва принимал постриг и только после этого получал реальные распорядительные полномочия. При этом институт отречений (из 33 императоров периода Хэйан ушли с престола 19) развивается на фоне усиления в Японии влияния китайских представлений о престолонаследии (семнадцать раз (51,5 %) престол передавался от отца к сыну, девять раз (27 %) – брату, два раза (0,6 %) – двоюродному брату, три раза (ок. 1 %) – племяннику и по одному разу (0,3 %) – дяде и двоюродному деду).

⁸⁸⁰ Норито. Сэммё. Указ. соч. С. 139.

⁸⁸¹ В дальнейшем апелляции к этому установлению Тэнти при восхождении на трон нового правителя неоднократно повторяются на протяжении VIII – XVIII вв.

⁸⁸² Подробнее см.: *Вада Ацуму*. Могари-но кисотэки косацу (Фундаментальное исследование [системы] временного захоронения – *могари*) // Сирин, 1969. Т. 52. №5; *Ebersole G. J. Ritual Poetry and the Politics of Death in Early Japan*. Princeton, 1989.

⁸⁸³ Согласно законодательству VIII в. в круг императорского дома попадало несколько десятков человек с формально одинаковыми правами. См: Рицурё. Указ. соч. С. 281 – 282.

О сложностях по определению легитимности правящей в Японии династии говорит хотя бы тот факт, что уже через столетие после появления «Нихон сёки» был создан генеалогический свод «Синсэн сёдзироку», важнейшей задачей которого было приведение в соответствие современной социальной структуры мифологии и сакральной генеалогии. По всей видимости, этот памятник должен был «доказать» не только то, что императорский род занимает наиболее привилегированное положение в системе сакральной генеалогии, а потомки императоров относятся к высшей социальной страте. Как явствует из двух предисловий к «Синсэн сёдзироку», не менее актуальной задачей явилось подтверждение представленной еще в «Нихон сёки» идеи «божественности» и «непрерывности» правящей династии в Японии⁸⁸⁴.

Магико-сакральные функции государя. Правитель и ритуал

К таковым в первую очередь относились: функция по обеспечению плодородия и функция исцеления больных и немощных. Государь должен был обеспечить стране богатый урожай и для этого самолично участвовал в различных молениях, ставивших целью получение обильного урожая. Считалось, что правитель должен был обеспечить благоденствие народа и от него зависело процветание страны.

Как непосредственно связанную с функциями обеспечения плодородия можно рассматривать и лечебную функцию государя. Основное ее значение заключалось в том, что правитель не только должен был заботиться о благе народа, но и самолично контролировать процесс «оздоровления» своих подданных. Для этого он осуществлял различные ритуальные мероприятия, направленные на выздоровление всей нации (моления в синтоистских и буддийских святилищах), и отдельных людей (инициировал отправку лекарственных средств в случае эпидемий, и амнистии сопровождаемые раздачей милостей).

Таким образом, функциональная деятельность государя стала рассматриваться в качестве некоторого подтверждения его сакральности и тем самым имела огромное значение в деле дальнейшей сакрализации японских правителей, ибо служила своеобразным «катализатором сакрализации».

⁸⁸⁴ Впервые сомнения относительно того, до какой степени «Нихон сёки» отражает исторические реалии, были публично высказаны известным исследователем японской истории и культуры Цуда Сокити (1873 – 1961 гг.). По его мнению, формирование государства Ямато необходимо связывать не с именем Дзимму, а с именем государя Одзина (трад. 270 – 310 гг.). Что же касается ныне царствующей династии, то она берет свое начало в лучшем случае с «императора» Кэйтая (трад. 507 – 531 гг.), поскольку со смертью государя Бурэцу (трад. 498 – 506 гг.) линия наследования, заложенная Одзином, прервалась. См.: *Цуда Сокити. Нихон котэн-но кэнкю* (Изучение древнеяпонских книг) // *Цуда Сокити дзэнсю* (Полное собрание сочинений Цуда Сокити). Т. 7. Токио, 1963.

Поскольку в Японии ни одно из религиозных учений не понималось как «единственно верное», а правитель не выступал в качестве истолкователя догматики, то его роль заключалась в соблюдении различных запретов и участии в церемониях синтоистского, буддийского и конфуцианского направлений. При этом форма личного участия государя в подобных церемониях могла варьироваться и зависела от многих обстоятельств. Личное участие правителя в каком-то обрядовом действии говорило об огромной значимости этого ритуала в деле управления государством. К таким ритуалам, например, относилась церемония *Дайдзэсай* (см. выше), символизировавшая восхождение государя на престол. Иногда церемонии проводились без непосредственного участия императора. Государь от своего имени отправлял «посыльного», делегируя ему часть своих полномочий, таким образом, считалось, что государь присутствует на данной церемонии. К числу таких обрядовых действий относятся совершения приношений синтоистским святилищам и испрашивания «советов» у божеств, в них обитающих. Помимо личного участия в ритуале, государь был наделен полномочиями по регулированию определенных сторон ритуального поведения. При этом главной задачей императора было осуществление, в первую очередь, коммуникации между небесным и земным мирами (жреческая функция), а не между отдельными частями подведомственной ему территории. Даже в свой родовое святилище в Исэ (Исэ дзингу) сам государь никогда не отправлялся⁸⁸⁵, а вместо себя посылал туда незамужнюю принцессу крови.

В отличие от синтоистских церемоний, участие правителя в буддийской обрядности происходит на совсем ином уровне. Здесь император выступает в качестве обычного верующего, являясь объектом воздействия ритуала. По всей видимости, такое отношение к буддийскому ритуалу было связано с тем, что буддизм, будучи воспринят как идеологическая опора власти правителя, со временем приобрел слишком самостоятельное значение и стал рассматриваться как ее угроза⁸⁸⁶. Поэтому, начиная с правления Конины (770 – 781 гг.), наблюдается некоторое охлаждение государей к буддийскому учению, следствием чего стало отвержение его как общегосударственной идеологии (сакральный характер государственной власти обеспечил выживаемость синтоизма и его идеологическую самостоятельность в противоборстве с буддизмом) и невключение буддийских церемоний в список общегосударственных празднеств.

⁸⁸⁵ Причины подобных табуаций не совсем понятны. Возможно это было связано с тем, что в святилище Исэ находилось огромное зеркало (*ята кагами*), являющееся одной из «божественных регалий» императора.

⁸⁸⁶ Подробнее об этом см.: *Мещеряков А. Н.* Древняя Япония: буддизм и синтоизм. М., 1987. С. 67 – 85.

В японских источниках прослеживается также участие правителя в некоторых ритуалах, связанных с конфуцианской обрядностью. К таковым можно отнести, например, празднование нового года по лунному календарю. В таких ритуалах император становился как ритуальным координатором коммуникации с высшими силами (ритуал поклонения богам защитникам четырех сторон света, моления о хорошем урожае и мире в стране), так и объектом поклонения со стороны своего ближайшего придворного окружения (ритуалы «поклонения императору» и «лицезрения государя»), когда государь принимал поздравления чиновников всех ведомств⁸⁸⁷ (с 905 г. стала проводиться церемония «малого лицезрения государя»⁸⁸⁸). Однако по мере развития таких (китайских по своему происхождению) ритуалов, некоторые из них стали осмысляться как синтоистские⁸⁸⁹, значение же других стало забываться и они превратились в обычную дань традиции⁸⁹⁰.

Сакральное пространство

Одним из важнейших аспектов символизации власти является сакральное преобразование пространства⁸⁹¹. Все пространство необходимо было организовать таким образом, чтобы устанавливалась (и что более важно, постоянно подчеркивалась) дистанция между правителем и всеми остальными людьми. Такое преобразование пространства должно было также подчеркивать различие в статусах между государем и его подданными.

⁸⁸⁷ См.: Яманака Ютака. Хэйан дзидай-но нэндзю гёдзи (Ежегодные празднества в период Хэйан) // Хэйан дзидай-но гирэй то сайдзи (Ритуалы и повседневная жизнь в период Хэйан). Под ред. Яманака Ютака и Судзуки Кадзуо. Токио, 1994. С. 162 – 166.

⁸⁸⁸ В отличие от введенного по образцу Танского Китая общего ритуала «лицезрения государя» («*тёхай*»), в котором участвовали все придворные чиновники пятого ранга и выше, проживающие в столичном районе Кинай, церемония «малого лицезрения государя» («*котёбай*») проводилась для более узкого круга (во время «*котёбай*» свое почтение правителю выражали только высшие сановники: Канцлер, Левый и Правый министры, а также придворные советники, т. е. те, кто входил в высший политический совет – Гисэйкан). См.: Хэйан кидзоку-но сэйкацу (Быт хэйанской аристократии). Токио, 1985. С. 55.

⁸⁸⁹ Так, ритуал поклонения четырем богам – защитникам четырех сторон света (*сихохай*) – Синему дракону, Белому тигру, Птице феникс и мифическому животному *сюань ву* (гибрид змеи и черепахи), стал пониматься как церемония поклонения «небесным и земным божествам». *Маюми Цунэтада*. Синто сайси (Ритуалы синто). Токио, 1992. С. 82.

⁸⁹⁰ Как видно из хэйанских гравюр *эмаки моно*, ритуал «лицезрения государя» проводился таким образом, что собственно «лицезрения» государя быть не могло, поскольку император пребывал в помещении тронного зала (Дайгокудэн), а придворные чиновники находились за его пределами. См.: Хэйан кидзоку-но сэйкацу. Указ. соч. С. 55. Представляется, что важное значение здесь сыграли представления о «магии взгляда» и вытекающие из них запреты смотреть на правителя, дабы не причинить ему вред через взгляд.

⁸⁹¹ О восприятии пространства в древней Японии на материалах поэтической антологии «Манъёсю» (кон. VIII в.) см.: *Симонова-Гудзенко Е. К.* Особенности восприятия пространства в эпоху «Манъёсю» // История и культура Японии. М., 2001. С. 103 – 118.

По мере структурирования территории все пространство подразделялось на две части – «центр» и «периферия». «Центр» понимался как территория, организующая и концентрирующая вокруг себя пространство, и территория, где сосредоточивались носители власти, а ее влияние было максимально. Для Японии таким «центром» являлся «центральный (т. е. столичный – *М. Г.*) район» – Кинай. В качестве «периферии», где воздействие центральной власти было не так ощутимо, в Японии выступал Кигэ – «[территории, находящиеся] за пределами [центрального] района»⁸⁹².

Границы «центрального района» были точно установлены еще указом 646 г.⁸⁹³. В Кинай входило четыре провинции: Ямато, Ямасиро, Кавати и Сэццу, а с 757 г. – пять (с учетом провинции Идзуми). Именно в Кинай проживали аристократические роды (как, собственно, и царский род), выходцы из которых занимали подавляющее большинство высших постов в государственном аппарате. Там же находились и столичные грады: Фудзивара (694 – 710 гг.), Нара (710 – 784 гг.), Нагаока (784 – 794 гг.) и Хэйан (с 794 г.). По сути Кинай образовывал как бы «государство в государстве» и служил оплотом правителей Японии⁸⁹⁴. По существу значение «центрального района» в политической, экономической, военной и культурной деятельности двора было колоссальным. Именно в Кинай формировался японский пространственный менталитет, делающий акцент на освоении ближнего пространства.

«Периферия» – Кигэ включала семь регионов. Каждый регион состоял из более мелких территориальных образований – провинций (*коку*) и уездов (*гун*). Для осуществления надежной связи между «центром» и «периферией» была создана сеть дорог.

Примечательно, что пространственные оппозиции фиксируются на всех уровнях. Внутри самого «центрального района» также существовала своеобразная «иерархия территорий». Среди пяти провинций Кинай в периоды Асука и Нара центральной и более почитаемой считалась Ямато. По всей видимости, такое положение провинции Ямато определялось местонахождением столиц Фудзивара и Хэйдзё (Нара). Позднее, в период Хэйан, в связи с переносом столицы Хэйан в провинцию Ямасиро (временная столица Нагаока также находилась в Ямасиро) именно эта провинция стала пониматься в качестве

⁸⁹² О противопоставлении «центра» и «периферии» в древней Японии см.: *Ёсикава Сатоси*. Кинай то кодай кокка (Кинай и древнее государство) // Сирич. Т. 79. № 5. 1996. С. 60 – 70; *Китamura Масаки*. Рицурё кокка-но сихай кодзо (Структура управления «государства *рицурё*») // Сёку нихонги-но сэкай (Мир «Сёку нихонги»). Под ред. *Накамура Сюя*. Токио, 1999. С. 22 – 25.

⁸⁹³ Нихон сёки, Тайка, 2 – 1 – 11, 646 г.

⁸⁹⁴ Примечательно, что даже ранги японских чиновников четко подразделялись на две большие группы: *найи* – «внутренние» (т.е. столичные. – *М.Г.*) ранги и *гайи* – «внешние» (т. е. провинциальные. – *М. Г.*) ранги.

центральной в Кинай. Наиболее почитаемым местом в провинции Ямато, а позднее в Ямасиро, являлся собственно столичный град. Однако даже внутри столичного пространства существовали пространственные оппозиции. Из всей территории столицы особо выделялся дворцовый комплекс (*Дайдайри*), где проживал сам государь, его старшая супруга, довольно многочисленные «младшие жены» и женский «обслуживающий персонал», поставляемый влиятельными родами из района Кинай, а также семьями управителей уездов и их непосредственными подчиненными. Внутри дворцового комплекса главным сооружением был *Дайгокудэн* (собственно тронный зал). Это было самое большое здание во всем дворце⁸⁹⁵. В *Дайгокудэн* на некотором возвышении находился императорский трон⁸⁹⁶ и именно там проводились основные государственные церемонии (вступление на престол, празднование нового года, прием иностранных послов и т. д.). В силу того, что *Дайдайри* являлся резиденцией правителя, его защита осуществлялась самым должным образом, при этом помимо императорской гвардии у дворцового комплекса (как и у всей столицы в целом) существовали особые «невидимые» защитники. К таковым относились божества-охранители четырех сторон света: на Востоке – синий дракон, на Западе – белый тигр, на Юге – птица-феникс (*судзакү*) и на Севере – животное *гэмпу*, представлявшее собой гибрид змеи с черепахой.

Представляется, что подобное противопоставление существовало и на периферии. Так, в регионе Сайкайдо на Кюсю самой почитаемой была провинция Тикудзэн, поскольку там находилась Главная управа всего региона – Дадзайфу. Что же касается отдельных провинций, то там главным всегда считалась провинциальная управа (*кокуфу*), ибо управа понималась как часть общегосударственного механизма управления, куда поступали обязательные к выполнению распоряжения из дворца. Примечательно, что в начале VIII в. на «периферии» начала создаваться система «священных» (сакральных) территорий. В 723 г. за пределами Кинай существовало уже «восемь священных уездов»⁸⁹⁷. Особый статус этих уездов объяснялся тем, что там находились самые важные синтоистские святилища. В период Хэйан система «священных уездов» получила дальнейшее развитие, и в 897 г. в состав «священных уездов» был включен уезд Иино (провинция Исэ), поскольку там находилось одно из святилищ Исэ дзингу⁸⁹⁸.

⁸⁹⁵ Согласно данным археологических раскопок в столице Фудзивара размеры Дайгокудэн были следующие: протяженность с запада на восток – 45 м., с севера на юг – 21 м., высота – 25 м. Нара Дайгокудэн имел следующие размеры: длина 44 м., глубина 19, 5 м., высота 21, 4 м.

⁸⁹⁶ В качестве защитной меры трон ставился в таком месте, которое было максимально удалено от входа.

⁸⁹⁷ *Рё-но сюгэ*. Указ. соч. Т. 2. С. 469.

⁸⁹⁸ Руйдзю сандай кяку. Указ. соч. Кампё, 9 – 9 – 11, 897 г.

Помимо разделения всей территории на «центр» и «периферию», а также более детальной организации пространства внутри каждой из этих частей, еще один существенный момент сакрального преобразования пространства заключался в оформлении геополитических представлений, в соответствии с которыми положение Японии среди других стран Восточноазиатского региона было бы четко зафиксировано.

В VIII в. была разработана собственно японская геополитическая модель, согласно которой японский государь, в силу наличия у него «добродетели и преобразующей силы» (*токука*), по примеру китайского императора, считался центром универсального устройства мира. Поскольку «преобразующая сила» японского государя распространялась только на территорию Японии (*кэнай*), то Япония оказывалась в центре микрокосма. Все остальные страны оказывались «за пределами [действия] преобразующих сил» японского государя (*кэгай*), а жители этих стран, прибывшие на территорию Японии (даже китайцы, как бы это ни казалось странным), именовались *кикадзин* (вернувшиеся (т. е. прибывшие. – М. Г.) к культурности). При этом все иноземные державы делились на две категории: *рингоку* (соседняя страна), куда относился Китай, как более равный с Японией по статусу, и *банкоку* (варварские страны), куда относились те государства, которые приносили японскому государю «дань» и воспринимались японской правящей элитой в качестве вассалов Японии (Силла и Бохай)⁸⁹⁹. Все эти страны (Китай, Силла и Бохай) причислялись к «внешнему миру» и с ними поддерживались дипломатические отношения. По мнению японской правящей элиты, любые отношения с официальными представителями стран *банкоку* должны были осуществляться таким образом, чтобы подчиненность этих стран Японии проявлялась с особенной четкостью.

Помимо «внешнего мира», расположенного за морем, был и «внешний мир», находящийся на территории Японского архипелага. В качестве «варваров» воспринимались племена «эмиси» (на севере и северо-востоке о-ва Хонсю) и «хяято» (на юге о-ва Кюсю). Формально эти племена оказывались в ареале «преобразующего» культурного влияния японского государя, но все-таки считались «варварами». По всей вероятности, правящая элита считала, что отношения с *эмиси* и *хяято* должны строиться по принципу насильственной интеграции с постепенным включением покоренных территорий в состав территории *кэнай* (см. выше)⁹⁰⁰.

⁸⁹⁹ Подробнее см.: *Хаякава Сёхати*. Хигаси Адзиа гайко то Нихон рицурё сэй-но суйи (Внешняя политика в Восточной Азии и изменения системы «рицурё» в Японии) // *Кодай кокка то Нихон* (Древние государства и Япония). Под ред. *Киси Тосио*. Токио, 1996, С. 76 – 81.

⁹⁰⁰ О политике по отношению к *эмиси* и *хяято* см.: *Кумада Рёсукэ*. Кодай кокка то эмиси то хяято (Эмиси и хяято и древнее государство) // *Нихон цуси* (Пространная история Японии). Т. 4. Кодай (Древность). Токио, 1994. С. 189 – 223.

Наконец, еще одним моментом имеющим непосредственное отношение к проблеме сакрализации пространства являются представления о передвижении японских государей в пространстве. Изначально японские правители, несомненно, обладали функцией перемещения в пространстве, что во множестве подтверждается записями хроник. Например, долгое время существовал обычай, что каждый новый правитель оставлял старый и воздвигал новый дворец, который связывался исключительно с его именем. Однако со временем ситуация изменилась. Обычай строительства нового дворца для нового государя начинает искореняться после того как в 694 г. была построена первая «постоянная» столица Японии – Фудзивара, являвшаяся резиденцией по крайней мере трех правителей: Дзито (часть правления), Момму (все правление) и Гэммэй (часть правления). В 710 г. соорудили столицу Нара, где правили восемь государей. Наконец, с перенесением столицы в Хэйан (794 г.), где до 1868 г. находился императорский двор, период «кочующих» правителей закончился.

Уже в начале VIII в. появляются представления, что идеалом японского правителя является создание такой системы государственного устройства, которая была бы отлажена таким образом, что ее функционирование требовало бы минимального вмешательства со стороны государя⁹⁰¹, и по мере укоренения подобных представлений государи постепенно утратили функцию перемещения в пространстве, а оптимальным вариантом взаимодействия правителя с пространством становится его постоянное пребывание в «сакральном центре» – *Дайдайри*. Все же возможные перемещения сводятся до минимума. В хронике «Сёку нихонги» за 95 лет зафиксировано 152 сообщения о «высочайших выездах» (*миюки*) государя, из которых только 12 (7,9 %) приходятся на «выезды» в периферийные районы, основная же масса – 103 сообщения (67,8 %) повествует о «поездках» только в пределах столичного града (посещение дворца государыни, усадеб крупных сановников и т. д.).

В Хэйане «неподвижность» государя проявляется еще более отчетливо. Как явствует из исторических и литературных памятников этого периода, передвижения государя вне пределов дворца воспринималось как дело нежелательное и даже весьма опасное. Последний раз государь покинул пределы центрального района в 815 г. После того о поездках за пределы Киная не сообщается вовсе, да и исторические источники этого периода стали описывать по преимуществу пространство столицы или еще уже – только дворцового комплекса, литературные же источники ограничивают свое видение тем пространством, которое было физически доступно взгляду.

⁹⁰¹ Считается, что разработка подобного идеала происходила под влиянием китайской концепции «недеяния» (*у вэй*).

Выводы

Во-первых, в рассматриваемый период японский государь был более сакрализован, нежели обожествлен. С одной стороны, правитель являлся потомком богини Солнца Аматэрасу, обладал «божественной сущностью» (*камунагара*) и мог получать божественные откровения, но, с другой, не считался «полноценным» божеством, выступая в качестве человека, в теле которого божество присутствовало лишь временно (с момента интронизации до отречения или смерти). Для конкретного представителя правящего рода сакрализация наступала лишь в случае восшествия на престол, а не с момента рождения, разумеется, при соблюдении всех необходимых ритуалов, важнейшим из которых был *Дайдзёсай*. Что же касается мифа о «божественности» японских императоров и их «обожевления», то этот миф окончательно оформился только в XIV в. и представлял собой закрепление в мифологии воли правящей элиты, созданный в соответствии с насущными требованиями действительности (в первую очередь, для обоснования легитимности «южного» двора в период раскола императорского дома).

Во-вторых, представляется, что формирование и дальнейшее развитие идеи сакрализации государя в древней и раннесредневековой Японии, в первую очередь, связано не с буддизмом, а с синтоизмом. Это, на наш взгляд, объясняется следующими обстоятельствами: 1) сакральный характер государственной власти обеспечил выживаемость синтоизма и его идеологическую самостоятельность в противоборстве с буддизмом; 2) синтоистский миф (и восходящая к нему система сакральных генеалогий), обладавший совершенно особым статусом, почти не получившим отражения в законодательных памятниках, может рассматриваться в качестве некоего «программного» документа государственного устройства.

В-третьих, существовали представления о принципиальной грани между государем и всеми остальными людьми. Правитель некоторым образом дистанцировался от других людей (не были исключением и члены правящего рода). На официальном уровне «дистанция» между государем и «подданными» закреплялась системой социальной иерархии. Самую высокую степень в этой системе занимал «правитель» (считалось, что «мир движется [только] благодаря учреждению поста правителя»⁹⁰²). Для усиления различий между «государем» и «подданными» была детально разработана разнообразная символика власти (титулатура правителя, иерархия рангов и должностей чиновников, форма одежды, знаки отличия и т. д.).

В-четвертых, центральное место, которое японский правитель занимал в картине мироздания (считалось, что все государство персонифицируется в личности государя, а

потому многие термины обозначали одновременно и «государство» и правителя), подчеркивалось посредством разделения всего пространства на «сакральное» и «мирское»⁹⁰². Постепенно место государя, его семьи, чиновников и остального «народа» в общей схеме пространственной ориентации подвергается сильнейшей детализации. Подобное явление происходит на фоне сокращения функции движения государя, которые постепенно утратили функцию перемещения в пространстве, а оптимальным вариантом взаимодействия правителя с пространством становится его постоянное пребывание в «сакральном центре» – *Дайдайри*.

В-пятых, важнейшие функции японского государя состояли в обеспечении плодородия (обязанности правителя по поддержанию линии наследования внутри правящего рода могут также рассматриваться как одно из проявлений этой функции) и в осуществлении ритуальной коммуникации с божествами. И хотя японские правители обладали и другими (в том числе управленческими) функциями, со временем на фоне увеличения священнических функций государя происходит постепенное сокращение его административно-правовых функций (по всей видимости, в первую очередь, по причине «нечистоты «профанной» власти в ритуальном отношении), а сами административно-правовые функции государя стали рассматриваться в контексте выполнения им роли главного ритуального коммуникатора с божественным миром.

В-шестых, важным компонентом сакрализации власти правителя служила его легитимность, важнейшие основания которой состояли в обязательном происхождении от богини Солнца Аматэрасу (в древней Японии культ правителя не рассматривался в отрыве от культа его предков), обладании священными регалиями, обязательном участии в ритуалах интронизации и «правильном» исполнении своих жреческих функций. Конечно, в Японии, оказавшейся под влиянием китайской политической науки, были известна концепция «мандата Неба» (*кит. тянь мин*), но восприятие ее японской правящей элитой было далеко не однозначно, в результате чего она по большей части оказалась отвергнута. Китайские представления о «добродетельности» государей также действовали не по отношению ко всей династии, а только применительно к отдельным правителям. Наконец, концепция «небесных знамений», являющаяся для Китая «стратегическим» компонентом политической мысли, в Японии использовалась только в качестве метода укрепления или ослабления власти того или иного правителя. По сути, в вопросе легитимации японскому государю не требовалось согласия никаких религиозных институтов, поскольку он сам по себе являлся обладателем высшего сакрального авторитета и не нуждался ни в каких оправданиях.

⁹⁰² Сёку нихонги, Ё:ро:, 3 – 10 – 17, 719 г.

ГЛАВА 12

Сакральность правителя в средневековом монгольском обществе

Т.Д. Скрынникова

Для выявления природы и характера сакрализации власти в монгольском обществе следует, на мой взгляд, рассмотреть два периода монгольской истории: период Монгольской империи XIII в. и конец XVI – XVII вв., когда монголы опять проявились на политической арене как влиятельная политическая сила. При этом стоит заметить, что ситуация XVII в. практически сохраняется вплоть до начала XX в., поскольку заметных изменений в социальной структуре и политической организации, в экономике и других сферах общественной жизни за три века не произошло в силу специфики кочевых обществ.

Для XIII в. характерным является становление Монгольской империи благодаря деятельности Чингис-хана – ее харизматического лидера; для второго периода – восстановление власти его потомков, членов Золотого рода, сопровождаемое определенным набором специфических ритуалов, связанных с почитанием основателя династии.

Несмотря на огромные размеры Монгольской империи, для социально-политической организации собственно монгольского общества характерны отношения родо-племенного типа. Сохраняется функция рода, в маркировке родства большая роль принадлежит термину *урук*, который маркирует патрилинейное кровное родство. Группа людей, обозначаемая этим термином, может либо входить в состав рода (*обок*), либо выделяться из него, образуя новый род, то есть в данном контексте *урук* и *обок* – синонимы. Как часть рода, первый обозначает *линидж*, и именно в этом значении чаще всего это слово употребляется в тексте⁹⁰³.

Род становится основой другой социальной единицы, принимающей от него наименование. Эта более высокая таксономическая единица обозначается термином *иргэн*, а также *улус* или *улус иргэн*. Анализ использования терминов *улус* и *иргэн* в историческом контексте показал их синонимичность⁹⁰⁴. Социальный организм, обозначаемый монгольскими терминами *иргэн* и *улус*, не представлял собой государственного образования. Оба термина были идентичны термину *этнос*, обозначавшему «народ, люди, племя».

Исследование терминов *иргэн* и *улус*, которые использовались как в *этническом* (/монгольский/ народ, т. е. монголы), так и в *потестарном* (племя /монголов/) смыслах, показало, что для монгольского общества рассматриваемого периода характерно совпадение

⁹⁰³ Скрынникова Т. Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. М., 1997. С. 16 – 22.

⁹⁰⁴ Отмечается употребление двух слов разных языков – тюркского (*улус*) и тунгусо-маньчжурского (*иргэн*) – в одинаковом значении, что объясняется многокомпонентностью монгольского этноса,

потестарного и этнического, что свидетельствует о нерасчлененности общественного сознания и доклассовом характере монгольского общества. Подтверждением совмещения этнического и потестарного сознания является не только полисемантность указанных терминов (народ, люди, племя), но и частичное совпадение их со значением содержания термина *обок*. Можно представить иерархию таксонов: *урук* (линидж) – *обок* (род) – *иргэн улус* (племя). При этом один и тот же этноним может употребляться с каждым из таксонов, обозначающих уровень социальной организации и, таким образом, превращаться в политоним, поскольку совокупность родов из только этнической языково-культурной общности становилась также консолидированной социально-потестарной организацией – племенем как этносоциальной общности, наименование которому давал правящий род. *Урук*, выступающий в качестве линиджа на уровне конического клана, может, в свою очередь, равняться роду и, выделившись из основного рода, становится самостоятельным родом.

Строгий счет родства был необходим, поскольку монгольский род (*обок*) выполнял культовую функцию и функцию брачного регулятора, через учет младших и старших линиджей (*урук*) обеспечивалась стратификация внутри рода. В этом заключалась социальная функция рода. Правящий род являлся аристократией племени (*иргэн*), которое было гетерогенной структурой, т. е. состояло из разных кровнородственных групп, причем этноним лидирующего рода становился политонимом. Если род является этнокультурной общностью, то племя становится общностью этнополитической, где ведущая роль принадлежит правящему роду, который и дает имя всему объединению, которое используется и для обозначения конфедерации племен.

Гарантом нормального функционирования усложняющегося социально-политического организма становился правитель – носитель титула *хаган*, который закреплялся за ним после совершения обряда интронизации, на котором присутствовали лидирующие представители сложившейся общности. 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»⁹⁰⁵. 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 хаган”»⁹⁰⁶. В хагане воплощалась идея единства социума, объединяемого правлением Чингисидов. Рашид-ад-дин, летописец Газан-хана, писал: «Ныне

находившегося в рассматриваемый период в стадии формирования (Скрынникова Т.Д. Указ. соч. С. 22 – 26).

⁹⁰⁵ Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. 2. М.: Л., 1960. С. 129.

⁹⁰⁶ Там же. С. 47.

государь всей земли – Кубилай-каан»⁹⁰⁷. После смерти Хубилая титул «хаган» как показатель верховной власти закрепился за его потомками.

Большую роль в управлении монгольским обществом играл совет – *хурилтай*, который представлял собой собрание глав этносоциальных объединений⁹⁰⁸ уже в XII в. на надплеменном уровне и созывался прежде всего для избрания верховного лидера, роль которого особенно возрастала с расширением завоевательной деятельности. С усилением власти Чингис-хана, а впоследствии его потомков, *хурилтай* приобретает характер семейного совета с участием ближайшего окружения, состоящего из военных сподвижников – *нукеров*, который собирался для интронизации очередного претендента или для определения направления очередного военного похода. Хурилтаем же назывались ежегодные собрания представителей правящего рода для проведения необходимых новогодних обрядов.

Многовековая история монголов подтверждает специфику социальной структуры и общественной организации кочевых обществ, в которых институты первобытного общества разложились и исчезли и которые были имущественно (благодаря собственности на скот) и социально дифференцированы, но экстенсивность экономики не способствовала изменению социальной структуры общества и кочевнические патриархальные отношения оставались господствующими. Земля оставалась в пользовании общин, объединенных в ЭСО племенного и надплеменного типа. Не сложились, по сути, классы, так как не было монополии собственности на средства производства, а именно на землю, и соответственно вряд ли можно называть структуру монгольского общества классовой или раннеклассовой. Что касается экономических, территориальных, кровнородственных и других связей между отдельными ЭСО, то они также не были достаточно прочными; различные союзы возникали и распадались постоянно. Так было в XII – XIII вв., то же можно сказать и применительно к XVI – XVII вв. На характер потестарной организации практически не повлияло и кратковременное существование кочевой империи, которая распадается, поскольку этнопотестарная организация кочевого ядра не в состоянии обеспечить управление завоеванными территориями государственного типа. Да и присоединение территорий, населенных народами, находящимися на той же стадии развития, что и завоеватели, могло происходить тоже до определенного предела.

Монгольскую средневековую социально-потестарную организацию можно определить как суперсложное вождество. Кочевые объединения (конфедерация племен) возникают на базе «генеалогического родства», часто условного. Властные отношения выражались, при отсутствии развитого административного аппарата, через систему кровнородственных связей в двух формах: а) легитимация социальных связей, через которые проявляются властные

⁹⁰⁷ Там же. С.166.

⁹⁰⁸ Далее ЭСО.

отношения и осуществляется доступ к верховной власти, через *генеалогия*, способную приспособливаться к социальной и политической практике, порождая зачастую фиктивные родословные; б) обозначение отношений в конфедерации племен через термины *кровного родства*, маркирующие их лидеров: отец – сын, старший брат – младший брат, побратим (*анда*)⁹⁰⁹; в) *социальная терминология*, маркировавшая отношения не лидеров, а групп: *богол* (роды, подчинившиеся насильно или добровольно Чингис-хану), *карачу* (лица, занимавшие высокое положение в иерархии, но не принадлежавшие к «Золотому роду»), *анда-куда* (роды, поддерживавшие добрососедские отношения с Чингис-ханом через брачные связи, шире, чем прежние экзогамные роды). Этими тремя социальными терминами обозначались племена, находившиеся в сфере прямого монгольского влияния, и маркировался тип отношений: *богол* – более низкий по сравнению с родом Чингиз-хана статус, даже если это был самый старший линидж в коническом клане потомков Бодончара (например, *юрки*, *баарин*); *харачу* могли занимать достаточно высокое положение в служебной иерархии, но термин констатировал именно родовую принадлежность и, соответственно, статус – не член «Золотого рода»; *анда-куда* фиксировал включение новых членов на паритетных началах, имеющих взаимные обязательства.

Но даже в период кочевой империи как высшей формы организации и централизации монгольского общества не менялся патриархальный характер ее ядра. На мой взгляд, наиболее предпочтительным термином для определения потестарно-политической организации монголов средневековья является термин – *конфедерация племен*, поскольку он отражает, с одной стороны, зарождение процессов разложения родо-племенных структур, а с другой – отсутствие или недостаточное развитие реальных формализованных институтов власти государственного типа. Низкий уровень экономического развития, отсутствие регулярного налогообложения, специального административного аппарата для сбора налогов и дани (формы эпизодического откупа от грабежей), как фиксированного права, так и аппарата по контролю за его выполнением, – все это, на мой взгляд, не позволяет обозначить уровень монгольского общества как государственный. Распад империи Чингис-хана после его смерти подтверждает отсутствие административной структуры, способной сохранить образованную им этносоциальную общность, как и других элементов государства, что свидетельствует об актуальности для данного периода не «государственности», а «царственности» (т. е. харизматичности) лидера. Думается, что именно потестарная организация послужила основой сохранения монгольской этнокультурной общности, сложившейся в период раннего средневековья и сохранившей свою актуальность до наших дней.

⁹⁰⁹ *Скрынникова Т. Д.* Указ. соч. С. 30 – 32.

Прежде всего, рассмотрим влияние представлений о сакральности на распределение власти в Монгольской империи. В средневековой Монголии действовали оба принципа наследования: прямо- и ультимагенитурный, что являлось основой разделения монгольских владений на крылья – правое и левое. Старший владеет правым крылом, младший – левым. Разделение владений на крылья у кочевников происходит в каждом поколении при переходе власти от отца к сыновьям, поэтому необходимо рассматривать систему крыльев для определенного временного периода и отдельно в каждом поколении (или при каждом новом хагане, вступившем на престол). Разделение наследства умершего правителя ведет к делению улуса на уделы, главы которых в свою очередь распределяют власть в своих владениях по крыльям, что и рождает разнорядную систему крыльев.

Старший сын – наследник отца и харизмы рода, он может выступать в ритуальной функции исполнителя главных общественно значимых обрядов, например, интронизации. Но если при жизни Чингис-хана власть, обусловленная характером сакральности, в левом крыле (в центре) принадлежала Толую при отсутствии какого-либо упоминания места во власти Угэдэя, то со смертью Чингис-хана власть в левом крыле (коренном юрте Чингис-хана) и, соответственно, в империи переходит к *старшему* родовой территории – Угэдэю. При этом за Толую сохраняется ритуальная функция (§ 271: «напоминать забытое, будить заснувшее»). После смерти Чингис-хана и в связи с дальнейшим дроблением его улуса на крылья появляется проблема соотношения власти *хагана* (старшего в Центральном улусе, расположенном на родовой территории), власти *старшего* в коническом клане «Золотого рода» и *отчигина*.

Для традиционной культуры, к каковой можно отнести и средневековую монгольскую, доминирующим элементом картины мира, санкционировавшей существующий порядок, был Центр, выполнявший космогоническую функцию, через который осуществлялась связь между зонами мироздания и благодаря которому гармонизировалось не только социальное, но и космическое пространство. Маркерами Центра могли выступать как отдельные атрибуты (например, очаг рода), так и избранные личности, в качестве которых выступали *старшие* рода и *хаганы* в качестве правителей собственно монгольской территории. Правители с момента интронизации, где их положение и было центральным (представители старшей линии «Золотого рода» находились справа, например, Чагатай у Угэдэя, Бату у Мунке), начинали выступать в качестве Центра универсума. Последнее представляет для нас особый интерес, поскольку выполнение избранниками Неба сакрализующей и гармонизирующей космос и социум функции связано через обладание харизмой с Высшим Законом (*törü*). Последнее, связанное с правителем благодаря харизме, поскольку Центр, который ассоциировался с «пупом Земли», где зарождается и откуда развивается Мир, сакрализует пространство благодаря распространению по сторонам света. Эта связь *правителя - харизмы - Высшего*

Закона определяет жреческие функции хагана, которые (и сакральные, и светские) приобретают универсальный характер в силу универсальности Неба, с которым он связан⁹¹⁰.

Особое положение занимает сакральность младшего. Если *хаган* выступает в роли исполнителя ритуалов, которые носят общий мироустроительный характер через реализацию Высшего Закона, а за старшим сохраняется последнее слово благословения хагана, то в ритуальной деятельности *младшего* (*отчигина*) выделяется аспект, связанный с функционированием правящего рода через почитание огня в земле предков (коренной юрт). Младший сын связан с культом очага/огня рода (*урука*), с последом предка, что, вероятно, объясняется обычаем захоронения последа под очагом и, соответственно, с местом рождения предка рода (*урука* - Чингис-хана или Великого урука - Есугэя). В обоих случаях право власти легитимировалось их способностями к ритуальной практике и в этом качестве они могли выступать гарантами целостности и благоденствия коллектива – «Золотого рода».

В идеальной модели и старший, и младший, участвуя в интронизации и преклоняя колена перед новым хаганом, признают его верховенство в гражданской практике. На деле же всякий раз смена верховного правителя сопровождалась борьбой за власть. Может быть, стоит рассматривать *сопряженность трех сакрально важных* и, соответственно, властно значимых *парадигм*: *старшего рода* – как носителя харизмы рода, *хагана* – верховного правителя, получившего мандат Неба, и *младшего рода* (*отчигина*), связанного с престолом/троном, находящимся на родовой территории, где важнейшую роль играл центр, маркируемый очагом, культ которого и являлся функцией младшего. Проблемы не было при Чингис-хане – он выполнял сакральные и властные функции (харизматический тип власти). После его смерти, когда должны были восстановиться традиционные механизмы трансляции власти, постоянно возникала проблема ее перераспределения благодаря дальнейшему дроблению уделов на крылья, что вело к перепроизводству элиты и усилению борьбы за власть. А поскольку место хагана находилось на родовой (коренной) территории, то эта борьба проходила, прежде всего, между *хаганом* и *отчигином* (Чингис-хан – против дяди Даридай-отчигина, Гуюк-хаган убил Тэмугэ-отчигина, брата Чингис-хана; Хубилай-хаган долго воевал со своим младшим братом Ариг-Бугой).

Непременным условием легитимности правителя была его связь с божественным, которая в традиционной культуре средневековых монголов проявлялась и выражалась в различных формах. На примере Чингис-хана, как наиболее показательном, рассмотрим, как моделируется характер сакрального.

Выполнение правителем сакральной функции определялось его связью с Небом, которое выступало в паре с Землей, и способность созидания и умножения является функцией этой

⁹¹⁰ *Скрынникова Т. Д.* Указ. соч. С. 100 – 148.

бинарной группы, где примат принадлежит Небу. В этой паре выражается не только дихотомия Вселенной (Небо – Земля, верх – низ), но и содержится идея необходимого взаимодействия двух сакральных объектов, обеспечивающих существование и воспроизведение мира. Как и в любой другой традиционной системе, Небо служит национальным интересам, которые удивительно сочетаются с универсализмом Неба в качестве абсолютного воплощения верха. Одной из важнейших характеристик Неба является его всеведение, выражаемое в текстах глаголом *мэдэх* – «знать, ведать, управлять». Небу было подвластно все, именно оно в состоянии регулировать то, что на земле, но делает оно это через своего избранника, которым был монгольский хаган. Оно (Небо) давало ему силу, демонстрировало различными способами свою волю, а хаган благодаря этому организовывал свой народ и весь мир.

Идея связи правителя с Небом приобретает особое значение в обосновании легитимности верховной власти, что, прежде всего, выражается в его небесном происхождении. Так, Бодончар, предок Чингис-хана, родился у Алан-Гоа после смерти ее мужа Добун-Мэргэна (945 – 969 гг.): «§ 21. Но каждую ночь, бывало, через дымник юрты, в час, когда светило внутри (погасло), входит, бывало, ко мне светлорусый человек; он поглаживает мне чрево, и свет проникает мне в чрево. А уходит так: в час, когда солнце с луной сходятся, процарапываясь, уходит, словно желтый пес <...> эти сыновья отмечены печатью Небесного происхождения <...> Когда станут они ханами над всеми, вот тогда только и уразумеют все это простые люди»⁹¹¹.

Ретроспективным указанием на небесное происхождение предков не ограничиваются ссылки на участие Неба в выборе претендента на роль верховного правителя. Оно обозначается также посредством примет: Темучжин родился, «сжимая в правой руке своей запекшийся сгусток крови»⁹¹². Позже Чингис-хан скажет своему политическому противнику Чжамухе:

«§181. <...> Видно, в рубашке на свет я родился,
Ты ж гольшом, как и все, появился»⁹¹³.

В острые моменты политической борьбы за власть Небо выделяет наиболее достойного: «По той печати перста Небесного, которою были запечатлены в ту пору слова Мухали»⁹¹⁴, предрекшего возвышение Темучжина и избрание его ханом. Кроме Мухали предсказателем по воле Неба были Тэб-Тэнгри, которому «Вечный Тенгри вещает <...> свою волю»⁹¹⁵, и Хорчи

⁹¹¹ Козин С. А. Сокровенное сказание: Монгольская хроника 1240 г. М.: Л., 1941. С. 81.

⁹¹² Там же. С.85.

⁹¹³ Там же. С.138.

⁹¹⁴ Там же. С.161.

⁹¹⁵ Там же. С.176.

(старец Усун), который увидел предсказание победы Темучжина над Чжамухой во сне: «Небо с Землей сговорились, нарекли Темучжина царем царства»⁹¹⁶.

Три последних примера демонстрируют нам, во-первых, способ обоснования явлений в сфере конкретной политической практики с точки зрения традиционных представлений средневековых монголов: право Чингис-хана на власть, завоеванное им (факт завоевания), получает идеологическое обоснование в идее его связи с Небом. Во-вторых, очерчивает характер сакральной связи с Небом других правителей, способных также выполнять волю Неба, например, – предсказание, передаваемое Небом через них.

Соответственно, правитель, избранный Небом, обозначался сыном Неба. Так, сыном Неба («Сын Всесильного Неба») называется Чингис-хан в монгольском сочинении «Словеса одиннадцати мудрецов»⁹¹⁷. В «Истории о двух скакунах» Чингис-хан называет себя сыном Неба: «Милостью отца Высокого Неба не стал ли я государем?»⁹¹⁸ Это небесное избранничество обеспечивало идеологическое обоснование претензии на мировое господство, что было присуще сыну Неба в силу универсальности Неба и Земли: Небо покрывало все, что находилось на Земле, сакральное влияние «силы» сына Неба распространялось на всю землю. Влияние «силы» сына Неба (благодаря «силе» Неба) распространяется на весь мир. Последнее хорошо видно из фразы из письма Гуюка: «Силою бога (читай: Неба. – Т. С.) все земли, начиная от тех, где восходит солнце, и кончая теми, где заходит, пожалованы нам»⁹¹⁹. Постоянное использование двухчастной формулы – «силою Вечного Неба, харизмой хагана» – подтверждает ее универсальность, уверенность в достаточной идеологической мотивации обеспечения мира, благополучия, безопасности и благосостояния, процветания общества.

Идея «божественной» инвеституры, или небесного избранничества, была в монгольском обществе единственной основой легитимности власти. Получение небесного мандата создавало определенную систему отношений между Небом и носителем верховной власти (ханом/хаганом). Прежде всего это выражалось в расположении, оказываемом Небом, что в монгольском языке выражалось понятием *igegen/ibegen* – «покровительство, помощь, милость». Монгольский хаган в качестве избранника Неба являлся универсальным правителем, никто в мире не может быть ему равен: как те, кто в конкретной политической практике подчинялись монголам, признали себя «сыновьями» и отдали свою «силу», так и те, кто всегда был реально неподвластен монголам, но в силу представлений об универсальности верховного правителя и воли Неба считался находящимся в сфере влияния хагана. В силу того, что хаган избран Небом,

⁹¹⁶ Там же. С.107.

⁹¹⁷ Владимирцов Б. Я. Этно-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах // Северная Монголия. Вып. 2. Предварительные отчеты. Л., 1934. С.15.

⁹¹⁸ Хоёр загалын тууж (Повесть о двух скакунах). Улаанбаатар. 1956. С. 15.

⁹¹⁹ Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М., 1957. С. 221.

он получал возможность, способность и право быть владыкой мира, что было присуще сыну Неба в силу универсальности Неба и Земли: Небо покрывало все, что находилось на земле, сакральное влияние силы сына Неба распространялось на весь мир, что убедительно демонстрирует фраза из письма Гуюка: «Силою бога (читай: Неба. – Т. С.) все земли, начиная от тех, где восходит солнце, и кончая теми, где заходит, подвластны нам»⁹²⁰.

Важно обратить внимание на связь правителя с *törü* – Высшим Законом, или Путем, и формы ее проявления в монгольской традиционной культуре. Замечу в скобках, что, на мой взгляд, *törü* синонимично санскритскому *puma* и китайскому *dao*. *Törü* связано с атрибутами, маркирующими центр, прежде всего со знаменем: «четыребунчужное черное знамя, ставшее железным гвоздем (столпом) – опорой *törü*»⁹²¹; «четыребунчужное великое знамя, ставшее гвоздем (столпом - медиатором в качестве мирового древа. – Т. С.) *törü*, ставшее опорой телу <...> великое сульдэ (харизма. – Т. С.) августейшего владыки (Чингис-хана.– Т.С.), ставшее опорой *törü*, воплотившееся в девятибунчужном белом знамени»⁹²²; «августейшая ханша <...> опора *törü*»⁹²³.

В молитве черному знамени выстраивается синонимический ряд: «гвоздь *törü*»– опора *törü* – «великая харизма»⁹²⁴.

Находясь в сакральном центре не только социума, но прежде всего Мира, *törü* имеет тенденцию к увеличению, росту, расширению. Оно определяется как «обильное счастливое *törü*»⁹²⁵; «растущее *törü*»⁹²⁶. *Törü* было связано непосредственно с правителем, который получал (или принимал) его. В ритуальных текстах упоминается Чингис-хан: «Небеснорожденный Чингис-хан, получивший *törü* народов мира»⁹²⁷; «[Чингис-хан], получивший *törü* Ван-хана»⁹²⁸; «[Чингис-хан], получивший *törü* найманского Даян-хана»⁹²⁹. Получение *törü* правителем-победителем (Чингис-ханом) вело к владению тем народом, который возглавлялся побежденным правителем: «Чингис-хан <...> получив *törü* Ван-хана, стал владеть множеством керейтов и ведать [ими]»⁹³⁰.

Это проистекало из того, что *törü* правителя являлось и *törü* социума: «Чингис-хан <...> получивший *törü* найманского Даян-хана, получивший *törü* всего великого улуса»⁹³¹. А

⁹²⁰ Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. С. 221.

⁹²¹ *Rintchen B. Matériaux pour l'étude du chamanisme mongol. T.1. Wiesbaden, 1959. P.70.*

⁹²² *Ibid.* P. 74.

⁹²³ *Ibid.* P. 98.

⁹²⁴ *Ibid.* P. 73 – 74.

⁹²⁵ *Ibid.* P. 87, 102, 106.

⁹²⁶ *Ibid.* P. 87, 99, 101, 103, 106.

⁹²⁷ *Rintchen B. Op. cit. P. 63.*

⁹²⁸ *Ibid.* P. 63, 67.

⁹²⁹ *Ibid.* P. 67.

⁹³⁰ *Ibidem.*

⁹³¹ *Ibidem.*

«Чингис-хан, находящийся в центре Ордосского тумэна (вероятно, речь идет о сакральном центре монголов – Эджэн-Хоро, где хранятся реликвии Чингис-хана. – Т. С.), стал владыкой множества улусов»⁹³².

Правитель, получивший *törü* и ставший его проводником, обозначается следующим образом: «Хан и ханша разрастающегося великого *törü*»⁹³³; «хаган и ханша обильного, счастливого *törü*»⁹³⁴. Ряд определений можно продолжить⁹³⁵, но важно отметить, что именно благодаря *törü*, а если следовать ритуальным текстам, то благодаря нахождению внутри *törü* правителей «хаган и ханша, [находящиеся] в центре расширяющегося счастливого *törü*»⁹³⁶, которые обеспечивают счастье, мир, хорошую долю своему народу, к ним так и обращаются: «Пусть дадут всему народу мир, счастье и [хорошую] долю»⁹³⁷.

Выше уже говорилось и в обрядовых текстах подчеркивается, что особая связь правителя с Высшим Законом, который Небо через него проявляет, возможна лишь при наличии у избранника наивысшей сакральной субстанции – харизмы, выражаемой в монгольской языковой картине мире, прежде всего, через термин *sülde* и ряд других. С одной стороны, в контексте того, что все представители правящего конического клана потомков Бодончара являются харизматическими личностями, это качество можно считать врожденным. Именно поэтому в оригинальных текстах мы обнаруживаем постоянные ссылки на предковость; на небесное происхождение, которое также определяется связью с ним; уже при рождении Темучжина (Чингис-хана) Небо маркировало его избранность сгустком крови в кулаке. С другой стороны, харизма правителя была харизмой рода: «Сульдэ Богдо (Чингис-хана. – Т. С.), родившегося по соизволению тридцати трех высших тенгри, родившегося от Бодончар-сэцэн-хагана, является знаком [рода] борджигин»⁹³⁸, – сообщается в молитве пестрому знамени, в котором воплощено *сульдэ* – харизма.

Но имплицитные данные свидетельствуют, что даже в случае наследования власти было необходимо соблюдение некоторых условий. Первое связывается с достижением наследником престола определенного возраста: по данным «Сокровенного сказания» – 9 лет, согласно Рашид-ад-дину – 13. «Есугей-бахадур скончался и Чингиз-хан лишился его в тринадцатилетнем [возрасте]»⁹³⁹. Второе определяется тем, что это возраст половой зрелости, когда наследник, во-

⁹³² Ibidem.

⁹³³ Ibid. P. 77.

⁹³⁴ Ibid. P. 87.

⁹³⁵ Ibid. P. 87, 88, 106.

⁹³⁶ Ibid. P. 99.

⁹³⁷ Ibidem.

⁹³⁸ Rintchen B. Op. cit. P. 99.

⁹³⁹ Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. 1. Кн. 2. 1952. С. 74. Исследователи уже обращали внимание на то, что в монгольской традиционной культуре часто упоминается *тринадцатилетний* возраст как рубеж перехода во взрослое состояние. Это согласуется с архетипом, отмеченным и в другой традиции.

первых, может вступить в брак, а во-вторых, взойти на престол, что сопровождается серией инициационных обрядов⁹⁴⁰.

Актом, с которым были связаны представления о ревитализации и активизации харизмы и, соответственно, о получении претендентом статуса харизматического правителя, был акт интронизации, который состоялся в сакральной для общности местности и который проводился светскими лидерами. Интронизация была всегда связана с местом захоронения предков: возведение Чингис-хана и его предшественников связывается с горой и деревом (см. ниже); его потомков в XVI – XVII вв. – с местом хранения его реликвий (знамя, волосы, одежда, колчан) – Эджэн-Хоро. Процедура избрания хагана на протяжении длительного времени однотипна: созыв хурилтая, обсуждение кандидатуры (зачастую, вероятно, формальный акт), избрание претендента и его интронизация. Основные моменты акта интронизации следующие: участие в собрании, избрании и интронизации только старейшин, вождей и военных предводителей, т.е. людей избранных, которые преклоняли колена, развязывали пояса и снимали шапки; затем все приносили клятву на верность и совершали жертвоприношение, что можно интерпретировать как обряд жертвоприношения Небу. О том, что именно харизма была тем качеством, на усиление которого направлялся обряд, свидетельствует снятие шапок всеми участниками обряда интронизации. Действия перечисленных лиц в контексте представлений о сакральной субстанции, присущей избранным, умножают ее эффективность, а жертвоприношение сорока

Сошлемся также на Дж.Туччи, согласно сведениям которого, в Тибете существовало следующее правило: как только сын достигал возраста половой зрелости, а именно 13 лет, для его отца уже не было резона оставаться на троне и он возвращался на небеса (см: *Tucci G. The Sacral Character of the Kings of Ancient Tibet // East and West. Roma. 1955, 6, N 3. P. 578.*), то есть умирал. О том, что тринадцатилетний возраст является маркером перехода, свидетельствуют слова, сказанные о Кадан-тайши: «<...> когда тебе было тринадцать лет, ты девять раз сражался с татарами» (*Рашид-ад-дин. Указ. соч. С. 39.*)

⁹⁴⁰ Когда речь идет о *сульдэ* киятского племени, то его носителем является Есугей. После его смерти, вероятно, его можно приобрести только посредством ряда обрядов. На то, что у Темучжина или у кого-либо из его братьев харизмы и ритуального атрибута (кнут) еще не было, указывает сюжет с убийством Темучжином Бектера и фразой, которую говорит Оэлун своим сыновьям: «Нет друзей, кроме своих теней, нет хлыста, кроме скотского хвоста» (*Козин, 1941, С. 90*). Согласно «Сокровенному сказанию», Темучжин, спасаясь от тайджиутов, проводит 9 дней в лесу в одиночестве, затем он попадает в плен на 3 дня, бежит из него, отбивает у грабителей своих коней (опять три дня), приобретает своего первого нукера – Боорчу и в три дня и три ночи возвращается домой. После этого он получает в жены Борте-учжин, которую вскоре увозят меркиты, от которых Темучжин скрывается на Бурхан-Халдун и которых впоследствии громит и получает назад жену. Все это может интерпретироваться как инициация (1. изъятие из социума, 2. изоляция, 3. испытания и очищение, 4. возвращение в социум): это происходило на вершине Тэргуне, в чаще, где Темучжин провел девять суток без пищи; дважды (через три дня) были знаки, препятствующие его выходу из леса – в первый раз ослабление подпруги, а во второй, – белый валун величиной с юрту (белый камень = юрта = утроба; дом – один из символов посвящения); пребывание в воде после побега из тайджиутского плена – очищение. После всех этих этапов обряда инициации он приобретает неординарные способности. Таковы возможные идеи традиционного сознания, легитимирующие власть той или иной личности. Вероятно, наиболее ранний архетип предполагал связь между испытаниями (инициация), браком и обретением царства, отражение чего мы часто находим в сказках (*Трепавлов В.В. Образ Неба и Каганская власть у кочевников Центральной Азии // Altaic Religious Beliefs and Practices. Budapest. 1992. P. 372*).

девушек активизируют харизму в этот момент установления контакта нового правителя с космосом, в момент, аналогичный акту претворения⁹⁴¹.

Следует также напомнить, кто проводил обряд интронизации, на что есть указания источников. «В год Мыши (1228) Чаадай, Бату во главе сыновей Правой руки, отчикин-нойон, Еку, Есунке во главе сыновейлевой руки, Толуй во главе сыновей Центра <...> Старший брат Чаадай возвел в ханы младшего брата Угэдэй-хана <...> будучи особым десятитысячным кешиктеном, расположенным позади хана-отца моего, брат Чаадай и Толуй признали Угэдэй-хана ханом. Таким же образом признал и народ Центра. Угэдэй-каган, став ханом, приняв внутренний тумэн кешиктенов и народ Центра»⁹⁴². Следует обратить внимание на лидирующую роль старшего (правый/левый, а центр связан с родовым очагом). Так, при интронизации Угэдэя, «Чагатай-хан взял Угэдэй-каана за правую руку, Тулуй-хан за левую руку, а дядя его Отчигин за чресла (центральная позиция. – Т. С.) и посадили его на хаганский престол»⁹⁴³.

Все эти идеи существуют в контексте того, что собственно монгольский социум находился в центре Мира, что вообще характерно для традиционной культуры. Функционирование как социума, так и космоса определялось существованием верховного правителя – носителя субстанции максимальной сакральности. Субстанцией, через которую реализовалась воля Неба, была харизма (дар Неба) правителя, живущего или умершего (предка), обозначаемая в текстах различными терминами, но чаще всего, особенно в ритуальных текстах – *sülde*: «[*sülde*], основанное и возведенное от Вечного Синего Неба, установленное на родной земле, [покрытой] почвой», которое «стало владыкой всего мира, стало владыкой множества народов, стало владыкой всего». Термины, которыми в монгольском языке выражалась харизма (*сур чжавхалан, хий морин, сульдэ хий морин, цог чжавхлан, сульдэ дзая, цог сульдэ/цог зали*) синонимичны, могут взаимозаменяться и образовывать новые словосочетания, что является результатом полиэтничности монгольского общества и одновременности формирования картины мира, что характерно для традиционного общества.

Субстанция, которая обозначается этими терминами, является принадлежностью лиц, наделенных особой исключительностью: правителей, богатырей, вообще талантливых людей. Это определяется тем, что данная субстанция дается свыше и связана с огнем, светом, солнцем, что является основным внутренним свойством субстанции, обозначенной мною как «харизма». Иногда это отражалось уже в термине, где значение одного из слов в словосочетании связано с огнем, например: *соу* – «огонь», *jaali* (от др.-тюркск. *jal-*) – «вспыхивать, воспламеняться; гореть»⁹⁴⁴. Воздействие харизмы связано с ее активизацией, процессом, который обозначается

⁹⁴¹ Скрынникова Т. Д. Указ. соч. С. 106 – 113.

⁹⁴² Козин С. А. Указ. соч. С. 252 – 253.

⁹⁴³ Рашид-ад-дин. 1960. Т. 2. С. 19.

⁹⁴⁴ Древне-тюркский словарь. Л., 1969. С. 227.

следующими глаголами: «воспламенять, пробуждать». О солнечной природе харизмы свидетельствует одна из форм ее проявления – орнитоморфная (орел, ястреб, коршун, кречет могут выступать также в качестве символов солнца): белый сокол, зажавший в когтях солнце и луну, которого увидел во сне унгиратский Дай-Сечен из «Сокровенного сказания», олицетворял *сульдэ* Есугея, отца Чингис-хана. Что касается орнитоморфного облика, в котором воплощается харизма, то он может иметь место одновременно с другими, т. е. воплощенными в знамени и в антропоморфном божестве. Изображение доламаистского божества, (т. е. антропоморфный облик) включает в себя и изображение знамени (*туг*), и изображение парящей над всадником птицы⁹⁴⁵, что также отразилось и в текстах. Например, в молитве Сульдэ-тэнгри можно выделить эти же элементы: естественно, божество имеет антропоморфный облик, молитва начинается с обращения к «знамени [из гривы] белого коня»⁹⁴⁶, а над божеством вьется «когтистый железный ястреб»⁹⁴⁷. В молитве пестрому знамени, при обращении к «свету золотой харизмы»⁹⁴⁸, где намечен и антропоморфный облик («оберегая шапку и волосы») ⁹⁴⁹, в поисках защиты от врагов говорится о ястребе и орле⁹⁵⁰.

Есть и конкретные указания обрядовых текстов на природу *sülde*: восьмибунчужное белое знамя, *обладающее светом солнца и луны*; великое белое *sülde* священного владыки народа, *обладающее светом золотого солнца*; священное *sülde*, *произошедшее от алых солнца и луны*; священное *sülde*, *обладающее светом солнца и луны*; сияние святейшего пестрого *sülde*, приведи к спасению, *сияние* святейшего пестрого *sülde*, соизволь помочь. Активизация действия харизмы, выраженной указанными монгольскими терминами, достигается восхождением на гору и совершением обрядов. Антропоморфная форма зафиксирована мною в молитве восьмибунчужному белому знамени и проявляется в описании головы, причем ее размеры подчеркнута преувеличены. То, что харизма локализовалась в голове, объясняет сакрализацию головы, темени, волос и появление на петроглифах пиктограммы головы с «антенной», (т. е. подчеркивалась связь с солнцем).

Упомянутые выше термины в монгольской традиции обозначают как сакральность каждого человека, так и сакральность избранных, именно наличие сакральности у каждого определяет их ритуальное поведение, то есть в общественных обрядах исключается участие чужестранцев и женщин, т. е. представителей чужого, вредоносного, социума, а мужчины своего рода снимают головные уборы или надевают специальные. Что же отличает сакральность избранных от сакральности каждого? Специфика сакральности избранных

⁹⁴⁵ Цултэм Н. Искусство Монголии с древнейших времен до начала XX в. М., 1984. С.102.

⁹⁴⁶ Rintchen B. Op. cit. P. 83.

⁹⁴⁷ Ibidem.

⁹⁴⁸ Rintchen B. Op. cit. P.101.

⁹⁴⁹ Ibidem.

(правителя, лидера, богатыря, сказителя и т.п.) состоит в количестве, т. е. «силе» сакральности, которой наделяет избранного Небо, что постоянно подчеркивается в текстах и что позволяет определить ее как качественно иную субстанцию. В монгольской терминологии это нашло отражение в употреблении перед терминами сакральности слов «великий», «сильный», «великое *suu jali*» в преамбуле посланий монгольских ханов, «всесильное *bogdo sülde*» обрядовых текстов и т.д. В дополнение к титулу *хаган*, который уже маркирует избранность («на земле может быть только один хаган»), по отношению к верховному правителю применяются дефиниции *suutu*, *boγdo* и др. – термины, обозначающие харизму или ее качество – *свет*. Этим определялась максимальная сакральность избранных, что обуславливало их социально-ритуальные функции, делая их медиатором космос – социум не только для своего рода, но и для универсума. Именно благодаря наличию харизмы могла реализоваться центральная, максимально сакрализованная позиция верховного правителя и выполнение им регулирующей функции: «умиротворение народа», сохранялся покой и мир в народе, когда «народ не страдает, он счастлив, поставив ноги на почву, руки на землю», «народ преобразовывается», «монгольский народ приводится в согласие».

Представляется, что следующие действия: возведение бунчуков или их аналогов, поднятие на войлоке, посажение на трон, развязывание поясов и снятие шапок – прежде всего имели целью связь между мирским и сакральным в контактных зонах. Как развязывание пояса снимало ограничение действия харизмы пределами своего тела (пояс был границей, защищавшей тело от проникновения в него «чужого», вредоносного), так и снятие шапки открывало темя, что давало возможность харизме, воспринимаемой как золотая веревка, обеспечивать контакт с космосом. Другой стороной этого действия, ради чего и совершался обряд, являлось получение блага – в открытые пазуху и подмышки (ср. «как у Христа за пазухой») и в шапку, висящую на руке отверстием вверх. Царевичи, как представители рода Чингис-хана, являлись обладателями харизмы, что и определяло идентичность их действий действиям Чингис-хана в обряде поклонения солнцу. Приход к власти нового хана символизировал наступление нового времени и установление нового порядка, поскольку хан с момента избрания становился сакральным центром, обеспечивавшим гармонию, причем участие в обряде перечисленных выше лиц усиливало его харизму, что способствовало большей стабильности.

Сульдэ являлось субстанцией, присущей телу: «[Мы], услышав о славе Чингис-хана, испугались, что убьет. А сейчас, когда твоё тело, обладающее *сульдэ*, приблизилось [к нам, мы]

⁹⁵⁰ Ibid. P.156.

испугались [твоего] сульдэ»⁹⁵¹, – так сформулировал причину своего поражения тангутский правитель. Аналогичный смысл содержится в словах Чжамухи, которые он сказал перед смертью Чингис-хану: «Я побежден сульдэ анды, обладающего сверх[естественным] рождением»⁹⁵². Харизма также может быть *великой, могущественной: erketü kei morin*⁹⁵³, *сияющей: соγjali kei morin*⁹⁵⁴.

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, судзали*) правителя (произошедшая от света солнца и луны), благодаря которой правитель и является сакральным центром (следовательно, Мировой горой, Мировым деревом). Благодаря этому сакральному качеству правитель *без посредников* осуществляет сакральную деятельность, являясь прямым медиатором между социумом и Небом как верховным божеством, как правило, в месте захоронения предков. Восхождение на гору и совершение соответствующего обряда (нахождение в центре Мира), когда достигается «воспламенение харизмы»⁹⁵⁵, является важнейшим условием выполнения старшим правителем его функций: установление и поддержание миропорядка, социальной гармонии, среди которых избрание хана (гаранта стабильности) было одним из главных.

Коллективные периодические обряды, в которых путем повторения архетипического космогонического акта возрождался порядок через утверждение центра, были необходимыми для стабильного функционирования монгольского социума⁹⁵⁶. При этом устанавливали коновязь, состоящую из двух веревок (к верхней привязывались кобылицы, к нижней – жеребята); на белый войлок ставился деревянный сосуд с кумысом, который разбрызгивался на четыре стороны света с произнесением молитв, после чего проводились скачки, борьба и пиршество. В двенадцати текстах, читаемых в церемонии, можно выделить основные моменты: 1) возлияние Синему Небу и другим божествам; 2) утверждение сакрального центра – два столба коновязи, которым производится возлияние и которые называются гвоздями; помазание столбов коновязи, сложение из камней маленького *обо* (священная груда камней, являющаяся

⁹⁵¹ *Rachewiltz I. de.* Index to the Secret History of the Mongols. Indiana University Publications. Uralic and Altaic Series. Bloomington, 1972, vol. 121. P. 146.

⁹⁵² *Rintchen B.* Op. cit. P.113.

⁹⁵³ *Ibid.* P. 101.

⁹⁵⁴ *Ibidem.*

⁹⁵⁵ *Скрынникова Т. Д.* Указ. соч. С. 113.

⁹⁵⁶ Прежде всего, это новогодний ритуал, описание которого в источниках выражается в разных формах, поскольку в традиционной культуре оставались актуальными все те календарные периоды, на которые приходилось празднование Нового года у монголов в разные исторические периоды – осень, весна – лето, зима (*Abramovski W.* Die chinesischen Annalen des Mongke: Uebersetzung des 3. Kapitels des Yuan-shi. // ZAS. 1979. N 13. P. 26; Книга Марко Поло. М., 1955, С. 96; *Рашид-ад-дин*, 1952, Т. 1. Кн. 1. С. 154 – 155).

объектом поклонения и местом совершения обрядов. – Т. С.) и освящение его молоком, айраком (освящение айраком, как и молоком, представляет собой обряд, при котором эти продукты разбрызгиваются по сторонам света ритуальной ложкой с девятью отверстиями. – Т. С.) и пищей; 3) гимн огню, жертва матери огня; 4) призывание благополучия⁹⁵⁷.

Подобные действия сохраняются в традиционной культуре до начала XX в. Ц. Жамцарано описал весь ритуал, на котором он присутствовал в Эджэн-Хоро в начале лета 1910 г. В этом ритуале можно выделить: 1) посвящение кумыса божествам. Для этого *хаган* и *джинон* ставят на белый войлок белого жеребца с вплетенными в его гриву и хвост белыми шелковыми лентами (трижды по девять). Там же ставится сосуд с кумысом, *джалма* (словом *джалма* обозначались ленточки или кисти, привязываемые к предметам, например, шапкам, деревьям, веревкам, выполнявшими особую символическую функцию – призывать счастье, благодать, устанавливать связь с иным миром. – Т. С.), обернутые овечьей шерстью; человек (*Алтан гадас* – Полярная звезда, являвшаяся Центром Мира), стоящий неподвижно. *Хаган*, *джинон* и другие князья брызгают из девяти серебряных чашек, произнося: «Алтан гадасу, не двигайся!» и называя имена божеств, которым предназначена жертва. После князей брызгает народ, а остатки тоже разбрызгиваются Чингисидами; 2) затем закалывают кобылиц и баранов, варят мясо, которое вместе с вином подносится Чингис-хану и его женам с произнесением молитвы; 3) после этого обряда совершают обряд *гал тахиху* (жертвоприношение огню), освящение дома (*милаху*) и обряд призывания счастья (*даллаху*). При этом очагу брызгают кумысом и распивают вино. Затем забивают и варят барана. Мясо жертвенных животных съедается, мясо кобылицы, принесенной в жертву, раздается присутствующим в зависимости от их статуса⁹⁵⁸.

Все коллективные регулярные ритуалы (новогодний, летний, осенний, равно как и избрание хана) имели сходную структуру, вплоть до игр, обладавших ритуальным смыслом (например, игра *цагаан мод*, в которую играли на всех трех регулярных праздниках).

Светские лидеры при исполнении обряда пользовались следующими атрибутами: знамя, барабан, кузнечный мех, наполненная воздухом цельная шкура в качестве средства для

⁹⁵⁷ Heissig W. Zwölf Zeremonialtexte zur Stuttenaussonderungen aus Qanggin (Ordos). // ZAS. 2. Wiesbaden. 1968. S. 265-270. Монголы проводили подобные обряды не только в момент восшествия на престол нового хана, но и в случае каких-либо ненастий. «В начале года [1256] на севере был сильный шторм, летели песок и камни, светлый день потемнел. Император собрал на хурилтай принцев и чиновников в Ормэгэлту, где в течение шестидесяти дней угощал их и одаривал золотом и тканями за их службу» [Abramovskii W. Op. cit. S. 25]. Отдельные детали (место проведения – Ормэгэлту, связанное с Бурхан-Халдун, одаривание подданных, которое всегда производится после ритуала) данного описания позволяют предположить, что оно воспроизводит частично ритуал, который проводится, когда порядку угрожает опасность хаоса и возрождение возможно через воссоздание центра (жизни) заново. Но подобные обряды проводились нечасто.

⁹⁵⁸ Жамцарано Ц. Культ Чингис-хана в Ордосе: Из путешествия в Южную Монголию в 1910 г. – САЖ. 1961. № 3. С. 211 – 220.

переправы через водную преграду (символически в мир иной), а также копьё персикового дерева, лук и стрелы, что имело целью медиацию между мирским и сакральным в определенных контактных зонах, шапка. Большое значение в ритуале имели череп (вместилище харизмы) и волосы харизматического лидера, например, Чингис-хана.

Именно правители проводили два рода обрядов, связанных со знаменем – «воздвижение знамени» (т.е. установление сакрального центра) и «окропление знамени», проводимых в переломные моменты (поход, начало какого-либо дела и т.п.)⁹⁵⁹. Знамя (бунчуки – *tuq süilde*) служило аналогом дерева, и можно предположить, оно было центральным атрибутом при возведении в ханы Темучжина⁹⁶⁰. При распределении должностей и обязанностей по восшествии на престол Чингис-хан отдал на хранение хэбтеулам знамя, барабан (кузнечный мех, понтон – средство переправы через водную преграду) и пику персикового дерева (§ 232). Угэдэй затем подтвердил это право (§ 278).

Можно сказать, что в ритуал вводятся артефакты, выражающие идею центра: копьё, бунчук и т.д. Таковым является и сам правитель, обладатель харизмы (*süilde*), растущей из земли до неба.

Что касается шапки, то, например, Чингис-хан проводил обряд, поднявшись на гору и повернувшись лицом к восходящему солнцу, сняв шапку и пояс. Как развязывание пояса снимало ограничение действия харизмы пределами своего тела (пояс был границей, защищавшей тело от проникновения в него «чужого», вредоносного), так и снятие шапки открывало темя, что давало возможность харизме посредством золотой веревки обеспечивать контакт с космосом. Другой стороной этого действия, ради чего и совершался обряд, являлось получение блага: в открытые пазуху и подмышки и в шапку, повешенную на руку отверстием вверх. Царевичи, как представители рода Чингис-хана, являлись обладателями харизмы, что и определяло идентичность их действий в обряде интронизации действиям Чингис-хана в обряде поклонения солнцу. Приход к власти нового хана символизировал наступление нового времени и установление нового порядка, поскольку хан с момента избрания становился сакральным центром, обеспечивавшим гармонию, причем участие в обряде перечисленных лиц усиливало харизму, что способствовало его большей результативности.

Можно было заметить, что проведение ритуалов связывается с одними и теми же местами. Как уже было показано, культа живущего правителя у монголов не было, но важное место в жизнедеятельности социума занимал культ предков – умерших правителей. В местах, связанных с предками (у горы, у реки, у дерева), проводилась большая часть ритуалов, воспроизводящих центр, который, являясь осью Мира, рассматривался как место

⁹⁵⁹ Скрынникова Т. Д. Указ. соч. С.113 – 115.

⁹⁶⁰ Рашид-ад-дин, 1952. Т.1. Кн. 2. С.150, С. 252; Козин С. А. Указ. соч. С. 109.

соприкосновения Неба и Земли, как «пуп земли»; ритуалов, выполняющих цивилизаторскую роль, направленных на установление порядка на определенный период (год, период правления, время намечаемого события и т. п.) и имеющие общественное значение. Именно предки соединяли все части космоса в пространстве и во времени, поскольку они находились в центре космологической модели мира (благодаря харизме умершего предка).

В «Сутре поклонения звездам, Небу» неоднократно встречается следующая фраза: «Каждый куст стал бурханом, каждая скала стала ханом, каждая гора стала онгоном (термином «онгон» обозначались как дух-покровитель рода или человека, так и его материальное воплощение – изображения из ткани, металла, шкурок животных и других материалов. – Т. С.)»⁹⁶¹. Речь идет о дереве, скале, горе как о вместилище сакральности предка, благодаря чему они становятся объектом поклонения: «молиться сосне»⁹⁶²; «приносить жертвы скале». С одной стороны, известен обычай называния могилы царя «горой»; с другой – в монгольской традиции говорится, что смерть означает уход в горы, что вполне согласуется с приведенными ниже данными «Сокровенного сказания» о захоронении в «высокой земле» и, прежде всего, – высокопоставленных лиц. Можно говорить о скале как об аналоге «высокого места» или горы. Так, например, Чингис-хан приказал похоронить Хуилдара, поместив его тело (кости) в скалу Орнууского Хэлтэгэя неподалеку от впадения р. Халхи в оз. Буир-нур⁹⁶³. Современная поговорка гласит: «Со стенами юрта отдалилась, каменная юрта приблизилась». Чжамуха перед смертью говорит Чингис-хану: ««§ 201. <...> Когда буду лежать мертвым, то и в земле, Высокой Матери нашей, бездыханный мой прах во веки веков будет покровителем твоего потомства». Тогда предали смерти Чжамуху и погребли его прах, «подняли кости его»»⁹⁶⁴.

В § 117 «Сокровенного сказания» дается развернутая характеристика места обряда интронизации «на южном склоне Хулдахаркуна, что на урочище Хорхонах-чжибур, под развесистым деревом»⁹⁶⁵. Семантику обряда выявила И. Кабзиньска-Ставаж: прохождение претендента через «иной мир», возвращение в мир людей, санкционирующие новый символический порядок, – все это позволило ей считать этот обряд инициационным. Дерево, как и гора, символизирует мировое древо, динамические движения и пыль направлены на умножение благополучия, т. е. танец является сакральным действием, а весь обряд является символическим повторением акта творения⁹⁶⁶. Следует сказать, что эта местность упоминается

⁹⁶¹ Дулам С. Монгол домог зуйн дур (Монгольский фольклор). Улаанбаатар. 1989. С. 21, 53.

⁹⁶² Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск. 1987. С. 31.

⁹⁶³ Козин С. А. Указ. соч. С. 133.

⁹⁶⁴ Там же. С. 157 – 158.

⁹⁶⁵ Там же. С. 106.

⁹⁶⁶ Kabzinska I. Dance around the Tree in “The Secret History of the Mongols”.// The International conference dedicated to the 750th Anniversary of the Secret History of the Mongols (Abstracts). Ulaanbaatar. 1990. P. 18 – 20.

Рашид-ад-дином в «Сборнике летописей»: через год после интронизации, т. е. в 1256 г. «Менгучаан устроил курилтай <...> А это то самое место, где Кутула-каан, когда ему удалось одержать какую-то победу, так плясал под одним деревом со своими нукерами, что в земле образовалась яма»⁹⁶⁷.

Горы Бурхан-Халдун стали объектом культа не одного какого-либо рода. Рашид-ад-дин совершенно определенно говорит о погребально-поминальном характере Бурхан-Халдун: «В Монголии есть большая гора, которую называют Буркан-Калдун. С одного склона этой горы стекает множество рек. По тем рекам – бесчисленное количество деревьев и много леса. В тех лесах живут племена тайчжиутов. Чингис-хан [сам] выбрал это место для своего погребения и повелел: “Наше место погребения и нашего уруга будет здесь!” <...> Из сыновей Чингис-хана место погребения младшего сына Тулуй-хана с его сыновьями.»⁹⁶⁸. В другом месте своего труда Рашид-ад-дин говорит о захоронении «Чингис-хана и Тулай-хана в местности Буркан-Калдун, называемой Екэ-Курук»⁹⁶⁹, что связано с традицией хоронить правителей в одном месте, которое в связи с этим и называлось «место [захоронения] великих (или старших)»⁹⁷⁰, т. е. «земля предков»⁹⁷¹.

Захоронение являлось в традиционной культуре не только местом, связанным с уходом в небытие, но и местом, где все порождается (пуп земли), там совершались ежегодные ритуалы (Новый год включал и все обряды жизненного цикла: день рождения, свадьбы всех членов социума, всеобщие похороны и поминки). На Бурхан-халдун у основания развесистого дерева возводили четырехбунчужное черное знамя. Его как раз и делали из этого дерева, вокруг которого плясал народ⁹⁷². Сохраняет актуальность как объект поклонения, что специально выделяется в «Молитве сульдэ владыки (Чингис-хана. – Т. С.)», Бурхан-Халдун и относящиеся к нему реки Онон, Керулен и Тола, которым брызгают по девятке (т. е. один раз специальной ритуальной деревянной ложкой, в которой девять углублений 3 × 3)⁹⁷³, а также Ходоо Арал (тоже в цепи Бурхан-халдун) на Керулуне, где Чингис-хан стал ханом⁹⁷⁴, что отразилось в текстах, читаемых в культе Чингис-хана в Эджэн-Хоро вплоть до XX в. Кроме того, в «Сокровенном сказании» упоминается случай человеческого жертвоприношения, когда захваченного в плен меркита Хаатай-Дармалу «посветили Бурхан-Халдуну»⁹⁷⁵, предварительно

⁹⁶⁷ Рашид-ад-дин. 1960. Т. 2. С. 145.

⁹⁶⁸ Там же. 1952. Т. 1. Кн. 2. С. 233 – 235.

⁹⁶⁹ Рашид-ад-дин. 1960, Т. 2. С. 148.

⁹⁷⁰ Rachewiltz. Op. cit. P. 27

⁹⁷¹ Козин С. А. Указ. соч. С. 88.

⁹⁷² Rintchen B. Op. cit. P. 64, 69 – 70, 73.

⁹⁷³ Ibid. P. 86.

⁹⁷⁴ Ibid. P. 63.

⁹⁷⁵ Rachewiltz I de. Op. cit. P. 46.

надев ему колодку на шею, хотя из текста неясно, оставили ли его при этом живым или убили на горе.

Согласно «Сокровенному сказанию» (§ 123), «Темучжина же нарекли Чингис-хаганом и поставили ханом над собой»⁹⁷⁶ в истоках реки Сэнгур, впадающей в реку Керулен, у озера Кукунор в горах Бурхан-Халдун. Аналогом дерева могло служить знамя (бунчуки), и можно предположить, что подобным же образом происходило возведение в *ханы* Темучжина, которое в источниках описывается так: «В начале весенней поры (1206 г. – Т. С.) Чингиз-хан приказал водрузить белый девятиножный бунчук и устроил с [присутствием] полного собрания [полного] величия великий курилтай. На этом курилтае за ним утвердили великое звание «Чингиз-хан», и он счастливо воссел на престол»⁹⁷⁷.

Благодаря проявлению сакрального и небесного покровительства верховному правителю, Бурхан-халдун становится его защитником: *амин* – душа, ответственная за жизнь человека, была сохранена Темучжином благодаря сооружению «дома» из веток ивы, что и называлось «дом защиты» на горе Бурхан-халдун⁹⁷⁸. Вероятно, можно даже воспринимать это как завершение обряда инициации Темучжина, после которой он приобрел сакральность – второе рождение, когда «Бурхан-Халдуном для амин было установлено место и время <...> была оказана милость <...> она была защищена», после чего он совершил обряд поклонения солнцу утром на вершине Бурхан-Халдун и завещал делать это своим потомкам.

Каждая возвышенность была связана с разными субстратами, вошедшими в состав монгольского этноса. В XVI – XVII вв., когда активизировалась деятельность по объединению монголов после длительного «темного» периода, опять актуализировались представления о всемонгольском хагане – носителе верховной власти и неременном представителе «Золотого рода» – старшего потомка Чингис-хана, последним из которых был Лигдан-хаган. Титул, являясь поначалу, в эпоху нестабильности и активной этно-потестарной перестройки, маркером верховной власти, определяемой избранием на совете лидеров верховного главы, с закреплением власти за одним родом (борджигин, т.е. Чингис-хана) становится наследственным и приобретает династийный характер, поскольку правление потомков Чингис-хана сохраняется в Монголии вплоть до XX в. При этом закрепленное за ними право на власть подтверждается генеалогией, которая могла быть и фиктивной, как это прослеживается на примере Даян-хана, возглавлявшего монголов в XV в. Принадлежность к роду Чингис-хана («Золотому роду») прослеживается не только передачей верховной власти по примогенитурному принципу с наследованием титула *хан/хаган*, но и маркировкой всех

⁹⁷⁶ Козин С.А. Указ. соч. С. 109.

⁹⁷⁷ Рашид-ад-дин. 1952. Т. 1. Кн. 2. С. 150.

⁹⁷⁸ Козин С.А. Указ. соч. С. 97 – 98.

представителей этого рода вплоть до XX века титулом *тайджи*⁹⁷⁹. Единственная форма выражения социальных связей – генеалогическое родство – часто оказывается условной. И в XVII в., когда письменная традиция у монголов была достаточно устойчивой, сведения различных исторических сочинений по генеалогии не всегда согласовываются друг с другом⁹⁸⁰, хотя новые кочевые объединения, как правило, возникают на базе формального «генеалогического родства».

Подтверждением актуальности именно потестарной культуры является культ Чингис-хана, сохраняющий свое значение в монгольском мире до наших дней. Если в XII – XIII вв. в качестве общего предка выступал Бодончар, то в XVII в. им стал Чингис-хан – реальный родоначальник правящей династии периода высокой политической активности. Счет велся на поколения с ориентацией на законного наследника верховных прав Чингис-хана согласно принципу примогенитуры. Важную роль стало играть получение титула «хаган» как показателя верховной власти, и присвоение его легитимировало притязания на верховную власть. Особое значение приобрел и комплекс-хранилище реликвий Чингис-хана (колчан со стрелами, подушка с его волосами, перевязанная специальной лентой, его знамя, а также вещи его жен) – «восемь белых юрт» в Эджэн-Хоро. Например, сын Даян-хана «прибыл к Белым юртам, принес жертву и совершил поклонение»⁹⁸¹. Также и внук Даян-хана – Боди Алаг, которого его дядя Барс Болад-джинон попытался отстранить от верховной власти, поклонился восьми Белым юртам, и дядя посадил его на великий престол хагана⁹⁸². Монгольские хроники XVII в. не содержат рассказов о выборах или обсуждении претендента на ханский престол, как нет и описания обряда. В отличие от XIII в. фраза хроник, сообщающая об этом событии, достаточно стандартна: «получил титул хана перед белыми юртами»⁹⁸³, «сел на ханский престол», «сел ханом»⁹⁸⁴, «на великий престол воссел», «сидел он на ханском престоле»⁹⁸⁵.

С распространением среди монголов буддизма, начало которому положил Хубилай, важнейшим стала выработка концепции «двух законов» (мирского и божественного), где заметное место занимало понятие о *чакравартине*, которое содержало идею о вселенском

⁹⁷⁹ *Тайджи* довольно часто упоминаются в собрании «18 законов» на бересте XVI – XVII вв. (*taijinar*). Известно, что *тайджи* – это титул, который носили только представители «золотого рода», какое бы имущественное и социальное положение они ни занимали – *борчжигины* Равенство *тайджи* и хана проявлялось и на сакральном уровне, именно *тайджи* были непременными участниками проведения, например, обряда очищения места попадания молнии. Еще и сейчас девять мужчин, исполняющих этот обряд в белых одеждах и на белых конях, называются *тайджи*.

⁹⁸⁰ Лубсан Данзан. Алтан товчи (Золотое сказание). Пер. с монг., введ., коммент. и прил. Н.П. Шастиной. М., 1973. С. 383 – 386.

⁹⁸¹ Там же. С. 284.

⁹⁸² Лубсан Данзан. Указ. соч. С. 288.

⁹⁸³ Sagan Secen. Erdeni-yin tobci (“Precious summary”). A Mongolian Chronicle of 1662. The Urga Text Transcribed and Edited by M.Go, I. De Rachewiltz, J.R. Kruger and B. Ulaan. Canberra. 1990. P. 219.

⁹⁸⁴ Ibid. P. 221.

монархе, живущем во благо живых существ и вращающем 1000 колес учения Будды. В рамках этой концепции история Монголии начинается с Чингис-хана, который родился в Монголии «в результате созревания плодов прежних благих деяний спустя 3250 лет после нирваны Будды»⁹⁸⁶. Уже в XIII в. происходит обожествление умерших выдающихся правителей: они представляются перерожденцами бодисаттв: «В стране кушанских Джад-монголов переродился хубилган Ваджрапани в образе принца Темучжина <...> Через три поколения родился Хубилай, воплощение священного Манчжушри»⁹⁸⁷. Поскольку бодисаттва такого уровня тождественен Будде, он обладает качествами чакравартина. И в буддийской концепции сохраняет значение связь правителя с *törü*: «родившийся по определению Высшего неба, рожденный для господства над всем миром, начиная с империи синих монголов, народы Замбутиба – 361 язык и 721 род – т.е. 5 цветных и 4 чужих и/или 16 великих государств привел к одному Закону (*törü*)»⁹⁸⁸. В тексте «Белой истории» мы встречаем упоминание двух Законов – *закон учения* и *мирской закон*, которые иногда разворачиваются в четыре великих закона – дхарани, сутры, мир и легкость⁹⁸⁹. Несмотря на постоянное утверждение в тексте источника равенства двух законов, можно с большой долей уверенности говорить, что именно у правителя была связь с Высшим законом – *törü*. Это подтверждается тем, что правитель помещается на вершину иерархической пирамиды (Корень высокой религии – лама, владыка учения, а вершина Великого Закона – могущественный хаган вселенной⁹⁹⁰, во-первых, а во-вторых, именно за ним сохраняется звание владыки Высшего Закона в отличие от ламы, который выполняет подчиненную функцию: «Кто может заставить течь четыре реки посвящения во благо хагана, владыки Высшего Закона, может называться *гугурши*, владыкой учения»⁹⁹¹.

Была предпринята попытка ввести в буддийский календарь и обряды, традиционно связанные с Чингис-ханом в качестве культурного героя: «Да будут проводиться пиры четырех времен года! В день, когда 21-го числа последнего месяца весны Чингис-хан привязывал 99 кобылиц, устраивают великий пир белого табуна. Когда он 15-го числа среднего летнего месяца водрузил мировую святыню (*tug süilde*. – Т. С.), широкий источник, великое знамя, и отобрал новорожденных жеребят от своих 99 белых кобылиц, устраивают в этот день летний пир (молочного? – Т. С.) озера. Когда он 12-го числа последнего осеннего месяца развернул недоуздки – вожжи для жеребят, устраивают в этот день осенний пир уздечки. Когда 3-го дня

⁹⁸⁵ Лубсан Данзан. Указ. соч. С. 289, 290.

⁹⁸⁶ *Бупа III*. Монгольская историография. XIII – XVII вв. М., 1978. С. 77.

⁹⁸⁷ *Sagaster K.* Die Weisse Geschichte. Eine Mongolische Quelle zur Lehre von den Beiden Ordnungen Religion und Staat in Tibet und der Mongolei. Wiesbaden. 1976. S. 84 – 85.

⁹⁸⁸ *Sagaster K.* Op. cit. S. 82.

⁹⁸⁹ *Ibid.* S. 84.

⁹⁹⁰ *Ibid.* 83.

⁹⁹¹ *Ibid.* S. 85.

первого месяца зимы состоялся пир имянаречения Чингис-хана, возобновляют зимние ремешки. В этот день устраивается пир»⁹⁹². Была предпринята попытка ввести культ Чингис-хана в буддийскую структуру и были назначены специальные лица для исполнения этих обрядов. Последние, несмотря на трехсотлетнее существование буддизма в монголоязычной среде, даже в XX в. выполнялись светскими правителями – князьями *дархатов*. Обрядники, которые читались при выполнении ритуалов, сохранили традиционный текст, теми же остались верховные божества (Небо – Земля), хотя прибавилось формальное обрамление: «поклоняюсь Будде, поклоняюсь учению, поклоняюсь общине».

Во Внешней Монголии буддизм приобретает официальный статус и в связи с этим проведение социально значимых обрядов – Нового года, начала лета – становится прерогативой монахов. Большое значение приобретает буддийский пантеон, в котором особое место занимают бодисаттвы Ваджрапани и

Манчжуши, воплощениями которых были Чингис-хан⁹⁹³ и Хубилай.

Но в тех сферах жизни, где традиционная обрядность сохраняется за светским лидером, сохраняются и его сакральные функции. Представления о сакральности правителя как необходимом условии легитимации его власти также актуальны и в позднем средневековье. Так, ойратский правитель Тогон-тайши (правил также и монголами в XV в.), посетивший мемориал Чингис-хана в Эджен-Хоро кричал перед восьмью юртами: «Если ты (Чингис-хан. – Т. С.) – обладающий величием (монг. *sutu*, т. е. «обладающий харизмой». – Т. С.) августейший [владыка], то и я – потомок ханши, обладающий величием (также *sutu* – обладающий харизмой. – Т. С.)»⁹⁹⁴, что подтверждает значение харизмы в сакрализации правителя и обладании властью.

Как и во времена Монгольской империи предки санкционируют право на власть: в XIII в. интронизация проходила в месте захоронения предков (на горе, у дерева), в XVI – XVII вв. – в мемориальном комплексе Чингис-хана в Эджэн-Хоро. Если в реальной политической практике средневековых монголов не отмечается наказание подданными (смещение или убийство) правителя, не соответствующего требованиям, то сохранилось свидетельство источника о возможности такого наказания обожевленным Чингис-ханом. Так, вышеупомянутый Тогон-тайши после своих слов ударил по маленькой палатке в комплексе

⁹⁹² *Sagaster K.* Op. cit. S. 92 – 93.

⁹⁹³ В повествовании «Жемчужное ожерелье» автор говорит, что император Хубилай в 36 году правления в год синей овцы (1295 г.), дабы на вечные времена из рода в род чтить драгоценные волосы деда своего Чингис-хана, «назначил 8 знатных сановников <...> и установил разные обряды жертвоприношения» (*Жамцарано Ц.* Указ. соч. С. 195). В одной из частей культа Чингис-хана – обряде *тасма* – предметом поклонения являются волосы, хотя акцент в названии падает на ремень: он разрезается и отдельные части его раздаются участникам обряда. Но центральный объект – волосы Чингис-хана: они хранятся в подушке, перевязанной этим ремнем, который и сакрализуется связью с волосами.

⁹⁹⁴ Лубсан Данзан. Указ. соч. С. 269.

Чингис-хана и громко кричал. Когда же он захотел выйти, то из его носа и рта потекла кровь и он умер. Причиной же его смерти была стрела из колчана Чингис-хана, поскольку она шевелилась и по ней текла кровь.

По-прежнему значимыми символами власти оставались трон, знамя, а неизменным условием выступала сакральность правителя, что выражалось в обладании им харизмой. Для верховных правителей обязательной была принадлежность к «Золотому роду» *борджигин*, что маркировало наследственность власти от уже обожествленного Чингис-хана, причем в летописях нашли отражение оба типа обоснования легитимности: в контексте традиционного мировоззрения и в рамках буддийской концепции.

ЧАСТЬ III

САКРАЛИЗАЦИЯ ВЛАСТИ В ОСЕВЫХ ЦИВИЛИЗАЦИЯХ

ГЛАВА 13

Сакральный аспект образа правителя в древнем и раннесредневековом Тамилнаду

Я.В. Тарасюк

Материалы изучения предметов и памятников материальной культуры, эпиграфические источники и древняя тамильская поэзия (II–I вв. до н.э. – III–V вв. н.э.) позволяют проследить, как постепенно в Тамилнаду набирало силу и совершенствовалось земледелие, как развивалась торговля и росло число городских центров, как происходило закрепление новых религиозных установлений, идеологических и ценностных ориентиров, как развивались новые формы социальной организации и как, в конечном счете, менялись представления о правителе сообщества.

Данные южноиндийских источников I тысячелетия н.э. свидетельствуют не только о развитии, но и о многообразии представлений о правителе. В историографии Индии, в той или иной мере, проблему понимания статуса правителя в тамильском обществе рассматривали многие исследователи. Если суммировать написанное, то получается следующая картина. В период, предшествующий созданию в Северном Тамилнаду царства Паллавов, среди тамиллов бытовало представление о правителе как одном из обладателей сакральной силы или энергии (*анангу*)⁹⁹⁵. Вера в существование энергии-*анангу* была краеугольным камнем тамильских представлений о мироустройстве, о причинах и следствиях явлений, происходящих в повседневной жизни. Тамилы верили, что концентрация этой энергии в том или ином предмете или персоне наделяла их сверхъестественными возможностями, потенциально опасными или благоприятными для человека. Умение правителя чувствовать эту энергию и управлять ею обеспечивало благосостояние его сообществу и уничтожение его врагов. Подобно правителю, божество также воспринималось носителем энергии-*анангу*. Это уравнивало их статус, но деятельное участие правителя в жизни своего коллектива придавало его роли большую значимость по сравнению с божеством.

Распространение в тамильских землях североиндийских религиозных представлений и культов добавило в тамильскую идейную среду иное понимание божества. Например, брахманы, которые к моменту образования Паллавского царства были хорошо известны тамилам и пользовались их уважением за свою ученость, считали, что бог – это высшее трансцендентное начало, превосходящее все явления и объекты в

⁹⁹⁵ См., например: *Hart III G. L. The Poems of Ancient Tamil. Their Milieu and Their Sanskrit Counterparts.* Berkeley – Los Angeles – London, 1975; *Дубянский А. М. Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики.* М., 1989.

мире и в то же время имманентно в них присутствующее. Нараставшее влияние северной культуры, с одной стороны, и кризисное развитие тамильского общества, с другой, приводит к тому, что бытовавшее у тамиллов представление о правителе начинает вытесняться новым для них представлением, также соотносящим статус царя со статусом бога, но уже не бога-носителя сакральной энергии-*анангу*, а трансцендентного бога.

Социально-экономические и религиозные трансформации в Тамилнаду при Паллавах, происходившие при непосредственном участии различного рода представителей северных религиозных учений, затрагивали в первую очередь институт царской власти. Именно при царских дворах находили себе пристанище многие североиндийские религиозные учителя и ученые. Именно цари покровительствовали созданию религиозных общин, строили храмы и делали щедрые пожертвования богам и их жрецам. Именно дворы тамильских царей становятся центрами распространения идеи о том, что правитель является воплощением космического бога на земле⁹⁹⁶.

Неоднородность социальной организации Тамилнаду способствовала тому, что новое восприятие божества и правителя легко нашло почву для своего развития в тамильских землях, прежде всего среди наиболее активной и передовой части их населения. Новые представления появляются первоначально в городских торгово-ремесленных центрах, которые зачастую выступают в качестве столиц различных правителей. Со временем, с развитием интеграционных процессов, эти представления и ассоциируемые с ними храмовые культы оказываются востребованы все новыми слоями населения, прежде всего, в земледельческих общинах и их объединениях. В значительной мере, образ правителя, который мы называем исконно тамильским, ассоциируется нами с представлениями, существовавшими в тамильских вождествах и племенах охотников и скотоводов.

Основное внимание в этой работе мы уделили сакральной составляющей образа правителя⁹⁹⁷, точнее тому, как царь и институт царской власти соотносился с представлением о божественном правлении на земле. В итоге, мы должны дать ответ на вопрос, какое применение находила идея божественности правителя в до-Паллавский и Паллавский периоды (сер. III – нач. X вв.)⁹⁹⁸.

⁹⁹⁶ См., например: *Hardy F. Viraha-Bhakti: The Early History of Krishna Devotion in South India. Delhi, 1983.*

⁹⁹⁷ В данной работе под сакральным аспектом образа правителя понимается один из аспектов восприятия правителя его подданными, характеризующийся тем, что он понимается как человек, обладающий сверхъестественными, божественными качествами и способностями, выделяющими его в среде обычных людей.

⁹⁹⁸ О Паллавах см., например: *Jouveau-Dubreuil G. The Pallavas. Madras, 1907; Gopalan R. History of the Pallavas of Kanchi. Madras, 1928; Heras H. Studies in Pallava History. Madras, 1933; Minakshi C.*

Исторический контекст

Вождества⁹⁹⁹ трех «коронованных царей»-*вендаров* Чолов, Черов и Пандьев, известные нам прежде всего по древнетамильской поэзии, возникли в первых веках до н.э. Их формирование связано с освоением плодородных земель речных долин и ростом числа общинных поселений, занимающихся земледелием (рисоводством и хлопководством). Род Черов объединил общинные поселения в долине реки Перияр, род Чолов – в долине Кавери, а род Пандьев – в долинах рек Вайгей и Тамрапарни.

Возможно, еще более важное значение, чем развитие земледелия, для этих тамильских правителей имела заморская торговля, прежде всего с Римом. Существует точка зрения, что порой эти цари даже негласно поддерживали пиратскую деятельность. Так или иначе, но характерной чертой тамильских вождеств было наличие двух столиц – в отдалении от морского побережья и на побережье. У Чолов такими царскими центрами были Урейюр и порт Кавериппумпаттинам (Пухар), у Пандьев – Мадурай и Коркей, у Черов – Ванджи (Карувур) и Мусири. Когда Паллавы закрепляются в Северном Тамилнаду, они тоже начинают строить порт Махабалипурам, который становится центром торговли, патронируемой царской властью. Тамилы экспортировали ароматическую древесину, жемчуг, перец. Взамен они получали различные предметы роскоши и драгоценности.

Морская торговля, развившаяся первоначально благодаря благоприятной периодизации муссонов, оказалась серьезным фактором, стимулировавшим усложнение социально-политической организации. Прекращение торговли с Римом совпадает с периодом активизации покровительства царской власти развитию ирригации. Известно, что первым строителем дамбы на реке Кавери был легендарный царь Карикалан Чола. Тем не менее, земледелие не получает достаточного уровня развития, необходимого для содержания сильной царской власти. Освоение тамильскими вождествами новых территорий, в частности, земель северной части современного Тамилнаду, также не дает желаемых результатов. Военные устремления тамильских царей на север, нашедшие отражение в произведениях древнетамильской литературы, в целом отражают ситуацию,

Administration and Social Life under the Pallavas. Madras, 1938; *Mahalingam T. V.* Kancipuram in Early South Indian History. Madras, 1969; Inscriptions of the Pallavas. Delhi, 1988 (далее – Pallava inscr.).

⁹⁹⁹ Под «вождеством» мы понимаем социальный организм, состоящий из группы общинных поселений, иерархически подчиненных центральному, в котором проживает правитель (вождь). Опираясь на зачаточные органы власти, вождь организует редиистрибутивную, судебно-медиативную, военную и религиозно-культурную деятельность сообщества. См. подробнее: *Крадин Н.Н.* Вождество: современное состояние и проблемы изучения // Ранние формы политической организации: от первобытности к государственности. М., 1995. С. 11-61.

когда существовавший уровень развития не давал царской власти достаточных ресурсов, а внешние источники получению этих ресурсов также не способствовали. По-видимому, в это время складывается отмечаемая исследователями автономность и самодостаточность тамильских земледельческих общин, которые были просто обречены на самовыживание. В результате, в первых веках н.э. тамильские вожества-царства переживают упадок и становятся легкой добычей экспансии горных и лесных племен, более известной как оккупация «демонических царей» (*калиарасар*) (IV–VI вв.)¹⁰⁰⁰. Эта оккупация приводит к уничтожению располагавшегося в центральном Тамилнаду вожества Чолов и к реорганизации вожеств Черов и Пандьев, в которых к власти приходят правители, ставшие по сути основателями новых правящих династий этих родов.

Регион, получивший название Тондей-наду или Тондей-мандалам¹⁰⁰¹ и впоследствии ставший центром власти Паллавов, располагался к северу от территорий тамильских вожеств. В этот период времени он представлял собой, используя терминологию древней тамильской поэзии, относительно изолированные пространства *куруиньджи* (горные районы) и *муллей* (лесная и пастбищная зоны). Экозоны *марудам* (равнины) и *нейдаль* (побережье) ограничивались долиной рек Палар–Чейяр. На этих землях могли существовать только небольшие общины и племена, изолированные друг от друга лесными массивами и пустынными бесплодными землями. Описания Тондей-наду мы встречаем в «Перумбанаттруппадей»¹⁰⁰². Здесь говорится о больших пространствах незаселенной земли, обширных лесах и малочисленных поселениях, среди которых крупными были Канчипурам (Каччи) и порт Нирппеяттры.

Со временем за Тондей-наду закрепилась слава района с развитым производством хлопка, а Канчипурам¹⁰⁰³ вошел в число крупнейших центров ткачества и торговли тканями¹⁰⁰⁴. Время основания Канчипурама остается загадкой для исследователей. Данные источников позволяют с уверенностью утверждать только то, что когда Паллавы захватывают этот город, он уже был влиятельным центром торговли, ремесла и культуры.

¹⁰⁰⁰ Период правления Калабхров (IV–VI вв.) – одна из малоизученных страниц истории Южной Индии. Происхождение их неизвестно. Считается, что Калабхры покорили множество южноиндийских правителей, разрушили существовавший политический порядок, покровительствовали буддизму и преследовали брахманов. См.: *Sastri K. A. N. A History of South India. 4th edition. Madras, 1994. P. 144.*

¹⁰⁰¹ Географически Тондей-наду – это регион, протянувшийся с севера на юг через реки Арни и Коргаллейяр, а также реки Палар–Чейяр–Вегавати.

¹⁰⁰² «Перумбанаттруппадей» (сборник «Десять песен») представляет собой своеобразный путеводитель маршрута к Каччи для тех, кого убедили искать покровительства у его правителя Иландирейяна. См.: *Perumpanattupadai // Pattupattu. Ten Tamil Idylls. Thanjavur, 1985. P. 106–135.*

¹⁰⁰³ Канчипурам – центр талука в дистрикте Ченгалпатту-МГР.

¹⁰⁰⁴ См.: *Hall K., Spencer G. W. The Economy of Kancipuram. A Sacred Center in Early South India // Journal of Urban History. Vol. 6. № 2. 1980. P. 127–151.*

К тому же, в Канчипураме получил развитие институт городского самоуправления, который не потерял своего значения даже при Паллавах, сделавших этот город своей столицей. Надпись из храма Вайкунтхаперумаль рассказывает о том, что когда внезапно прервалась преемственность паллавских царей основной линии рода, горожане обращаются к представителю побочной ветви Паллавов с просьбой занять престол в Канчипураме¹⁰⁰⁵. В результате, после многолетнего периода борьбы за престол различных претендентов, поддерживаемых другими царствами Южной Индии, победу одерживает именно избранный горожанами правитель.

Канчипурам и его регион представляли собой своеобразную периферийную зону, в которой с древних времен происходило взаимодействие и взаимовлияние североиндийской и тамильской культур. Из древнетамильской поэзии мы узнаем, что освоение Тондей-наду тамиллами происходило во время правления легендарного чольского царя Карикалана, а расцвет Канчипурама связывается с именем его наследника – Иландирейяна Тондеймана¹⁰⁰⁶. Там же мы находим свидетельства существования в городе буддийских и индуистских культовых сооружений и подтверждение тому, что правитель города вел свое происхождение от североиндийского бога-охранителя Вишну¹⁰⁰⁷.

В середине VI в. Паллавы на севере и практически одновременно Пандьи на юге начинают вытеснять правителей Калабхров. Развивая свой успех, Паллавы доходят до реки Кавери, которая становится южной границей контролируемых ими земель. Именно в это время начинается эпоха, характеризующаяся противостоянием Паллавов и тамильских правителей, лидером и ведущей силой которых выступали Пандьи.

Период расцвета царства Паллавов (VII–VIII вв.) совпадает с этапом активного развития занимавшихся земледелием общин и их объединений-*наду*. В это время отчетливо проявляется тенденция к расширению и усложнению региональной кооперации. Общины объединяют усилия, чтобы создавать сложные системы ирригации, проводить расчистку земель от джунглей и, что не менее важно – противостоять набегам

¹⁰⁰⁵ В надписи говорится, что влиятельные горожане (*мулапракрити*) и *гхатакаяр* (члены *гхатики* – объединения, в состав которого входили *брахманы*—знатоки *дхармы*) выбирают паллавским царем Нандивармана II из рода Кадавеша (прим. 731–96) [О выборах царя см.: Pallava inscr., № 93.]. Другие свидетельства наличия некоего влиятельного городского самоуправления мы находим в надписях, рассказывающих о существовании в Канчипураме *гхатики*. Прежде чем захватить власть в Канчипураме, Паллавам пришлось сначала неким образом подчинить его *гхатику* [О *гхатике* см. например: Tiekens H., Sato K. The Ghatika of Twiceborn in South Indian Inscriptions // Indo-Iranian Journal. Vol. 43. 2000. P. 213–223]. Непонятным остается факт, описанный в грамоте Нандивармана III (прим. 846–69) из селения Велурпалейям. Согласно ее свидетельству контроль над *гхатикой* и установление власти Паллавов в Канчипураме связаны с двумя различными паллавскими царями – Скандашишьей и его сыном Кумаравишну [Pallava inscr., № 121, verses 7-8].

¹⁰⁰⁶ См.: Pattupattu. Ten Tamil Idylls. Thanjavur, 1985. P. 98.

¹⁰⁰⁷ См.: Perumpanattrupadai // Pattupattu. Ten Tamil Idylls. Thanjavur, 1985. P. 109, lines 47-48.

горных и лесных племен. Прогресс, наблюдаемый в поливном земледелии, стимулирует, в свою очередь, развитие торговли и ремесла, начинается новый этап урбанизации¹⁰⁰⁸. Складываются более сложные комплексные объединения – *коттамы*, в которых наряду с крупными поселениями и объединениями-*наду*, ключевую роль начинают играть городские центры.

Возникновению в Тамилнаду новых экономических и социальных условий сопутствуют изменения в духовной жизни. Признающее равенство верующих и проповедующее эмоциональную преданность божеству движение *бхакти* становится в значительной мере идеологической основой развивавшихся в то время интеграционных процессов. Эта идеология предопределила распространение непосредственных отношений «личность – трансцендентный Бог» в противоположность прежней схеме «коллектив людей – ‘коллектив’ (сонм) божеств и духов». Такие отношения повышали социальную активность, так необходимую для развития комплекса социально-экономических региональных и межрегиональных связей.

Соответствие *бхакти* тем потребностям, которые существовали в тамильском обществе, проявилось уже в том, что распространение этой идеологии существенно облегчает включение разрозненных местных культов в комплексную, но все же единую религиозную систему индуизма. К тому же идеология *бхакти* дает развитию тамильской культуры «второе дыхание»¹⁰⁰⁹ в русле хорошо понятного и издревле присущего тамилам эмоционального преданного служения божеству, живущему рядом, теперь – в индуистском храме.

Храмы постепенно завоевывают ключевое место в социальном пространстве. Более того, они становятся центром реорганизации и организации такого пространства¹⁰¹⁰. Появляются и распространяются церемонии почитания богов и традиции храмовых праздников. Они структурируют календарную жизнь сообщества. Устанавливается регулярное богослужение. Храмы получают известность как места паломничества, привлекающие к себе верующих из различных уголков Тамилнаду. Возникают социальные группы, жизнь и работа которых тесно связаны с функционированием храма. И, наконец, закладываются основы экономической деятельности храма, появляется храмовое хозяйство, а идолы богов становятся землевладельцами и распорядителями денежных средств.

¹⁰⁰⁸ О второй стадии урбанизации см.: *Champakalakshmi R. Phases of Urbanization: An Overview // Trade, Ideology and Urbanization. South India 300 BC to AD 1300. Delhi, 1996. P. 24-91.*

¹⁰⁰⁹ Это проявилось, прежде всего, в создании грандиозного поэтического комплекса религиозных песен и гимнов тамильских шиваитских поэтов-*наянаров* и вишнуитских поэтов-*альваров*.

Тамильские представления о царе

Древние тамилы верили, что все то, что ассоциируется с творением и завершением жизни, содержало в себе потенциально опасную силу (*анангу*). Носителями такой силы были, во-первых, женщины – источник человеческого плодородия, во-вторых, те, чья ежедневная работа заставляла их контактировать с тем, что связано со смертью и мертвыми. Как правило, это были люди низкого социального статуса: кожевники, барабанщики, участвующие в похоронных церемониях, цирюльники, прачки, рыбаки. И, наконец – царь, который в силу своей роли в сообществе сам был источником смерти. Защищая своих подданных или предпринимая военный поход, он должен был во главе войска, на переднем крае сражения лично убить враждебного царя.

Энергия-*анангу*, как пишет Дж. Харт, была потенциально опасной силой. Со всем, где она содержалась, нужно было обращаться осторожно. Иначе энергия выходила из-под контроля и приводила к катастрофе. Но если *анангу* находилась в надлежащем месте под контролем, она сообщала вещам сакральную правильность и надежность¹⁰¹¹. К. Звелебил отмечает, что «сакральное» понималось как сила, присущая некоторым местам, объектам, существам, а не как свойство вполне определенных трансцендентных богов¹⁰¹². Среди объектов, содержащих эту энергию, в древнетамильской поэзии назывались также боги, горы, деревья, камни героев¹⁰¹³.

В поэтических описаниях царь/вождь предстает прославляемым героем, власть которого основана на смелости, удачливости в военном конфликте и щедрости по отношению к сородичам¹⁰¹⁴. «Тамильский царь, – пишет А. М. Дубянский, – фигура живая, персонаж, представляющий сакральную энергию чувственно, непосредственно, можно сказать, лично. Он в известном смысле сама сакральная энергия и в соответствии с этим является весьма активным, деятельным участником ритуалов, например победных танцев вместе со своими воинами. В то же время – и это надо постоянно иметь в виду – в согласии с древнетамильскими представлениями о сакральном его статус принципиально

¹⁰¹⁰ Примерами поселений, выросших с учетом расположения культовых сооружений, могут служить Уттарамерур и город Махабалипурам.

¹⁰¹¹ Hart III G. L. The Relation between Tamil and Classical Sanskrit Literature // A History of Indian Literature. Vol. X. Fasc. 2. Leiden, 1976. P. 321.

¹⁰¹² Zvelebil K. Nature of Sacred Power in Old Tamil Texts // Acta Orientalia. 1979. Vol. 40. P. 190.

¹⁰¹³ Дубянский А. М. Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики. М., 1989. С. 23-24.

¹⁰¹⁴ О сохранении племенных традиций при трех «коронованных царях»-*вендапах* см.: Gurukkal R. Aspects of Early Iron Age Economy: Problems of Agrarian Expansion of Tamilakam // Indian History Congress. 42nd Session. Bodhgaya, 1981. P. 75.

не отличается от божественного»¹⁰¹⁵. Процветание подданных зависело от способности тамильского правителя концентрировать и управлять *анангу*¹⁰¹⁶. К слову сказать, эти представления имели значение не только в период Паллавов, но и дожили до сравнительно недавнего времени¹⁰¹⁷.

Древнетамильская поэзия демонстрирует, что до появления брахманов не было жреческого класса со статусом, который был бы выше статуса царя. Те члены тамильского общества, которые имели дело с сакральными силами, обладали низшим статусом. Роль царя хорошо демонстрирует отрывок из Пуранануру:

Падди – не есть жизни,
Вода – не есть жизнь.
Жизнь этого обширного мира – это царь,
И знать «Я – жизнь» – обязанность царя
С многокопейной армией.
(ПН 186, пер. с английского¹⁰¹⁸)

Важная черта, характеризующая тамильские верования до-Паллавского периода, – это, как отмечает Дж.Харт, «фактическое отсутствие представлений о существовании потустороннего мира и потусторонних персонажей»¹⁰¹⁹. Все было сориентировано вокруг человека: сакральное было тем, что обнаруживалось людьми в их повседневной жизни. Оно проявлялось в людях и предметах (царь, женщина в период менструации, барабан, пария), следствия его действия находили отражение в ситуациях, в которые люди попадали в течение своей жизни. Сакральная сила или энергия не была чем-то, обретаемым из другого мира, как это было, например, с богами в Ригведе, она была имманентна вещам, с которыми можно было столкнуться каждый день.

Итак, принципиально важным в тамильских представлениях о царе было то, что царь, как и бог, обладал некой сакральной энергией, использование которой определяло состояние миропорядка. Это делало царский статус тождественным божественному, но это не означало, что царь рассматривался как бог.

¹⁰¹⁵ Дубянский А. М. Указ. соч. С. 68.

¹⁰¹⁶ См.: Hart III G. L. The Poems of Ancient Tamil. Their Milieu and Their Sanskrit Counterparts. Berkeley – Los Angeles – London, 1975.

¹⁰¹⁷ См. об этом, например: Claus P. Mayndala: a Legend and Possession Cult in Tulunad // Asian Folklore Studies. Nagoya, 1979. Vol. 38. № 2. P. 97.

¹⁰¹⁸ Hart III G. L. Op. cit. P. 13.

¹⁰¹⁹ Hart III G. L. The Nature of Tamil Devotion // Aryan and Non-Aryan in India. Ann Arbor, 1979. P. 13.

Североиндийская концепция царской власти

Основа восприятия царской власти в североиндийской традиции связывалась с трансцендентной природой закона-*дхармы*. *Дхарма* – это совокупность установленных норм и правил, прежде всего, ритуальных. Их соблюдение является необходимым условием поддержания космического порядка¹⁰²⁰. Представление о трансцендентности *дхармы* (для людей и богов), с одной стороны, подчеркивало ее универсальность, высшую ценность и значимость, а также абсолютную, независимую от чьей-либо воли природу, но с другой стороны, акцентировало важность правильного ее понимания, толкования, исполнения и распространения.

В древней Индии толкование и реализация норм *дхармы* идеально разделялись между духовной властью жрецов-*брахманов* и светской властью царей-*кшатриев*. Обязанность царя – поддерживать вселенский порядок *дхармы*: защищать людей от предопределенных богами несчастий и человеческого беспорядка. В жизни часто оказывалось, что взаимодействие *брахманов* и царей-*кшатриев* в вопросе *дхармы* сообщества легко смещалось из сферы сотрудничества в область потенциального конфликта.

Как пишет Я. Хестерман, царь внутри своего сообщества был субъектом его *дхармы*, так же как и *адхармы*¹⁰²¹. В древности (в период, который обычно называется «периодом героических жертвоприношений») это способствовало развитию представления о том, что источник легитимности власти царя находится за пределами его сообщества. Реализовывалось это представление через ежегодные циклы восстанавливающих и увеличивающих силы царя жертвоприношений с обязательным походом во главе военной дружины.

Авторитет *брахманов* в толковании *дхармы* и организации сложного ритуального процесса не требовал подтверждения совершением жертвоприношений, подобных царским. В этом смысле положение царя было зависимым и менее устойчивым. Его власть могла стать порочной. В таких ситуациях было возможно противостояние *брахманов* действиям *адхармических* царей. Легенды о ритуальном убийстве царя (история Вены¹⁰²² и Притху¹⁰²³) и о взявших оружие брахманах-*ататаинах* (например, о

¹⁰²⁰ См.: Индуизм, джайнизм, сикхизм. Словарь. М., 1996. С. 180–182.

¹⁰²¹ Heesterman J. C. The Conundrum of the King's Authority // Kingship and Authority in South Asia. Madison, 1978. P. 9–10.

¹⁰²² Этот царь, преувеличивая божественный характер своей власти, запретил совершение жертвоприношений, кроме тех, которые посвящались ему, поощрял смешанные браки и пренебрегал увещеваниями *риши* и брахманов.

Парашураме¹⁰²⁴) как раз и отражают ситуацию, возникающую в сообществах, в которых порядок *дхармы* нарушается из-за своеволия царей.

К моменту появления Паллавов на политической арене Южной Индии жертвоприношения царя-воина потеряли свое первоначальное значение. На смену им приходит более совершенный и универсальный порядок ритуализма. Происходит не только рациональная систематизация ритуала, но, прежде всего, его индивидуализация с той точки зрения, что теперь царь более не нуждался во внешнем пространстве. Ритуал мог исполняться *яджняманом* в уме в суверенной независимости от мира¹⁰²⁵.

Упоминания о таких жертвоприношениях царя-воина как *ашвамедха* (жертвоприношение коня¹⁰²⁶) еще встречаются в грамотах первых паллавских царей. Наиболее ранние из них (IV – нач. V вв.) говорят об *ашвамедхах* самого царя-дарителя¹⁰²⁷, а в последующих (V в.) грамотах это жертвоприношение представляется одним из главных достижений всего рода. Паллавы, говорится в грамотах, «неоднократно и должным образом совершали *ашвамедху*»¹⁰²⁸. Жертвоприношение *ашвамедха*, исключительно важное для царя «героического периода», у ранних Паллавов становится событием прошлых лет, которое, тем не менее, сохраняло свою важность для статуса паллавского царя. Принадлежность к роду совершивших необходимые царские жертвоприношения становится теперь достаточным условием для того, чтобы быть царем. Подчеркивание прежних заслуг было определенным предвестником появления мифической генеалогии, а, главное, демонстрировало, что процесс легитимации приобретал новое содержание.

Следует обратить внимание на использование отдельными ранними паллавскими царями титулов, говорящих о *дхармической* природе их действий. Титул *Дхармамахараджадхираджа* носил первый из известных нам исторических паллавских царей Шиваскандаварман I (330?–350?)¹⁰²⁹, а титул *Дхармамахараджа* – цари

¹⁰²³ Историю царя Вены и его сына Притху см., например, в книге: Темкин Э. Н., Эрман В. Г. Мифы древней Индии. 3-е изд. М., 1985. С. 139–143.

¹⁰²⁴ Сказание о Парашураме, сыне Джамадагни см. там же. С. 146–151.

¹⁰²⁵ Heesterman J. C. The King's Order // Contributions to Indian Sociology. Vol. 20. № 1. 1986. P. 5–6.

¹⁰²⁶ См. об *ашвамедхе* словарную статью Я. В. Василькова в кн.: Индуизм, джайнизм, сикхизм. Словарь. М., 1996. С. 70–71.

¹⁰²⁷ Это грамота прим. 338 г. из селения Хирахадагалли (дистрикт Беллари в штате Андхра-Прадеш), изданная по распоряжению паллавского царя Шиваскандавармана I (330?–350?). В ней говорится, что царь-даритель совершил жертвоприношения агништому, ваджапейю и ашвамедху [См.: Pallava inscr., № 3, line 1]. В грамоте Скандавармана III (400?–436) из селения Омгоду (в талукке Онголе дистрикта Гунтуру штата Андхра-Прадеш) также есть ссылка на совершение царем ашвамедхи [См.: Pallava inscr., № 5, lines 1-2].

¹⁰²⁸ См. Pallava inscr., № 8 (line 16), 9 (line 17), 11 (lines 13-14) и др.

¹⁰²⁹ Ibid. № 3.

Симхаварман II (436–477)¹⁰³⁰, Нандиварман I (495–520)¹⁰³¹, Кумаравишну III (? -550?)¹⁰³² и представители побочной ветви Паллавов – правители Симхаварман¹⁰³³ и Вишнугопаварман¹⁰³⁴. Компонент «Дхарма-» мог не только подчеркивать приверженность царя следованию *дхарме*, но и иметь отношение к брахманскому происхождению Паллавов. Известно, что обязательное указание на их принадлежность к *готре*¹⁰³⁵ Бхарадваджи – характерная черта ранних надписей и грамот Паллавов¹⁰³⁶. В этот период перехода от жертвоприношений царя-воина к одинаковым для всех ритуалам ситуация, когда *брахманы*, став царями, не только толковали *дхарму*, но с оружием в руках поддерживали ее и распространяли, уже не выглядела аномальной. Связано это с тем, что в поддержании *дхармы* произошло смещение акцента от взаимодействия между царем-*кшатрием* и *брахманом* к идеализации взаимоотношений между царской и божественной властью. Можно согласиться с мнением голландского исследователя Х. Баккера, который утверждает, что концептуально эти две сферы допускали две различные категории: 1) добродетельность царя в ведении земных дел и 2) божественность, вознаграждающую эту добродетельность. Жречество играло в этой схеме существенную, но все-таки традиционно посредническую роль. Такой порядок *дхармы*, двуединый по сути и триединый на практике, приобрел универсальный характер¹⁰³⁷. Царь теперь не только защитник подданных и порядка *дхармы*. Он способствует распространению общедоступных храмовых культов и следит за тем, чтобы его подданные должным образом исполняли ритуалы. Это понимается как необходимое условие благосклонности к нему богов и их покровительства его царству.

Переход от совершения героических жертвоприношений к системе ритуалов сопровождался развитием нового мировосприятия, иного понимания сосуществования различных держав. Ритуальная необходимость походов царя-воина за пределы сообщества уступила место более четкой «политической» (в современном понимании этого слова) ориентации на экспансию царской власти. Идеалом правителя становится *виджигишу*,

¹⁰³⁰ Ibid. №№. 9.

¹⁰³¹ Ibid. №. 10.

¹⁰³² Ibid. №. 11.

¹⁰³³ Ibid. №№. 12, 14.

¹⁰³⁴ Ibid. №. 16.

¹⁰³⁵ Институт *готр*-родов был прежде всего брахманским установлением. Считалось, что они ведут свое происхождение от легендарных мудрецов-*риши*, именами которых, соответственно, и назывались *готры*. В литературных источниках обычно упоминаются *риши* Кашьяпа, Васиштха, Бхригу, Гаутама, Бхарадваджа, Атри, Вишвамित्रа, а также Агастья.

¹⁰³⁶ Ibid. №№. 1 (l. 1), 2 (l. 2), 3 (l. 2), 4 (l. 2), 5 (l. 1), etc.

¹⁰³⁷ Bakker H. Throne and Temple Political Power and Religious Prestige in Vidarbha. (First Draft) // The Sacred Centre as the Object of Political Interest. Symposium, held on the occasion of the 375th anniversary of the University of Groningen, 5-8 March 1989. Groningen, 1989. P. 4.

т.е., «стремящийся к завоеваниям»¹⁰³⁸. Используя науку политики и применяя любые возможные средства, он стремится к расширению зоны своего влияния.

Новое значение приобрело перераспределение земли. Оно стало играть важную роль в процессе подтверждения царского статуса. На смену жертвоприношению *ашвамедха* пришли официально фиксируемые в царских грамотах и сопровождаемые определенными церемониями дары *брахманам*, а затем и храмам. Они стали новым инструментом демонстрации территориальных претензий царей и их статуса. После VI в. эта практика в Паллавском царстве еще более усложнилась. Такие дары стали совместными. В их совершении теперь принимали участие не только цари, но и как просители о даре – различные местные правители. Участие последних в церемонии дарения должно было демонстрировать признание ими более высокого статуса паллавского царя. К тому же получила распространение практика дарения земель в завоеванных или осваиваемых землях. Эта практика напоминала практику строительства форпостов, только в данном случае форпостов идеологических, культурных.

Новый порядок сосуществования царств как устойчивых образований был закреплен в доктрине о «круге (*мандале*) царей». «Мандала» в «Артхашастре» Каутильи¹⁰³⁹ (КА) – принцип, на основании которого формируется представление о структуре любой державы, царства. Одновременно, так именуется объединение территорий доминирующего правителя и его союзников¹⁰⁴⁰. Этот круг состоит из «завоевывающего царя» (*виджигишу*), его противника (*ари* или *шатру*), «срединной», то есть соседней для обеих силы (*мадхьяма*) и силы внешней или нейтральной (*удасина*). Каждый из этих 4 «элементов» (*пракрити*) имеет союзника и союзника этого союзника. Получается 12 потенциальных *виджигишу* (КА 6, 2, 22-28). Каждый *виджигишу* был связан со своими: сподвижником (*аматьей*), населенной территорией или сельской местностью (*джананадой*), укрепленным городом (*дургой*), казной (*кошей*) и войском (*дандой*) (КА 6, 2. 25).

Никто из 12 *виджигишу* не находится наверху или даже в центре. Власть и ресурсы рассеяны по всей системе до такой степени, что царю трудно найти и консолидировать их

¹⁰³⁸ Термин «виджигишу» встречается в санскритских паллавских грамотах V в. Он используется для описания не предшественников, как в случае с жертвоприношением *ашвамедха*, а самого правителя, совершившего дар. Этот термин является частью двух панегирических формул: *r@jar&igu%asarvvasandoha vijig\$&or ddharmmavijig\$&or* (букв. «желающего завоеваний, [который] обладает всеми достоинствами царственного риши» и «[следующего] дхарме желающего завоеваний»). См. грамоты №№ 6 (line 13), 7 (lines 17-18), 9 (line 14), 11 (lines 11-12) и др.

¹⁰³⁹ Артхашастра или Наука политики. М., 1993.

таким образом, чтобы они дали ему возможность поднять себя над уровнем соревнующихся сил. К тому же нет уверенности, что той силой, которая возвысится, будет именно царь¹⁰⁴¹. И здесь Паллавы дают нам возможный исторический пример мобильности в сфере власти. Одна из вероятных версий происхождения Паллавов связана с тем, что основателем династии был министр-брахман.

В этой схеме царь опять же не агент, имеющий свободу действий, но часть сети взаимоотношений, охватывающих его со всех сторон. Теперь более четко зависимость царя выражена в социально-политической сфере, а не в сфере ритуала.

В ранних паллавских грамотах есть упоминания *раджамандалы*. Это понятие входит в состав панегирической формулы *prat@popanata (sarvva) r@jama%}alasya mah@r@ja...* (букв. «великий царь подчиненного тапасом (всего) круга царей»)¹⁰⁴². Эта формула использовалась для описаний деда или прадеда царя-дарителя. То есть, подобно совершению жертвоприношений *ашвамедха* доминирование в *раджамандале* относилось к результатам, достигнутым в прошлом.

Можно сказать, что в какой-то мере Паллавское царство стало результатом реализации новой для Тамилнаду концепции объединения-*раджамандалы*. В период правления Паллавов, как следует из более позднего произведения «Тондеймандалам-шатаки»¹⁰⁴³, появляется понятие «Тондей-мандалам»¹⁰⁴⁴. Насколько оно соответствовало идеальным представлениям о *раджамандале* – вопрос отдельного исследования. Но можно сказать, допуская знание и понимание Паллавами мироустройства-*мандалы* и идей «Артхашастры»¹⁰⁴⁵, что использование на практике этих представлений помогало Паллавам создавать жизнеспособную структуру царства, в рамках которой консолидировались ресурсы не только для военных кампаний, но и для освоения земель

¹⁰⁴⁰ См. подробнее: *Лелюхин Д. Н.* Концепция идеального царства в «Артхашастре» Каутильи и проблема структуры древнеиндийского государства // Государство в истории общества (К проблеме критериев государственности). М., 1998. С. 32 сл.

¹⁰⁴¹ *Heesterman J. C.* Op. cit. 1978. P. 6.

¹⁰⁴² См. *Pallava inscr.*, №№ 6 (lines 4-5), 8 (lines 2-3), 9 (lines 5), 10 (line 3) и др.

¹⁰⁴³ *Mackenzie Manuscripts. Madras, 1972. Vol. I, Ms № 13. Section 7.*

¹⁰⁴⁴ Тондей-мандалам, разделенная, согласно «Тондеймандалам-шатаке», на 24 коттама, как представляется, была структурно более сложным, а, возможно, и более обширным объединением чем Тондей-наду. В ее состав входили земли современных дистриктов Северный Аркот-Амбедкар, Южный Аркот-Валлалар, Ченгалпатту-МГР, Тируваннамалей-Самбувараяр, Салем и Вилуппурам-Рамасами Падаятчияр в штате Тамилнаду и двух дистриктов штата Андхра-Прадеш – Неллуру и Гунтуру.

¹⁰⁴⁵ Здесь можно сослаться на санскритский роман «Приключения десяти принцев» (VI в.), написанный Дандином, который какое-то время жил при дворе Паллавов в Канчипураме. В романе отражено критическое восприятие «Артхашастры», что косвенно говорит о том, что этот труд о политике мог быть хорошо известен паллавским царям, а главное, его идеи к тому времени получили определенное развитие. См.: Индийский «Декамерон»: Дандин. Приключение десяти принцев. М., 1993. С. 191–195.

царства, например, для реализации масштабных ирригационных проектов или для того, чем Паллавы наиболее известны по своему прозвищу «Кадуветти» (букв. «Дровосек») – для расширения посевных площадей за счет вырубки лесов. К тому же, при Паллавах начинает бурно развиваться храмостроительство, также требовавшее привлечения значительных ресурсов. Известный факт, что для своих ранних монолитных храмов Паллавы использовали самый твердый и, следовательно, труднообрабатываемый гранит¹⁰⁴⁶.

Взаимоотношения правителей различного уровня в *мандале* Паллавов (начиная с VII в.), по мнению Н. Диркса, можно описать используя модель «разделенного суверенитета»¹⁰⁴⁷. Примером действия этой модели может служить проведение масштабных царских дарений или строительство храмов, в которых совместно с паллавским царем участвовали один из местных правителей и члены совета общинного объединения-*наду*, в чьих землях совершался дар или строился храм. Идея совместного благодеяния давала реальный механизм интеграции различных влиятельных сил царства. Дарственным грамотам в этом отводилась особая роль закрепления и демонстрации иерархии взаимоотношений. В них добавляются специальные части о просителе о даре и общинном объединении, которое непосредственно фиксировало, а затем и выполняло условия дара¹⁰⁴⁸.

В целом комплекс представлений о царе и царской власти у Паллавов включал следующие компоненты: 1) царь – наследный охранитель, устроитель и распорядитель земель управляемых им сообществ; 2) царь – одна из ключевых фигур системы организации мира как *мандалы*. Он определенным образом, с точки зрения иерархии взаимоотношений, обуславливает свое положение главы сообществ; 3) статус царя определяется его взаимодействием с сакральной сферой – космическими божествами и *брахманами* – знатоками ритуализма и сложного порядка *дхармы*.

Сложность проблемы интерпретации статуса паллавских царей, особенно в период социальных трансформаций, которые происходили в Тамилнаду, заключается в том, что, допуская тенденцию к обожествлению фигуры царя как следствие синтеза тамильских и

¹⁰⁴⁶ См. подробнее: *Srinivasan K. R. The Pallava Architecture of South India // Ancient India. Bulletin of the Archaeological Survey of India. № 14. 1958. P. 114-138.*

¹⁰⁴⁷ См.: *Dirks N. B. Political Authority and Structural Change in Early South Indian History // The Indian Economic and Social History Review. 1976. Vol. 13. № 2. P. 125–157.*

¹⁰⁴⁸ См. подробнее об особенностях грамот Паллавов: *Тарасюк Я. В. Дарственные грамоты Паллавов на медных таблицах (Предварительный анализ церемонии дарения земли в Южной Индии VII-IX веков) // Эпиграфика Востока. Вып. 25. 1998. С. 107–129. Примечательно, что грамоты североиндийских правителей, в отличие от паллавских, сохранили свою преемственность по отношению к грамотам ранних царей. См. для сравнения, например: Столяров А. А. Традиция*

североиндийских представлений, мы видим, с одной стороны, как в эпиграфике получает распространение практика соотнесения царя с различными космическими божествами – Вишну и Шивой¹⁰⁴⁹. Например, путем подчеркивания того, что царь является воплощением бога¹⁰⁵⁰. С другой стороны, на уровне общин преобладает древнетамильское представление о сакральной энергии царя. И даже в царских грамотах, составленных *брахманами*, мы находим упоминания об обряде, который можно интерпретировать в связи с этим представлением. Речь идет о царском *тирумугаме*, который члены общинного руководства водружали себе на головы для того, чтобы обойти и таким образом закрепить границы подаренной царем земли или деревни¹⁰⁵¹.

Скорее всего, в Паллавском царстве не сформировалось какое-либо единственно доминирующее восприятие царя и царской власти. Представление об их божественной или полубожественной природе могло пониматься по-разному и даже не приниматься, например, джайнами и последователями буддизма, для которых цари были одними из многих людей. Далеко не всех царей они воспринимали как вселенских правителей-*чакравартинов*¹⁰⁵². Появление такого царя они связывали с развитием космического цикла. Примечательно, что в перенявшем идею о вселенском правителе индуизме рождение на земле *чакравартина* предопределялось божеством. Джайны имели значительное влияние при паллавском дворе, особенно в VI–VII вв. Но с распространением *бхактийских* культов¹⁰⁵³ они постепенно стали терять свои позиции.

генеалогического описания в дарственных земельных грамотах бенгальских Палов (VIII–XII вв.) // Вопросы эстетики, поэтики и текстологии литератур Востока. М., 1977. С. 17–32.

¹⁰⁴⁹ Сопоставление царя, например, с богом Шивой отмечается в панегириках [см. например, надписи Махендравармана I (прим. 590–630). *Pallava inscr.*, №№ 32, 33.] и в изображениях бога в храмах. Наиболее известным из таких изображений является барельеф Гангадхара («Держащий Гангу») в храме, построенном Махендраварманом I в г. Тиручираппалли. Интерпретации см.: *Lockwood M., Siromoney G., Dayanandan P. Mahabalipuram Studies. Madras, 1974* и *Rabe M. N. The Monolithic Temples of the Pallava Dynasty: A Chronology. A thesis, submitted to the Faculty of the Graduate School of the University of Minnesota. 1987.*

¹⁰⁵⁰ См., например, в Приложении грамоту Нандивармана II (прим. 731–96) из селения Кашаккуди (стих 8) или характеристику царя Дантивармана (прим. 796–846) как воплощение Вишну в грамоте Нандивармана III (прим. 846–69) из селения Удаендирам (*Pallava inscr.*, № 121, verse 17).

¹⁰⁵¹ См. например: *Pallava inscr.*, №№ 17 (lines 33–35), 81 (lines 102–103), 90 (32–33).

¹⁰⁵² См. о *чакравартине*: *Kulke H., Rothermund D. History of India. London – New York, 1998. P. 6–7.* Титул *чакравартина* мы находим среди эпитетов-прозвищ паллавского царя Нарасимхавармана II, высеченных в храме Кайласанатха в Канчипураме. См.: *Pallava inscr.*, № 55 (8th niche), 56 (13th niche).

¹⁰⁵³ Идеология *бхакти*, зародившаяся в первой половине I тысячелетия, сыграла важную роль как в продвижении североиндийской традиции, так и во впитывании ею тамильских идей, образов и представлений. Как отмечают исследователи, в южноиндийском *бхакти* парадоксальным образом соединились сознание запредельности, недостижимости космического божества и желание лицезреть бога, прикоснуться к нему, тем или иным способом пережить его физическое присутствие. «Адепт обращается к богу не столько в надежде освободиться от сансары, достичь надмирного покоя, сколько покоряясь безграничной и необъяснимой притягательности его прекрасного облика» [см.: *Алиханова Ю.М. Бхакти. // Индуизм, джайнизм, сикхизм. М., 1996. С.*

Например, паллавский царь Махендраварман I (прим. 590–630) сначала был *джайном*, но впоследствии под влиянием шиваитского святого Аппара стал *шиваитом*¹⁰⁵⁴.

Распространение *бхактийских* культов в Тамилнаду внесло в идейную среду тамиллов символизм «космос-храм-территория»¹⁰⁵⁵. Как пишет Х. Баккер, эта новая идеология придавала особое значение полубожественному статусу царя. Она подчеркивала его отличие от обычных местных правителей, как назначенных самим царем, так и признавших его сюзеренитет. Царь представлялся одновременно и богом, то есть идеальным типом, отличным от простого человека, и внутренне равным ему *бхактой*¹⁰⁵⁶.

Уже в VII в., всего через столетие после колонизации тамильских земель, паллавские цари, по-видимому, под влиянием успешного распространения идеологии *бхакти*, начинают писать в своих грамотах, что порядок *варнашрама-дхармы*¹⁰⁵⁷ окончательно установлен в их царстве. Это достижение приписывается как отдельным царям (VII в.)¹⁰⁵⁸, так и всему роду Паллавов (VIII в.)¹⁰⁵⁹. Факт закрепления в тамильских землях североиндийской *дхармы* и, соответственно, *брахманов* как ее основных толкователей должен был означать, что паллавским царям удалось воплотить в жизнь то социальное устройство, которое обеспечивало необходимые условия для легитимации их статуса в рамках североиндийской традиции. Но несмотря на эти декларативные утверждения, очевидно, что тамильская специфика восприятия царя сохранялась. Более того, тамильские представления в ряде случаев были навязаны брахманизму¹⁰⁶⁰. Наглядно это проявлялось, например, в том, что с развитием храмовых культов сразу стало очевидно, что храмовые ритуалы и ритуалы царского двора не имеют принципиальных различий. Царь и идол бога в храме почитались одинаковым образом.

94–101]. Такая трансформация индуистских культов на южноиндийской почве особенно отчетливо проявилась во внешних формах почитания. Храмовые изображения и идолы стали восприниматься то как живой бог, то как символ живого бога.

¹⁰⁵⁴ См. *Peterson I. V. Poems to Shiva. The Hymns of the Tamil Saints. Princeton, 1989. P. 19–20; Nagaswamy R. Shiva Bhakti. New Delhi, 1989.*

¹⁰⁵⁵ См.: *Hardy F. Viraha-Bhakti: The Early History of Krishna Devotion in South India. Delhi, 1983.*

¹⁰⁵⁶ *Bakker H. Op. cit. P. 15.*

¹⁰⁵⁷ Варнашрамадхарма – это закон социального (варнового) устройства общества и периодов жизни (ашрамов), согласно которому общество делится на четыре варны: брахманов, кшатриев, вайшьев и шудр, а принадлежащие к первым трем варнам должны вести сначала жизнь ученика (брахмачарина), потом домохозяина (грихастхи), после этого – отшельника (ванапрастхи) и в последней стадии оставить все мирские привязанности и стать странствующим аскетом (санньясином).

¹⁰⁵⁸ Например, в грамоте Парамешваравармана I (прим. 669–690/91) из селения Курам сообщается, что отец царя-дарителя – Махендраварман II (прим. 668–669) «придал силу закону варн и ашрамов». См.: *Pallava inscr., № 46, lines 17–18.*

¹⁰⁵⁹ См.: *Pallava inscr., № 77, lines 35–36.*

Если в древнем Тамилнаду царь воспринимался как равный, но особенный член сообщества, то с распространением представления о соотносимости царя с трансцендентным богом к этой характеристике добавляются качества правителя, в котором воплотился такой бог и который подобно этому богу стоит над разнообразными по своей культуре и социальной организации подданными. У царя паллавского периода мы видим четко выраженные черты политического деятеля. Он не просто лидер коллектива, он – правитель обширной территории, которую населяет множество сообществ. Необходимость их объединения в единое Паллавское царство заставляет его проводить дифференцированную политику, используя все возможные приемы. Религиозный плюрализм и, соответственно, плюрализм в понимании сакрального допускают сосуществование различных представлений о царе. Учесть этот плюрализм и правильно его использовать было главной задачей паллавского царя, стремившегося сохранить и упрочить свою власть.

История Тамилнаду, таким образом, демонстрирует нам разнообразие в соотношении царя с божеством, причем, как показывают последние исследования¹⁰⁶¹, божественная власть оказывается прочнее власти царя, так как способна приспосабливаться к изменяющимся условиям. Это было при Паллавах, когда *бхактийские* боги адаптировали царский ритуализм, это происходит и сегодня, когда храмовые боги фактически аккумулировали все элементы власти, характерной для правителей в предыдущие периоды истории. Можно говорить об ассимиляции древней концепции власти царя в качестве руководящего принципа богов современной Южной Индии. Потомки ранее могущественных царей не имеют никаких рычагов власти, обладая почетным царским титулом только в силу своего происхождения. Более того, их статус определяется теми привилегиями, которыми они пользуются во время богослужения в храме бога, покровительствующего их региону.

¹⁰⁶⁰ *Champakalakshmi R.* Trade, Ideology and Urbanization. South India 300 BC to AD 1300. Delhi, 1996. P. 60.

¹⁰⁶¹ См., например: *Breckenridge C.* From Protector to Lilitgant – Changing Relations between Hindu Temples and the Raja of Ramnad // *South Indian Temples: An Analytical Reconstruction.* New Delhi, 1978. P. 75–107. К. Брекеридж отмечает, что общественное утверждение или отклонение прошения какого-либо частного лица или группы лиц о совершении богослужения и получения освященных предметов воспринимается в качестве определяющего фактора в признании того или иного социального и ритуального статуса этого лица или группы. Бог или богиня, от имени которых это статус утверждается, а достоинство подтверждается, играют теперь ту же роль, какую некогда играли в политической системе цари.

ГЛАВА 14

Дхарма и Империя.

Основы и пределы сакрализации власти в буддийской политической традиции

А.С. Агаджанян

Введение

Перед тем как обратиться к теме сакрализации, необходимо сделать несколько предварительных замечаний, касающихся определения и общего строя «буддийской цивилизации» вообще и «буддийской политической традиции», в частности.

Понятие «буддизм» есть абстракция, объединяющая почти бесконечное разнообразие философских и художественных школ, культов и институций. «Буддизм», или «буддийская цивилизация», никогда не осознавался даже как единое символическое пространство подобно тому, каким было *Christendom* (даже если каждая из нескольких его ветвей претендовала на исключительную ортодоксию), каким был *Дар-ал-Ислам* (который, при всем внутреннем разнообразии, всегда конституировался центростремительно, через противопоставление *Дар-ал-Харбу* — «сфере хаоса и войны»), или ханьская Поднебесная, скрепленная символами империи, или эллинская ойкумена, с ее сознанием олимпийского достоинства. «Буддизм» как некая цивилизационная единица появляется только после того, как он становится единицей западной глобальной таксономии и западные буддисты и буддологи начинают конструировать то, чего никогда не было: универсальную буддийскую ортодоксию и ортопраксию.

Исторически, в буддизме понятие канона как традиции было центральным, но границы каноничности никогда не были столь строгими, как в авраамических религиях. Во-первых, после нескольких первых веков и нескольких «соборов»¹⁰⁶², в буддийском ареале никогда не было центра, претендовавшего на право единого авторитета в определении каноничности и толковании канона; в результате в разное время и в разных странах канонам служили разные доктринальные и литургические тексты, причем в большинстве случаев каноны других школ не отрицались как полностью лишённые авторитета («гетеродоксальные» или «еретические»), но включались в некую иерархию аутентичности. Во-вторых, была сравнительно подвижна или прозрачна граница между собственно буддийской традицией и другими, родственными или даже совершенно независимыми религиозными традициями, с которыми буддизм вступал во взаимодействие на всем огромном пространстве своего распространения. Буддизм был

изначально лишен миссионерской нетерпимости и эксклюзивизма. Как сравнительно редки были в истории буддизма преследования за «инакомыслие», также как и военные конфликты против «иноверия» и ради «правоверия»¹⁰⁶³. «Чужие» элементы (шаманские и хтонические культы типа *bön*, шиваистские ритуалы, даосские космологии или пантеон *ками*) не отрицались буддистами в качестве «языческих», но часто допускались как вполне правомерные, и либо тоже включались в некую «иерархию аутентичности», либо даже сознательно смешивались с буддийскими идеями и практиками и уже воспринимались как более или менее являющиеся частью самой буддийской традиции (примеры: автохтонные тибетские элементы в тантрическом буддизме, индуистская мифология в тхеравадинской картине мира, элементы китайского культа предков в ритуалах посмертной трансляции кармических заслуг). И наоборот, другие религиозные культуры часто включали эластичные фрагменты буддийских доктрин и ритуалов в свое символическое поле, создавая некое подвижное синкретическое целое.

Эта относительная прозрачность внутренних и внешних границ является одной из фундаментальных черт буддийской традиции вообще и буддийской политической культуры в частности. Именно благодаря ей буддизм создал такое разнообразие форм, что локальные вариации на Ланке, в Тибете, в Таиланде, или в Китае кажутся совершенно несходными, или, если привести пример другого рода, японские секты Чистой Земли и Дзэн разительно отличны друг от друга. Эта же черта, в конечном итоге, позволила буддизму адаптироваться к каждой из локальных культур и даже создать субкультурные варианты. Наконец, именно эта черта придала буддизму ту символическую эластичность, которая облегчила его превращение в государственную идеологию, его способность становиться частью имперского культа, создавать мощные центры политического влияния или символической топографии, или просто быть смысловым подтекстом отношений власти.

¹⁰⁶² Соборы сангхи (монашеской общины) в V в. до н.э.- I в. н.э., историчность которых может быть поставлена под сомнение, приводили к схизмам и появлению новых школ и общин, которые далее развивались самостоятельно безотносительно некоего единого центра авторитета.

¹⁰⁶³ В данном случае я употребляю слова «иноверие», «правоверие» и «инакомыслие» только в сравнительных целях, так как акцент на «вере» или «мысли» (доктрине) как центральных критериях чистоты традиции вряд ли правомерен в отношении к большинству буддийских школ; чаще всего критерием идентичности школы, секты или «традиции» были формы монашеской практики. Что касается «религиозных войн» (т.е. войн, осознанных и легитимизируемых в исключительно религиозных понятиях), то некоторые эпизоды, подобные тому, который описан в ланкийских хрониках «Дипавамса» (IV в. н.э.) и «Махавамса» (V или VI в. н. э.), представляют собой некоторые исключения. О случаях буддийской «священной войны» см: *Dumieville P. Le buddhisme et la guerre // Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Etudes Chinoises. T. I. P., 1957. P. 347-385.*

Богатство и разнообразие образцов политического бытия буддизма поразительно. Это удивительно еще и потому, что в буддизме не существовало с самого начала и не было создано впоследствии какой-либо эксплицитной и «чисто буддийской» теории общества и власти (в том числе высшей, царской), как и не было социальной этики или религиозного законодательства, которое бы транслировало высшие религиозные значения в ежедневную практику «профанного мира» (подобно *галахе* или *шариату*). Понятие *дхармы* (закон, долг) утратило значение специфических статусных обязательств (в том числе, например, «дхарма правителя»), как это было в других индийских традициях, и стало пониматься как универсальный космический закон (*Дхарма* в единственном числе), не содержащий (эксплицитно) прикладных социальных проекций. Чрезвычайная регламентация монастырского общежития и культа всегда резко контрастировала с рыхлостью и мягкостью правил мирского обустройства. Обустройство *civitas terrena* никогда не было самостоятельным дискурсом ни в одной из буддийских традиций.

Итак, перед нами встает вопрос, кажущийся почти неразрешимым: если разнообразие форм буддизма столь велико, а интерес к устройству «профанного» мира столь неразвит, то можно ли вообще говорить о какой-либо «буддийской политической культуре» или «буддийской теории власти»? Оказывается, однако, что при постепенном сужении поля доктринальных идей и массы исторических свидетельств, мы получим некоторый конечный остаток, «общий знаменатель», который имеет непосредственное отношение к нашему предмету¹⁰⁶⁴.

Доктринальная основа буддийской концепции власти

Как это ни парадоксально, рассуждая о буддизме и власти, мы должны начать с того, что кажется, на первый взгляд, прямым отрицанием этой темы – с *парадигмы мироотказа*. То, что объединяет все буддийские традиции и локальные варианты, то, что составляет для них *locus classicus*, центр идентичности, есть парадигма отказа от мира и достижения абсолютной цели просветления – состояния *bodhi* (бодхи). Просветление (бодхи) достигается существом, которое таким образом становится просветленным (будда) с помощью отказа от всех атрибутов *Я*, начиная с власти, богатства, связей с другими, всех форм привязанности к миру, и кончая собственно мыслями, ощущениями, волей и всякой психической жизнью вообще.

Тот путь к освобождению, который предлагает Будда, есть отрицание иллюзорных ценностей мира. Но именно здесь начинается парадоксальное превращение. По мере

продвижения по истинному Пути, адепт приобретает качества, относящиеся к новым истинным ценностям (взамен отвергнутых иллюзорных). Это есть, прежде всего, сверхъестественная мудрость (праджня), знание истинного устройства мира. Но по мере возрастания мудрости, возрастает и мера *овладения* своим Я, мера *контроля* над своей волей, умом и телом, вплоть до полной остановки жизни Я, абсолютной *власти* над собой в момент достижения просветления (бодхи). Требуются поистине невероятные *сила и власть* для того, чтобы остановить вечное, природное, безжалостное колесо самсары (бытия)¹⁰⁶⁵. Сам по себе отказ от мира, как изначальный акт, так и последующая аскетическая практика, есть титаническое усилие. Таким образом, сам аскетический подвиг и параллельно возрастающая мудрость находят выражение в виде власти над Я, в чем, собственно, и состоит буддийский путь освобождения.

Но эта способность властвовать над Я легко выплескивается за пределы Я и естественным образом претендует на обладание миром. Мотив обретения сверхъестественных способностей (*siddhi*) наиболее продвигутыми адептами и тем более архатами (святыми, достигшими бодхи) и бодхисатвами (божествами активного сострадания), является общим местом в буддийских текстах. Они приобретают дары предвидения и гипноза, телекинеза и связи с другими мирами; они могут подниматься в воздух и «заряжать» предметы магической энергией, неким сверхъестественным светом, который они излучают. В конце концов они обретают *власть над смертью* – то, что является высшей целью всякой религии. Будда Шакьямуни (исторический будда нашего космического цикла), достигнув состояния бодхи, потряс все мироздание, и бесчисленные легенды на многих языках оркеструют это событие участием сонма богов под аккомпанемент землетрясения и на фоне космических световых фантазмагорий. Абсолютное *знание* Будды, знание того, как устроен мир, есть и *власть* над миром; каждый, кто находится на пути к этому абсолютному *savoir-pouvoir*, обладает мерой этой власти, мерой магических способностей контролировать жизнь, смерть, мир.

Мы видим, как буддийская парадигма мироотказа парадоксальным образом содержит в себе некую параллельную парадигму – мирообладание. Отрицание *естественной* воли к власти требует усилия (аскетический мироотказ), которое генерирует *сверхъестественную* власть над Я и над окружающей действительностью. Эта идея нашла ясное выражение уже в ранних текстах, ставших частью канона, в частности, в

¹⁰⁶⁴ Я включил в эту главу примеры из разных эпох и разных стран, которые, при всем отличии суммы исторических обстоятельств в каждом конкретном случае, объединены тем, что иллюстрируют основные тезисы главы.

форме сопоставления двух фундаментальных архетипов: Будды и Чакравартина (всемирного правителя). Эта пара – *World Renouncer* и *World Conqueror*, их противопоставление и неразрывная связь хорошо описаны в научной литературе¹⁰⁶⁶. Оба образа исходят из одного источника – образа «великого человека» – *mahāpurisa*, обладающего, согласно ранним текстам, тридцатью двумя признаками (*lakkhana*), отличающими его от всех остальных; в частности, эти признаки были обнаружены придворными прорицателями на теле новорожденного принца Сиддхартхи Гаутамы (Шакьямуни). Согласно этой мифологеме, *mahāpurisa* предназначен пойти по одному из двух путей: он может «покинуть дом», отказаться от мира, «вступить в поток», и тогда он неизбежно становится святым (архатом) и буддой; или он остается в этом мире, и тогда его ожидает судьба великого (вселенского) правителя. Похоже, что тексты не делают явного предпочтения какому-либо из двух путей. В сущности, великий правитель – это величина равная Будде, это сакральная, но отнюдь не профанная альтернатива. Младенцу Сидхартхе было предсказано выбрать один из путей, но, согласно другим вариантам легендарных биографий Шакьямуни, его выбор в пользу пути Будды был космически предопределен миллионы лет назад. Однако вариант «великого царства» сам по себе отнюдь не дискредитируется ни предопределением, ни выбором Шакьямуни¹⁰⁶⁷.

Это удвоение высших образцов связано с другой парой категорий раннего буддизма – *dhammacakka* (колесо учения, или закона) и *ānācakka* (колесо власти, или силы). С одной стороны, важно уже само разграничение, эта возможность мыслить бытие в противоположных категориях сакрального порядка (неотмирности) и профанного хаоса (мира), – по крайней мере, такая почти платоновская дихотомия становится потенциально возможной. С другой стороны, однако, *ānācakka* может видеться не как инверсия истинного учения, но как его инобытие, если «хаос силы» (или «хаос власти») упрямчен усилиями праведного, великого царя. Будда, возвещающий свое открытие, «вращает колесо дхаммы» (закона, учения), согласно классическому буддийскому образному ряду.

¹⁰⁶⁵ Наши определения некоторых буддийских понятий и изложение некоторых доктрин могут страдать определенной пунктирностью и нестрогостью, однако мы не могли бы избежать этого недостатка без неизбежно объемного отступления от нашей темы.

¹⁰⁶⁶ Например: *Reynolds F.* The Two Wheels of Dhamma: a Study of Early Buddhism // *The Two Wheels of Dhamma. Essays of the Theravada Tradition in India and Ceylon.* Chambersburg, 1972. P.6-30; *Tambiah S.* World Conqueror and World Renouncer. Cambridge, 1976.

¹⁰⁶⁷ Миф о *mahāpurisa* и его двойном потенциале излагается в нескольких ранних текстах, например: *Ambattha Sutta, Dīgha Nikāya* 3:1.5; *Mahāpadāna Sutta, Dīgha Nikāya* 14:1.31; *Mahāparinibbāna Sutta, Dīgha Nikāya* 16:5.11; *Lakkhana Sutta, Dīgha Nikāya* 30:1.1ff и др. (Ссылки на тексты «Дигха-Никаи» даются по изданию: *The Long Discourses of the Buddha. A Translation of Dīgha Nikāya* by Maurice Walshe. Boston, 1995.) См. текст и перевод этой формулы на русский язык в: *Самозванцева Н.В.* Формирование представлений об истории в буддийской традиции Индии // *Буддизм. История и культура.* М., 1989. С. 156, 167.

«Вращающий колесо» – чакравартин (санск.: *cakravartin*, пали: *cakkavatti*). Но это же слово применимо к «великому правителю», вселенскому императору, который тоже «вращает колесо», но только – «колесо власти» (инобытие «колеса дхаммы»); поэтому слово «Чакравартин» стало одним из самых популярных царских титулов на всем пространстве буддийской ойкумены.

Если приглядеться далее к этим двум образам-образцам, Будде и Чакравартину¹⁰⁶⁸, можно действительно обнаружить огромное сходство – до идентичности – между ними. Будда властвует над миром благодаря своему высшему знанию, Дхарме, обладание которой и провозглашение которой сделало его поистине вселенским господином над богами и людьми, Царем Царей¹⁰⁶⁹; не следует забывать, наконец, что Шакьямуни был царственным наследником, и он не потерял своего изначального царского достоинства в результате символического отказа от «земного царства»; можно даже сказать, что изначальна буддийская реформа брахманизма имела ясно выраженный кшатрийский (царский) характер¹⁰⁷⁰. Эволюция образа Шакьямуни в буддийской литературе в сторону все большего культового поклонения сопровождалась также нарастанием царской мифологической образности и царского символизма: монах-учитель приобретал все больше атрибутов блистательного монарха вселенной¹⁰⁷¹. Чакравартин, с другой стороны, призван воплощать Дхарму с помощью власти, а властвовать – только в соответствии с Дхармой, выказывая при этом те же качества, которые по определению присущи Будде:

¹⁰⁶⁸ Условно сохраним титул Чакравартин применительно к Вселенскому Правителю, помятуя о том, что и Будда есть Чакравартин в прямом и высшем смысле слова. Будем также использовать более привычно звучащие по-русски санскритские (а не первоначальные, пракритские или палийские) варианты терминов: Чакравартин, Дхарма, карма, нирвана (а не Чаккаватти, Дхамма, камма, ниббана) и т.д.

¹⁰⁶⁹ См. *Sela-sutta (Sutta-Nipāta)*.

¹⁰⁷⁰ Согласно космо- и социогоническому мифу в *Agāṇṇa Sutta, Dīgha-Nikāya 27* (The Long Discourses. Op.cit. P. 407–415), правитель появляется раньше варн, а при перечислении четырех варн в буддийских текстах кшатрии занимают первое место, а брахманы второе (инверсия классической схемы) (см. комментарии в *Tambiah S.* Op.cit. P.14). Что касается царского достоинства Шакьямуни, то во многих текстах оно подчеркивается, и потому в этом социогенетическом смысле он на равных говорит с царями (см., напр., разговор с царем Пасенади, *Dhammacetiya Sutta, Majjhima-Nikaya 89:19*; Издание: The Middle Length Discourses of the Buddha, translated by Bhikkhu Ñānamoli and Bhikkhu Bodhi. Boston, 1995. P. 733).

¹⁰⁷¹ См такие тексты, содержащие священную биографию Учителя, как *Mahāvastu, Buddhacaritas*, также джатаки, ланкийские хроники *Mahāvamsa* и *Dīpavamsa*. Об эволюции образа Будды см. *LaMotte E. Histoire du bouddhisme Indien. Louvain, 1958. P. 713–751*. Здесь напрашивается параллель с мифом о царственном происхождении Иисуса из рода Давидова и его титуле Царь Иудейский, а также с более поздней имперской традицией, которая наделяла Христа-Пантократора качествами вселенского господина и сопровождалась развитием «царской» иконографии. Однако нельзя забывать о важнейшем различии по существу: Будда никогда не превращается в абсолютное и личностное божество (как *YHWH*, Аллах или Христос), правящее вселенной согласно своей воле.

щедрость, непривязанность к миру, самоконтроль¹⁰⁷². Мы видим, что две космические фигуры являются как бы инобытием друг друга, стремятся к полному совпадению, однако же никогда не сливаются вполне, так как существуют в двух разных планах.

Подчеркнем еще раз это принципиальное новшество – саму возможность мыслить два плана бытия как единые и противоположные одновременно; эта новая эпистема кардинально повлияла на устройство и саму культуру власти, делая правителя точкой пересечения двух плоскостей, а значит и подлежащим двойной системе координат, двойной системе оценки. Кроме того, эта эпистема могла иметь и прикладное значение, очерчивая рамки взаимозависимости института высшей власти и буддийского религиозного института (сангхи), фактически создавая некий внешний полюс и источник сакральной энергии (силы, власти), из которого черпает властвующий правитель¹⁰⁷³.

Итак, буддийский миропорядок как бы дwoится на два измерения, взаимодействие которых, в свою очередь, происходит одновременно в двух модусах – *модусе разрыва* и *модусе континуума*. В модусе разрыва, Правитель и Будда суть две противоположных программы, две разные логики (хотя и направленные – теоретически – к одной цели): многие тексты ставят два пути в абсолютно разные измерения, все-таки (и вполне естественным образом) утверждая превосходство мироотказа над блеском даже абсолютно праведного царствования¹⁰⁷⁴. В модусе континуума, однако, Правитель и Будда суть продолжения друг друга, связанные некоторой общей траекторией: Правитель постоянно движется в сторону трансцендентного развоплощения; Будда же постоянно

¹⁰⁷² См. *Mahāsudassana-sutta, Dīgha-Nikāya* 17 (The Long Discourses. Op.cit. P.279-90).

¹⁰⁷³ Концепция «двух колес» («двух чакр») явила себя в ряде конкретных исторических теорий власти. Примером в Японии может служить идея двух сфер *buppo-ōbō* (сфера буддийского закона [Дхармы] и сфера имперского закона); принцип взаимоотношений этих сфер (плоскостей) действовал в VII - XVII вв. до тех пор, пока он не был низвергнут Одо Нобунага (военный диктатор в 1573–1582 гг.). См. *McMillan, N. Buddhism and the State in Sixteenth Century Japan*. Princeton, 1984. P. 257–258; *Adolphson M. The Gates of Power. Monks, Courtiers, and Warriors in Premodern Japan*. Honolulu, 2000. P. 15–16. Другой пример сходной концепции взаимосвязи, которую Г. Франке называет *Lamaist caesaropapism* – монгольско-тибетский вариант теории двух принципов: *törö* и *šasin* (сфера власти и сфера религии), или *törö-yin yosin* и *nom-yin yosin* (порядок/принцип государства и порядок/принцип религии), – теория, активным адептом которой был П’агс-па Лама, сыгравший решающую роль в обращении в буддизм Хубилай-хана (1253 г.); теория изложена в «Белой Хронике»: см. *Franke H. From Tribal Chieftain to Universal Emperor and God: The Legitimation of the Yüan Dynasty*. München, 1978. P. 61–62.

¹⁰⁷⁴ «Кто пребывает в большем наслаждении, Сенья Бимбисара, царь Магатхи, или почтенный Готама?»; Будда доказывает, с помощью логических фигур, свое превосходство (*Cūladukkhakkhandha Sutta, Majjhima Nikāya* 14:21-22; Op.cit. P.189). В другом тексте подчеркивается, что Будда обладает и большей силой, чем вся сила царя: в истории с усмирением опасного преступника, который постригся в монахи, царь (Пасенади) вынужден признать, обращаясь к Будде: «Чудесно, о почтенный муж, удивительно, как Благословенному удалось укротить неукротимого, успокоить того, в ком нет покоя... Мы сами не могли укротить его силой оружия, но Благословенный укротил его без всякого оружия...» (*Angulimāla Sutta, Majjhima Nikāya* 6:13; Ibid., P.713-4). Таких оценочных притч множество.

движется «навстречу», воплощаясь в различных «материальных», «телесных» формах. Эти формы, составляющие некое совокупное «тело Будды», суть те иерофании, которые содержат *sacerdotium*, источник и потенциал власти¹⁰⁷⁵.

Вглядимся более пристально в эти буддийские иерофании. Они представляют собой целую систему различных форм концентрации и манифестации сакральных энергий, восходящих к состоянию бодхи. Перед смертью (паринирвана) Будда Шакьямуни завещает своим ученикам сохранить его прах, разделить его на множество частей и распространить по миру в виде реликвий, заключенных в ступы – сооружения, которые становятся прототипом буддийской культовой архитектуры. Прах Будды, его *мощи* (*dhātu*), содержат в себе энергию (*мощь*), которая организует – через сооружение стूप – все сакральное пространство буддизма, гарантируя постоянное присутствие Будды в мире даже после его ухода. Считалось, что ступы содержали или толику праха Будды, или, во многих случаях, его волос, зуб, или даже след, – так или иначе, некую физическую манифестацию энергии просветления. По мере развития буддийского культа, особенно после преодоления его первоначального антииконизма, в число таких манифестаций были включены и всевозможные образы Будды, прежде всего его скульптурные изображения, которые несомненно мыслились как источники магической силы, как формы физического (и метафизического) присутствия Будды в мире. Наконец, еще одной субстанцией, наделенной магической мощью, постепенно стали сами тексты учения, отдельные сутры или их сборники (написанные на разных материалах), хранимые, подобно реликвиям, в ступах или специальных помещениях (все это подобно мистическому и магическому бытию еврейской Торы); священные тексты содержали в себе концентрированную, вещественную энергию присутствия Будды. Доктринальное развитие махаяны, особенно концепция «тел Будды» (согласно которой, посредством нескольких эманаций метафизическое тело Будды достигает масштабов вселенной) и концепции «естества Будды» (согласно которой это естество может иметь бесчисленные проявления в мире), привели к представлению о некоей универсальной субстанции, – назовем ее *буддностью*, – которая есть энергия просветления, разлитая повсеместно, но сконцентрированная с

¹⁰⁷⁵ Ч. Орзеч говорит о «двух космологиях» - *дхармической и рупической* (*dharmā* – учение и закон; *rūpa* – материя, или форма); он же предлагает различать *разрыв* и *континуум* между фигурами Будды и Чакравартина: *Orzech Ch. Politics and Wisdom: The Scripture for Human Kings in the Creation of Chinese Buddhism. University Park, 1998. P.42ff.* В данном случае, однако, я не следую схеме Орзеча, но только использую его фигуру «разрыва и континуума». Схема Орзеча, как, впрочем, возможно, и весь дихотомный дискурс противопоставления «колес власти» и фигур Будды и Чакравартина, похожи на умозрительное приложение фундаментальных дуалистических схем «западного сознания», или даже конкретно – августиново-лютеровской схемы «двух царств», – по крайней мере, если такая дихотомия доводится до крайности, выходя за пределы, которые отведены ей как удобному эвристическому инструменту.

особенной интенсивностью в отдельных объектах (прежде всего в перечисленных выше объектах культа) или людях (прежде всего буддийских святых и монахах).

На протяжении истории буддийских стран преобразованная мощь *буддности*, воплощенная в реликвиях, ступах, образах, символах и текстах, всегда была важнейшим компонентом политической мощи. Начать с того, что строительство и поддержание ступ (а также пагод, монастырей, других буддийских объектов), особенно в столицах, центрах власти, было постоянной практикой буддийских правителей: концентрация власти как бы соответствовала концентрации сакральной энергии, которую эти многочисленные объекты содержали в себе. Примером может служить колоссальное религиозное строительство в Пагане (Верхняя Бирма) в XI–XII вв., о котором свидетельствуют не только сами пагоды, но и оставленные монархами посвященные надписи; храм Борободур (Ява); грандиозное строительство в империях Тан или Нара, и многие другие примеры. Некоторые объекты-реликвии, обладающие исключительной сакральной мощью, становились символами царского достоинства отдельных монархов и целых династий. Назовем некоторые известные примеры такого слияния сакральной символики и политической энергии-власти: «Зуб Будды» на Ланке, привезенный на остров в IV в. и ставший фокусом главной царской церемонии *Перахера*, статуя Рошана Буцу (Будды Вайрочана), установленная императором Сёму в комплексе Тодай-дзи в период Нара в Японии (VIII в.)¹⁰⁷⁶; Сандаловый Будда (*Chan-tan Fo*), один из палладиев имперского Китая¹⁰⁷⁷; ступа Гантонг для в Тангутской династии Си Ся (конец XI в.)¹⁰⁷⁸; статуя «изумрудного Будды» в Таиланде¹⁰⁷⁹. Во всех случаях точки высочайшей концентрации *буддности* становятся символами высочайшей концентрации власти. Обладание содержащейся в объектах культа энергией, создание их, контроль над ними, просто даже

¹⁰⁷⁶ О символизме Рошана Буцу, или Дайбуцу см. *Piggott, J.R. The Emergence of Japanese Kingship. Stanford, 1997. P.262ff.*

¹⁰⁷⁷ См. *Franke H. Op.cit. P.73ff.*

¹⁰⁷⁸ Стела 1094 г. объявляет ступу Гантонг одной из 84000 ступ воздвигнутых Ашокой. См. *Dunnell Ruth W. The Great State of White and High. Buddhism and State Formation in Eleventh-Century Xia. Honolulu, 1996. P. 118ff.* (там же и перевод стелы).

¹⁰⁷⁹ Статуя Изумрудного Будды после долгого легендарного прошлого обретает историческое существование по крайней мере в конце XV в., когда Тилок, правитель Ланнатаи, помещает ее в центральный храм своей столицы Чиангмая. Ф. Рейнольдс отмечает, что Изумрудный Будда ассоциировался с Индрой, вездесущным богом индо-буддийского пантеона, но также, что особенно важно, с образом Будды-Чаккаватти, или (что то же самое) с Буддой в его имперском, царском аспекте, что подтверждалось церемонией нарядения образа всеми царскими регалиями. Эта ассоциация делала реального правителя, обладателя образа, связанным (через посредство архетипа Чакравартина) как с самим Буддой, так и с могущественным Индрой (о роли последнего речь пойдет ниже). Образ несколько раз перевозился победоносными правителями в новые имперские столицы, как важнейший символ власти, и сейчас находится в Бангкоке, неизменно играя ту же роль для тайской монархии. См. *Reynolds F. The Holy Emerald Jewel: Some Aspects of*

причастность и близость к ним (ибо все чудотворные образы Будды располагались в самом эпицентре буддийских политий) – все это сообщает энергию обладателю, заряжает его, сакрализует его власть¹⁰⁸⁰.

Вернемся, однако, к идее двух онтологических измерений, двух чакр. Если даже мы спустимся с высшего, космического уровня, где безраздельно царствуют Будда и его *alter ego* – Чакравартин, мы обнаружим, что в реальной истории буддийских стран было два одинаково важных типа религиозной харизмы – харизма святого аскета (архата) и харизма праведного царя¹⁰⁸¹. Мы найдем много других примеров взаимопересечения этих двух плоскостей – властвующей Дхармы и Дхармической власти, причем не только на уровне святых и правителей; в сущности, можно сказать, что вся иерархия святости, воплощенная в институте буддийской сангхи, и вся иерархия власти, воплощенная в аппарате государства, на всех уровнях, мыслились, в соответствии с каноническим архетипом, как прочно переплетенные друг с другом видимыми и невидимыми нитями.

Что позволяет сделать такое предположение? Разумеется, для этого было бы недостаточно только одной экстраполяции на все общественное пространство описанного доктринального концепта о «двух чакрах»; необходима некая более универсальная и достаточно популярная «теория власти», которая легитимировала бы сам принцип социальной иерархии, делая его выражением естественного порядка вещей. Такой «теорией», по-видимому, служила культурная матрица кармы, согласно которой каждый более высокий общественный статус мыслится как мирское выражение более крупного объема «заслуг» (пуння). В сущности, власть (как универсальная шкала социального статуса) является тем контрапунктом «профанного мира», в котором религиозная харизма превращается в земное достояние, как бы просвечивает через него. Каждое конкретное властное отношение может мыслиться, в свете принципа кармы, как превращенное соотношение религиозных заслуг. Поэтому же каждый человек, причастный власти (например, государственный чиновник или член королевского клана), есть, если говорить в терминах буддизма (строго говоря, сам по себе принцип кармы не является специфически буддийским), «превращенный монах» соответствующей ступени иерархии сангхи, и наоборот, каждый буддийский монах, избери он «путь этого мира», мог бы

Buddhist Symbolism and Political Legitimation in Thailand and Laos // Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos, and Burma. Chambersburg, PA, 1978. P.182–184.

¹⁰⁸⁰ О роли иерофаней (таких, как статуи или реликвии Будды) в демаркации сфер гегемонии и власти см.: *Schober J. Venerating the Buddha's Remains in Burma: from Solitary Practice to the Cultural Hegemony of Communities // The Journal of Burma Studies, V. 6. 2001. P. 111-139.*

¹⁰⁸¹ *Tambiah S. The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets. A Study of Charisma, Hagiography, Sectarianism and Millennial Buddhism. Cambridge, 1984. P. 331–332.* Я подробнее писал об этом в: *Агаджанян А. С. Буддийский путь в двадцатом веке. Религиозные ценности и современная история стран тхеравады. М., 1993. С. 160.*

предендовать на соответствующий общественный (*viz.* властный) статус. Мы видим, что матрица кармы как бы создает идеологическую подкладку власти, так что принцип параллельности «двух чакр» – дхаммы и власти – действует и в вершине, и, хотя и с меньшей интенсивностью, на всем пространстве общества¹⁰⁸².

Мы можем сделать предварительный вывод о том, что в буддийской традиции власть, через ее сопоставление с высшими ценностями мироотказа и кармического мироустройства, обретает некоторую имманентную сакральность, сакральность *ex definitio*. Применительно к фигуре правителя, эта сакральность становится еще более безоговорочной в силу самой конфигурации буддийского миропорядка: в отличие от авраамических религий, в буддизме над правителем нет абсолютной властной фигуры божества, и поэтому, обретая качество Чакравартина, буддийский правитель сам становится абсолютным выразителем высших истин. Здесь, в принципе, один шаг до обожествления.

Однако этот шаг невозможен. Более того, и сама сакральность правителя может постоянно ставиться под сомнение. Рассмотрим это глубокое напряжение в концепции власти, заложенное в самой сути буддийского этоса.

Пределы власти в буддийской традиции. Архетип Ашоки.

Как мы видели, «две чакры дхармы» есть две формы бытия истины, каждая из которых есть инобытие другой. Но это двуединство, как целое, противопоставлено миру, как его противоположности. Власть сама по себе, власть как мирообладание не есть *утверждение* мира как он есть – мира иллюзий (*avijjā*), непостоянства (*anicca*) и несовершенства (*dukkha*). Мирообладание Чакравартина – это продолжение мироотказа Будды, его властное воплощение. Буддизм неизбежно вносит элемент долженствования в понятие власти. Сакральна не власть сама по себе, как некая нейтральная абстракция, а только такая власть, которая отражает и выражает идеальный, должный порядок вещей. Обе «чакры» имеют свои антитезы: для «колеса Будды» это – антитеза безмерного наслаждения (привязанности к иллюзорному миру), для «колеса Правителя» – антитеза неограниченной силы.

Сила есть имманентное содержание власти, ее почти биологический субстрат, выраженный в архаических религиозных системах. Буддизм, как и другие движения середины первого тысячелетия до н.э., как традиция упанишад или секты джайнов и

¹⁰⁸² О разных аспектах параллельности сакральной и светской иерархий см.: *Kirsch T. Economy, Polity, and religion in Thailand // Change and Persistence in Thai Society. L., 1975. P.189; Ling T. O. Kingship and Nationalism in Pali Buddhism // Buddhist Studies: Ancient and Modern. L., 1983. P. 63; Zago M. Rites et ceremonies en milieu Buddhiste Lao // Documenta missinalia, Roma, 1972. P. 362–363.*

адживиков в Индии того времени, вносит совершенно новое измерение в конфигурацию ценностей власти. «Голая сила», в рамках Учения, становится выражением хаоса; власть, основанная только на «голой силе», уже не может быть легитимна. Буддизм вносит идею закона и порядка – слово дхарма имеет оба этих значения. Следовательно, дхармический законопорядок есть новое содержание власти. Этот законопорядок есть нормативная, моральная система; «праведность» правителя становится в этом контексте доминирующим дискурсом. Вселенский правитель не отказывается от силы, ибо сила есть субстанция власти, но он должен сочетать блеск силы с качествами праведности, вернее, направить силу на воплощение праведного порядка. Чакравартин должен быть Дхаммараджей (*dhammarājā*, дхармический правитель) – еще один царский титул, встречающийся повсеместно в буддийской истории.

Так буддизм фактически вносит глубокое напряжение в концепцию власти, создавая оппозицию между властью сакральной *ipso facto* (и потому могущей быть нейтральной в моральном смысле) и властью нормативно обоснованной. Власть в буддийском контексте неизбежно приобретает этот вкус Дхармы, а значит и связанные с ним прямые моральные требования к власти, ставящие ей квалификационные ограничения. Идеал праведного царя ставит фундаментальное условие власти: обуздание «голой силы» и следование универсальной Дхарме (а не царской дхарме, *rājādharmā*, которая, в рамках классического брахманизма, была профессиональным кодом поведения царствующих воинов). Такая этическая легитимация является лейтмотивом подробно разработанной текстологической традиции об идеале буддийского правителя (напр., такие тексты как «Mahādeva Sutra», «Cakkavattī-Sīhanada Sutta», тексты о царе Мандхатаре, наконец, «Абхирмакоша» Васуданху)¹⁰⁸³. Один из наиболее ранних текстов, *Mahāsudassana Sutta*, рисует картину великолепного царствования образцового правителя¹⁰⁸⁴. Он провозглашает Дхарму государственной идеологией, буддийские моральные принципы – нормами власти, и даже называет свой дворец *Dhamma*; он подчеркнуто высоко ставит интересы и своих подданных, как бы принижая себя¹⁰⁸⁵; он –

¹⁰⁸³ См. Шомахмадов С. Концепция царской власти в буддийских канонических и постканонических источниках. Автореферат кандидатской диссертации, СПб. 2004, С. 12-14, 20-23.

¹⁰⁸⁴ *Mahāsudassana* означает «великий-великолепный». *Mahāsudassana Sutta*, *Dīgha-Nikāya* 17; после того как Будда описывает великолепие и образцовые качества царя Махасудассаны, Вращающего Колесо (Чакравартина), он в конце сутры сообщает, что царь был не кто иной, как сам Будда в одном из прошлых рождений. В джатаках этот мотив, когда сам Будда в ряде своих прошлых рождений воплощал в себе идеальные царские достоинства, встречается часто (№ 51, 95, 151, 521).

¹⁰⁸⁵ «Однажды... царь Махасудассана направлялся к месту отдыха со своей армией... Там... к нему приблизились брахманы и миряне и сказали: «О царь, проезжай медленно мимо нас, чтобы мы могли как можно дольше созерцать тебя!» Но царь... обратившись к возничему, сказал: «Правь

щедрый покровитель и благоутроитель своего царства¹⁰⁸⁶; он воплощает буддийский идеал беспристрастности, выказывая независимость от роскоши своих богатств и безграничности своего могущества¹⁰⁸⁷.

В буддийской исторической памяти хранится целый ряд исторически реальных, но и неизбежно полулегендарных, идеальных правителей. Ранние тексты повествуют о Бимбисаре (543–401 до н.э), царе Магадхи во времена Шакьямуни, который, согласно мифу, стал первым царственным покровителем буддизма; еще одним безусловным образцом Дхаммараджи почитается Ашока Маурья (273/265–238/232 до н.э.), правитель Магадхи в пору ее наивысшего расцвета. Эти ранние правители-иконы служили трафаретом для образцового ланкийского царя Дуттхагамани (101–77 гг. до н.э.) и его преемников, китайских императоров начиная по крайней мере с династии Северная Вэй (V–VI вв. н.э.) и особенно в периоды Суй и Тан (VI–X вв.); японских правителей начиная с регентства принца Сётоку (VI–VII вв.); буддийских бирманских царей начиная с Паганского царства (XI–XIII вв.); тайских правителей начиная с государства Сукхотаи (XIII–XV вв.); корейских, монгольских, тибетских, тангутских и многих других правителей. Буддийская идеология власти в этих и других случаях строилась на сочетании сакральных мотивов Чакравартин и моральной легитимности.

Случай Ашоки Маурьи абсолютно выделяется как по своему масштабу (Ашока унаследовал от деда и отца, Чандрагупты и Бимбисары почти весь индийский полуостров), так и по исторической достоверности: кроме многочисленных легендарных агиографий этого «буддийского Константина», мы обладаем эпиграфическими артефактами (эдиктами и надписями) числом около тридцати, свидетельствующими в основном о его политической идеологии¹⁰⁸⁸. Большинство источников, включая эпиграфику, прямо говорят о личном обращении Ашоки в буддизм¹⁰⁸⁹; у нас меньше

колесницей медленно, о возничий, чтобы я мог как можно дольше созерцать свой народ”» (*Mahāparinibbāna Sutta, Dīgha-Nikāya* 17:1.21. The Long Discourses, op.cit. P.283).

¹⁰⁸⁶ «Царь Махасудассана установил постоянные раздачи на берегах Лотосовых прудов: еды для голодных, питья для жаждущих, одежды для неимущих, [средства] передвижения для тех, кто нуждается в них, ложе для уставших, жен для тех кто ищет их, золото для бедных, деньги для тех кто в нужде» (*Mahāparinibbāna Sutta, Dīgha-Nikāya* 17:1.23; The Long Discourses. Op.cit. P.284).

¹⁰⁸⁷ См. также *Bālapandita Sutta, Majjhima-Nikāya*, 129. Op.cit. P.1023–1027, где культ роскошного царствования сочетается с благотворительностью – еще одно характерное напряжение в буддийских представлениях о власти.

¹⁰⁸⁸ Традиционные жизнеописания Ашоки: *Asokavadāna, Divyavadāna*, также в пуранах, в ланкийских хрониках *Dīpavamsa* и *Mahāvamsa*, и в позднейших религиозных и исторических текстах повсеместно. Существует несколько изданий переводов с праkritа эдиктов и надписей Ашоки; первое полное издание с переводом: *Hultzsch E. Inscriptions of Asoka. Corpus Inscriptionum Indicarum, V. 1. L., 1888–1925*; здесь мы будем пользоваться изданием: *Nikam N. A., McKeon R. The Edicts of Asoka. Chicago, L., 1959*.

¹⁰⁸⁹ Например, малый, наскальный эдикт (Маски): «Уже более двух с половиной лет я являюсь последователем Будды [*upāsaka* – обычное слово для обозначения буддиста-мирянина]. Более чем

оснований полагать, что буддизм стал «государственной религией» (если это понятие вообще применимо к данному контексту): возможно что Ашока придерживался прагматичной политики религиозной терпимости, и его Дхарма была «внеконфессиональной»¹⁰⁹⁰. Однако нам важен образ Ашоки как идеального буддийского правителя, каким он сохранился и воспринимался в традиции (если даже этот образ создан ретроспективно буддийскими монахами).

Ашока объявляет Дхарму высшим руководством для своего царствования: в этом смысле он классический Дхармараджа. «Нет большего дара чем дар Дхармы [*dharma-dāna*], чем отношения между людьми согласно Дхарме [*dharma-samstava*], чем распределение богатств согласно Дхарме [*dharma-samvibhāga*], близость согласно Дхарме [*dharma-sambandha*]»¹⁰⁹¹. «Трудно достичь счастья и этом мире и в следующем без твердой приверженности Дхарме... В результате моих [усилий по распространению Дхармы] уважение и любовь к Дхарме возрастают день ото дня и будут расти дальше»¹⁰⁹². Как истинный Дхармараджа, Ашока ставит выше всего покровительство подданным: «Я повелел высадить баньяны вдоль дорог, чтобы дать тень людям и животным. Я повелел рассадить манговые рощи. Я повелел вырыть пруды через [каждые полмили] и построить приюты для отдыха»¹⁰⁹³. За этой грандиозной мироустроительной программой стоит ясно выраженный покровительственный патернализм: Ашока прямо называет всех людей своими детьми,¹⁰⁹⁴ а в другом месте заявляет: «Поскольку я убежден что благосостояние и счастье людей достижимо только [с помощью Дхармы], я думаю о том, как принести счастье людям, не только моим родственникам и жителям столицы, но и тем, кто далеко от меня. Я действую одинаково по отношению ко всем»¹⁰⁹⁵. Перед нами патерналистская монархия, выступающая как своего рода *welfare state*, где центральная (царская) власть намеренно ставит себя выше сословных различий, основываясь на идее универсальной Дхармы (существенное отличие от системы кастовых дхарм классического брахманизма). Буддизм был в значительной степени ответственен за создание этой модели (даже если

год назад я посетил сангху, с тех пор я усерден в своих усилиях». Или, в малой наскальной надписи (Бхабра): «Вы знаете, почтенные мужи, как глубоко мое почитание Будды, Дхаммы и Сангхи. Все, что говорил Будда, почтенные мужи, замечательно...» и т.д. (*Nikam N. A., McKeon R. Op.cit. P. 66*).

¹⁰⁹⁰ Несколько эдиктов и надписей упоминают брахманов, адживиков, джайнов и «другие секты» наряду с буддийской сангхой, как объекты государственного внимания (см. 7-й эдикт на колонне: *Nikam N.A., McKeon R. Op.cit. P. 34*. О том, что «политика Дхармы» Ашоки не была специфически буддийской, см. *Thapar R. Asoka and the Decline of the Mauryas. 2nd Edition. Delhi, 1997. P. 157ff*.

¹⁰⁹¹ 11-й наскальный эдикт, *Nikam N.A., McKeon R. Op.cit. P.44*

¹⁰⁹² 1-й эдикт на колонне, *Nikam N.A., McKeon R. Op.cit. P.41*.

¹⁰⁹³ 7-й наскальный эдикт, *Nikam N.A., McKeon R. Op.cit. P.64*.

¹⁰⁹⁴ 1-й эдикт Калинга, *Nikam N.A., McKeon R. Op.cit. P.61*.

¹⁰⁹⁵ 6-й эдикт на колонне, *Nikam N.A., McKeon R. Op.cit. P. 36*.

Дхарма Ашоки еще «более универсальна» и выходит за рамки собственно буддийской традиции)¹⁰⁹⁶.

Интересно как с этой политической моделью перекликается миф об избрании правителя, который можно обнаружить в таком раннем тексте, как *Agañña Sutta*, и в ее апокрифических переложениях. Согласно этому буддийскому варианту мифа о грехопадении, мир изначальной гармонии был поврежден человеческой жадой жизни (мотив, который безошибочно вписывает этот миф в рамки буддийского мировоззрения), и это привело к хаосу всеобщей корысти и вражды, и тогда люди поставили над собой Правителя – самого справедливого из них, получающего титул Махасаммата («великий избранный») – для того, чтобы он был высшим арбитром и гарантом порядка.¹⁰⁹⁷ Этот миф об избрании отдаленно напоминает логику «общественного договора» западной политической традиции, хотя, в конечном итоге, смысл акта избрания и критерий выбора правителя, понятые в буддийских этических терминах, здесь совершенно отличны от секулярного и утилитаристского дискурса Гоббса или Локка. Тем не менее, здесь нам важно подчеркнуть этот сильный акцент на консенсусной легитимации – акцент, с трудом согласующийся с идеями о «небесном» происхождении власти.

Но вернемся к Ашоке. Как образцовый Дхармараджа, он делает частью своей политики собственно *распространение* Дхармы, что придает его империи черты идеологического государства, напоминающего утопические проекты платоновского типа и удивительно созвучные некоторым примерам из XX столетия. Согласно более поздним агиографическим преувеличениям, Ашока приказал возвести 84000 ступ с реликвиями

¹⁰⁹⁶ Именно приведенные выше фрагменты эдиктов и их переложения в позднейших источниках и позволили М. Веберу сравнить политический режим Ашоки с «государством благоденствия» (welfare state); в другом месте он называет его «буддийской теократией», подчеркивая также «латентный демократизм» буддизма: *Weber M. The Religion of India*. Glencoe, 1960. P.238, 241. Справедливости ради надо уточнить, что в поздне-классическом брахманизме, например, в «Законах Ману» (сохранившаяся редакция I в. до н.э, т.е. через 400 лет после возникновения буддизма) встречается сходная идея справедливого, пастырского покровительства как части царской дхармы. (*Gonda J. The Sacred Character of Ancient Indian Kingship // The Sacral Kingship*. Leiden, 1959. P. 172). Однако несомненно то, что дух буддийской реформы, в его историческом контексте, с самого начала содержал универсалистскую альтернативу жесткому брахманскому иерархизму, и потому превращение буддизма в идеологическую основу абсолютной (и в этом смысле – «надклассовой») монархии кажется вполне естественным.

¹⁰⁹⁷ Согласно мифу, люди соглашались отдавать Правителю часть своих доходов. *Agañña Sutta, Digha-Nikāya 27:20* (The Long Discourses. Op.cit. P. 413). Традиция избрания царя уходит корнями в Ригведу и широко распространена в индийской культуре (см., например, «Законы Ману» и «Артхашастру»); она встречается и в средневековых правовых текстах стран, находившихся под индийским влиянием. (См. *Singh S. The Early Development of Kingship in Pre-Modern India // Patterns of Kingship and Authority in Traditional Asia*. Colombo, 1979; *Skrobanek W. Buddhistische Politik in Thailand, mit besonderer Berücksichtigung des heterodoxen Messianismus*. Wiesbaden, 1976).

Будды по всему миру¹⁰⁹⁸. Но и необычайный по масштабам проект создания надписей и эдиктов, покрывающих огромную территорию империи, есть яркий пример пропагандистской кампании. Кроме того, Ашока совершает регулярные «дхармические поездки» (*dharma-yātrā*): «Он посещает аскетов и брахманов, поднося им дары, он посещает стариков и помогает им деньгами, он посещает жителей отдаленных мест и наставляет их в Дхарме, обсуждает Дхарму с ними»¹⁰⁹⁹. Более того, Ашока создает новый класс чиновников – *dharma-mahāmātra* («дхармических чиновников»), своего рода «идеологических работников», ответственных за распространение Дхармы и поддержание ее нормативного режима¹¹⁰⁰. Наконец, он берет на себя ответственность за покровительство религиозным сектам, прежде всего (хотя и не исключительно) буддийской сангхе, а также (подобно архетипическим примерам Константина или Юстиниана) функцию высшего арбитра-медиатора в области определения религиозной ортодоксии и поддержания ее чистоты, фактически присоединяя к своей высшей светской власти роль высшего духовного авторитета: «Все что говорил Будда, почтенные мужи, замечательно. Но мне надлежит перечислить тексты, которые содержат истинную Дхарму и которые увековечат ее. Вот каковы, о почтенные мужи, тексты, содержащие Дхарму...», (далее следует список из семи конкретных названий); Ашока также определяет конкретные формы экскоммуникации тех монахов и монахинь, которые подрывают единство сангхи¹¹⁰¹.

Эта схема, при которой правитель становится гарантом «чистоты веры» и фактически высшим источником религиозного авторитета (помимо светских властных функций), становится типичной для последующих буддийских правителей, и, в сущности, она вполне объяснима исходя из идеи имманентной сакральности власти в буддийской традиции: для легитимации этой власти, в принципе, не требуется прямой *активной* санкции сангхи как независимого религиозного института; «духовный институт» остается

¹⁰⁹⁸ См. биографию Ашоки, *Aśokarājāsūtra* («Сутра Царя Ашоки»), написанную не раньше 184 г. до н.э., переведенную на китайский язык в VI в. н.э. и ставшую частью китайского буддийского канона; см. *A-yu-wang-jing*, 135a; *The Biographical Scripture of King Aśoka*. Berkeley, 1993. P. 19 *passim*.

¹⁰⁹⁹ 8-й наскальный эдикт, *Nikam N.A., McKeon R. Op.cit.* P.37.

¹¹⁰⁰ 7-й эдикт на колонне, *Nikam N.A., McKeon R. Op.cit.* P.34

¹¹⁰¹ Малый наскальный эдикт (Бхабра): *Nikam N.A., McKeon R. Op.cit.* P.66; малый наскальный эдикт (Санчи): *Nikam N. A., McKeon R. Op.cit.* P.68. Согласно свидетельствам более поздних источников, Ашока созвал Третий Собор сангхи именно для укрепления ее единства и утверждения ее ортодоксии; однако упоминания о Соборе нет в эдиктах и надписях Ашоки, что вызывает сильные сомнения в его историчности; однако важно то, что созвание Собора было приписано образцовому Дхармарадже его агиографами. Вместе с тем, надо еще раз напомнить то, что было сказано в начале главы: границы ортодоксии в буддизме никогда не были столь принудительными и не приводили к столь явным еретическим расколам, как в истории христианства.

пассивным объектом царского регулирования, что является зримым подтверждением (и в этом смысле дополнительной легитимацией) причастности правителя к высшим буддийским ценностям. В конце концов, Чакравартин – *alter ego* Будды, и поэтому конечные цели государства – религиозные: спасение («просветление», в буддийских категориях) подданных, как видно из эдиктов и из многочисленных более поздних легенд о буддийском правителе, есть высший смысл власти¹¹⁰². Именно поэтому третьим широко распространенным титулом буддийского царя – наряду с Чакравантином и Дхаммараджей – было чисто буддийское понятие *bodhisattva*. Бодхисаттва – существо, предназначенное стать Буддой и стремящееся повести за собой по пути освобождения все живые существа. Этот титул, как видно, точно соответствует базовой концепции «двух чакр Дхармы» и сообщает власти правителя сильные сотериологические и эсхатологические коннотации. В то же время, этот титул еще раз подчеркивает строгие требования к власти, ибо главным атрибутом Бодхисаттвы является «безграничное сострадание» (*karunā*). Наконец, одним из источников праведной власти является, согласно той же базовой концепции, непривязанность к власти, способность властвовать бесстрастно и, в конце концов, отказаться от власти, со всеми ее богатствами и атрибутами, как это неоднократно демонстрировал сам Будда¹¹⁰³.

Мы видим вновь и вновь, как сильно внутреннее напряжение между качествами имманентной сакральности власти и ее квалифицирующими ограничителями. Как бы ни был силен порыв вверх по шкале сакрализации, его сдерживает сопутствующий этический дискурс. Вернемся к Ашоке. В этом архетипе этический дискурс просматривается совершенно четко, и прежде всего, в мотиве обращения (снова – осязаемая параллель с Константином и более поздними вариациями *обращения* правителей в христианство). Ашока не рождается праведником, он преобразуется в (абсолютного) праведника из (законченного) грешника: *Candāsoka* (Ашока злой и жестокий) становится *Dhammāsoka* (праведный, «дхармический» Ашока)¹¹⁰⁴. Это преобразование есть классический мотив нарратива о буддийском правителе. Ашока сам прямо говорит об этом преобразении: 13-

¹¹⁰² См. подробнее: Агаджанян А. Указ. соч. С. 170.

¹¹⁰³ История Будды в его последнем рождении является классическим примером, однако не менее популярен текст «Вессантара Джатаки» (особенно в Юго-Восточной Азии), где Будда в одном из своих предыдущих рождений показывает архетипическое пренебрежение к царской власти. Этот же мотив доминирует в фольклорном образе царя: см., например, анализ кхмерских сказок, где образ правителя и бодхисаттвы сливаются – как в ассоциативном титуле *preah puthisat*, так и в распространенном мотиве царского дара (дар может включать дочь царя, его армии и сам трон): Thierry S. La personne sacree du roi dans la literature populaire cambodgienne // The Sacral Kingship. Leiden, 1959. P. 220.

¹¹⁰⁴ *A-yu-wang-jing (Aśokarājāsūtra)*, 133c (*The Biographical Scripture*, Op.cit.. P. 13). В ланкийской «Махавамсе»: см. Smith B. L. The Ideal Social Order as Portrayed in the Chronicles of Ceylon // Religion and Legitimation of Power in Sri Lanka. Chambersburg, PA, 1978. P. 54.

й наскальный эдикт подробно и последовательно повествует о войне в Калинге (царство на территории нынешней Ориссы), количестве ее жертв и ее трагических последствиях, о глубоком раскаянии царя и его повороте к Дхарме, его решении прощать тем, кто причинит ему зло и желании сделать Дхарму принципом правления. Отныне он провозглашает *dharmavijaya* («завоевание Дхармой») единственно возможной формой завоевания¹¹⁰⁵. В другом эдикте он говорит о своем «просветлении» (*sambuddha*) и провозглашает замену развлекательных царских поездок (*vihār-yātrās*) «дхармическими» (*dharmayātrās*)¹¹⁰⁶.

Жестокая война в Калинге была лишь кульминацией злых деяний Ашоки: тексты указывают на то, что его интронизация состоялась только через четыре года после смерти отца и что этот период сопровождался убийством 99 из 100 его братьев и конкурентов. Важно, что это явное легендарное преувеличение имело целью нарисовать портрет Ашоки «до обращения» возможно более черными красками. Все буддийские источники представляют Ашоку «до просветления» как воплощение зла, – очевидная фабрикация буддийских авторов. Цель очевидна: подчеркнуть радикальность его преобразования¹¹⁰⁷.

Фигура преобращенного грешника, будучи неотъемлемой частью буддийской концепции идеального правителя, делает практически невозможной прямое «обожествление» высшей власти строго в рамках буддийской традиции. Обращенный грешник вряд ли может мыслиться как воплощение божества. Титулы, которыми Ашока именуется себя в эдиктах, *devānāmpriyā* и/или *priyadarśi rājā*; первый переводится как «любимый богами» («любезный богам»), а второй – как «благодельный», «великодушный» правитель. Как мы видели, более поздние тексты наделяют его (как и всех правителей, следовавших его образцу) титулами Чакравартина, Дхармараджи или Бодхисаттвы. Совершенно ясно, что *сакрализуя* высшую власть, буддизм радикально «очеловечивает» его носителей с помощью тропа преобразования (пробуждения), крайне

¹¹⁰⁵ 13-й наскальный эдикт: *Nikam N. A., McKeon R. Op.cit. P.27–29.* Война в Калинге была единственной крупной военной кампанией Ашоки.

¹¹⁰⁶ 8-й наскальный эдикт: *Nikam N. A., McKeon R. Op.cit. P. 37.* Интересно что Ашока использует термин (*sambuddha*), означающий просветление будд, тем самым ставя себя в один ряд с ними: если это верно, то его трансформация может считаться не столько «обращением», сколько именно «просветлением» в высшем смысле. Однако, как было сказано выше, в другом месте Ашока в более скромном духе называет себя *upāsaka* – мирянином-последователем учения.

¹¹⁰⁷ *Przyłuski J. La légende de l'Empereur Açoka. P., 1923. P. 235; Thapar R. Op.cit. P. 28–29.* Интересно, что агиографии, которые с неизбежностью повествуют о космическом и кармическом предопределении уникальной роли Ашоки, тем не менее сохраняют троп преобразования. В Сутре Царя Ашоки, царь в одной из своих прежних жизней ребенком встречается с Буддой, который пророчит ему будущее Чакравартина; тем не менее, молодой Ашока в ярости убивает сотни людей собственноручно (что подчеркивается в тексте!), пока не происходит обращение (в этом варианте война не упоминается): *A-yu-wabg-jing (Aśokarājāsūtra), 131c,132ab,133c (The Biographical Scripture, Op. cit. P. 4–7, 13).*

затрудняя их *обожествление*. Это подтверждается и распространенной идеей «неправедного правителя» – возможности обратного «падения», подтверждаемого социальными беспорядками и природными катаклизмами, а значит – возможности отстранения от власти, которое так же легко объяснялось кармическим предопределением, как и успешная узурпация власти¹¹⁰⁸. Конечно, этот слепой механизм закона кармы отчасти девальвирует строгость моральных критериев, предъявляемых правителю. Но важен и сам акцент на неминуемой несвободе властной воли. Ассоциация правителя с Буддой – например, с помощью принятия «титула» Боддхисатвы, или через пластическое отождествление (как это сделал правитель Ангкора XII–XIII вв. Джаяварман VII, установивший в дворцовом храме свой автопортрет в образе Будды), существенно отлична от ассоциации с архаичными, не-этическими богами. При всем том, что буддийские формы легитимации впитывают в себя до-буддийские магические идеи, анимистические верования или сливаются с другими сложными концепциями власти, в конечном итоге всегда сохранялся определенный, ограничивающий абсолютную власть-силу моральный дискурс.

Пределы и метаморфозы буддийской легитимации

Буддизм был поистине счастливым открытием для многих азиатских государств двух последних тысячелений: он предоставлял некий комплекс идей и символов, которые, в силу нового уровня системности и рационализации, давали возможность включить режим властных отношений в рамки некоей универсальной, связной картины мира – более универсальной и связной, чем все существовавшие ранее (включая, по-видимому, и китайское даосско-конфуцианское наследие). И в то же время, как мы видели, буддизм вносил и новую фундаментальную проблематичность в само понятие власти как природной силы, некое квалифицирующее «моральное» измерение. Эта невозможность в пределах только буддизма построить идеологему абсолютного монархического правления вызвала тенденцию, которую можно наблюдать во всех буддийских странах и которая состояла в подключении небуддийских идей и символов к общей системе легитимации власти. Этому способствовала и специфическая гибкость буддийского доктринального и символического строя, о котором говорилось в начале главы. В результате типичной была следующая эволюция: принятие буддизма как некоей общей сакральной рамки данной политики; затем – максимальное акцентирование *модуса сакрального континуума* дхармы

¹¹⁰⁸ См. *Smith B.L.* Op.Cit. P.59; *Smith B.L.* Kingship, the Sangha, and the Process of Legitimation in Anuradhapura Ceylon: An Interpretive Essay // Religion and Legitimation of Power in Sri Lanka. Chambersburg, PA, 1978. P. 83. Ср. наиболее частый фольклорный мотив в Камбодже (как и в других странах) о заслугах как основе царского достоинства: *Thierry S.* Op.cit.. P. 221.

и власти; и наконец, сцепление, иногда до нерасторжимости, буддийских элементов с локальными традициями и старыми символами власти, которые делали этот сакральный континуум еще более эффективным, ибо сообщали ему сильную контекстную аутентичность.

Например, в Юго-Восточной Азии, до принятия буддизма (в более или менее «тотальном» виде) система власти строилась на сложном религиозно-символическом комплексе, сочетающем элементы локального субстрата магики-анимистических культов с вездесущими следами «индианизации» – многовековой и многослойной полосы влияния индийских понятий и теорий. Собственно, буддизм (тоже в разных формах) являлся частью этой полосы влияний, будучи смешанным с самого начала с прочими блоками индийской культуры. Буддийская мифология Юго-Восточной Азии была с самого начала населена всевозможными индийскими и местными божествами, которые были, однако, включены в буддийскую универсальную картину мира путем их «обращения» в буддизм; над богами, как и над людьми, возвышается Дхарма; боги, как и люди, подчинены законам кармического круговорота¹¹⁰⁹. Такие укрощенные, ослабленные боги вряд ли могли сообщить власти правителя часть абсолютной космической энергии, которой располагали Индра или Шива в классическом брахманизме.

Но буддизм воспринял основные мифологемы и космические принципы брахманизма, и отчасти поэтому индийские боги часто высвобождались от сковывающих рамок буддийской Дхармы. Каковы эти основные мифологемы и принципы? Мифическая гора Меру, *axis mundi*, сочетаясь с архаичным культом горы в локальных культурах, легко ассоциировалась с центральным храмом и/или дворцом столицы, символическим центром власти, магическим символом империи; по этой же схеме, например, в Ангкоре, начиная по крайней мере с X в., лингам – фаллический символ Шивы – воспринимался как Девараджа (бог-царь), концепт, который если не прямо, то по крайней мере косвенно мог распространяться на реального правителя¹¹¹⁰. Когда в последующие столетия цари обращались к буддизму махаяна, центральным храмом посвящался уже не Шиве, а боддхисатве Локешваре (Авалокитешваре), но его функция как эпицентра сакральной власти вряд ли существенно менялась¹¹¹¹. В других случаях, однако, и простая ассоциация

¹¹⁰⁹ Явный пример этой релятивизации божеств в буддизме – постоянное использование, начиная с канонических текстов, сочетания *devamanussa* («боги-и-люди») в слитом, недифференцированном виде, как обозначение субъектов буддийской метафизики и этики.

¹¹¹⁰ Г. Кулке в своей влиятельной работе опровергает ранее довольно распространенное мнение о том, что титул *devarāja*, находимый в источниках, прямо относился к личности правителя (*Kulke H. The Devarāja Cult. Ithaca, NY, 1978*).

¹¹¹¹ См. классическую работу *Heine-Geldern R. Conception of State and Kingship in Southeast Asia // Far Eastern Quarterly. V. 2. 1942. P. 18.*

Будды и Шивы в лице монарха была возможна¹¹¹², тем более на фоне знаменитой древнеяванской формулы «*Tinatwa Śiwatatwa*», прямо выражающей тождество природы Будды и Шивы. В том же Ангкоре, как и в ряде других мест, огромным влиянием обладал и бог Вишну. Но наиболее распространенной была ассоциация правителя с Индрой. В буддийском обезличенном пантеоне богов Индра единственный, кто сохраняет вполне различимое место. Он – постоянный герой буддийских легенд, являющийся Будде в ряде переломных моментов его жизни. Индра (Шакра) является «господином богов», правителем небесной обители богов, небесного дворца – прямого аналога царского дворца. На Ланке, где индийский не-буддийский субстрат еще и в наши дни достаточно прочен и неотторжим от буддизма, Индра был хранителем буддизма и покровителем буддийского монарха. В Сиаме, как мы уже видели, государственная икона (статуя Изумрудного Будды) была связующей точкой между Индрой и личностью царя.

Надо, однако, сразу же уточнить, что, несмотря на частоту этой ассоциации правителей и «господина богов», невозможно твердо утверждать, что, *как правило*, земной правитель в «буддийской стране» объявлялся *воплощением* (инкарнацией) Индры/Шакры. Хотя в синкретических концепциях власти эта тенденция была очень сильной. Переместимся из Юго-Восточной Азии в другой регион: поздние монгольские хроники, конструирующие сложную синкретическую мифологию Темучина (Чингисхана) и его потомства, отождествляют его с богом Кормустой (*Qormusta*) – фактически сплавом иранского Ормузда и Индры; одновременно хроники называют Чингисхана инкарнацией Ваджрапани (*Śrī Vajrapāni*, «державший молнию»), буддийского божества, которое есть не что иное как другой дериват Индры. Таким образом, образ «царя богов» служил как бы дополнительным средством для перевода буддийского символического языка на язык божественной силы, более подходящий для абсолютной сакральной власти; заметим, однако, что эта явная дивинизация в случае с Чингисханом произошла посмертно¹¹¹³.

Что касается вопросов собственно «политических теорий», то не вызывает сомнений, что буддизм был относительно безразличен к ним; напротив, они были детально разработаны, например, в брахманистской традиции. Это объясняет тот факт, что прагматические соображения заставляли средневековых буддийских правителей держать при дворе скорее брахманов, чем буддийских монахов, которые выполняли как

¹¹¹² Например, яванский правитель Кртанагара (конец XIII в.): *Heine-Geldern R.*. Op. Cit. P.23

¹¹¹³ Имеются в виду *Алтан тобчи*, *Ердени-йин тобчи* и другие хроники XVII и XVIII вв., которые также называют Чингиза «сыном богов» и постоянно чередуют монголо-тибетские названия божеств с титулами Джармараджа и Чакравартин. См. *Franke H.* Op.cit. P. 66–68. Преемники Чингиза, начиная с Хубилая (который, согласно ряду источников, первым и обратился в буддизм), объявлялись (и объявляли себя) инкарнациями бодхисаттв, которые в тибетско-монгольском буддизме становятся энергичными, спасающими божествами (*Ibid.* P. 68).

сакральные функции, так и роль политических советников (часто они носили титул *purohita*). Они опирались на традицию *nīti*, корпус брахманских текстов, посвященных искусству государственного управления. Ритуалы интронизации (особенно обряд *abhiseka*), которые совершались в буддийских столицах, включали в себя множество индуистских компонентов и восходили к древнему ведийскому ритуалу *раджасуя*¹¹¹⁴.

Тибет являет собой пример сложнейшего синкретизма и уникальной эволюции в области буддийского этоса власти. Первые «религиозные цари» (*chos-rgyal*) VII–VIII вв., покровительствуя буддизму, делали это с осторожностью, стараясь сохранить тот статус божественных манифестаций, которым они обладали согласно до-буддийским понятиям. Позднее, в период монгольского доминирования (начиная с XIII в.) тибетские ламы, сначала секты Сакья, а затем (с 1578 г.) секты Гелугпа правили Тибетом в качестве «имперских духовных наставников» (кит. *ti-chin*) и в то же время наместников монгольских ханов. В ряде случаев, – как, например, в годы правления Далай-Ламы V (1642–1682), – ламы становились *de facto* суверенными властителями, сочетающими духовные и светские функции в одном лице. С одной стороны, схема «император/хан – лама», которая теоретически никогда не отвергалась, строилась на классическом дуальном принципе, о котором мы говорили. С другой стороны, учитывая то уникальное обстоятельство, что Далай-Ламы считаются воплощением бодхисаттвы Авалокитешвары (конструкция, восходящая, возможно, к архетипу инкарнации архаических тибетских царей), периоды их прямого правления можно считать исключительными случаями наивысшей дивинизации светской власти в буддийской ойкумене.

В Китае, а также в находящихся в орбите китайского влияния Корее и Японии, такого слияния не происходило, но буддизм создавал множество мозаичных комбинаций не только с конфуцианскими политическими теориями (и на этом стыке были и очевидные созвучия, и диссонансы), но и с тысячелетней традицией императора-жреца, управляющего магической связью между Небом и Поднебесной, императора – «Сына Неба» (*tian tsu*), обладателя «Мандата Неба» (*tian ming*).

«Сутра Гуманных правителей»¹¹¹⁵ представляет собой один из ярких примеров китайско-буддийского синтеза: она на несколько столетий стала частью политического ритуала трех дальневосточных империй. В тексте сутры Будда предлагает «шестнадцатью царям стран мира» хранить, читать и распространять пращня-парамиту («совершенную

¹¹¹⁴ См. *Smith B.L.* Op. Cit. P. 50-51.

¹¹¹⁵ «Сутра совершенной мудрости гуманных царей желающих охранить свои страны», часть китайской Трипитаки (буддийского канона), известна в двух переводах с санскрита – Кумарадживы (V в.) и Амогхаваджры (Пу-к'унга, VIII в.). Переводы и комментарии содержатся в

мудрость» учения, или, кокретно саму сутру), поклоняться буддийским святыням, устанавливать повсеместно образы будд и бодхисаттв, периодически приглашать ученых монахов для разъяснения совершенной мудрости. Все эти праведные действия царей являются гарантией защиты их стран от мятежей, смут, эпидемий, грабителей, а также стихийных бедствий («неестественных явлений на небе и на земле»), которые иначе неминуемы; Будда также рассказывает притчу о чудесном обращении в буддизм тысячи царей; в другом месте он объясняет царское достоинство «гуманных правителей» тем, что в своих прежних жизнях они поклонялись буддам и «обрели плод Дхармы», однако тут же предупреждает, что, «если благодать этих царей будет исчерпана и они перестанут следовать Учению, святые архаты покинут их, и начнутся жестокие смуты». Поэтому Будда поручает царям охранять сутру (и содержащуюся в ней Дхарму) – именно царям, а не монахам, монахиням и мирянам, ибо именно они (цари) обладают необходимыми для этого величием и властью¹¹¹⁶.

Здесь важно подчеркнуть несколько моментов: во-первых, устанавливается двойной режим взаимной поддержки и защиты буддизма и царства, в духе уже обсуждавшихся теорий «двух чакр» (двух сфер); во-вторых, постулируется сакральная мощь буддизма, заключенная как в самом Учении, так и в многочисленных иерофаниях, – мощь, в которой нуждаются правители; в-третьих, благополучие правителей и их подданных ставится в метафизическую и *магическую* (а отнюдь не только, и не столько *этическую*) зависимость от ритуального почитания символов и институтов буддизма¹¹¹⁷; наконец, этот идейно-ритуальный блок включается в общую подвижную систему имперской идеологии, сцепляясь с локальными элементами и потому обретая новое звучание – опять же, скорее в духе сакрального континуума, чем абсолютного разрыва¹¹¹⁸.

В своем тонком анализе архитектурного комплекса минтанг (*mingtang*) Антонио Форте показал механизм взаимодействия двух семиотических систем, буддийского и

двух изданиях, которые здесь использованы: *De Visser M. W. Buddhism in Japan. V. 2. Leiden, 1935. P. 125ff; Orzech Ch. S. Op.cit.. P. 207ff.*

¹¹¹⁶ *De Visser M. W. Op.cit. P. 132–133, 137–139.*

¹¹¹⁷ Цели дворцовых ритуалов, связанных с декламацией сутры, были очевидно магическими: заклинание мира и процветания, вызывание дождя, противодействие эпидемиям, обезвреживание дурных знамений, и т.п. (*De Visser. Op.cit. P.182ff.*) Ср. нарратив рецепции буддизма в «Нихонги» (одной из первых японских исторических хроник, 720 г.): дебаты о принятии или непринятии этого «инострannого учения» велись и проверялись в категориях его магической *эффективности* в предотвращении стихийных бед: статуи Будды топились или сжигались как приносящие несчастья, однако защитники буддизма, напротив, объясняли несчастья именно этими действиями (См. перевод хроники и комментариев в: *Deal W.E. Buddhism and the State in Early Japan // Buddhism in Practice. Princeton, 1995. P. 216–227.*)

¹¹¹⁸ Один из примеров в китайском варианте – та «игра слов», которая, как замечает Ч. Орzech, видна в отождествлении «кардинальной китайской добродетели гуманности (*jen*) с понятием терпимости (*jen*), одним из буддийских совершенств» (*Orzech Ch. Op.cit. P. 2.*)

традиционного имперского, и соответственно двух политических идеологий, в Танском Китае, в правление выдающейся императрицы У-хоу (официально, от своего имени – 690–705, фактически – 655–705). В 686–689 гг. императрица спонсировала строительство минтанга, находящегося в пределах императорского дворца и представляющего собой символический центр империи. Согласно легендарной архитектурной традиции, которой руководствовалась У-хоу, минтанг включал *lingtai*, «священную башню»-«обсерваторию» с неким астрономическим инструментом *dayi*, «великим регулятором», фактически прообразом первых астрономических часов; *dayi*, согласно традиции, считался неким камертоном вселенной, по которому земные и общественные ритмы, при посредничестве «сына неба», императора, ритуально сверялись с ритмами космическими. Минтанг мыслился как символический центр империи. Последовательная покровительница буддизма, У-хоу рядом с *dayi*, в центре минтанга, построила тиентанг (*tiantang*, «небесный зал»), – фактически высокую, пятиуровневую, буддийскую башню-пагоду (аналог ступы) с огромной статуей Будды внутри, – пагоду, непосредственно связанную с малой башней – священной «обсерваторией». А. Форте полагает, что это слияние двух символических рядов означало «буддизацию минтанга и буддизацию астрономических инструментов, регулирующих жизнь империи и гармонирующих ее с жизнью вселенной»¹¹¹⁹. Так, магический символизм «сына Неба», императора-жреца и божественного шамана, получает новую сильную легитимацию с помощью универсальной буддийской идеи единства вселенской Дхармы, скрепленной присутствием священного «тела Будды» (пагода, статуя). И одновременно, в результате этой семиотической амальгамы, сама Дхарма приобретает более имманентно-сакральное, менее этическое звучание.

Императрица У-хоу в полной мере использовала буддийскую символику власти для укрепления своей изначально непрочной легитимности¹¹²⁰. В 693 г. в сутру «Дождя Драгоценностей» (*Ratnamegha sūtra*) был искусно интерполирован фрагмент, в котором Будда якобы предрекает, что его собеседник Девапутра¹¹²¹ через определенное время родится в облике женщины и будет править согласно Дхарме и распространять ее среди всех существ; и хотя женщина неспособна достигать некоторых высших уровней совершенства, Девапутра в женском облике, как исключение, получит возможность стать

¹¹¹⁹ Forte A. *Mingtang and Buddhist Utopias in the History of the Astronomical Clock. The Tower, Statue and Armillary Sphere Constructed by Empress Wu.* Roma – P., 1988. P. 231. А. Форте реконструировал структуру минтанга, опираясь на множество источников, транслирующих традицию «великого регулятора» как до царствования У-хоу, так и в ее время и после нее.

¹¹²⁰ Непрочность ее позиций объяснялась как непривычностью самой фигуры царствующей женщины, так и не вполне легитимным восхождением к власти этой бывшей наложницы из сравнительно неродовитой семьи.

¹¹²¹ По-китайски *tien-tsu*, «Сын Неба», обычный титул императора.

Авайвартика-Бодхисаттвой и Чакравартином¹¹²². Отождествление правителя с Чакравартином, Тем Кто Вращает Золотое Колесо, было давней традицией, восходящей к первым векам буддизма в Китае¹¹²³. Отождествление с Бодхисаттвой, как мы видели – также обычный прием легитимации и буддийской сакрализации. В случае с У-хоу он приобретает особое значение, поскольку, как полагает Форте, императрица включила в имперскую идеологию элементы народного милленаристского движения, основанного на вере в скорый приход бодхисаттвы Майтрея (грядущего Будды); тем самым У-хоу не только уладила опасные народные волнения, но и «приручила» энергию милленаризма, сделав его частью своей легитимности¹¹²⁴. Излишне говорить, что само соотнесение с Бодхисаттвой придавало власти сильный «идеологический» и даже утопический привкус, который был менее характерен для традиционной имперской системы.

Похожим образом буддизм встраивался в систему власти в Японии, с той разницей, что, в отличие от Китая, здесь не было долгой традиции единого государства, и потому буддизм с самого начала был частью конституирующей имперскую власть комплекса идей, символов и процедур, заимствованных с континента. Тем не менее, ассоциация власти с местным пантеоном *ками* и миф о божественном происхождении императорской династии всегда находились в напряженном сочетании с буддийскими идеями. Принц Сётоку из клана Сога (регент и фактический правитель в 593–622 гг.), инициатор буддизации Японии, не только использовал буддийские тексты для оправдания императорства Суйко, первой женщины на японском троне (592–628 гг.)¹¹²⁵, но и внедрял

¹¹²² См. текст сутры с интерполяцией и анализ контекста в: Forte A. Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century. Inquiry Into the Nature, Authors and Functions of the Tunhuang Document S. 6502 Followed by and Annotated Translation. Napoli, 1976. P. 129–136.

¹¹²³ См. Forte A. Political Propaganda. Op.cit., 137–138. В Комментарий к только что упомянутой сутре, который далее разбирает А. Форте, доказывається возможность отождествления У-хоу с Чакравартином именно *золотого* колеса, т.е. тем, кто правит всеми четырьмя континентами буддийской мифологической картины мира (а не вращателем серебряного, медного или железного колеса, каждый из которых обладает только частичной властью во вселенной) (См. Ibid., 140–141). Впрочем, многие азиатские правители удовлетворялись более скромным «железным» вариантом колеса, который означает власть только над южным континентом Джамбудвипа; однако немаловажно, что Джамбудвипа – это, собственно, весь мир, населенный людьми.

¹¹²⁴ Хотя в сутре упоминается бодхисаттва Авайвартика, а не Будда Майтрея, есть основания полагать что в тиентанге (буддийской пагоде внутри минтанга) находилась статуя именно Майтрея. О двух типах милленаризма – официальном, «прирученном», и оппозиционном, гетеродоксальном, см.: Forte A. Political Propaganda. Op.cit. P. 154–155. В Японии сходным образом император Сёму в середине VIII в. «приручил» сильное народное буддийское движение, возглавляемое Гиоку Босацу (*bosatsu* - бодхисаттва) (см. Piggott J. Op. cit. P. 225, 237). Также о буддийском милленаризме как одновременно и идеологии порядка, и идеологии конфликта, применительно к истории тхеравадинских стран Юго-Восточной Азии, см. Агаджанян А. Цит. соч. С. 167–169.

¹¹²⁵ См. Piggott J.R. Op.cit. P. 95–96. Эта ситуация, как видно, похожа на легитимацию У-хоу в Китае двумя столетиями позже: видимо, буддизм позволял наилучшим образом обосновывать нетипичную высшую власть женщин.

титулы Дхаммараджа и Чаркавартин в формирующуюся новую концепцию имперской власти и инициировал буддийское строительство, в том числе возведение пагоды *Hōkōji* с первым центральным, официальным имперским образом (статуей) Будды¹¹²⁶. Позднее император Тэмму специальным эдиктом (685 г.) постановил «построить пагоды повсеместно во всех провинциях, поместить в них образы Будды и сутры, и почитать их», тем самым повторяя модель Ашоки, модель праведного правителя-спасителя подданных¹¹²⁷. Император Сёму (715–754 гг.) принял официальный титул «Слуга Будды», ни в коей мере не отказываясь, в то же время, от ассоциации с культом *ками* или классических китайских символов имперской власти. Однако его правление прошло под знаком концепции *chishiki* – «свершения добрых дел», с явной религиозно-сотериологической коннотацией, создающей опять же образ дхармического правителя, который, подобно все-страдающему бодхисаттве, увлекает всех подданных на путь освобождения. Эта вполне отчетливая стратегия прослеживалась в его политике покровительства и контроля в отношении сангхи: эдикт 737 г., продолжая политику Тэмму и повторяя китайские (танские) образцы, провозгласил повсеместное поклонение буддийским святыням и текстам; несколько позже было приказано в каждой провинции возвести семи-уровневую пагоду, хранящую копии «Лotosовой сутры»; наконец, в 752 г. была освящена уже упоминавшаяся императорская статуя Рошана Буцу¹¹²⁸.

Но несмотря на такое внесение явных буддийских дискурсов в семантический строй власти, никогда в дальневосточных империях буддизм не становился единственной политической философией – в сущности, просто потому, что он не мог быть таковой в принципе; имперские дворы создавали синкретические формы, которые, как пишет Ч. Орzech, применительно к Китаю, «искусно обыгрывали границу» между буддийской и местной (например, китайской) символикой; «Сутру Гуманных Правителей» он приводит в качестве примера такой тонкой игры, которая «конституировала двойную верховную власть Сына Неба и ачарьи»¹¹²⁹. Титул «Сын Неба Бодхисаттвы» (*p'u-sa t'ien-tsu*) был принят правителем У-ди, (502–549 гг.), активным буддистом и первым спонсором перевода китайской Трипитаки, и Вэн-ди (581–604 гг.), основателем династии Суй¹¹³⁰. Также «обыгрывались грани» различных традиций во всех других случаях. Этот процесс слияния и взаимодействия был не только способом адаптации буддийских «политических

¹¹²⁶ Piggott. Op.cit. P. 95.

¹¹²⁷ Piggott. Op.cit. P. 214–215.

¹¹²⁸ Piggott. Op. cit. P. 255–256.

¹¹²⁹ Orzech Ch. Op.cit. P. 133, 206. *Ācārya* – учитель, здесь означает базовый индийский социорелигиозный паттерн, который может включить в себя и буддийского «дхармического правителя».

¹¹³⁰ Franke H. Op.cit. P. 52–53.

принципов», но и способом преодоления тех религиозно-этических ограничений, которые эти принципы вносили в теорию и практику абсолютной власти. Правители нуждались в буддизме – в его универсалистской тотальности, в его сакральной мощи и в его популистском потенциале (ибо для масс народа он был ясной «демократической» альтернативой); эту мощь буддизма как идеологии надо было укротить и приручить. Но правители также стремились к смягчению накладываемых буддизмом обязательств и компенсации его мягкости. Буддизм интерпретировался в более жестком духе, ему «наращивались мускулы»: «цари-боги (*devarājā*) четырех сторон света» (с которыми иногда ассоциировались правители или вассалы), боги *ками* или тибетские хтонические божества брали его под защиту; местные (иногда весьма воинственные) божества срачивались с буддийскими божествами (в частности бодхисаттвами), как, например, у монголов; реликвии и образы, бывшие изначально символами мироотказа и ненасилия, превращались, подобно старым «кумирам», в магические источники силы и мирообладания. Все эти дополнительные источники, питающие культ царской власти, были свободны от буддийского этического дискурса и тем самым создавали некоторое свободное символическое пространство для легитимации не столько праведного патернализма Джармараджи, сколько вне-морального, неограниченного, насильственного абсолютизма почти божественного властителя.

Заключение

Буддизм, как и другие открытия Ясперсова «осевого времени», внес совершенно новое измерение в историю культур и государств Азии. Буддизм привел к разрыву относительно плоской и симметричной геометрии архаического мира, сообщив ему глубину, многомерность и асимметрию. Буддизм заменил прежний онтологический униформизм сложной, диалогичной моделью единства через противопоставление; моделью (высшей, истинной) реальности – через отрицание (иллюзорной) реальности; моделью диалектики трансцендентного и имманентного.

В этом состояла и «проблематизация» буддизмом власти, как стержня общественного строя. Как говорит Т. Брук, применительно к формированию элит минского Китая, «буддизм очерчивал альтернативный мир» на всем пространстве общества¹¹³¹. Буддизм нес изначально это качество альтернативности. Но это была диалектическая альтернатива. Как я пытался показать выше, натуральное, архаическое содержание власти отвергалось в трансцендентной альтернативе мироотказа, тем самым

¹¹³¹ Brook T., *Praying for Power. Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China*. Cambr., MA, 1993. P. 316.

подвергая сомнению ее (власти) имманентную сакральность; но, парадоксальным образом, сама эта альтернатива генерировала, или аккумулировала, природные энергии отвергнутого мира, которые затем возвращались, в процессе *вторичной* сакрализации, носителям власти. Идеал Просветления был альтернативой идеалу Царства, однако благодать Просветления, энергия Просветления, возвращалась Правителю (и через него – всей иерархии власти) через сложную систему трансляции (поклонение иерофаням, покровительство сангхе и т.д.). Ранее я назвал это «модусом континуума», связывающего путь Будды и путь Правителя. Эта *вторичная, возвращенная* сакральность была связана с новым, чисто буддийским, дискурсом, строящимся вокруг концептов «праведности», «терпимости», «покровительства», «заслуг». Внутри единой идеи власти, этот принципиально этический дискурс причудливо переплетался с архаичным дискурсом «власти как природной силы». Буддийский сострадательный эрос царя-бодхисаттвы постоянно находился в напряженном конфликте с земным эросом силового мирообладания. Аскет на троне и абсолютный деспот боролись внутри каждого монарха. Каждый, в каком-то смысле, находился в определенной точке шкалы, прочерченной между этими полюсами.

Эта двойственность, безусловно, ощущалась правителями и элитами. С одной стороны, они стремились «приручить» мощный идеологический потенциал буддизма: например, его универсалистские и миссионерские устремления были отличным основанием для социо-политической и территориально-имперской интеграции; концепция кармы служила великолепной тео- и социодицеей; модель сакрального континуума Знания и Власти была идеальным инструментом доминирования. С другой стороны, принципиальный дуализм и этический дискурс ставили абсолютную власть в определенные пределы, и даже саму сакральность – под сомнение; они ставили явные преграды на пути безотчетного произвола, не говоря уже об обожествлении правителя.

Поэтому брак буддизма и высшей власти был трудным. Политика правителей в отношении буддизма и сангхи всегда сохраняла некоторую двусмысленность и двойственность. Поэтому же периоды сильной сакрализации (с помощью буддийских средств), а значит, почти симбиоза (в символическом и институциональном смысле), сменялись периодами трений и конфликтов. Поэтому же правители старались всеми способами (а) держать буддизм под контролем и (б) тасовать буддийские и не-буддийские мотивы и символы власти. Поэтому же борьба элит за высшую власть часто отражала эту двойственность, и буддизм мог быть как идеологией *status quo*, так и нишей для инакомыслия, оппозиции и мятежа. Даже и срачиваясь с высшей властью, буддизм всегда сохранял в себе неуловимое неудобство «альтернативы».

ГЛАВА 15

Сакрализация власти в традиционном Китае

И.Ф. Попова

На протяжении многовековой китайской истории сакральное обеспечение благоденствия, животворение сакральным профанного, выражавшееся прежде всего в ритуальных актах, оставалось главной целью правителя Поднебесной. Традиционно-китайский цивилизационный тип отождествляется с имперским периодом (начиная с империи Цинь [III в. до н.э.] и до 1911 г.), хотя сложение китайского цивилизационного типа происходило в основном в период Чжоу (XI–III вв. до н.э.). В чжоуский же период политическая мысль Китая разработала основные представления о происхождении, сущности и предназначении верховной власти, которые были потом востребованы имперской политической культурой.

В настоящее время Китай является крупнейшим по численности населения (1,4 млрд. человек) и одним из крупнейших по площади (9,6 млн. кв. км.) государств мира. Расположенный на обширных просторах Центральной и Восточной Азии, Китай на востоке омывается водами Желтого, Восточно-Китайского и Южно-Китайского морей; на севере граничит с Россией, Монголией; на северо-западе – с Казахстаном, Киргизией, Таджикистаном; на западе – с Афганистаном, Индией, Непалом; на юге – Бутаном, Мьянмой, Лаосом и Вьетнамом; на северо-востоке – с Кореей. Китай имеет морскую границу с Филиппинами и Японией. Благодаря обширной территории в Китае весьма разнообразен рельеф и климат.

Нынешние политические границы Китая сложились к XVII–XIX вв. На территории страны в настоящее время проживают более 50 народов, принадлежащих к различным этноязыковым группам. При этом исторический ареал обитания *ханьцев* (собственно китайцев), составляющих 95% всего населения, охватывает Центральный Китай – бассейны среднего и нижнего течения рек Хуанхэ и Янцзы. Территория провинций Хэнань, Шэньси, Шаньси является колыбелью китайской цивилизации. Обнаруженные здесь археологические находки земледельческих культур крашеной керамики Цюйцзялин, Мацзяо, Яншао и Луншань (III–II тыс. до н.э.) датируются поздним неолитом. По хозяйственным признакам китайские неолитические культуры относятся к группе культур земледельцев и скотоводов, которые в отличие от культур развитых охотников и рыболовов, отражает переход к качественно новой форме получения продуктов – производящей экономике. Исследователи высказывают

предположения, что архаическая китайская цивилизация была гетерогенной по своему характеру, и в III тыс. до н.э. китайский хартленд (главным образом территория нынешней провинции Хэнань) представлял собой активную контактную зону перекрещивающихся культурных влияний¹¹³².

Археологические памятники материальной культуры пока не подтверждают существования династии Ся, которая, по данным древнейших китайских летописей, правила в Китае в XXI–XVI вв. до н.э. Очевидно, в действительности Ся – название племени, возглавлявшего племенной союз в бассейне р. Хуанхэ. Существование же династии Шан-Инь (XIV–XI вв. до н.э.) является бесспорно доказанным с помощью как письменных, так и археологических и эпиграфических источников. Династия была основана Чэн Таном, главой племенного союза *шан*. Столица шанцев Бо находилась в нынешней Хэнане. О социальном расслоении среди ранних шанцев свидетельствуют археологические данные, относящиеся к началу II тыс. до н.э.: руины дворцово-храмовых центров больших поселений и жертвенные человеческие погребения.

В XIV до н.э. правитель Пань Гэн осуществил переход своего народа из занимаемого района в другой – Инь (территория Аньяна, к северу от Хуанхэ). Данный переход мог быть связан с особенностями архаического этапа производства, когда из истощенного хозяйственной деятельностью района племя перемещалось на менее освоенный. Переход мог быть вызван также военными набегами на *шанцев* других племен, или же разливами Хуанхэ. После перемещения на новое местожительство шанцы стали называться по-новому – *иньцы*. Причем новые наименования (*Инь, иньцы*) стали, по крайней мере, в традиционной китайской историографии, более распространенными, вытеснив прежние (*Шан, шанцы*).

Объективная потребность в сильной центральной власти для мобилизации природных и человеческих ресурсов, связанная с устойчивым характером типа хозяйствования в природной зоне бассейна р. Хуанхэ (интенсивное земледелие при ручном труде), привела к образованию первых государственных структур уже во второй половине II тыс. до н.э. Институализация власти правителя, который в период Шан-Инь именовался *ван*, – это в первую очередь деперсонализация и сакрализация его должности, а также установление принципа наследования ее на основе принципа примогенитур и превращение государя в верховного собственника и единый символ усложнившейся общности людей. Наряду с этим правитель выполнял функции верховного жреца и имел право с помощью особых обрядов контактировать с

¹¹³² Васильев К. В. Истоки китайской цивилизации. М., 1998. С. 66; Ching J. *Mysticism and Kingship in China. The Heart of Chinese Wisdom*. Cambr. (UK), 1997. P. 4.

божествами и покойными предками. По замечанию К. В. Васильева (1932–1987), наличие в весьма ранних известиях титулов типа «великий пестун» (*тайбао*), «великий наставник» (*тайши*) «указывает на то, что в высшей администрации видели не столько аппарат, исполнявший определенные технические функции, сколько группу сакральных 'помощников' вана, необходимых для поддержания в нем особых магических сил и способностей»¹¹³³.

Очевидно, наиболее раннюю для Китая властную персонификацию нельзя безоговорочно отнести к архетипу «правитель-жрец». Древнекитайская мифология, сюжеты и образы из «Книги истории» («Шу цзин») и «Книги поэзии» («Ши цзин»), «Исторические записки» («Ши цзи») Сыма Цяня представляют героические деяния первых китайских правителей в качестве существеннейшей характеристики и условия властвования. Мифический Хуан-ди (Желтый император), основатель династии Ся; иньский Чэн Тан; чжоуские У-ван и Вэнь-ван часть своей жизни провели в битвах и поединках и имеют явные черты правителей-героев.

Местопребыванием *вана* была столица, представлявшая собой пространственный город (площадь одной из иньских столиц составляла 6 кв. км), обнесенный глинобитной стеной (при толщине основания не менее 6 м). Столица осмысливалась как пространственный центр обитания племени или народа, а, следовательно, как центр всего обустроенного мира. Ван жаловал вождям племен, входивших в Шан-Иньский племенной союз или завоеванных *иньцами*, титулы *хоу*, *бо*, *фу*, *цзы*, *тань*, *нань*. Титулованные вожди, формировавшие раннюю китайскую аристократию, прибывали в столицу с данью, предоставляли в распоряжение *вана* свое войско. Места расселения племен становились таким образом региональными государственными подразделениями, представлявшими собой внутреннюю (*иньскую*) и внешнюю зоны государства. Важным моментом в развитии китайского этноса в этот период было формирование структуры клана, что находилось в непосредственной связи с вычленением главной и побочных линий в первую очередь в родовой общности правителя. Из числа родственников *вана* первоначально формировался штат его помощников и уполномоченных, т.е. иньская администрация.

Со времени Западного (Раннего) Чжоу (XI–VIII вв. до н.э.) концепция подчинения организующей работы государя вселенскому смыслу и идея Небесного Мандата, воплощающего божественную санкцию власти, стали основополагающими и наиболее устойчивыми моментами китайской официальной идеологии. В период Раннего Чжоу

¹¹³³ Васильев К. В. Центральная власть и органы местного самоуправления в годы расцвета Западного Чжоу // История и культура Китая (Сборник памяти академика В.П. Васильева). М.,

утвердилось и представление о том, что получивший Мандат Неба государь является носителем особой, божественной силы – дэ. Последнее понятие, чрезвычайно широкое по содержанию, подразумевало в первую очередь индивидуальную сверхъестественную силу монарха, способную организовать разделение пространства по четырем направлениям, обеспечить чередование времен года и течение всего естественного процесса в целом¹¹³⁴.

Божественное в фигуре правителя отделялось от человеческого, он не был божеством в человеческом облике, но человеком – носителем сакральности. Считалось, что *ван* правит от имени и с одобрения Верховного Владыки (*Шанди*), позже отождествлявшегося с более абстрактным понятием верховной божественной силы – Небом. По сравнению с более ранней древностью в миропонимании чжоуского времени становится более очевидной этическая доминанта, что подтверждается археологическим и эпиграфическим материалом¹¹³⁵. Позже это было закреплено в «Шу цзин», где сказано, что, обладая в силу своего статуса способностью к коммуникации с потусторонними силами и выполняя роль посредника между Небом и обществом, правитель должен воплощать все наиболее ценные человеческие качества: «...[Самый] щедрый, одаренный и просвещенный среди людей становится государем»¹¹³⁶.

Наиболее ранний для Китая комплекс представлений о верховной власти был изложен в письменных источниках. Целостная концепция верховной власти, трактовавшейся в контексте общего миропонимания, была представлена в «Шу цзин» в главе «Великие правила» («Хун фань»), где были изложены девять правил, которыми государю надлежало руководствоваться в своей деятельности. В «Хун фань» сохранение в определенном Небом естественном порядке пяти стихий, составляющих природный мир, провозглашалось важнейшим условием стабильности мироздания. В первом разделе «Великих правил» были перечислены стихии, их основные свойства и характер проявления. Свойства эти рассматривались как неизменные, малейшая попытка их нарушить приводила к природным катаклизмам, путанице в социальных отношениях и в конечном итоге вселенскому хаосу, к гибели правителя и государства. Сохранение пяти стихий в упорядоченном состоянии нужно было понимать как первостепенное из девяти «Великих правил».

Помимо умиротворения природы, определяющее значение для стабильности космоса имело поддержание порядка во взаимоотношениях между людьми. Во втором

1974. С. 121.

¹¹³⁴ Мартынов А. С. Сила дэ монарха // Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник. 1971. М., 1974. С. 344.

¹¹³⁵ Крюков В. М. Текст и ритуал. Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу. М., 2000. С. 191.

разделе «Хун фань» были перечислены пять видов деятельности, «пять дел» (*у ши*) – пять правил достойного поведения, речей, восприятия с помощью зрения и слуха, мыслей. «[Свойство] внешнего облика – это достоинство, [свойство] речи – последовательность, зрения – острота, слуха – тонкость, мышления – пронизательность»¹¹³⁷. От соблюдения этих правил государем зависело успешное осуществление восьми задач управления – обеспечения пищей, товарами, проведение жертвоприношений, руководства общественными работами и просвещением, надзора за осужденными, приема гостей и руководства армией, а также точности и регулярности календарного учета лет, месяцев, дней, сезонов¹¹³⁸.

Правитель, перед которым стояли задачи по поддержанию порядка и в космосе, и в обществе, должен был занимать в мире особую позицию (об этом сказано в пятом разделе «Великих правил» – «Позиция Божественного правителя», «Хуан цзи»). Причем пребывание его в такой позиции следовало понимать и как положение, и как определенное внутреннее состояние, беспристрастность, чистоту, «путь золотой середины». В этой же главе было раскрыто содержание политической функции народа: «Божественный правитель устанавливает [себя] в центральной точке [пространства], сосредоточивает [в себе] пять благ и распространяет [их] среди многочисленного народа. [Если осуществишь это], то народ одарит тебя, [правитель], сохранением твоей позиции [в пространстве]»¹¹³⁹. Это должно было найти проявление в лояльности народа и отсутствии злоумышленников, объединяющихся ради подлых дел. Очевидно, что понятие «позиция Божественного правителя» воплощало одно из древнейших представлений о сакральной сущности верховной власти: «Слова государя, [находящегося] в [своей] Божественной позиции, – это непреложные установления, исходящие от Небесного Владыки. Весь многочисленный народ, получив установления от государя, считает их наставлениями [Небесного Владыки] и следует [им], чтобы приблизить государево благоволение. [Люди] говорят: “Сын Неба является отцом и матерью народа, и поэтому он становится правителем Поднебесной”»¹¹⁴⁰.

Являясь опорой народа, государь помнит о планах, деяниях, достоинствах разных людей; приобретает тех, кто еще не подчинился; воспитывает подданных; награждает достойных и наказывает преступных. При этом, как подчеркивается в «Хун фань», воздействие правителя должно распространяться на всех без исключения. Достигается

¹¹³⁶ Шу цзин (Книга документов) // Сер. Сы бу бэй яо. Шанхай, 1936, цз. 6.1. С. 1а-1б.

¹¹³⁷ Шу цзин, цз. 7.6. С. 2б; Древнекитайская философия. Т. 1. С. 105; Legge J. The Chinese Classics. Vol. III. The Shoo King, or the Book of Historical Documents. L., 1865. P. 326–327.

¹¹³⁸ Шу цзин, цз. 7.6. С. 2б; Legge J. Op. cit. P. 327–328.

¹¹³⁹ Шу цзин, цз. 7.6. С. 2б-3а.

это с помощью трех проявлений силы-дэ, а именно: (1) воздействия справедливостью, (2) покорения твердостью, (3) покорения мягкостью: «Мирных и благополучных завоевывают справедливостью, упорных и строптивых одолевают твердостью, добродетельных и искренних одолевают мягкостью»¹¹⁴¹.

Согласно древнейшим представлениям, выполнение государем своих обязанностей происходило под постоянным контролем Неба. Когда государь сомневался в правомерности своих деяний, он был обязан советоваться с Небом, разрешать сомнения посредством гадания по триграммам, на стеблях тысячелистника, по трещинам на черепаховых панцирях¹¹⁴². Реакция Неба на разного рода поступки и личные качества государя выражалась с помощью явлений природы¹¹⁴³. В последнем девятом разделе «Великих правил» были перечислены пять благ (*у фу*) и шесть несчастий (*лю цзи*), которые могли быть ниспосланы правителю за его деяния¹¹⁴⁴.

В соответствии с особенностями архаического мировоззрения правитель был представлен в «Хун фань» в качестве космического, надсоциального феномена, взаимосвязанного с различными элементами мироздания, такими как природа и светила, от которых зависит естественный ход времени. Именно правитель воплощал единство природы и общества, был посредником между ними. При этом сакральные способности рассматривались в нерасторжимом единстве с личными добродетелями государя. Основная цель верховной власти – достижение вселенской гармонии, обеспечение порядка и стабильности – делала бесспорным ее нравственное и позитивное значение. Целый ряд положений свидетельствовал о безграничном характере власти правителя Поднебесной: прежде всего круг норм, устанавливающих условия деятельности монарха, диктовался Небом; Небо же чудесным образом участвовало в рождении легендарных государей древности (термин «Сын Неба» фиксировал их родство); функции власти распространялись далеко за пределы социума. Наряду с этим в политическом сознании древности были заложены и ограничительные тенденции в доктрине верховной власти: идеи отторжения Небом своего Мандата и «народного суверенитета» (предполагалось, что народ является носителем нравственных норм и легитимность правителя основывается на его лояльности), зависимость государя от знамений (фактически от иерархии чиновничества), влияние и воспитательная деятельность помощников.

¹¹⁴⁰ Шу цзин, цз. 7.6. С. 4а.

¹¹⁴¹ Шу цзин, цз. 7.6. С. 4а-4б.

¹¹⁴² Шу цзин, цз. 7.6. С. 4б-5а; Legge J. Op. cit. P. 340–341.

¹¹⁴³ Шу цзин, цз. 7.6. С. 5б-6а; Legge J. Op. cit. P. 340–341.

¹¹⁴⁴ Шу цзин, цз. 7.6. С. 6б; Legge J. Op. cit. P. 342–343.

Там же в «Шу цзин», в главе «Предсмертная воля» («Гу мин»), содержится наиболее раннее описание обряда интронизации. Согласно этому тексту, отец чжоуского Кан-вана (1004–965 гг. до н.э.) Чэн-ван (1024–1003 гг. до н.э.) незадолго до смерти объявил свою последнюю волю великому пестуну (*тайбао*) Ши и высшим сановникам, а также просил их оказывать всемерную поддержку и помощь его старшему сыну Чжао, которого прочил в преемники.

Сущность обряда в первую очередь состояла в передаче новому правителю регалий власти, с помощью которых государь лично приносил жертвы Небу и своим усопшим предкам. На третий день после смерти Чэн-вана «*тайбао* повелел составить указ, [излагающий предсмертную волю] Чэн-вана и установить [необходимые меры для] выполнения [этого указа]. Спустя еще семь дней, в день *гуй-ю* [он как] старший над местными князьями (*[бан]бо*) и первый министр [государства] повелел служилым людям подготовить все необходимое [для обряда]. [В главном зале] низшие чины установили экраны с изображениями секир и пологи. В проемах между окон по направлению к югу они расстелили двойным слоем циновки из бамбукового лыка, украшенные шелковой черно-белой каймой, а также [поместили] обычные низкие столики, украшенные разноцветными драгоценными камнями. У западной стены в восточном направлении расстелили двойным слоем камышовые циновки с пестрой каймой и [поместили] обычные низкие столики с узорами из раковин. У восточной стены в западном направлении расстелили двойным слоем циновки из густой травы с узорной каймой и обычные низкие столики, украшенные резьбой и самоцветами. А [подле] западного помещения [с табличками предков] в южном направлении расстелили двойным слоем циновки из тонких побегов бамбука с темной каймой и обычные лакированные столики. Затем [они] расставили драгоценную [утварь] пяти видов и разместили [ритуальные] сокровища: красный меч¹¹⁴⁵, великие наставления, диск-*би*, скипетры с закругленным и остроконечным верхом (*ваньянь*) поместили у западной стены; большую яшму [с гор Хуашань], яшму, [привезенную] от восточных чужеземцев *и*, музыкальный инструмент *тяньцю*, начертания из реки [Хуанхэ] поместили у восточной стены. Одежания для плясок из [княжества] Инь, большие раковины, большие барабаны поместили в западном крыле. Копья, [изготовленные умельцем] Чуном, стрелы, [сработанные умельцем] Хэ, а также стрелы, [изготовленные] Чуем, – все [это] поместили в восточном крыле»¹¹⁴⁶.

¹¹⁴⁵ Красный меч (*чи дао*) – регалия царского дома Чжоу. Считалось, что им У-ван казнил последнего правителя династии Инь – тирана Чжоу.

¹¹⁴⁶ Шу цзин, цз. 11.24. С. 8а-9а; Legge J. Op. cit. P. 551–555.

Точное место расположения предусматривалось для экипажей, в которых прибывали участники церемонии¹¹⁴⁷, и строгим было размещение стражей близ главного зала, где должна была проходить интронизация¹¹⁴⁸.

Восходивший на престол «правитель в парадном головном уборе и одеянии, украшенном вышивкой, входил [в зал] по гостевой лестнице. Сановники и знать в парадных головных уборах и темно-фиолетовых одеждах входили и занимали [свои] места. Великий пестун, главный историограф (*тайши*) и главный блюститель церемониала (*тайцзун*) все были в парадных головных уборах и красных одеждах. Великий пестун нес большой скипетр, главный блюститель церемониала держал в руках ритуальную чашу [для вина] и чехол скипетра. [Они] поднимались по восточной лестнице. Главный историограф держал в руках текст [с указом о последней воле Чэн-вана]. [Он] поднимался по гостевой лестнице и, поднося правителю [Кан-вану] указ, говорил: '[Наш] покойный августейший правитель, облокотившись на яшмовый столик, изложил [свою] последнюю волю и повелел тебе последовать [его] наказу – принять бразды правления чжоуским государством и, руководствуясь великими законами, приводить в гармонию Поднебесную так, чтобы соответствовать славным наставлениям Вэнь-[вана] и У-[вана]'. Правитель дважды отдал земной поклон, поднялся и сказал в ответ: '[Я] ничтожен и всего лишь отрок. И разве смогу проявить себя в делах управления [страной среди] четырех морей, пребывая в великом страхе перед могуществом Небес?' Затем [он] принял от [великого пестуна] чашу [с вином] и чехол скипетра. Правитель трижды выступил вперед [с чашей], трижды совершил возлияние и трижды поставил [чашу] на землю. Главный блюститель церемониала (*тайцзун*) сказал: '[Подношение] принято'. Великий пестун (*тайбао*) получил [от правителя] чашу, спустился и омыл [руки]. Взяв другую чашу и держа в руке малый скипетр, совершил ответное жертвоприношение. Получив от служителя ведомства ритуала чашу, [он] поклонился. Правитель поклонился в ответ. Великий пестун (*тайбао*) получил чашу и пригубил [вино]. Возвратил [чашу] служителю и [вновь] поклонился. Правитель поклонился в ответ. Великий пестун (*тайбао*) спустился вниз, и [все] князья-чжухоу вышли из ворот храма и остановились в ожидании»¹¹⁴⁹.

Жертвоприношение с применением полученной из рук великого пестуна (*тайбао*) ритуальной утвари должно было возвестить Небу о восшествии на престол нового государя. Этот ритуал символизировал также усыновление Небом нового правителя, на что имеется указание в главе «Шу цзин» «Возвешение Кан-вана» («Кан-ван гао»), непосредственно следующей за главой «Предсмертная воля»: «Как только Кан-ван стал

¹¹⁴⁷ Шу цзин, цз. 11.24. С. 9а; Legge J. Op. cit. P. 555.

¹¹⁴⁸ Шу цзин, цз. 11.24. С. 9б; Legge J. Op. cit. P. 556–557.

Сыном Неба, [он] возвестил [свою] волю князьям-чжухоу и составил “Возвешение Кан-вана”»¹¹⁵⁰.

В «Возвешении Кан-вана» описана первая аудиенция, которую новый государь провел для князей-чжухоу сразу же после инаугурации: «Правитель вышел из дворца и остановился в главных воротах. Великий пестун во главе [процессии] князей-чжухоу западных краев вошел в главные ворота с левой [стороны]. Князь-гун [удела] Би во главе [процессии] князей-чжухоу восточных краев вошел в главные ворота с правой [стороны]. За ними расположились рядами на гнедых лошадях с красными хвостами [их] дружины. Гости, подняв кверху скипетры и подношения, произнесли: “[Мы, Ваши] подданные, осмеливаемся принести [Вам] дары наших земель”. И дважды поклонились до земли. Правитель, как подобает по ритуалу преемнику высокодобродетельных предков, поклонился в ответ. Великий пестун, а также князь-бо удела Жуй и все прочие выступили вперед, поклонились друг другу, а затем дважды поклонились [государю] до земли. Затем они произнесли: “[Мы] осмеливаемся сообщить о [своем] полном почтении Сыну Неба. Августейшее Небо вручило Мандат на управление великим государством [дому] Инь, затем чжоуские Вэнь-[ван] и У-[ван] в своем величии получили [Мандат] и, следуя [воле Небес], сумели распространить заботу на западные земли. И вот вновь взошедший на престол государь с совершенной справедливостью [будет] награждать и наказывать, утверждать свои заслуги, чтобы передать счастливое [государство] потомкам. Нынче, Вы, государь, с почтением отнеситесь к этому! Усиливайте свои армии и не нарушайте дражайшего повеления, исходящего от наших великих предков!”. Правитель сказал тогда: “Многих держав князья-хоу, правители ближних и дальних владений! Вот я, некий Чжао, обращаюсь к вам. Прежние правители Вэнь-[ван] и У-[ван] были поистине справедливы, обогатили народ, не обращали внимания на проступки [людей]. Достигнув высочайшего положения, [они] сохранили беспристрастность и честность, прославили себя в Поднебесной, и были у них отважные воины и верные сановники. [Они] защитили и умиротворили правящий род и благодаря этому обрели истинное повеление Верховного владыки (*Шанди*), а Августейшее Небо (*Хуан Тянь*) одобрило [их] Путь-Дао и доверило [им] всю страну. Засим [они] учредили владения князей-чжухоу и создали форпосты для нас, их потомков. Нынче я с почтением ожидаю от вас, мои дядя, что вы будете помнить, как сановники, ваши предки, служили своим государям. И пусть сами вы будете находиться далеко, [ваши] сердца всегда должны пребывать в доме правителя. Поэтому прошу [вас нынче] соблюдать траурные обряды как подобает и не навлекать на меня,

¹¹⁴⁹ Шу цзин, цз. 11.24. С. 96-106; Legge J. Op. cit. P. 557–560.

¹¹⁵⁰ Шу цзин, цз. 11.25. С. 11а; Legge J. Op. cit. P. 564.

отрока, бесчестье”. Все князья, выслушав это повеление, поклонились друг другу и, не задерживаясь, удалились. Правитель снял парадный головной убор и вновь переделался в траурное платье»¹¹⁵¹.

В период Восточного Чжоу с расширением деятельности государства появились новые воззрения на предназначение и задачи верховной власти. Возникшие в ходе рационализации архаической мысли в период Чуньцю (770–476 гг. до н.э.) и Чжаньго (475–221 гг. до н.э.) философские школы – конфуцианцев, легистов, моистов, даосов – внесли в древнюю политическую идеологию свои акценты и связали достижение основных целей управления в первую очередь с соблюдением определенных, разработанных ими принципов. Задачи монарха традиционные школы в большей мере ориентировали на общество, чем на космос, на установление и охранение порядка, на поддержание в равновесии отдельных составляющих социума. Притом, что каждая из школ в той или иной степени оказала влияние на развитие теории управления, наибольший вклад в официальную идеологию Китая внесло конфуцианство. При этом сакральное восприятие императорской власти, основанное на ритуале, не только не было отвергнуто, но и подтверждено конфуцианской этикой. Ритуал, служивший в первую очередь для выражения связи общества и сакральной сферы, стал существовать в императорском Китае в теснейшем взаимодействии с рациональными конфуцианскими представлениями.

В философской системе видного последователя Конфуция Мэн-цзы (372–289 гг. до н.э.) получила развитие идея о Небесном Мандате, о воле Неба, без которой для правителя невозможно управление государством. В главе «Вань Чжан» трактата «Мэн-цзы» говорилось: «Вань Чжан сказал: “Я отдал Поднебесную Шуню, было ли это?” Нет, – отвечал Мэн-цзы, – Сын Неба не может передать Поднебесную другому”. “В таком случае, когда Шунь владел Поднебесной, от кого [он] ее получил?” [Мэн-цзы] ответил: “Небо дало ее ему”. “Небо, даровавшее Шуню Поднебесную, действительно ли выражало свою волю?” Мэн-цзы ответил: “Нет. Небо не говорит. [Оно] лишь, основываясь на поступках и деяниях [Шуня], выразило ему свою [волю]”. [Вань Чжан] сказал: “Каким образом [Небо], основываясь на [его] поступках и деяниях, выразило ему [свою волю]?” «Мэн-цзы ответил: “Сын Неба может рекомендовать кого-либо Небу, но не может заставить Небо вручить ему Поднебесную. Князь-чжухоу может рекомендовать кого-либо Сыну Неба, но не может заставить Сына Неба отдать ему княжество. Сановник может рекомендовать человека князю-чжухоу, но не может заставить князя пожаловать его в сановники. Прежде Яо рекомендовал Юя Небу, и Небо приняло его, [он] представил его

¹¹⁵¹ Шу цзин, цз. 11.25. С. 11а-12б; Legge J. Op. cit. P. 564–568.

народу, и народ принял его. Поэтому [я] и говорю, что Небо безмолвно, учитывая лишь поведение и деяния, указывает на избранника”. [Вань Чжан] сказал: “Осмеливаюсь спросить, каким образом [Яо] рекомендовал Шуня Небу, и Небо приняло его, представил его народу, и народ принял его?” [Мэн-цзы] отвечал: “[Яо] заставил его принести жертву в качестве главного жреца (*чжуцзи*), и все духи приняли ее, это означало, что Небо приняло его, он заставил его управлять государственными делами, и дела были устроены, народ пребывал в спокойствии, поэтому народ принял его. Небо вручило ему [Поднебесную], и народ вручил ее. Поэтому говорят: Сын Неба не может отдать Поднебесную другому человеку”¹¹⁵².

С выходом на политическую арену Китая легистов и образованием первой централизованной империи Цинь (221–207 гг. до н.э.) в официальной теории государственного управления первостепенное внимание стали уделять организующей и хозяйственной функциям верховной власти. С точки зрения легизма, основой власти были сила, могущество, зависевшие от того, насколько успешно правитель исполняет свои функции, применяет технику управления. Понятие «техника управления» (*шу*), происхождение которого связывается с именем Шэнь Бу-хая (IV в. до н.э.), позже в эпоху бюрократической империи наряду с некоторыми другими фундаментальными понятиями легизма было включено в официальную государственную доктрину Китая и неоднократно востребовалось политической идеологией.

Циньский правитель Ин Чжэн (259–210 гг. до н.э.), известный в истории под своим титулом Цинь Ши-хуанди или Цинь Ши-хуан, вступил на престол в княжестве Цинь в 246 г. до н.э. После долгих лет победоносных войн в 221 г. до н.э. все царства-соперники были завоеваны, и Ин Чжэн как единственный верховный правитель в стране установил для себя титул Цинь Шихуан-ди, который можно перевести как «Циньский первый августейший император». Слова «августейший» (*хуан*) и «император» (*ди*) представляли собой наименования древнейших мифических китайских правителей: трех августейших властителей – Властителя Небес (Тянь-хуан), Властителя земли (Ди-хуан), Великого властителя (Тай-хуана), а также легендарных пяти императоров – Хуан-ди, Чжуань-сюя, Ку, Яо и Шуня, слово *хуан* употреблялось в наиболее ранних текстах также для обозначения Неба.

Таким образом Цинь Ши-хуан решил, противопоставив себя правителям-ванам периода Чжоу, «оценить достигнутые успехи» в объединении и умиротворении

¹¹⁵² Мэн-цзы чжэн и (Трактат Мэн-цзы с выправленными комментариями) // Сы бу бэй яо. Шанхай, 1936, цз.19. С. 1а-1б; Попов П. С. Китайский философ Мэн-цзы. М., 1998. С. 166–167.

Поднебесной и «передать о них потомкам»¹¹⁵³. При этом первым в истории Китая Цинь Ши-хуанди отверг для себя как для правителя личное имя: он назвал себя просто Первым (Ши). Его преемник должен был стать Эрши-хуанди – Вторым августейшим императором и так далее до бесконечности, хотя в реальности сложилось так, что сын и преемник Цинь Ши-хуана Хухай (230–207 гг. до н.э.) был убит в 207 г. до н.э., и бесконечный ряд императоров, который задумал начать циньский основоположник, завершился на втором Эрши-хуанди гибелью династии.

Цинь Ши-хуаном были предприняты важнейшие шаги сакрально-идеологического характера, призванные усилить престиж власти и обосновать ее верховное право на территорию страны, т.е. на «территорию под Небом». Согласно «Историческим запискам», «Ши-хуан, опираясь на учение о круговой смене пяти добродетельных сил [стихий], считал, что дом Чжоу имел [поддержку] стихии огня, а дом Цинь, сменив дом Чжоу, [обладает поддержкой] стихии, которой прежняя не в силах противостоять. Следовательно, началось действие стихии воды»¹¹⁵⁴. В связи с этим в одеяниях, бунчуках и знаменах стал преобладать черный цвет, символизовавший водную стихию. Концепция выбора стихии, покровительствующей династии, была связана с учением философа Цзоу Яна (III в. до н.э.) о взаимоподавлении стихий (первоэлементов, добродетелей), который считал, что стихии сменяют друг друга в следующей последовательности: вода – огонь – дерево – металл – земля. По мнению Цзоу Яна, каждый из первоэлементов соответствовал периоду правления определенной династии¹¹⁵⁵. Позже Ван Ман (45 г. до н.э. – 23 г. н.э.), свергнувший Раннюю Хань и основавший династию Синь (8-23 гг. н.э.), для легитимации своей власти решил обратиться к трактовке взаимопорождения стихий. Выбор стихии-покровительницы явно воплощал связь новой династии с обновлением вечного космоса и единство с природой.

Поскольку со стихией воды была связана цифра шесть и все кратные ей числа, в империи Цинь произошла своего рода фетишизация этих цифр: шесть *цуней* длины имели верительные бирки и головные уборы чиновников, шесть *чи* имели оси колесниц, в колесницы впрягались шесть лошадей, из оружия, конфискованного у населения шести завоеванных царств, было отлито 12 статуй, создали 36 округов, в районе новой столицы построили 270 дворцов и т.д.¹¹⁵⁶

¹¹⁵³ Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т.2. М., 1975. С. 62.

¹¹⁵⁴ Сыма Цянь. Исторические записки. Т. 2. С. 63.

¹¹⁵⁵ Переломов Л. С. Империя Цинь – первое централизованное государство в Китае (221–202 гг. до н.э.). М., 1962. С. 39.

¹¹⁵⁶ Переломов Л. С. Империя Цинь... М., 1962. С. 41; Сыма Цянь. Исторические записки. С. 346.

Главным вкладом циньской эпохи в формирование структуры китайской централизованной империи стали основополагающие принципы административного устройства. В то же время форма управления, сложившаяся при Цинь и приведшая к закреплению за монархом практических функций управления, воспринималась в традиционной китайской историографии как феномен, коренным образом изменивший сущность ритуальной деятельности верховного правителя. В «Новой истории династии Тан» («Синь Тан шу»), завершенной к 1060 г., по этому поводу было сказано: «В период трех [великих] династий [Ся, Шан и Чжоу] и до них сущность управления была единой, и тогда ритуал и музыка пронизывали [всю] Поднебесную. После трех династий суть управления стала [толковаться] двояко, а ритуал и музыка превратились в пустой звук. В древности дворцы и экипажи использовались для того, чтобы в них жить и передвигаться; платья и головные уборы применялись в качестве одеяний; чаши и треножники, подносы и сосуды служили посудой; металлические колокольцы и каменные барабаны, струнные и духовые инструменты использовались для музыкального исполнения. Все это применялось, когда отправлялись в предместья для жертвоприношений или являлись ко двору, когда служили духам или управляли народом. В те времена все вместе ходили ко двору [своего государя] или к другим правителям, радовались сообща и устраивали стрельбы и возлияния; всем миром трудились и отправлялись в военные походы, охотились и обучались. Внизу вплоть до деревень и пашен в счастье и бедах, веселье и скорби, во всех делах народа ничто не выходило за пределы ритуала. Посему те, кто воспитывал в людях сыновнюю почтительность и родительское милосердие, братскую любовь и уважение к старшим, преданность и верность, человеколюбие и справедливость, обычно пользовались лишь [такими простыми вещами как] жилища, деяния, одежда и пища. Ведь те, кто с утра до вечера трудился, не могли жить по-другому. Вот об этом и говорят: сущность управления остается единой, а ритуал и музыка пронизывают [всю] Поднебесную. Это давало возможность всем в Поднебесной спокойно совершенствоваться и трудиться, не зная о тех способах, к которым прибегают, чтобы исправлять [людей] к лучшему, избегать наказаний и прививать понятия о добродетели.

Когда закончилось время трех [великих] династий, возникла [империя] Цинь и изменила древние [обычаи]. И впоследствии те, кто владел Поднебесной, от Сына Неба и чиновников различались по титулам и должностям; а в государственной системе, дворцах, экипажах, одежде и утвари использовали все циньское. И даже те среди них, кто думал о сущности управления, полагали, что, внеся изменения, [они] все равно не смогут превзойти достижения давних трех династий. [Они] не отступали от обычаев своего времени, в результате успокаиваясь в равнодушии – и только. Они с утра до вечера

занимались делами и, беспокоясь об официальной документации, судебных делах и армейском провианте, говорили: “Это относится к делам управления, с помощью этого управляют народом”. Что же касается ритуала и музыки трех династий, то предметы, имеющие отношение к ритуалу, были собраны и хранились в управах. Время от времени их извлекали, использовали во время жертвоприношений в предместьях или при дворе и говорили: “Это имеет отношение к ритуалу, с помощью этого воспитывают народ”¹¹⁵⁷.

При династии Хань (206 г. до н.э. – 220), воспринявшей принципы управления своей предшественницы, сформировалась идеология, которая отвечала задачам поддержания стабильности в китайском социуме и гарантировала непрерывность его развития. В истории китайской государственной идеологии во многом определяющим является период царствования ханьского У-ди (140-85 гг. до н.э.). Важную роль в формировании имперского конфуцианства и доктрины государственной власти сыграл ученый Дун Чжун-шу (187–120 гг. до н.э.), который включил в нее некоторые основополагающие принципы легизма, в частности учение о технике управления и концепцию экономической роли государства.

В государственной идеологии императорского Китая воплотились основополагающие и наиболее устойчивые представления чжоуской древности о Небесном Мандате, божественной силе-дэ, мироустроительных функциях правителя и т.д. Верховная воля китайского императора считалась безусловно неограниченной: он был источником и законодательной, и исполнительной, и судебной власти. Наряду с этим в традиционной идеологии прочно утвердилось представление о Пути-Дао правителя, о его долге, нравственных обязанностях перед подданными. Достойному воплощению правителем его Пути-Дао должны были содействовать сановники-мудрецы. Теоретически предметом их увещаний и темой для придворных дискуссий мог стать любой аспект деятельности монарха, включая ритуально-космологический. Усложнение политической системы при Хань привело к усложнению ритуала.

Вселенской сути деятельности монарха должна была соответствовать и каждодневная государственная практика. Личное участие монарха в делах управления, его указы, распоряжения, слушание дел на аудиенциях со временем составили важнейший момент политической жизни, отраженной в политической идеологии.

В основу церемониала императорского Китая легли предписания, содержащиеся в «Шу цзин» и «Книге ритуалов Чжоу» («Чжоу ли»). При Поздней Хань во время интронизации три гуна зачитывали главу «Шу цзин» «Предсмертная воля» перед гробом почившего государя, после чего Наследник Престола принимал титул Сына Неба, а затем

¹¹⁵⁷ Новая история династии Тан (Синь Тан шу). Пекин, 1986, цз. 11.1. С. 307–308.

титул Августейшего императора (*Хуан-ди*)¹¹⁵⁸. Местом, где обычно проводился ритуал интронизации в имперский период, был обычно храм предков царствующего дома. В имперском Китае восшествие на престол нового правителя считалось началом новой эры, обновлением общества. Идея смерти и возрождения обусловили характер этого обряда как шествия.

Существенное место в обряде интронизации занимала передача императорских регалий, символизовавших легитимность и преемственность власти. Важнейшими из них со времени Цинь Ши-хуанди стали большие императорские печати. При разных династиях печатей было, как правило, шесть: три начинались с формуляра «Августейший император» (*Хуан-ди*), три – «Сын Неба» (*Тянь-цзы*). Предназначение печатей было различно, печати с формуляром *Хуан-ди* использовались чаще во внутривластной документации, печати с формуляром *Тянь-цзы* фигурировали во внешнеполитической документах и актах, касавшихся ритуальной деятельности¹¹⁵⁹. Обычно печати имели рукоятку в виде свернувшегося дракона или тигра и были изготовлены из нефрита. При династиях Ци (479–502 гг.), Лян (502–557 гг.) и Чэнь (557–589 гг.) они были изготовлены из золота, а при Северной Ци (550–577 гг.) три печати *Хуан-ди* были сделаны из белого нефрита, а три печати *Тянь-цзы* из золота¹¹⁶⁰. Количество больших императорских печатей также было различным в разное время. При танской У-хоу (684–704 гг.) их стало восемь, и именовались они «восемь драгоценностей» (*ба бао*), поскольку слово «печать» (*си*) императрица сочла созвучным слову «смерть» (*сы*). При династии Цин (1644–1911 гг.) количество императорских печатей возросло до двадцати девяти¹¹⁶¹.

С чжоуского времени установилась традиция объявления амнистий осужденным преступникам при вступлении на престол нового государя. Циньский правитель Сяо-вэнь-ван (250–249 гг. до н.э.), вступив на престол, помиловал преступников и наградил заслуженных сановников прежнего вана, так же поступил и его преемник на престоле Чжуан-сян-ван (249–246 гг. до н.э.), отец будущего императора Цинь Ши-хуана¹¹⁶². Амнистия расценивалась как акт глубокого милосердия, демонстрировавший готовность и способность нового монарха поддерживать порядок в Поднебесной. Важным моментом при восшествии на престол считались пожалования наград и званий. С ханьского времени стала применяться практика «повышения на один ранг», когда чиновникам, служившим при прежнем государе, в знак признания их заслуг жаловался более высокий ранг. Часто

¹¹⁵⁸ История династии Поздняя Хань (Хоу Хань шу) // Сы бу бэй яо. Шанхай, 1936, цз. 16.6. С. 26.

¹¹⁵⁹ На Чжи-лян. Императорские печати (Хуан-ди ды сиинь). Тайбэй, 1964. С. 48–51.

¹¹⁶⁰ На Чжи-лян. Ук. соч. С. 51–52.

¹¹⁶¹ На Чжи-лян. Ук. соч. С. 51, 55–56.

¹¹⁶² Сыма Цянь. Исторические записки, т. 2. С. 51.

восшествие нового императора сопровождалось снижением налогов или даже отменой их для определенных слоев населения.

С 163 г. до н.э. берет начало традиция выбора девиза правления, установленная ханьским Вэнь-ди (179–155 гг. до н.э.). Девизы указывали на благорасположение Неба, в символической форме выражали главную цель правления монарха либо же подчеркивали добродетель, которая в наибольшей степени была ему присуща.

В китайской политической традиции существовали два основных типа передачи власти: «добровольное отречение» (*шаньчан, шаньвэй*) и «свержение тирана» (*фан фа*). Добродетельные государи Яо и Шунь добровольно уступили власть достойнейшим из живущих в Поднебесной, а Чэн Тан и У-ван, основатели династий, свергли своих предшественников, тиранов Цзе и Чжоу. Положение «Поднебесная принадлежит всем» (*Тянься вэй гун*), восходящее к «Шу цзин», часто использовалось для идеологического обоснования восшествия на престол основоположника новой династии. Но в дальнейшем в политической традиции императорского Китая даже при воцарении новых династий свержение предшественников преподносилось как исключительно добровольная передача власти.

Показательными являются действия Гао-цзу, Ли Юаня (566–635 гг.), основателя династии Тан (618–907 гг.), который вел долгую кровопролитную войну за власть с войсками дома Суй и с армиями своих конкурентов, претендентов на престол. После захвата Чанани, одной из столиц империи, Ли Юань провозгласил императором Гун-ди (617–618 гг.), малолетнего отпрыска суйского дома, объявив законного императора Ян-ди (605–617 гг.), бежавшего на юг, Божественным удалившимся императором (*Тай-шан-хуан*). От имени Гун-ди были изданы указы, гарантирующие неприкосновенность членов суйской императорской семьи, объявлена амнистия всем тем, кто воевал против танской армии, было обнародовано воззвание с призывом всем повстанцам переходить на сторону Ли Юаня, который в свою очередь получал целый ряд почетных званий и должностей. Спустя полгода Гун-ди обратился к Ли Юаню с просьбой занять трон. И только после трехкратного отказа Ли Юань взшел на престол в качестве первого императора династии Тан.

Причем как в древнейших, так и в более поздних источниках нет строгого обозначения последовательности: получение Небесного Мандата, обретение силы-дэ, усыновление обладателя дэ, его интронизация. Сила-дэ правителя была порождена Небом, при этом бесспорна и сама воля правителя к обретению силы-дэ, к более тесному контакту

с Небом, к более полному воплощению (*ти*) и копированию (*сян*) силы Неба¹¹⁶³. Очевидно, именно так государь надеялся наполниться исходящей от Неба божественной энергией и обрести все необходимое для успешного управления. Получение Небесного Мандата могло предшествовать формальному восхождению на престол, при этом Небо одаривало правителя особой, божественной силой-дэ.

Сакрализация могла произойти при получении благого знамения, с помощью которого Небо указывало на носителя силы-дэ. Согласно легенде, Вэнь-вану, основателю династии Чжоу (1027–256 гг. до н.э.), был дан такой знак: «красная птица, неся в клюве красную надпись, появилась в [пределах столицы] Фэн и опустилась у ворот Вэнь-вана. Это означало, что Небесный Мандат вручается [дому] Чжоу»¹¹⁶⁴. Считалось, что силой-дэ император обладал от рождения, хотя проявить ее мог гораздо позже. В источниках упоминаются чудесные знамения, сопутствовавшие рождению монархов, имелись описания их необычного облика. В «Исторических записках» («Ши цзи») Сыма Цянь так описывает внешность Ханьского Гао-цзу (206–193 гг. до н.э.): «Гао-цзу был человеком с большим носом и драконообразным лицом, с длинными усами и бородой, на левом бедре у него было семьдесят два родимых пятна. Обладая гуманностью, он любил людей, охотно оказывал им благодеяния и отличался великодушием»¹¹⁶⁵.

Особенно много легенд было связано с восхождением императоров – основоположников новых династий. В «Истории династии ранняя Хань» («Цянь Хань шу») описана встреча Лю Бана с Белым божеством: «Гао-цзу напился пьяным и ночью пошел напрямик через болото. [Он увидел], что впереди идет какой-то человек. Этот впереди идущий обернулся и сказал: “Большая змея преградила путь, [она] хочет, чтобы [ты] повернул обратно”. Хмельной Гао-цзу ответил: “Чего бояться храброму мужу!”. Тогда [человек], шедший впереди, выхватил меч и убил змею – разрубил надвое. [После этого они] прошли еще несколько *ли*. Когда [Гао-цзу] проспался, [он] послал слугу на то место, где была змея. Какая-то старуха всю ночь проплакала там. Слуга спросил, почему она плачет. Старуха отвечала: “Моего сына убили”. “А почему его убили?” – спросил старуху слуга. Она сказала: “Мой сын – это сын Белого императора. [Он] превратился в змею и ночью преградил [здесь] дорогу. А сегодня сын Красного императора зарубил его, потому я и плачу”. Слуга решил, что старуха лжет и хотел ее ударить. Старуха внезапно

¹¹⁶³ Мартынов А. С. Статус Тибета в XVII–XVIII веках в традиционной системе политических представлений. М., 1978. С. 17–18.

¹¹⁶⁴ Хронология императоров и государей (Ди ван ши цзи) // Сы бу цун кань. Шанхай, 1936. С. 28.

¹¹⁶⁵ Исторические записки (Ши цзи) // Сер. Сы бу бэй яо., цз. 8. С. 2а; Сыма Цянь. Исторические записки. Т. 2. М., 1975. С. 157.

исчезла»¹¹⁶⁶. Эта встреча Гао-цзу с сыном Белого императора, превратившимся в змею, была расценена как счастливый знак, который символизировал скорое восшествие на престол и долгое царствование.

Небо всегда знало того единственного из живущих на земле, которому за его необыкновенные достоинства вручался Небесный мандат. В 648 г. танский император Тай-цзун писал в наставлении наследнику престола: «Если бы я был не просвещен и не мудр, не обладал талантами ни к военным, ни к гражданским [делам], то Великое Небо милосердным повелением (*хуан тянь цзюнь мин*) разве остановило бы [свое] счисление (*лишу*) [именно] на мне? Можно ли недостойному получить божественные письма и, не имея заслуг, приобрести священную утварь?»¹¹⁶⁷.

Как отметил А. С. Мартынов, доктрина императорской власти в Китае сохранила доконфуцианское понимание ритуала, согласно которому самой важной частью его были официальные государственные жертвоприношения различным духам с целью достижения реального контакта с этими духами. О том, что контакт с духами мыслился в государственном ритуале как реальный, неопровержимо свидетельствуют официальные ритуальные тексты¹¹⁶⁸.

В императорском Китае все официальные жертвоприношения (*сы*) подразделялись на великие (*да*), средние (*чжун*) и малые (*сяо*). К великим относились жертвоприношения Небу; Земле; императорским предкам; пяти легендарным императорам древности; почившим императорам и императрицам правящей династии. К средним относились жертвоприношения духам Земли и злаков (*Цзи*); солнцу; луне; звездам; планетам; горным пикам и хребтам; жертвоприношения *дишэ*, т.е. у алтарей, установленных императорами древности; посвященные основоположнику шелководства Сяньцяню; семь жертвоприношений, установленных династией Чжоу; жертвоприношения, посвященные Конфуцию (Вэньсюань-вану); Тай-гуну, наставнику чжоуского Вэнь-вана; императорам и правителям древности, а также посвященные наследникам престола.

Исключительное право проводить великие и средние жертвоприношения принадлежало императору, который, согласно разделу «О ритуале и музыке» («Ли юэ») в «Синь Тан шу», в течение года мог принимать личное участие в 24 жертвоприношениях¹¹⁶⁹. Малые жертвоприношения проводились уполномоченными чиновниками. Существовали регулярные и экстраординарные жертвоприношения. К

¹¹⁶⁶ История династии Ранняя Хань (Цянь Хань шу) // Сер. Сы бу бэй яо. Шанхай, 1936, цз.1.1. С. 4а-4б.

¹¹⁶⁷ [Тан Тай-цзун]. Правила императоров (Ди фань) // Цун шу цзи чэн. Шанхай, 1936. С. 1.

¹¹⁶⁸ Мартынов А. С. Доктрина императорской власти и ее место в официальной идеологии императорского Китая // Всемирная история и Восток. М., 1989. С. 99.

наиболее значительным императорским жертвоприношениям относились жертвоприношения Небу и Земле *фэньшань* и жертвоприношения Небу и Земле в предместьях столицы *цзяосы*.

Жертвоприношения в предместьях столицы (*цзяосы*) отличались сложностью, многими деталями и сопровождались большими затратами. Жертвы Небу приносили на круглом алтаре (*юань цю*) во время зимнего солнцестояния в южном пригороде столицы, а жертвы Земле на квадратном алтаре (*фан цю*) во время летнего солнцестояния в северном пригороде, таким образом император приводил в соответствие начала Инь и Ян. Со времени Чжоу повелось, что жертвенное животное, предназначенное Небу, сжигали в пылающем пламени, а жертву Земле погребали под земляной насыпью (земляным холмиком).

Алтари Небу и Земле были установлены в северном и южном предместьях Чанани в период Ранней Хань (206 г. до н.э. – 8 г. н.э. (вскоре после воцарения Чэн-ди (32–7 г. до н.э.), который впервые придал жертвоприношениям в предместьях статус императорских¹¹⁷⁰. Вначале они имели нерегулярный характер, но позже приобрели огромное значение как акт поклонения высшему божеству, осуществлявшийся лично Сыном Неба, и стали составной частью государственного ритуала.

Подробно великие императорские жертвоприношения Небу описаны в «Синь Тан шу». По данным этого источника официально установленный порядок проведения жертвоприношений Небу правителем Поднебесной включал шесть основных этапов.

Первый этап. Определение путем гадания благоприятного дня, если жертвоприношения не были связаны с заранее установленной датой, как, например, *цзяосы*.

Второй этап. Пост (*чжай*), ритуальное воздержание в течение семи дней, состоявших из четырех дней облегченного поста *сань чжай* и трех дней строгого поста *чжи чжай*. Перед началом великого жертвоприношения император перемещался в особое помещение во дворце на четыре дня облегченного поста. Причем ни император, ни чиновники, принимавшие участие в жертвоприношении, на период облегченного поста не отстранялись от государственных дел, но в это время они не имели права выражать соболезнование семьям умерших, наносить визиты вежливости больным для того, чтобы справиться о здоровье, не могли играть на музыкальных инструментах, заниматься решением судебных дел с вынесением смертных приговоров, выносить смертные

¹¹⁶⁹ Синь Тан шу, цз. 11.1. С. 310.

¹¹⁷⁰ *Wechsler H. J. Offerings of Jade and Silk. Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty. New Haven and L., 1986. P. 109–110.*

приговоры, не должны были предаваться разврату¹¹⁷¹. Два дня строгого поста император проводил в зале Великого предела (*Тайцзидянь*) во дворце и один день в так называемом походном дворце, сооружавшемся обычно недалеко от места, выбранного для жертвоприношения. За это время император должен был полностью подготовиться к таинству ритуала. В дни строго поста разрешалось заниматься лишь подготовкой к жертвоприношениям. Все чиновники, принимавшие в них участие, также строго постились, а остальные (зрители, приглашенные лица) соблюдали легкий пост *цин чжай*.

Третий этап. Определение порядка ритуала (*чэнь шэ*). Церемонимейстеры заранее определяли места для зрителей соответственно их рангу и должности за пределами земляной ограды, находившейся вокруг алтаря, а для участников – их место в процессии и внутри ограды во время церемонии. В первую очередь устанавливались шатры для императора и участвовавших в ритуале сановников. Строго были определены места для музыкантов, танцоров, места для утвари и жертвенных животных, а также для табличек с именами богов и духов. Табличка или, точнее, «священный трон» (*шэнь цзо*) с именем Верховного Владыки Великого Неба (*Хаотянь Шанди*) помещалась на вершине алтаря, на северной его стороне и была обращена к югу, а табличка с именем Гао-цзу, родоначальника и первого императора династии Тан, помещалась на восточной стороне алтаря и была обращена к западу. Таблички с именами божеств и духов располагались по убыванию их значимости на более низких ярусах алтаря (алтарь Небу имел три яруса) или у его подножия¹¹⁷².

Четвертый этап. Инспекция жертвенных животных и утвари (*шэн шэн ци*). За день до жертвоприношения вся необходимая утварь расставлялась на положенные места. Чиновники из министерства ритуала обметали алтарь. После этого глава управления, ведавшего откормом жертвенных животных и подготовкой жертвенного зерна (*линьсилинь*), произносил фразу: «Прошу осмотреть жертвенных животных». Осмотр животных проводил главный церемонимейстер императорских жертвоприношений (*тайчанцин*). После инспекции *линьсилинь*, повернувшись к северу и воздев руки к Небу, произносил: «Тучные!» (*ту*), и обрядные чиновники (*тайчжэ*) останавливались по одному человеку возле каждого животного. Повернувшись к западу и воздев руки к Небу, *тайчжэ* произносили слово: «Откормленные!» (*чун*). Вместе с *линьсилинь* они отводили животных в дворцовые кухни (*чу*) и передавали их императорским стольникам (*тайгуань*). Затем в кухнях осматривались треножники, котлы и посуда. На рассвете в день жертвоприношения главный императорский стольник (*тайгуаньлин*) давал распоряжение

¹¹⁷¹ Синь Тан шу, цз. 11.1. С. 312.

¹¹⁷² Синь Тан шу, цз. 11.1. С. 312–315

стольникам (*цзяйжэнь*) заколоть жертвенных животных, что те и делали с помощью особых жертвенных ножей (*луаньдао*), на рукоятке которых имелось кольцо с прикрепленным к нему колокольчиком. Кровь и шкуры помещались в отдельные емкости, а мясо варили в котлах и жарили на треножниках¹¹⁷³.

Пятый этап. Подношения яшмой и шелками (*дянь юй бо*). В день жертвоприношения обрядные чиновники помещали яшмовые пластины и шелк в плетеные сундуки, а жертвенное угощение в плетеные вазы разной формы. Выстроившись в процессию, они направлялись к месту церемонии, куда незадолго до рассвета из походного дворца в паланкине прибывал император. В шатре, установленном рядом с алтарем, он облачался в особые парадные одежды и на рассвете, следуя за главным церемонимейстером, вступал на огороженную земляной насыпью территорию вокруг алтаря. К этому моменту все участники церемонии занимали отведенные им места. Из рук главы ведомства двора (*дяньчжунцзянь*) император принимал большой скипетр (да гуй) и скипетр правителя Поднебесной (*чжэнь гуй*). Церемонимейстер произносил слова, адресованные государю: «Прошу [Вас] дважды поклониться», и император кланялся, обратившись к западу, к табличкам с именами Верховного Владыки Великого Неба и Гао-цзу. Затем младший церемонимейстер (*фэнлилан*) говорил: «Прошу чиновников дважды поклониться», и все участники церемонии кланялись. Затем по команде главного церемонимейстера музыканты и танцоры исполняли ритуальный танец. Император и чиновники вновь дважды кланялись, после чего обрядные чиновники извлекали из сундуков яшму и шелка для подношений. Император по южной лестнице восходил к вершине алтаря и занимал положение, стоя лицом к северу, «как подданный, а не государь»¹¹⁷⁴. Обрядные чиновники передавали яшму и шелка в руки главы Императорской канцелярии (*шичжун*), а тот передавал их императору. Получив жертвенные дары, император преклонял колена, возлагал яшму и шелка на алтарь перед табличкой Владыки Неба, затем простирался ниц, вставал и, отступив немного, дважды кланялся. Затем он переходил к западной стороне алтаря и останавливался, обратившись лицом к востоку. Обрядные чиновники также передавали главе Императорской канцелярии яшму и шелка, он передавал их императору, который, преклонив колена, возлагал их перед табличкой Гао-цзу, также простирался ниц, вставал, кланялся один раз и спускался по южной лестнице с алтаря на свое прежнее место¹¹⁷⁵.

Шестой этап. Подношения кушаний (*цзинь шу*). Когда император восходил на алтарь для поднесения даров яшмой и шелками, чиновники, несшие жертвенные кушанья,

¹¹⁷³ Синь Тан шу, цз. 11.1. С. 316.

¹¹⁷⁴ *Wechsler H. J. Op. cit. P. 119.*

а также подносы и чаши со шкурами жертвенных животных, занимали места за оградой вокруг алтаря. По команде главного церемонимейстера они входили в ограду, приближались к алтарю. *Сыту*, один из трех *гунов*, ставил поднос перед табличкой Владыки Неба, и все подношения помещались на этот поднос. Император в это время подходил к ритуальному умывальнику (*лэйси*), установленному подле алтаря, зачерпывая воду с помощью черпака, омывал руки и ритуальный треножник для вина (*цзюэ*). Затем вновь восходил на алтарь по южной лестнице, держа в руках треножник и ритуальное полотенце. Глава Императорской канцелярии наливал в треножник вино, император обращался лицом к северу, преклонял колена, ставил треножник перед табличкой Владыки Неба, а обрядные чиновники произносили в это время ритуальный текст следующего содержания: «В такой-то год, в надлежащий месяц, в день новолуния Ваш подданный имярек, удостоившийся стать Сыном Неба, осмеливается открыто обращаться к Верховному Владыке Великого Неба». Император дважды кланялся и перемещался к табличке Гао-цзу, обратившись лицом к востоку и преклонив колени, он ставил треножник на алтарь, затем поднимался с колен, отступал и останавливался. Обрядные чиновники произносили ритуальный текст, содержащий посмертный парадный титул основоположника танской династии: «В такой-то год, в надлежащий месяц, в день новолуния, такого-то поколения потомок Основавшего государство Божественного великого воинственного императора, Ваш подданный имярек, осмеливается открыто обратиться к Гао-цзу Шэньяо хуанди». После этого император дважды кланялся. Затем он опять перемещался к табличке Владыки Неба, брал треножник и, преклонив колена, отпивал жертвенное вино маленькими глотками, ставил треножник перед табличкой, простирался ниц, вставал. В это время обрядовые чиновники передавали поднос с жертвенным мясом *сыту*, тот вручал его императору, а император передавал ассистирующим чиновникам, стоявшим подле него. После этого он, опять преклонив колена, брал треножник, допивал жертвенное вино, простирался ниц, вставал и дважды кланялся. Затем император, следуя за главным воеводой (*тайвэй*), вновь подходил к ритуальному умывальнику, омывал руки и треножник, по восточной лестнице поднимался на алтарь, где *тайвэй* наливал ему жертвенное вино в треножник, который император, преклонив колена и обратившись лицом к северу, ставил перед табличкой Владыки Неба. Затем он перемещался к табличке своего предка Гао-цзу, обратившись лицом к востоку, преклонив колена, ставил перед ней треножник с вином, вставал и дважды кланялся. После этого он останавливался у таблички Владыки Неба, обратившись лицом к северу. *Тайвэй*, ассистировавший императору, также подносил жертвенное вино табличкам

¹¹⁷⁵ Синь Тан шу, цз. 11.1. С. 316–318.

Владыки Неба и Гао-цзу, выполняя так называемые второе (*я сянь*) и третье (*чжун сянь*) жертвенные подношения. После этого к жертвенному умывальнику для омовения рук и треножников подходили чиновники –участники церемонии, которые потом подносили жертвенное вино и мясо к расставленным вокруг алтаря табличкам духов и божеств. Затем Младший церемонимейстер произносил: «Примите жертвенное мясо». Все чиновники дважды кланялись, а к императору обращался главный церемонимейстер с просьбой: «Прошу [Вас] дважды поклониться», после чего кланялся и император. Главный церемонимейстер вновь обращался к императору: «Прошу [Вас] осмотреть место для жертвенного костра», император следовал к положенному месту и останавливался, обратившись лицом к югу. Участники церемонии брали плетеные сундуки, клали в них яшму, шелка, жертвенные таблички. Чиновники, ответственные за проведение поста (*чжисайлан*), брали подносы с мясом жертвенных животных, просом, пшеном, а также треножники с вином и следовали к алтарю, сооруженному из дров (*чай тянь*). На него помещали шелка, таблички, жертвенное мясо. Младший церемонимейстер произносил: «Можно поджигать». 12 человек, стоявшие с факелами с восточной и западной сторон вокруг костра, поджигали костер. Когда он догорал до половины, главный церемонимейстер произносил: «Церемония завершена»¹¹⁷⁶. Император возвращался в большой шатер у алтаря, возвращал главе ведомства двора (*дяньчжунцзянь*) большой скипетр и скипетр правителя поднебесной, менял одежды, после чего в паланкине возвращался во дворец.

Начиная с эпохи Хань, космологический и ортодоксально-конфуцианский элементы оставались неизменными составляющими политической идеологии императорского Китая. При этом на всем протяжении своего существования монархия чувствовала себя относительно свободно при определении степени и характера профессиональных обязательств. Известно, что в разное время на политическую культуру Китая влияли буддизм и даосизм, присутствовали элементы политической практики некитайских народов. Но в целом сложившаяся в эпоху Хань практика государственного ритуала с незначительными в общем изменениями просуществовала до конца династии Цин (1644–1911).

¹¹⁷⁶ Синь Тан шу, цз. 12.2. С. 321–323.

ГЛАВА 16

Сакрализация и десакрализация власти в истории христианской цивилизации (православие, католицизм, протестантизм)

Л.А. Андреева, Н.А. Селунская, Д.В. Шушарин

«Наместник Христа»:

от сакрализации власти к ее десакрализации на протестантском Западе

Одним из наиболее значимых феноменов сакрализации власти в истории христианской цивилизации является наместническая модель сакрализации власти. Под «Наместником Христа» (лат. *Vicarius Christi*) в западном и восточном христианстве подразумевалась личность, которая постулировалась в рамках «политической» теологии не просто как образ своего небесного первообраза – Царя Небесного Иисуса Христа (им являлся каждый христианин), а в силу занимаемой им *вселенской* «должности» Наместника Иисуса Христа на земле – как *вселенский* «живой образ» Иисуса Христа.

Для феномена сакрализации власти посредством догмата о Наместничестве Христа детерминирующей метафизической основой является бинарная оппозиция «сущее – должное», в которой отражается противоречие между фактическим и нравственно ценным положением дел. Эта оппозиция была реализована в христианстве через оппозицию «земля (образ) – небо (первообраз)». Логика функционирования данной оппозиции в религиозно-социальном преломлении привела к складыванию модели сакрализации власти верховного правителя – Наместника Иисуса Христа на земле. Историческое развитие Европы и России во многом обусловлено функционированием именно этой модели сакрализации власти.

Принятие в Римской империи в начале IV в. христианства в качестве государственного культа явилось логичным шагом, завершившим легитимизацию универсальной вселенской, теократической монархии. Именно для легитимизации Римской империи как Вселенской и ее правителя как автократора наиболее подходило христианское понимание взаимодействия между миром земным и миром небесным. Единое Царство Небесное во главе с Единым Царем Небесным, как должное, наиболее соответствовало социальным реалиям Римской империи как сущего. Епископ Гиппонский Евсевий (Кесарийский), современник императора

Константина, констатировал: «Римское царство, явившееся с тех пор монархическим, и учение Христово расцвели вместе»¹¹⁷⁷. Мысль о земной монархии как отображении небесной является центральным моментом в «политической» теологии Евсевия: «Константин, украшенный образом царствования небесного и укрепляемый подражанием власти монархической (курсив мой. – Л. А.), он взирает горнее и управляет дольным по первобытной идее горнего <...>»¹¹⁷⁸. Из такого метафизического построения вытекал политический вывод о властителе как «живом образе» трансцендентного первообраза. Основная цель христианского императора – *имитация своего небесного первообраза*: «Истинным василевсом, по всей справедливости, надобно называть того, который образовал свою душу царскими добродетелями, по образцу царства высочайшего <...> Да будет провозглашен у нас один василевс, – Друг Всецаря Бога <...> он отпечатлен по первоначальной идее великого Царя, и в своем уме, как в зеркале, отражает истекающие из нее лучи добродетелей (курсив мой. – Л. А.)»¹¹⁷⁹.

Часто Евсевия исследователи характеризуют как «льстивого» автора. Однако можно согласиться с мнением С. С. Аверинцева, «что перед нами не лесть; перед нами официальная идеология “благоверной” государственности <...> наиболее общие черты ходовой византийской концепции государства были предвосхищены Евсевием»¹¹⁸⁰. С. С. Аверинцев отмечал, что с возведением христианства в ранг государственного культа идеология священной державы и христианская идеология оказались сцепленными в единую систему «политической ортодоксии». Их сопряжение могло происходить не иначе как при посредничестве платонически окрашенного символизма. Для христианизированной «политической ортодоксии» император сам по себе – только человек; но, с другой стороны, власть над людьми не может принадлежать человеку и принадлежит только Богу. Вывод из этих посылок один: небожественный государь «участвует в божественной власти», как, по доктрине Платона, тленная вещь «участвует» в нетленной идее¹¹⁸¹, т.е. символически как тленный образ своего нетленного первообраза. При этом следует

¹¹⁷⁷ Памфил Евсевий. История императора Константина. М., 1998. С. 261.

¹¹⁷⁸ Памфил Евсевий. Указ. соч. С. 220.

¹¹⁷⁹ Там же. С. 222 – 223.

¹¹⁸⁰ Аверинцев С.С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (Общие замечания) // Античность и Византия. М., 1975. С. 275.

сделать замечание, принципиально важное для дальнейшего анализа христианской наместнической модели сакрализации власти. В рамках мифологического мышления, характерного для людей архаических и традиционных обществ, символическая замена воспринималась как имитация (воспроизведение) Наместником Христа своего небесного первообраза. Имитация могла восприниматься в рамках мифологического мышления только как реальное (сакраментальное), но скрытое от эмпирического восприятия присутствие небесного первообраза в его земном образе.

В христианской цивилизации единая по своей сути наместническая модель сакрализации власти существовала в двух формах:

1) духовное лицо претендовало на титул и выполнение функций Наместника Христа (папа Римский, патриарх Московский);

2) светский владыка претендовал на титул и выполнение функций Наместника Христа (византийский император, германский император Римской империи, московский царь).

На латинском Западе мы видим обе эти формы. В основе обоих вариантов – эманационное по своей сущности, учение о монархическом устройстве Церкви и империи, как отражении монархического устройства Царствия Небесного. Для апологетов папства и сторонников империи земная монархия как сущее представлялась отражением небесной монархии как сакрального должного. По мнению представителя имперской партии писателя Гуго Флерийского (XII в.), земное человеческое царство должно быть построено по образцу и подобию небесного. Царь в своем государстве являет собой образ Всемогущего Отца, которому должны подчиняться все, не исключая и епископов, «дабы все царство было приведено к единому началу»¹¹⁸².

Один и тот же небесный первообраз лежал в основе как императорской, так и папской теократии. В посланиях папы Григория VII (1079 г.) к трем французским архиепископам четко сформулировано видение человеческого общества в виде иерархической лестницы, построенной по образу и подобию небесной иерархии: «Ибо всякое служение может достигнуть спасительного своего завершения лишь при том

¹¹⁸¹ *Аверинцев С.С.* Эволюция философской мысли // Культура Византии IV–VII вв. М., 1984. С. 45–46.

¹¹⁸² *Трубецкой Е.* Религиозно-общественный идеал западного христианства в V в. Ч. 1. М., 1892. С. 3.

условии, если существует единый начальник, который для всех может служить прибежищем. Для того устанавливаются над епископами архиепископы или митрополиты. <...> Все эти ступени иерархии завершаются в лице папы»¹¹⁸³. Римский первосвященник является строителем и главой земной иерархии.

Наиболее известная в истории модель наместнической власти более известна под названием «папоцезаризма», когда духовное лицо – папа Римский обладал как светскую, так и духовную власть. Он являлся одновременно светским владыкой и первосвященником, главой Церкви, Наместником Христа на земле. Римские папы рассматривали власть европейских монархов как делегированную им римским первосвященником. Папоцезаризм и папская вселенская теократическая монархия (середина XI в. – понтификат Григория, VII – кон. XIII в. – понтификат Бонифация VIII) сложились при опоре как на юридические, так и теологические построения.

Во второй половине VIII в. в Риме был сфабрикован так называемый «Константинов дар», согласно которому император Константин предоставил папе Сильвестру I и всем его преемникам примат над четырьмя восточными патриархами, а также *императорские регалии*, т.е. политическое верховенство над всей западной частью Римской империи. Папство стало претендовать на правопреемственность от Римской империи¹¹⁸⁴. Именно в этом документе папа был назван единственным Наместником Христа на земле, *vicarius filii Dei* (лат. «наместник сына Божьего»)¹¹⁸⁵. «Константинов дар» был затем дополнен другим фальшивым документом¹¹⁸⁶ – «Лжеисидоровыми декреталями». Согласно декреталям власть папы в Церкви стала выше даже Вселенских Соборов, следовательно, в Церкви *утвердился монархический принцип организации*. Появление этих фальшивых документов позволило подвести юридическую базу под создание папской вселенской теократической монархии.

Папа Григорий VII (1073–1085 гг.) сформулировал основные постулаты папской теократии в «Диктате папы», согласно которому папа получал право единолично решать вопрос о низложении епископов, и все управление Церковью приняло монархический порядок. Папа также получал право распоряжаться

¹¹⁸³ Там же С. 267 – 268.

¹¹⁸⁴ Гергей Е. История папства. М., 1996. С. 67.

¹¹⁸⁵ См: *Fuhrmann H. Fontes Iuris Germanici Antiqui in usum Scholarum ex MG separatim editi X. Hannover, 1968.*

¹¹⁸⁶ Гергей Е. Указ. соч. С. 77.

знаками императорского достоинства, низлагать императоров и освобождать подданных от присяги плохим владыкам¹¹⁸⁷. Заметим, что все права и привилегии папы вытекали из представления о его сакральности.

Именно в эпоху расцвета папской теократической монархии четко оформилась идеология папы – Наместника Христа как «*богочеловека*». Папа Иннокентий III (1198–1216 гг.) уравнивал уничтожение перед ним и уничтожение перед Богом¹¹⁸⁸. Он претендовал как Наместник Христа на признание «*богочеловеческой*» сущности римского понтифика: «Христос поставил на свое место на земле своего Наместника – папу, чтобы перед папой (как перед ним самим) склонился всякий род небесный, земной и даже подземный»¹¹⁸⁹. Идеология папы как «*богочеловека*» была отчетливо сформулирована в приветственной речи, сочиненной Иннокентием III для торжества папского коронавания: «*Воистину Наместник Иисуса Христа стоит по середине между Богом и человеком; он меньше Бога, но больше человека*»¹¹⁹⁰. Восприятие папы как «*богочеловека*» хорошо прослеживается в трудах английского францисканского монаха Бэкона (XIII в.): «Лишь ему одному дано откровение и он должен быть посредником между Богом и человеком, и Наместником Божиим на земле, которому весь род человеческий должен подчиняться и верить беспрекословно. Он есть законодатель и высший священник, обладающий в духовных и мирских делах всею полнотою власти как *человек-Бог* (курсив мой. – Л. А.)»¹¹⁹¹. Папа Римский и Бог практически слились в одну субстанцию, т.е. можно говорить о тенденции, когда происходит взаимопроникновение, переходящее в слияние, образа и первообраза. Умерший в 1328 г. один из видных апологетов папства Августин Триумфус отвергал апелляцию к Божьему суду как к высшему по отношению к суду папскому, называя ее «смешной и легкомысленною», потому что «никто не может быть больше самого себя, а суд папы и Бога – одно и то же»¹¹⁹².

Однако у Римского папы как Наместника Христа имелся конкурент – император германской Римской империи. После коронации в Риме в 962 г. Оттона

¹¹⁸⁷ Средневековье в его памятниках. М., 1913. С. 98 – 99.

¹¹⁸⁸ Эйкен Г. История и система средневекового мирозерцания. СПб., 1907. С. 335.

¹¹⁸⁹ Staats R. Theologie der Reichskrone: Ottonische «Renovatio Imperii» im Spiegel einer Insignie. Stuttgart, 1976. S. 146.

¹¹⁹⁰ Эйкен Г. Указ. соч. С. 336.

¹¹⁹¹ Там же.

Великого (династия Людольфингов) римским императором и основания германской Римской империи как «возобновленной Римской империи», последующие германские императоры стали претендовать на титул и функции *Vicarius Christi*. Именно в эпоху Людольфингов начала приобретать четкие очертания идея наместничества Христа на земле как сферы *должностных обязанностей* императоров. Титул же *Vicarius Christi* впервые был официально введен императором Конрадом II Штауфеном (1024 – 1039 гг.). Однако истоки этого следует искать именно во времени правления императора Оттона Великого, когда на коронационной литургии властитель провозглашался *typus* или *exemplum Christi* (лат. «тип, экземпляр Христа»), посредником между клиром и народом (лат. *mediator cleri et plebis*). Тем самым властитель как «живой образ» Христа приобретал высокий духовный ранг, возвышающий его над епископами¹¹⁹³.

Именно тогда в коронационной литургии («Meinzer Ordo» до 980 г.) сфера императорской деятельности описывалась следующим образом: «Тебе (императору. – Л. А.) вверено нести имя и наместничество Христа на земле»¹¹⁹⁴. Представление о теократической роли германского императора отражено в хронике начала XI в. епископа Титмара из Мерзебурга, где, например, как непристойное было описано назначение епископов в своей земле герцогом Арнульфом Баварским: «Напротив того, это забота одного нашего короля и императора, который в земной жизни занимает должность (место) Иисуса Христа и обладает правом стоять во главе других пастырей (курсив наш. – Л. А.). < ... > Император по величию таинства посвящения и венца стоит над всеми смертными»¹¹⁹⁵. На коронации императора Конрада II 8 сентября 1024 г. клирик Випо Бургундский (Wipo), известный как хронист императора, произнес речь, где прямо называл императора Наместником Христа – *Vicarius Christi*: «Ты призван к высшему достоинству, ты есть Наместник Христа (*Vicarius Christi*)»¹¹⁹⁶.

Клирик Випо в своей биографии Конрада II в 1025 г. делает весьма важное замечание, позволяющее судить о взаимосвязи и взаимоотношениях империи и

¹¹⁹² Там же, С. 336 – 337.

¹¹⁹³ Об особом положении короля в догригорианскую эпоху см: *Tellenbach G. Libertas Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*. Stuttgart. 1936.

¹¹⁹⁴ *Staats R. Op. cit.* S. 15.

¹¹⁹⁵ *Tellenbach G. Libertas Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*. S. 74.

¹¹⁹⁶ *Staats R. Op. cit.* S. 49.

императора: «Когда король покидает этот бrenный мир, остается все же империя, как не тонет корабль, лишившийся рулевого»¹¹⁹⁷. На этом примере мы еще раз видим четкое разделение между сакральным местом императора в земной иерархии и его личностью, при этом не убедительной кажется гипотеза Е. Канторовича¹¹⁹⁸ об империи как мистическом теле короля.

В XIII в. германский император Фридрих II (1194–1250 гг.) логически завершил теократическую легитимизацию императорской власти, начавшуюся при Людольфингах. Города уведомлялись о его прибытии словами Иоанна Крестителя об Иисусе Христе: «Ибо он тот, о котором сказал пророк Исайя: “глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте стези ему”» (От Матфея 3, 3)¹¹⁹⁹. В 1246 г. по повелению Фридриха были казнены заговорщики в «четыре стихиях»: на земле, в воде (утоплены), в воздухе (повешены) и в огне (сожжены), что должно было символически подчеркнуть власть Фридриха над четырьмя элементами¹²⁰⁰, явное свидетельство того, что речь идет об элементе христианской «политической» теологии – феномене сакраментального присутствия Христа в персоне императора, когда размывается грань между первообразом – Царем Небесным и его образом на земле – императором Фридрихом, что в свою очередь является следствием схождения в образе Наместника Христа сторон бинарной оппозиции «образ – первообраз». Подтверждением этого феномена служат и многочисленные восхваления императора его приближенными: *Cooperator Dei* (лат. «Соделатель Бога») – таков один из наиболее частых эпитетов Фридриха¹²⁰¹.

Именно теократические притязания германских императоров на титул и функции Наместника Христа привели их к тяжелейшему конфликту с папством в XI–XII вв. С крахом империи Штауфенов в XIII в. папская вселенская теократическая монархия, казалось бы, победила своего основного конкурента, но в начале XIV в., во время понтификата Бонифация VIII (1294–1303 гг.) папство вступило в открытое противоборство с французским королем Филиппом IV Красивым (1285–1315 гг.). Противоборство с французским королем породило

¹¹⁹⁷ Ibid. S. 6.

¹¹⁹⁸ См: *Kantorowicz E.* Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters. München, 1990.

¹¹⁹⁹ *Engels O.* Die Staufer. Stuttgart, Berlin-Köln, 1993. S. 153.

¹²⁰⁰ Ibid. S. 153.

¹²⁰¹ *Kantorowicz E.* Kaiser Friedrich der Zweite. Berlin, 1927. S. 473.

знаменитую буллу 1302 г. *Unam Sanctam* (лат. «Одно священное»). Главное содержание буллы, на наш взгляд, заключается в констатации того, что отделять светскую власть от духовной и признавать ее самостоятельной значит вводить дуалистическую ересь – манихейство. Папа требует подчинения князей духовной власти папы «дабы одна голова была в Церкви, а не две, как у чудовища»¹²⁰². В булле *Unam Sanctam* содержится предельно четкое обоснование того, что земной образ не мог быть раздроблен на две составляющие («два меча») без раздробления своего сакрального первообраза, что равнозначно было введению манихейского принципа. С периода «Авиньонского пленения» пап (1309–1377 гг.), когда резиденция римских пап была насильно переведена в Авиньон и они сами превратились в марионеток французских королей, прекратила существование де-факто вселенская папская теократическая монархия, постулировавшая свое земное происхождение как отражение Царствия Небесного.

На православном Востоке мы также наблюдаем модель наместнической власти, она существовала в Византийской империи и перешла «по наследству» в Россию, в варианте, когда светский владыка провозглашался Наместником Христа. В VI в. при императоре Юстиниане устами дьякона Агапита будет сформулирована теория о «богочеловеческой» природе власти византийского императора как «живого образа» Царя Небесного, которая станет формообразующей для византийской «политической» теологии: «Государь по существу своего тела равен каждому человеку, но властью, с достоинством его соединенною, подобен (курсив мой. – Л. А.) есть всех начальнику Богу. Ибо он не имеет никого выше себя на земле»¹²⁰³. Причина «богочеловеческой» природы императорской власти обоснована Агапитом предельно четко: император, занимает «божественную» должность и является «подобием» небесного первообраза.

В VI в. в рамках византийской «политической» теологии будет сформулирована (в предисловии к VI новелле императора Юстиниана I) норма взаимоотношений между царством и священством – теория симфонии властей, явившаяся несомненно откликом на теорию «двух мечей», сформулированную папой Римским Геласием (V в.). Согласно симфонии властей, Бог даровал людям

¹²⁰² Грубецкой Е. Указ. соч. С. 5.

¹²⁰³ Курганов Ф. А. Отношения между церковной и гражданской властью в Византийской империи. Казань, 1880. С. 460.

два дара – царство и священство, – которые имеют одинаковое божественное происхождение; следовательно, царство уже имеет, наравне со священством, божественное происхождение и не нуждается в реинституционализации со стороны священства. Согласно же 133 новелле Юстиниана власть царя над Церковью была неограниченной¹²⁰⁴.

Византийский император получал свою власть «непосредственно» от Царя Небесного, патриарх же заимствовал власть у василевса, что и было закреплено в церемонии «поставления» патриарха. Никита Хониат (XII–XIII вв.) в «Истории Мануила Комнина», говоря о короновании Мануила Комнина (1143–1180 гг.) патриархом Михаилом II, пишет, что «*патриарх помазует того, кто сам его помазал*»¹²⁰⁵, т.е. кто ввел его в патриарший сан. Таким образом, каноническим правом василевса было «поставление» патриарха (введение в сан), что само за себя говорит о его функциях в церковной иерархии.

Уже первый христианский император Константин рассматривал себя как сослужителя епископов¹²⁰⁶. Собор 448 г. приветствовал императора Феодосия II (408 – 450 гг.) как первосвященника и императора. В 451 г. отцы Халкидонского (четвертого Вселенского) Собора провозгласили императору Маркиану (450 – 457 гг.) многолетие как *архиерею, как иерею*, назвали его *учителем веры*¹²⁰⁷. Следует заметить, что отцы Халкидонского Собора провозгласили многолетие императору Маркиану и как «новому апостолу Павлу»¹²⁰⁸.

Мысль об императоре как верховном первосвященнике с чрезвычайной резкостью была выражена императором-иконоборцем Львом III Исавром (717 – 741 гг.) в предисловии к его Эклоге, где он называл себя *преемником апостола Петра*, имеющим миссию пасти стадо верующих¹²⁰⁹. В так называемом втором послании папы Григория II (715 – 731 гг.) император Лев III Исавр именуется «архиереем и царем»¹²¹⁰. Архиепископ Болгарии Дмитрий Хоматин (XIII в.) признавал, что император «*украшается первосвященническими дарами*». Церковный писатель

¹²⁰⁴ См: Corpus juris civilis. Berlin, 1928.

¹²⁰⁵ Византийские историки, переведенные с греческого при Санкт-Петербургской духовной академии. В 8 т. СПб., 1862. Т. 7. Ч. 1. С. 67.

¹²⁰⁶ Деяния Вселенских Соборов, 1859. Казань, Т. 1. С. 177.

¹²⁰⁷ Суворов Н. С. Учебник церковного права. М., 1913. С. 40.

¹²⁰⁸ Деяния Вселенских Соборов, 1865. Казань, Т. 4. С. 164.

¹²⁰⁹ См: Суворов Н. С. Указ. соч. С. 40; Журнал министерства народного просвещения. 1878. № 9.

Макарий Анкирский (XIV в.) (доказывал авторитетом Григория Нисского, Григория Назианзена, четвертого и шестого Вселенских соборов и др.), что «император, помазанник Божий, свят через миропомазание и принадлежит к числу священнослужителей, есть *архиерей, иерей, учитель веры*»¹²¹¹.

Начиная с Константина Великого, императоры созывали церковные Соборы и председательствовали на них, все деяния Соборов приобретали силу только после утверждения их императорским указом, что свидетельствует о том, что императоры стояли во главе соборного руководства Церковью. Архиепископ Дмитрий Хоматин писал, что «император на деле и по имени, председательствует при произнесении соборных мнений и утверждает их, устрояет действия церковные, вносит закономерность в жизнь церковнослужителей и дела епископов и клириков, а также (устрояет) выбором во вдовствующие церкви, возводит от меньшей почести к большей»¹²¹².

Особое внимание следует обратить на обоснование Дмитрием Хоматином первосвященнических прерогатив императора. Древние римские императоры подписывались великими первосвященниками, следовательно, они уже являлись помазанниками Божьими, поскольку «Христос и Бог наш вместе с прочими (людьми, т.е. Бог наш и других) и первосвященник наш, и был и провозглашается (таковым), то основательно и сам царь украшается и первосвященническими дарами»¹²¹³. Мы видим, что архиепископ Болгарии воспринимает даже языческих римских императоров как помазанников Божьих, т.е. как вселенские «живые образы» Иисуса Христа. А поскольку последний имел социальные функции царя и первосвященника, то и его земной образ – римский император, по логике Дмитрия Хоматина, должен был соединять как царскую, так и первосвященническую ипостаси. На этом примере очень четко прослеживается религиозно-социальное преломление оппозиции «образ – первообраз».

Императоры Византии принимали и непосредственное участие в богослужении. Они пользовались правом каждения в храмах, как иереи, знаменовали с трикирием (трехсвечник, символизирующий три ипостаси Бога. – Л.

¹²¹⁰ Sacrorum consiliorum nova et amplissima collectio. Venetiae et Florentiae, 1759–1798. I – XXXI. XII (стб. 979).

¹²¹¹ Савва В. Московские цари и византийские василевсы. Харьков, 1901. С. 64–65.

¹²¹² Цит. по: Савва В. Указ. соч. С. 64–65.

¹²¹³ Савва В. Указ. соч. С. 65.

А.), как архиереи, вели учительные беседы с христианами. Византийский император причащался в алтаре как священнослужитель, т.е. отдельно телу Христову с дискоса (когда причастие дается прямо в руки) и отдельно крови Христовой из потира.

Император в церковных церемониях и процессиях, в дворцовой жизни¹²¹⁴ должен был восприниматься как «отображение», или точнее, «живой образ» Христа. Например, в качестве «живого образа» Христа император должен был ощущать себя в литургической церемонии Страстной недели – омовения ног беднякам. Символично, что в данном случае византийский патриарх выступал только в роли чтеца Священного Писания. Когда он читал отрывок из Евангелия об омовении Иисусом Христом ног бедняков, в это время сам император буквально воспроизводил эту сцену – омывал ноги беднякам¹²¹⁵. В канун Вербного Воскресения император имитировал вход Иисуса Христа в Иерусалим. Патриарх в этой церемонии играл второстепенную роль¹²¹⁶. В этих религиозных процессиях, отражавших религиозное вероучение и символически воспроизводивших основные сакральные события христианского религиозного цикла, император выступал как *живой образ Царя Небесного*.

Византийская «политическая» теология провозглашала, что василевс действует, царствует и живет «во Христе», его деятельность божественна, его правление – совместное с Христом. Император Исаак Ангел (1185–1195 гг.), по словам византийского историка Никиты Хониата, заявлял, *что на земле нет никакого различия во власти между Богом и царем*¹²¹⁷.

Мистическую связь между Христом и василевсом, как его Наместника, олицетворял двухместный императорский трон. Правая часть трона была предназначена собственно Христу и оставалась из-за благоговения перед ним –

¹²¹⁴ Важным источником по имперскому ритуалу являются церемониальные книги императорского двора, такие как «О церемониях византийского двора», составленная в X в. императором Константином VII Багрянородным, и «О должностных лицах Константинопольского двора и о должностях Великой церкви» Псевдо-Кодина (сер. XIV в.). См: Le Livre des cérémonies de Constantin Porphyrogénète. Texte I – II. Ed. P., 1935, 1939.; Ps.-Kodinos. Traité des offices. P., 1966; Барсов Е. Ф. Древнерусские памятники священного венчания царей на царство в связи с греческими их оригиналами. М., 1883.

¹²¹⁵ Treitinger O. Der oströmische Kaiser und Reichsidee vom oströmischen Staats und Reichsgedanken: Nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. Darmstadt, 1956. S. 126 – 127.

¹²¹⁶ Цит. по: Савва В. Указ. соч. С. 164.

¹²¹⁷ Византийские историки, переведенные с греческого при Санкт-Петербургской духовной академии. Т. 7. Ч. 2. С. 122 – 123.

«вечным царем» – свободной по воскресным и праздничным дням. Во время же будничных дней на этой Христовой части трона восседал император – его Наместник на земле, который правит от его имени. Как справедливо отмечал Отто Трайтингер, Христова часть трона символизировала не только благоговение перед Христом, но и веру в реальное присутствие Христа, который сам был невидим, но трон его был видимым¹²¹⁸.

Особое положение императоров в Церкви наглядно проявлялось с момента входа их в храм св. Софии. По наблюдению иеромонаха Иоанна, «почти все моменты встречи епископов, являющихся к совершению литургии, совпадают с подробностями встреч императоров византийскими патриархами»¹²¹⁹. Византинист Д. Ф. Беляев отмечал, что облачение василевса и его свиты видоизменялось, как и в церковных службах, сообразно праздникам. В Троицын день василевс и чины облачались в белые облачения, в праздники Преображения, Рождества Христова и Рождества Богородицы – в пурпурные одежды, в Великую субботу в темные¹²²⁰. В царской процессии в первый день Пасхи 12 самых высших чиновников были облачены в специальные одеяния – лоры¹²²¹. Вне сомнения, эти двенадцать сановников имитировали двенадцать апостолов, следовательно, сам император в этой процессии имитировал Христа.

Император после облачения в хламиду и императорские инсигнии производил во дворце ритуал омовения рук, подобно тому, как священнослужители и архиереи моют их после облачения, перед началом совершения службы, что символизирует исполнение ветхозаветной заповеди (Исх. 30, 18, 19, 20, 21; 40, 30, 31, 32). Далее император с синклитом, в предшествии военных знамен, жезла Моисея и Креста Св. Константина вступал в храм св. Софии во время малого выхода.

Жезл Моисея в качестве императорского атрибута весьма показателен, поскольку именно через Моисея Яхве дал 10 заповедей. Моисей был устройтелем скинии собрания, освятил последнюю, *посвятил Аарона и его сыновей в священство*: «И взял Моисей елей помазания, и помазал скинию и все, что в ней, и

¹²¹⁸ Treitinger O. Op. cit. S. 32 – 33.

¹²¹⁹ *Иеромонах Иоанн*. Обрядник византийского двора как церковно-археологический источник. М., 1895. С. 145.

¹²²⁰ Беляев Д. Ф. *Byzantinia*. Кн. 1 – 3. СПб., 1891 – 1906. Кн. 3. С. 44.

¹²²¹ Там же. С. 42.

освятил это. <...> И возлил елей помазания на голову Аарона, и помазал его, чтобы освятить его» (Лев. 8, 10; 8, 12). Именно Моисею Бог изрек: «Смотри, все сделай по образцу, показанному тебе на горе» (Исх. 25, 40), т.е. Моисей выступает как устроитель *земного сущего по небесному первообразу*. Псевдо Дионисий прямо называет Моисея «первым мистом и предводителем законных иерархов»¹²²².

Итак, главной функцией византийского императора была сакральная. Ради ее выполнения – налаживания и поддержания взаимоотношений между миром земным и миром небесным во благо и спасение подданных – существовал в представлении византийцев сам институт верховного правителя – Наместника Бога на земле.

Российский вариант наместнической модели сакрализации власти как модели власти вселенской являлся хронологически последним в истории христианской цивилизации. В противоположность Европе, где XVI век ознаменовался окончательным закатом наместнической модели власти, в Московском царстве именно к данному периоду относится утверждение этой общехристианской модели сакрализации власти. В России понимание роли верховного правителя как Наместника Христа складывалось постепенно и явилось результатом длительного исторического процесса, начавшегося с крещения Руси.

С введением христианства на Руси начинает укореняться мировоззрение, основанное на постулате о том, что земная власть принадлежит Богу («Слово о законе и благодати» митрополита Илариона¹²²³). Сакральное должное предстает в форме монархически устроенного Царствия Небесного. Тезис о том, что власть на земле принадлежит Богу, является одной из исходных посылок доктрины о символическом участии земных властителей в Божественной власти. Идея властителя как образа своего сакрального первообраза – Царя Небесного проникает на Русь вместе с византийскими письменными памятниками. Уже в XI в. в русских письменных памятниках встречаются выдержки из Агапита о богочеловеческой природе власти царя¹²²⁴. На Руси таким Вселенским христианским царем формально признается византийский император, что и закрепляется в церковных

¹²²² Псевдо Дионисий *Ареопагит*. О церковной иерархии. Послания. СПб., 2001. С. 117.

¹²²³ Идейно-философское наследие Илариона Киевского. В 2 т. М., 1986.

¹²²⁴ См: Дьячок М. Т. О месте и времени первого славянского перевода «Наставления» Агапита // Памятники литературы и общественной мысли эпохи феодализма. Новосибирск, 1985.

диптихах (помянниках). Однако уже в таком раннем произведении, как «Послание митрополита Никифора I к Владимиру Мономаху» византийский император и великий князь Киевский характеризуются в равной мере как подобия Божественного первообраза, а это значит, что Никифор отказывается от византийского представления о единой и нераздельной императорской власти, присущей только василевсу ромеев и в этом своем качестве отражающей божественный миропорядок. В этом послании великий князь Киевский рассматривается как образ своего первообраза – Царя Небесного: «Господь есть истинный иконописец царского и княжеского образа»¹²²⁵.

Многовековое господство на Руси мировоззрения (прежде всего выражавшегося через церковную практику, когда византийский император поминался на службах в качестве вселенского христианского царя, и через письменную традицию), базировавшегося на догмате о том, что может существовать только один христианский Вселенский царь, привело к тому, что позже, с крушением Византийской империи, великие князья Московские уже имели мировоззренческую опору для провозглашения себя Вселенскими православными царями в качестве Наместников Христа.

Наместническая власть в православной «политической» теологии в ее российском варианте имела такую же систему обоснования, как и в других вышерассмотренных вариантах. Царь постулировался как Наместник Христа, как вселенский «живой образ» Царя Небесного, а Московское царство провозглашалось Ромейским царством (Москва – Третий Рим), следовательно, претендовало на вселенский характер как «отображение» единого Царствия Небесного. Здесь мы видим торжество общей для христианства логики, вытекавшей из метафизической постановки вопроса о земном сущем как образе небесного первообраза.

Московский царь как земной образ Царя Небесного в рамках «политической» теологии призван был имитировать свой небесный первообраз, при этом его человеческая индивидуальность имела второстепенное значение, ввиду неважности для него личной «харизмы». При этом царь в рамках мифологического мышления воспринимался как «Божий есть образ одушевлен,

¹²²⁵ *Поньрко Н. В.* Эпистолярное наследие Древней Руси, XI – XIII вв.: Исследования, тексты,

сиречь жив»¹²²⁶ (Максим Грек), т.е. можно говорить о феномене сакраментального (тайнодейственного) присутствия первообраза в его земном образе. Главной функцией Московского царя как Наместника Христа была сакральная, что и предопределило объем его полномочий в светской и духовной сфере. Принятие Иваном Грозным титула «боговенчанного царя» уже окончательно юридически закрепило за царями прерогативы верховного попечения об интересах Церкви, какие принадлежали византийским императорам и какие уже в весьма значительной степени были приобретены самими московскими князьями путем историческим¹²²⁷.

В конце XVI в. в России появился патриарх. Впервые им стал в 1589 г. митрополит Московский Иов. Характерно, что инициатива учреждения патриаршества исходила от светской власти. Сама процедура полностью соответствовала византийской традиции. Само место наречения в патриархи (царский дворец) свидетельствовало о первенстве царской власти в делах церковно-канонических. Затем, вновь в Успенском соборе, состоялось поставление новоизбранного (точнее назначенного царем) патриарха. Царь выступил в роли «ставящего» патриарха и произнес инвеститурную речь¹²²⁸. При этом Федор Иоаннович вручил Иову, согласно ритуалу, символ патриаршей власти – подлинный посох митрополита Петра, т.е. произвел акт духовной инвеституры.

В споре же между царем Алексеем Михайловичем и патриархом Никоном проявился феномен, характерный для всех христианских вариантов наместнической власти, состоящий в том, что было два претендента – светский и духовный на одно «божественное» место Наместника Христа. Именно себя, а не царя Никон считал живым и одушевленным «*образом Христа*»: «патриарх есть образ жив Христос и одушевлен, делесы и словесы в себе живописуя истину <...> первый архиерей (т.е. патриарх) во образ Христов, а митрополиты и архиепископы и епископы во образ учеников и апостолов»¹²²⁹. Никон не признавал равенства архиерейского сана по самому его существу. «Архиерей – подобник Бога» (для

комментарии. СПб., 1992. С. 86.

¹²²⁶ Грек Максим. Сочинения. В 3 ч. Казань, 1859 – 1862. Ч. 2. С. 350.

¹²²⁷ Карташев А. В. Очерки истории русской церкви. В 2 т. М., 1991. Т. 1. С. 429.

¹²²⁸ Там же. С. 32.

¹²²⁹ Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. В 2 т. Сергиев Посад, 1912. Т. 2. С. 130.

Никона это относится только к патриарху) – этот постулат будет для Никона основным. В «Обличении на Никона» архиереи будут указывать на то, что Никон держал себя как начальник епископам, рассматривая их как «несовершенных» по отношению к нему архиереев¹²³⁰.

Показательна для понимания функционирования наместнической модели сакрализации власти история о проклятии Никоном Крутицкого митрополита. Вина его заключалась, по мнению Никона, в том, что он, сидя на осле в Вербное воскресенье, выступал как образ Иисуса Христа, т.е. посягнул на его, Никона, прерогативы как единственного «одушевленного» образа Христа. Ситуация весьма архетипическая, так же поступил в свое время и папа Иннокентий III (при нем титул *Vicarius Christi* официально был закреплен за папами), когда он отказал епископам в праве именоваться *Vicarius Christi*. Патриарх Никон считал себя истинным помазанником Божиим, указывал царю Алексею Михайловичу (тоже помазаннику), чтобы тот не прикасался к нему – «помазаннику Божьему судом и управою через каноны»¹²³¹. С крушением власти патриарха Никона в России окончательно установился восточнохристианский вариант наместнической власти, когда царь провозглашался – Наместником Христа. Представление о характере взаимоотношений Бога и царя отчетливо выражено в письме протопопа Иоанна Неронова царю Алексею Михайловичу. Иоанн пишет, что он просит защиты у государя как у «**бога по Боге**» и признает его «**воистину по Боге богом**»¹²³². Сам же царь Алексей Михайлович полагал, что он имеет право решать не только свои государевы дела, но и «Божии дела»¹²³³.

Начало заката наместнической модели власти в ее российском варианте связано с внедрением секулярных (рационально-логических) элементов в систему легитимизации власти, начавшемся с процессом вестернизации в начале XVIII в.

Итак, все изложенное показывает, что феномен Наместника Христа и наместническая модель сакрализации власти являлись религиозно-социальными следствиями функционирования мышления в рамках бинарной оппозиции «земное (образ) – небесное (первообраз)». Сама же потребность в Наместнике Христа как

¹²³⁰ Обличение на Никона патриарха, написанное для царя Алексея Михайловича // Летописи русской литературы и древностей. М., 1863. Т. 5. С. 169.

¹²³¹ Каптерев Н. Ф. Указ. соч. Т. 2. С. 130.

¹²³² Там же. Т. 2. С. 75.

¹²³³ Богданов А. П. История России до Петровских времен. М., 1997. С. 238.

«живом» вселенском образе Царя Небесного свидетельствует о том, что в рамках мифологического мышления абстрактные категории нуждались в конкретном, чувственно воспринимаемом образе, доступном для личного опыта. В данном случае речь идет о трансцендентности Бога (лат. *Deus absconditus*, «незримый Бог»). Посредством феномена Наместника Христа как «живого» образа Царя Небесного достигалось чувственное восприятие самого трансцендентного первообраза. Именно это предопределило основную религиозно-социальную функцию Наместника Христа – уподобление своему первообразу. Следовательно, для феномена Наместника Христа характерна неважность личной «харизмы», поскольку имитировалась «харизма» первообраза, что делало второстепенной человеческую индивидуальность Наместника Христа.

Можно говорить о сакрализации места и функций Наместника Христа в земной иерархии, сама же конкретная личность становилась заложником своей «божественной» должности, поскольку имитация своего небесного первообраза ставила ее в жесткие поведенческие рамки. В этом аспекте сама христианская наместническая модель сакрализации власти является, согласно классификации М. Вебера, разновидностью традиционной формы господства¹²³⁴. Наместник Христа обладал властью не в силу чисто личных качеств, а в силу унаследованной по должности «харизмы» своего первообраза.

Эксклюзивность феномена Наместника Христа заключалась в том, что имитация им своего первообраза (не ритуал помазания, который возник, например, в Византийской империи почти через шесть веков после утверждения наместнической модели власти, и был призван наглядно закрепить многовековые догматы «политической» теологии о том, что византийский император в силу знимаемой «божественной» должности есть уже «живой» образ Мессии) приводила к феномену сакраментального (тайнодейственного) присутствия первообраза в его земном вселенском образе, т.е. в образе Наместника Христа произошло схождение сторон бинарной оппозиции «образ – первообраз». Соединение двух миров – земного и небесного в его образе явилось следствием восприятия в рамках оппозиции «образ – первообраз» взаимоотношений между земным сущим и небесным должным. Именно ради налаживания и поддержания

¹²³⁴ Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 69.

взаимоотношений между миром земным и миром небесным – достижения рационального через иррациональное – существовал почти на протяжении двух тысячелетий сам институт наместничества Бога на земле.

Догмат о наместничестве Христа в рамках «политической» теологии являлся следствием синтезности «иррационально – рациональности» мышления людей, исповедовавших христианство, когда чувственное познание было неотделимо от одновременного умопостижения объекта. Для людей с мышлением синтезирующего типа восприятие не было поставлено в рамки жесткого «или – или», что вело к взаимопроникновению и взаимопереходу сторон противопоставлений в свою (якобы) противоположность. Эта особенность синтезирующего типа мышления приводила к тому, что грань между Наместником Христа и его первообразом была весьма условной, что повлекло восприятие Наместника Христа как *«богочеловека»*.

Во всех исторических формах реализации христианской модели наместнической власти представления о полномочиях и привилегиях Наместника Христа проистекали из представлений о его сакральности как «живого» вселенского образа Христа. Именно уподобление Наместника Христа его первообразу детерминировало сосредоточение светской и духовной власти в одних руках. В силу действия логики, когда земное должно стремиться к точному отображению небесного образца, а поскольку Царствие Небесное является монархией и Христос, согласно христианской догматике, соединяет в себе неразрывно ипостаси первосвященника и царя Иудейского (Послание ап. Павла к евреям), то земное «отображение» Царствия Небесного (на эту роль претендовала первоначально Римская империя, затем её наследники – Византийская империя, германская Римская империя, папская теократическая монархия в XI – XIII вв., Московское царство) и земное вселенское «отображение» Царя Небесного (в лице византийского, германского императоров, папы Римского, московского царя и патриарха) не могло, по определению, «разделить функции двух властных компетенций», т.е. разделить светскую и духовную сферы. Именно по этой причине теория «двух мечей» папы Геласия при своём рождении была обречена на неудачу в политическом применении в эпоху, когда в мировосприятии

господствовало представление о взаимосвязи между миром земным и миром небесным как образом и первообразом.

Социополитическая эволюция христианской цивилизации во многом была обусловлена спором нескольких претендентов о том, кто из них является вселенским Наместником Христа на земле и, следовательно, чье политическое образование может претендовать на вселенский характер как отображение Царствия Небесного. На Западе римский первосвященник и германский император оспаривали друг у друга сакральное место и функции *Vicarius Christi* в земной иерархии, что вылилось в тяжелейший конфликт Средневековья – борьбу папства с империей. На православном Востоке этот спор проявился в противостоянии между царем Алексеем Михайловичем и патриархом Никоном. Закат же наместнической модели власти и на Западе, и на Востоке, был связан с началом перехода на логическую систему мышления, сделавшую возможным отделение «сакрального» от «несакрального».

При этом сама постановка вопроса об отделении «сакрального» от «несакрального» (определение через отсутствие качества в данном случае более точно, нежели применение терминов «профанный» или «светский») глубоко современна. Она побуждает исследователя проецировать сформулированное ныне противопоставление смыслов на эпохи, применительно к которым еще следует уточнить существование подобных смыслов. Эпоха раннего Нового времени и особенно самое начало Реформации в данном отношении наиболее интересна, ибо то был момент, когда сакральность и несакральность стали осознаваться как некоторые качества, причем осознаваться в политико-общественной практике, а не в трактатах и диспутах. Точнее, сами трактаты и диспуты, посвященные сакральности, стали частью практики.

С Реформацией связано множество парадоксов, без понимания которых невозможно адекватно интерпретировать историю иудео-христианской цивилизации. И главный из них тот, что отдаленным по времени результатом Реформации стала секуляризация политической и общественной жизни европейских наций, но сама Реформация представляла собой «второе крещение Европы», переход к новому качеству религиозности. Другой аспект проблемы – это вопрос о том, что, собственно, надо считать властью применительно к той эпохе и местам ее важнейших событий. Именно потому, что то было время разделения частно-правового и публично-правового порядков, а значит, и оценивать надо самые разные властные уровни, структуры и институты. Впрочем, и слово

«уровень» в данном контексте неуместно, ибо подразумевает существование строгой властной иерархии, которой вовсе не было в Германии первой половины XVI столетия.

С известной долей условности можно говорить о двух типах власти в те времена. Один из них был глубоко связан со сферой обычного, традиционного, средневекового и досредневекового. Такова власть городской общины, патронатно-клиентские отношения внутри дворянства, в известной мере – власть императора. Другой тип властвования-подчинения, порой характеризующийся почти непереводаемым термином *Obrigkeit*, может быть назван публично-правовым, а самими современниками воспринимался как противоположность традиционному прежде всего в силу своей волевой природы. Другими словами, традиционной системе противопоставлялась власть, основанная на волевом начале и находившая письменно-правовое оформление в противоположность обычному праву.

Но и религиозная жизнь переживала те же – в основе своей – изменения. Это был переход от поверхностной христианизации к персонализированному постижению Писания. Таким образом, эволюция власти и эволюция религиозности имели общую направленность – к персонализации. Движение в этом направлении не было прямым и всегда осознанным, вербально определенным относительно цели, но судить о нем можно именно по результату – современной секуляризованной Европе: применительно к Реформации подобный исследовательский прием, который можно назвать ретроспективным, (суждение о прошлом по настоящему), вполне оправдан. Необходимо только отметить следующее. Толкуя о сакральности и десакрализации, мы по умолчанию оперируем христианским пониманием этих терминов, рассматриваем исторически сложившиеся церковно-властные отношения. Применительно к рассматриваемой эпохе это вполне корректно, однако новейшая европейская история дает примеры вне- и антихристианской сакрализации власти, характерной для тоталитарных режимов в Германии и России. Не ставим мы также вопрос о раннесредневековом и досредневековом характере власти, сакрализация которой восходит к дохристианской эпохе.

Центром Реформации были свободные имперские и свободные города – это общеизвестно. Система власти – светской и церковной – строилась в них в треугольнике община – магистрат – клир, причем система эта была весьма динамичной: магистрат имел два источника своего господства. Первый и главный – это община. Второй – власть императора, зависимость от которого была весьма существенной. Имперские города обязаны были выплачивать императору налоги, формально имевшие характер фиксированных фогтиальных платежей, а свободные города налогов не платили. Традиционно имперские города должны были оказывать императору помощь в случае

войны, если она велась «не за горами», а свободные города, напротив, обязывались помочь также и при походе «за горы» (имелись в виду походы в Италию). Были и другие различия, связанные, прежде всего, с функциями городов. Свободные города были по преимуществу значительными центрами ремесла и торговли, служившими одновременно епископскими и архиепископскими резиденциями.

Стремление императоров к увеличению городских платежей, осуществлявшихся по запросу рейхстагов, побуждало их к установлению добрых отношений с магистратами. Во второй половине XV – начале XVI в. по просьбам магистратов нескольких городов императоры закрепили в привилегиях важнейшие нормы, связанные с бюргерским правом и значительно расширившие возможности городских советов. Помимо всего прочего, получало поддержку и постепенное подчинение церковных и монастырских институтов имперским городам. И это подчинение имело глубокий религиозный смысл. Власть не жаловалась императором, а подтверждалась им, ибо источником власти магистрата была община. Но сама община не мыслилась исключительно светски, несакрально, она определялась как христианский мир малых размеров (ср.: «мір православный»).

А потому в имперском городе церковные институты вовсе не были монопольными обладателями сакральности, не являлись носителями абсолютного духовного авторитета. Более того, экстерриториальность церковных учреждений и лиц воспринималась как нарушение фундаментальных принципов городского устройства, а сакральный характер городской общины служил основанием для вмешательства в церковное управление. Последовательное осуществление магистратами права патроната, а также постоянное стремление превратить клириков в рядовых бюргеров, безусловно, пользовались поддержкой общины. Но, в отличие от княжеств, где шло становление публично-правового порядка, в городах все эти процессы шли в рамках частного права.

Реформация (и Контрреформация) явилась религиозным переворотом, затронувшим все слои общества, каждый из которых проводил ее в рамках своей, ему присущей социальной организации. Движение за церковное обновление начала община, подталкивавшая магистраты. В городах возобладали реформационные течения, связанные с именами Цвингли и Буцера. Принципиальные отличия меж Лютеровой и цвинглианской Реформацией заключались в том, что субъектом первой был человек, а субъектом второй – община. Лютер сформулировал учение о двух царствах, о принципиальном отличии христианской свободы «внутреннего человека» от плотской свободы «человека внешнего». Цвингли же не расчленил земное и небесное, стремился к строительству империи Христовой на земле, не отделял человеческую сущность от социальной.

Учение Цвингли на раннем этапе Реформации оказалось наиболее адекватным бюргерскому корпоративному самосознанию. Замкнутость городских общин, заметно усилившаяся к началу Реформации, весьма способствовала развитию чувства исключительности и избранности. Крайними проявлениями коммунально-конфессиональных режимов стали эксперименты анабаптистов в Мюнстере и – в известном смысле – кальвинистская Женева. Таким образом, городской строй реформаторских городов характеризовался еще большей сакрализацией властных отношений.

Но и все социальные общности не были в понимании современников исключительно социальными. В полном названии «Священная Римская империя» слово «священная» было наполнено смыслом, причем прежде всего с точки зрения горожан. Городская община мыслилась не просто частью Империи, она была ей тождественна. Содержание конфликта меж городами и Империей весьма показательно. Содержание знаменитого Вормсского эдикта 1521 г. было не вероучительным, но цензурным – император просто запретил распространение в городах произведений Лютера и проповедь его идей. В ходе постоянных переговоров с городами в 1524 г. III Нюрнбергский рейхстаг запретил печатать реформационные сочинения, но разрешил проповеди. Города, однако, стояли на своем: их представители и идеологи настаивали на том, что последней инстанцией во всех этих вопросах является исключительно городская община, а обсуждаться они могут исключительно на соборе или на собрании представителей всех сословий.

Последнее имело также сакральный характер. Империя в представлениях того времени олицетворяла и земной, и небесный порядок, гарантировала незыблемость положения всех сословий, являлась оплотом христианства.

Но это все касается Реформации магистратов, находившейся где-то посередине между Реформацией Лютера, ставшей, в конце концов, княжеской, и разрушительными асоциальными низовыми движениями. Последние характеризовались крайней степенью сакрализации властных отношений, собственно, уничтожением границы меж властью земной и небесной, ставили целью установление царства Божьего на земле. Это было крайним проявлением того, что получило название «революция общинного человека». Эта революция знаменовала кризис Средневековья, но не привела к появлению нового качества, не открыла путь в Новое время.

Модернизационный характер приобрела лишь Лютерова Реформация, проведенная в жизнь представителями княжеского сословия. Именно в княжествах зарождалась новоевропейская германская государственность, причем Империя принимала в этом

активное участие. Связывать этот процесс с какой-либо конфессией бессмысленно, ибо Реформация и Контрреформация являются частью единого модернизационного процесса. При этом крайняя степень вовлеченности власти в религиозную жизнь Европы не должна вводить в заблуждение. Установление протестантского порядка, при котором глава государства (некоторые князья в Германии, короли в Скандинавских странах, а самый яркий пример – английский монарх) превращались в предстоятелей национальных церквей, никоим образом не означал сакрализации светской власти. Напротив, власть десакрализовалась, подвергалась формально-юридическому анализу и обоснованию, а меж монархом и церковными институтами устанавливалась субъект-субъектная связь. Подобным образом разделились субъекты и в католических странах, включая даже Испанию.

Взаимосвязь мирского и сакрального аспектов власти в католическом мире в настоящей главе рассматривается на одном, во многом исключительном, но в то же время чрезвычайно важном примере: Папской области.

«Вотчина Св.Петра»: проблема взаимосвязи мирского и сакрального в осуществлении власти.

Существуют широко известные исторические сюжеты, которые ассоциируются с понятием сакрализации власти. Для Западной Европы это - прежде всего, пример осуществления мирской власти пап в средневековье и истории так называемой Папской области в Италии (с центром в Риме). Весьма важным является то простое наблюдение, что вопрос о сакрализации власти правителей средневековой христианской Европы воспринимается не столько посредством научного дискурса, историческое явление отражается в плоскости научно-популярного изложения. Очевидно, что оценки и суждения феноменов становятся известными, общепринятыми, и, наконец, хрестоматийными, благодаря упрощению и генерализации отдельных специфических фактов и признаков. Но на исследовательском уровне интерпретация таких ключевых явлений, как феномен власти средневековых пап, не может быть однозначной. Трудности трактовки темы приводят к тому, восприятие власти средневековой церкви основывается на обосновании прерогатив папской власти в каноническом праве, а, кроме того, происходит подмена представлений о средневековом папстве и папской монархии раннего Нового Времени в уже сложившемся региональном государстве.

В данном очерке целью ставится не сведение к единому определению различных точек зрения или трактовок ученых, но напротив, демонстрация различных

исследовательских перспектив воссоздания исторических картин, анализ взаимосвязи мирского и сакрального в осуществлении власти церкви.

Начнем с кратких замечаний по вопросам источниковедения и историографии. Мы должны иметь в виду, по крайней мере, три специализации исследователей и три круга вопросов, связанных с темой власти средневековых пап. Это, во-первых, идея папской власти в контексте развития сакрализованных политических теорий средневековья, что и изучают историки политических течений, философы и историки церкви. Затем должна быть указана тема правовых вопросов (отношений по поводу юрисдикции), которые разрабатываются историками права в целом и историками канонического права, в частности. И, наконец, достаточно обособленно существует традиция изучения социальных контекстов осуществления папской власти, анализируемая историками-медиевистами.

Все три традиции, на первый взгляд, практически не имеют точек пересечения, но исторические реалии, составляющие предмет исследования данных дисциплин, напротив, переплетались самым неожиданным и причудливым образом, и именно узко направленные исследования мешают представить и осознать их как части единой исторической картины.

Точнее говоря, политическая концепция папской сакрализованной власти и роль папства в развитии политической теории средневековья иногда рассматривается в литературе отдельно от юридических аспектов, а иногда и в контексте правовой истории¹²³⁵. Традиция же изучения канонического права, особенностей декретального права, не обязывает специалиста в этой области не только представлять себе расклад социально-политических сил, но и рассматривать, как и с учетом каких принципов строились отношения между миром (мирской общиной с ее институтами управления и самоуправления) и институтами власти, учрежденными Римской церковью.

¹²³⁵ Ullmann W., *The Growth of Papal Government in the Middle Ages. A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power* London, 1970

Watt J. A., *The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century* 1966

The Papacy and Political Ideas in the Middle Ages . London 1976

Tierney B., *The Crisis of Church and State 1050-1300* Cambridge 1964

Tierney B. Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought, 1150-1650. Cambridge: 1982, Zuckerman Ch. Some Texts of Bernard of Auvergne on Papal Power / *Recherches de theologie ancienne et medievale* 49 (1981): 174—204.

Maccarrone M. *Vicarius Christi: Storia del titolo papale*. Rome: 1952.

Вполне объяснимо, почему историк церковного права исключает из сферы своих интересов особенности местных законодательств - статутов общин Папской области, но, трудно найти специалистов, способных определить, насколько учитывала юридическая практика судей и нотариусов общин Папской области опыт развития канонического права. Исследование обоснований папской юрисдикции (например, по отношению к епископам) в контексте истории права, в рамках стандартов этой дисциплины не призвано учитывать конкретные социально-политические реалии эпохи и исторические обстоятельства, которые могли препятствовать осуществлению теоретически безупречных моделей. Исключения из этого правила ценны, но редки¹²³⁶.

В зависимости от выбора методов и источников исследования мы получим различные картины, представляющие особенности светской власти пап. Если иметь дело с источниками, происходящими из папской канцелярии, то, возможно, удалось бы построить вполне законченное формальное описание, отвечающее определенной теории сакрализации власти. В такой перспективе рассмотрения вопроса возможно было бы создать систему экспертных оценок и критериев, характеризующих специфику сакрализации папской власти¹²³⁷.

Однако, если держаться исторических источников светского происхождения, например, документации, связанной с развитием городов региона, на которые

¹²³⁶ Cantini J.A. De autonomia iudicis secularis et de Romani Pontificis plenitudine potestatis in temporalibus secundum Innocentium IV // *Salesianum*. 1961. T. 23. P. 407-480.
Law, Church and Society: Essays in honor to Stephan Kuttner/ ed. by K. Pennington and R. Sommerville. Philadelphia, 1977. Chiesa diritto e ordinamento della "Societas Christiana" nei secoli XI e XII. (Miscellanea del centro di studi medioevali, 11. Milano, 1986
Ullman W. Medieval papalism and political theories of the Medieval Canonists, London, 1949.
Schmurtz R. Medieval Papal Representatives: Legates, Nuntios and Judges Delegate. *Post Scripta* // *Studia Gratiana* 15, Rome, 1972, p.441-463.

¹²³⁷ Особое значение принадлежит такой исторической вехе, как понтификат Иннокентия III, хотя, многие идеи, связанные с концепцией сакральной (папской) власти, развивались и его предшественниками, например, Григорием VII, и преемниками, в частности Иннокентием IV. См. например:
Bertram M. Gregorio IX, Innocenzo IV e Federico II: Tre legislatori a confronto // Ed. A. Romano *Atti di convegno internazionale di studi Federiciani*. Roma, 1997. T. 1. P. 11-28.

Maubach J. Die Kardinale und ihre Politik um die Mitte des XIII. Jhs. unter den Papsten Innocenz IV., Alexander IV., Urban IV., Clemens IV. (1243-1268). Inaugural-Dissert. Bonn, 1902. S. 24-25.

Norr K.W. Die kanonistische Literatur // *Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte* / Hrs. von H. Coing. Bd. 1. München, 1973. S. 365-382: S. 367.

Robinson I. S. "'Periculosus homo': Pope Gregory VII and Episcopal Authority," *Viator* 9 (1978): 103-31.

Tangl M. Die papstlichen Kanzleiordnungen von 1200-1500. Innsbruck, 1894. Const. III. S. 55-59.

распространялось влияние светской власти пап, то придется использовать иной словарь понятий и терминов и корректировать оценки характера папской власти.

Лишь с учетом этих предварительных замечаний можно представить тему восприятия и интерпретирования папской власти. Наиболее целостное определение сакральных черт папской власти среди существующих культурно-антропологических и философских концепций, на мой взгляд, исследовано в работах Проди и Паравичини-Бальяни. Тем не менее, я отмечаю, что концепт «сакрального тела» великого понтифика¹²³⁸, строится по модели интерпретирования сакрализации монархической власти средневековья (теория определения «публичного», т.е., «сакрализованного тела» короля).

Академическое изучение и развитие концепта средневековой сакрализации власти было предложено медиевистом Эрнстом Канторовичем¹²³⁹. Согласно этой точке зрения, возникновение концепта «сакрального тела короля» - как выражения надмирной, стоящей над правом и законом силы, особого «сакрального закона», объяснялось влиянием не только собственно христианской ментальности, но и римской идеей сакрализации императорской власти¹²⁴⁰.

¹²³⁸ Сам термин стал ключевым в труде Паравичини-Бальяни, но в более ранней работе Проди по созданию папской монархии раннего нового времени аналогичную роль играл концепт «двух душ папской персоны».

Paravicini-Bagliani A. Il corpo di Papa. Torino, 1994. Отметим и англоязычную публикацию — перевод Д. Петерсоном данной работы: Paravicini-Bagliani A. The pope's body. Chicago 2000.

Prodi P. Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima eta moderna, Bologna 1982

¹²³⁹ Kantorowicz E.H. The king's two bodies. A study in medieval political theology. (With a new preface by W.Ch. Jordan) Princeton. 1997.

¹²⁴⁰ Данная идея противопоставлялась германской традиции королевской власти, поскольку король представлялся в данной парадигме, как лично, так и функционально подчиненным закону. Существование двух равно значимых систем осмысления королевской власти и привело к необходимости разграничения сфер личного и публичного, воплощенных в фигуре правителя: (Pennington K. Pope and bishops. The papal monarchy in the 12 and 13c. Pennsylvania, 1984.p.V: « **...two antithetical visions of political authority led medieval lawyers to distinguish between the prince's private body, which was subject to the law and bound to obey it, and his public body, which was above the law and beyond the reach of any other man.**») Собственно, точно по этой же ментальной модели, папа обладает непогрешимостью, когда выступает с высоты Святого престола, обращаясь к церкви, но не в любой момент своей частной жизни.

Очевидно, что те же функции, олицетворяла собой и фигура папы в средневековой ментальности; такой же она предстает и в построениях историков церкви, и в трудах исследователей канонического права XX столетия¹²⁴¹. Таким образом, этот постулат является вторичным, репликой другой идеи.

Итак, необходимо учесть важную черту историографии вопроса о сакрализации власти в традиции культуры христианского латинского мира: все основные понятия и определения, которыми пользуются и современные исследователи-медиевисты, культурологи, философы, были введены в ходе изучения проблемы сакрализации королевской власти, а не папской власти. Это относится и к концепту «сакрального тела» правителя, и к представлению республики и государства в качестве «сакрального и мистического единства», во главе которого стоит Христос. Нельзя считать, что идеи великого медиевиста 20-го столетия Эрнста Канторовича, ставшие откровением для научной мысли в середине истекшего века, совершенно не претерпели переосмысления за истекшие десятилетия в научной среде, но и не потеряли роль важнейшего ориентира для поисков, которые ведутся в области историко-философского и культурно-антропологического исследования средневековья. Эти теоретические посылки, однако, со всей очевидностью следуют уже намеченному руслу, и, следовательно, не предлагают принципиально новых перспектив исследования.

В недавних исследованиях средневековой власти римского понтифика, вопрос о двойственной ее природе, о «сакральном теле» наместника Св.Петра, как и в анализе восприятия образа власти светских правителей эпохи Ренессанса, применяется тот же концепт сакрального, политического тела властителя, что и в знаменитом труде Канторовича. Итак, при смене исторического объекта изучения, в сфере определения черт «сакральности» этого объекта, смены парадигм не произошло.

Таким образом, существующая концепция восприятия папской власти соотносится с идеалом абсолютной папской монархии, а свидетельства постепенно складывавшейся системы связей будущего регионального государства следует, видимо, искать в более

¹²⁴¹ Pennington K. Pope and bishops. The papal monarchy in the 12 and 13c... 1984.

именно в работе американского ученого «Папа и епископы» был перекинут мост от штудий по теологии королевской власти к изучению сакральной власти пап, что произошло задолго до выхода в свет итальянской версии труда Паравичини-Бальяни, (получившего известность только после перевода на англ.яз в 2000 г.)

Paravicini Bagliani A. Cardinali di curia e “familiae” cardinalizie dal 1227 al 1254. Padova, 1972. P. 387-388.

Landau P. Kanones und Dekretalen. Beitrage zur Geschichte der Quellen des kanonischen Rechts. Goldbach, 1997.

Kemp J.A. A New Concept of the Christian Commonwealth in Innocent IV. Vatican, 1965.

широких кругах исторических источников, связанных не только и не столько с папской курией, но и с контрагентами сил централизации – локальными сеньориями и общинами, так или иначе стремившимися определить и закрепить свой правовой статус.

Далее следует обозначить терминологические проблемы, которые частично объясняются различиями традиций историографии, а частично спецификой индивидуальных подходов к понятиям «сакрализация власти», а также соотношению понятий «светская власть церкви» и «папская власть». Несомненно, необходимо сконцентрировать внимание на двух концептах или составляющих власти церкви — это термины, которые переводятся на русский достаточно расплывчато, как «светская» и «спиритуальная» власть. При этом понятие «*dominium temporale*» должно быть введено первым, как только мы приступаем к рассмотрению указанной темы, т.к. в нем есть трудно объяснимая двойственность.

Концепт светского господства церкви, естественно, гораздо шире, чем конкретное обозначение сеньориальной политико-юридической власти римского епископа на территории дистрикто Рима и в некоторых областях Центральной Италии. Питер Партнер, один из наиболее авторитетных современных исследователей истории «Патримония Св. Петра» указывает на первый случай употребления термина «*dominium temporale*» в документе, датированном 1156 г., хотя широкое распространение для определения политической и юридической власти папства термин получает позже¹²⁴². Нас будет интересовать в основном второе, более узкое проявление понятия «светская власть пап», но в то же время и не собственно история римской курии¹²⁴³. Анализ светской власти пап в предлагаемой работе фокусируется на той конкретной задаче управления, которая осуществлялась Римской церковью.

Чтобы понять, как именно это управление могло воплотиться в исторических реалиях конца 12- 14в., мы должны задать вопрос, о том, что объединяло такие разные исторические земли и территории Центральной Италии, называемые «землями Св. Петра», кроме папских притязаний на власть в них? Этот конгломерат земель никогда не составлял единого целого ни исторически, ни политически, ни экономически. Следовало сконструировать и юридически обосновать определенные системы социальных связей, которых прежде не существовало. Естественным стремлением папства с начала

¹²⁴² Partner P. The lands of St. Peter. (preface p. XI).

¹²⁴³ Среди институтов и постов административной системы управления следует выделить ректоров провинций и легатов, которым и поручались даже частные вопросы взаимоотношений с общинами, и которые, поэтому будут упоминаться в нашем дальнейшем изложении. Schmurtz R. Medieval Papal Representatives: Legates, Nuntios and Judges Delegate. Post Scripta // Studia Gratiana 15, Rome, 1972, p.441-463.

средневековья было утвердить свою власть над землями в Римской округе (как в контадо, так и в дистретто), которые могли бы стать прочной основой для более широкого образования — светского владения Церкви от Тосканы до неаполитанских земель.

Характер институтов власти и социально-политических иерархий в пределах Папской области, прежде всего, на территории таких исторических земель Италии как Лаций, Сабина, Римская Кампанья следует признать весьма сложным и противоречивым. В фокусе исследования темпоральной власти пап, конечно, необходимо держать собственно Рим и его контадо, где шла сложная борьба за сферы влияния, но в эту борьбу включались и целые исторические земли, такие как Лаций, а также еще более широкая округа — территория Римской Провинции. Наконец, в эту систему вписывались разнообразные формы светских притязаний римской курии в других землях Центральной Италии. Но этим притязаниям было нелегко осуществиться, как и попыткам коммуны Рима распространить свое военно-политическое влияние в регионе. Постоянно под властью римской курии на протяжении всего средневековья оставались лишь Сабина и Кампанья, в других землях целые области и коммуны выходили из-под контроля.

Изучения специфики власти церкви, естественно подразумевает определение особенности развития церкви как социального института в средневековой Италии.¹²⁴⁴ Данная проблема связана и с вопросом развития приходской церкви, и с ролью локальных институтов церкви¹²⁴⁵ в частности, как владельцев земель, передаваемых держателям на условиях службы и верности.

Необходимо уточнить, что нижняя граница рассматриваемого периода, ознаменованного расцветом коммун, характеризуется стремлением городских общин к самоуправлению, в т.ч. и в вопросах контроля над локальной церковью. Это также и время трансформации сельской сеньории и аналогичного стремления сеньоров к осуществлению квази-публичных функций. Именно к началу тринадцатого столетия сложилась та уникальная социально-политическая реальность, в которой власть церкви ограничивалась

¹²⁴⁴ В этом плане полезны компаративные исследования, см., например: Brentano R. *Two Churches: England and Italy in the Thirteenth Century*. Princeton. 1968.

¹²⁴⁵ Boyd C.E. *Tithes and Parishes in Medieval Italy*. Ithaca, 1952. Addleshaw G.W.O. *The development of the parochial system from Charlemagne to Urban II*. 2-nd. Ed. York, 1970.

¹²⁴⁵ Santini P.I. «comuni di pieve» nel Medio evo. Milano 1964.

Представляются достаточно репрезентативными коллективные труды 70-х, как например: *Le istituzioni ecclesiastiche della «Societas Christiana» dei secoli XI – XII*. Milano, 1977. А также: *Law, Church and Society: Essays in honor to Stephan Kuttner*/ ed. by K. Pennington and R. Somerville. Philadelphia, 1977. По истории прихода собственно в Италии хочется выделить такую тонкую и интересную работу, как: Castagnetti A. *La pieve rurale nell'Italia padana*. Rome, 1976.

не столько универсалистскими устремлениями Империи, сколько гораздо более скромными, но многообразными социальными силами. Верхняя граница рассматриваемого периода – это преобразования, провозглашенные в Эгидиевых конституциях пост-авиньонского периода, которые, если и не явились реальной централизацией папской области, то, по крайней мере, отразили определенную победу центростремительных сил.

Несмотря на замедленные темпы процессов формирования регионального государства, (особенно в период т.н. «Авиньонского пленения пап»), данные тенденции все же продолжали свое развитие. Определяющим рубежом стало возвращение папской резиденции в Рим и деятельность по унификации правовых установлений и институтов самоуправления на территории папской области, предпринятая в рамках т.н. Эгидиевых конституций. Единого регионального государства в этот период еще не существует, хотя существует общепризнанная верховная власть, власть сакрально обоснованная и кристаллизованная в систему церковных институтов и привилегий.

Кроме того, важную роль сыграла такая сила, как идеология нищенствующих братств, которая укрепила социальные и интеллектуальные позиции на исходе XIII в. Именно нищенствующие в противовес светским знатокам юриспруденции вмешались в разработку вопросов папской юрисдикции, отрицая преемственность епископской власти непосредственно от апостольской традиции сакральной власти и определяя папскую власть источником и посредником распространения сакральной власти на всех иерархов церкви¹²⁴⁶.

Иннокентий III значительно преумножил и укрепил основы светского могущества наместников Св. Петра при ослаблении притязаний империи. Папа Иннокентий, будучи прекрасным политиком и образованным правоведом, смог, исходя частью из норм канонического, а частью феодального и обычного права, сформулировать и обосновать

¹²⁴⁶ Pennington K. Pope and the bishops. Univ penn. Press. 1984. P.6-7: "By the end of the thirteenth century, stimulated by the secular-mendicant controversy, secular and mendicant theologians regularly discussed the origins of episcopal jurisdiction. Some of the most extreme statements of papal primacy came from the pens of the mendicants. Both the Dominican, Thomas Aquinas, and the Franciscan, St. Bonaventura, argued that the bishops derived all their jurisdiction from the pope. Later Franciscan and Dominican theologians followed their lead.. In contrast, the secular theologians maintained that the bishops received at least a part of their jurisdiction from sources other than the pope». М. также Miethke J. "Die Rolle der Bettelorden im Umbruch der politischen Theorie an der Wende zum 14. Jahrhundert," *Stellung und Wirksamkeit der Bettelorden in der städtischen Gesellschaft*, ed. Kaspar Elm, Berliner Historische Studien 3 (Berlin: 1981), 119—53, Wilks M. *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages: The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*. Cambridge: 1964, 382.; Brian Tierney, "Grosseteste and the Theory of Papal Sovereignty," *Journal of Ecclesiastical History* 6 (1955)

юридические основы папской супрематии ¹²⁴⁷. Ценз, традиционно предоставляемый городами пользу и распоряжение римского епископа, этот понтифик распространил в качестве обязательного и на другие территории и коммуны (используя ссылки на традиции и нормы канонического права, и главное, собственный авторитет). Обычные для сеньориальной службы повинности извоза и военной помощи папа также возложил на представителей коммун и общин ¹²⁴⁸. Имперские притязания на *regalia* потерпели крах.

Светское господство Церкви, однако, в 13 столетии не только невозможно представлять полным, повсеместным и абсолютным, несостоятельными были бы попытки установить некие стандарты управления в отдельном регионе. Формы влияния варьировались от местности к местности, по отношению к различным городам и коммуна́м применялись различные варианты подчинения власти наместника Св. Петра. Некоторые коммуны достаточно значительных городов, добившиеся особых привилегий в период борьбы и в первые десятилетия после заключения мира с империей, фактически стали независимыми.

Независимость коммуны как раз и выражалась в праве самостоятельного избрания высших должностных лиц без апробации кандидатур римской курией и праве юрисдикции — осуществления правосудия по гражданским и уголовным делам — по усмотрению судьи коммуны. Коммуны Фано, Иези, Пезаро, Тоди, Перуджия получили от папы Иннокентия III признание власти собственных избираемых консулов и подеста и осуществления ими правосудия первой инстанции ¹²⁴⁹. Коммуна Ассизи — города Св.Франциска — получила юрисдикционные привилегии в 1235 г.

¹²⁴⁷ Важнейшим источником, используемым не только историками церкви, но и всеми медиевистами является собрание документов понтификата Иннокентия III: Innocent III. Acta Innocentii PP.III. Citta del Vaticano, 1944. Личность и деяния этого папы являются чуть ли не приоритетной темой исследования целого ряда историков средневекового права и проблемы светской власти пап. Из этой плеяды выделю по фундаментальности, сочетающейся с доступностью изложения труды К. Пеннингтона и приведу его ключевую мысль в виде дословной цитаты: «...I came to realize that Innocent had a preeminent place in the theory and practice of papal monarchy. He demanded center stage. Pope Innocent III's pontificate marked the beginning of a new era.^M He injected style and vigor into the decretals in which he discussed the papal office, and he impressed his contemporaries, particularly when they compared him to his predecessor, the aged Celestine III. Celestine's last years had been marked by bad luck and turmoil—bad luck because his leadership was uncertain and faltering and turmoil because he lacked judgment and ability». (Pennington K. Pope and bishops...p.11, 13-58.

См. Также: Pennington K. Pope Innocent III's view on Church and state: a gloss to 'Per venerabilem' / Law, Church and Society. Essays in honor of St. Kuttner. Philadelphia, 1977, p.46-67.

Volkert Pfaff, "Der Vorgänger: Das Wirken Coelestins III. aus der Sicht von Innozenz III." ZRG Kan. Abt. 60 (1974): 12.1-67.

¹²⁴⁸ Pennington K. Pope and bishops ... P.235-236.

¹²⁴⁹ Ermini G. La liberta comunale nello Stato della Chiesa da Innocence III all' Albornoz..

Римские папы имели многие возможности сохранять тот тесный контакт, в котором по исторической традиции находились епископ и городская община. В частности понтифики укрепляли этот союз такими политико-административными мерами: с одной стороны, даруя префекту Рима и римским аристократам административную власть преторов и легатов, а с другой, стремясь к установлению папской сеньории в Городе. Данному процессу сближения способствовало то, что многие папы принадлежали к известнейшим родам городской аристократии или к виднейшим фамилиям округи. В результате оказалось возможным совмещение одной персоной функций римского сенатора и наместника Св.Петра.

Укажем сразу, что и в таком случае римскому епископу далеко не всегда удавалось установить некий баланс сил между аристократическими фамилиями, позиции аристократии в целом не ослабевали. «Восстановление» senatorского правления было провозглашено в момент, который считается, или, по крайней мере, ассоциируется с наиболее радикальным демократическим переворотом в социальной истории Рима. С 1143—44 г.г. и впредь во главе римской коммуны стояли сенаторы¹²⁵⁰. Но, если большинство итальянских коммун в этот период принимало на высший коммунальный пост уроженцев других городов, не причастных к соперничеству между членами коммуны, то институт сенаторов достаточно прочно держала в своих руках именно римская аристократия¹²⁵¹. Сенатор выполнял специфические функции, которые, условно говоря, можно назвать посредническими в конфликтных ситуациях, связанных с нобилями Города и его дистрикто (и, видимо, никто другой, кроме видного представителя городской аристократии, с такой миссией не мог бы справиться).

V.2, p. 9 -10: «*consulatum cum iurisdictione que spectat... tam in civilibus quam in criminalibus*». Источниковый материал подробнее см. В изданиях : Theiner A. *Codex diplomaticus domini temporalis S. Sedis. Rome. Impr. Du Vatican, 1862, t.I, doc. XLIII. Innocentii III regestorum sive epistolarum liber primus/ Migne. Patrologia latina, t. CCXIY, ep. CCCCXXVI, c. 400.*

¹²⁵⁰ Partner P. *The lands of St. Peter...*P. 179-182.

¹²⁵¹ См напр. в качестве источника: *Codice diplomatico del Senato Romano. V.1. Roma, 1948.* Богатый источниковый материал по истории средневекового подеста в Италии собран и обработан в недавно завершеном коллективном труде, изданном Французской Школой в Риме: *I podesta della Italia comunale. V.1-2. Roma, 2000.* В этом фундаментальном коллективном исследовании рассмотрена статистика исполнения высших коммунальных должностей иноземцами на Севере Италии, в Центральных ее землях, а также и в Папской области.

Statuti della citta di Roma / A cura di Re C. Roma, 1880. Cortonesi A. Terre e signori nel Lazio medioevale. Un economia rurale nei sec XIII-XIV. Napoli, 1988. Lazio meridionale tra papato e l'impero a tempo di Enrico VI. Roma, 1991. Tomassetti G. La campagna romana antica, medioevale e moderna. Vols.1-2. Roma, 1910. Vols.3-4. Roma, 1925. Toubert P. Les structures du Latium medieval: Le Latium meridional et la Sabine du IX a la fin du XII siecle. Roma, 1973.

Особенно усиливались позиции отдельных представителей нобилитета коммуны Рима в понтификат Николая III Орсини, краткий понтификат Гонория IV Савелли¹²⁵² и его преемника Николая IV¹²⁵³. Папский диктат нередко способствовал и альянсам между нобильскими родами. Например, по воле папы Николая из рода Орсини произошла уния между представителями этого римского рода и могущественным семейством Альдобрандески. Один из представителей семейства стал супругом Маргариты Альдобрандески, а другой – ее зятем и мужем дочери от первого брака, законной наследницы фамильных богатств. Владения рода Орсини, благодаря этим матримониальным связям не просто округлились, но и вышли за пределы папской области¹²⁵⁴.

Политика папского покровительства давала импульс распространения римского влияния на округу, например, члены семейства Колонна получали при Гонории свои руки подestat в городе Асколи Пичено, пост ректора Романьи и в Анконской Марке. Остается открытым вопрос, насколько такое положение вещей способствовало усилению авторитета Рима как коммуны. Отношения пап и общины Вечно Города были сложными и даже драматичными, и взаимосвязь виднейших иерархов церкви с римской знатью лишь еще больше усложняли ситуацию.

Не обходили своим вниманием папы и те города, которые традиционно являлись сторонниками имперской партии, стараясь продемонстрировать упрочение своей власти в регионе тем, что избирали такие «враждебные» города в качестве временных резиденций. Например, первый известный «parlamentum» — съезд епископов, аббатов, крупнейших владельцев сеньориальных прав и представителей общин Папской области (за исключением Романьи) — был назначен в 1207 г. в Витербо, который славился гибеллинской приверженностью¹²⁵⁵. Витербо, город-резиденция пап, только в 1252 г. посредством папской привилегии закрепил существовавшую практику избрания независимых от римской курии судей и подеста, но при этом отнюдь не полностью освободился от влияния римских епископов¹²⁵⁶.

Несмотря на отдельные социальные и политические успехи папства XIII в., особенно в периоды понтификата Иннокентия III (1198—1216) и Николая III (1277—1280), эта тенденция не возобладала. Папа Бонифаций VIII, казалось, был близок к тому,

¹²⁵² Paravicini Bagliani I testamenti. P.380 a 1309.

¹²⁵³ Carocci S. Baroni di Roma. P.53.

¹²⁵⁴ *ibid.* p.53. nota 89

¹²⁵⁵ Partner P. The lands of St. Peter. The papal state in the middle Ages and the Early Renaissance. L.A., 1972. P.239.

¹²⁵⁶ Ermini G. La liberta comunale ..., V. 2, p. 12

чтобы сделать Патримоний Св. Петра фактическим владением своего родового клана. Можно спорить о том, что именно стало причиной победы центробежных сил в социально-политической жизни региона: сами по себе личные амбиции и планы честолюбивого и властолюбивого отпрыска семейства Каэтани или их крушение. Так или иначе, перемещение папской курии из Рима в Авиньон и то, что папской тиарой теперь удостаивались не итальянцы, а мало интересовавшиеся итальянскими делами иноземцы, способствовало разобщенности и нестабильности в землях Св. Петра.

Правовая унификация стала последовательно проводиться лишь с окончанием Авиньонского пленения пап благодаря инициативам, энергично проведенным ректором Патримония Св. Петра кардиналом Альборноцем. Бесспорно, эта правовая реформа была большим достижением, однако с точки зрения развития традиции «*Jus propositum*» более интересен предшествующий период (с начала XIII до последней четверти XIV вв.), которому мы и посвятим основное внимание.

В целом, папский престол в XIII—XIV вв. стремился к сохранению «прямых вассальных связей», т.е. подтверждения вассальных присяг общин и коммун региона в обмен на пожалования различных свобод и привилегий, в первую очередь городам¹²⁵⁷. На протяжении XIII—XIV вв. в руки пап переходили многочисленные замки, игравшие важную стратегическую и политическую роль (особенно ввиду слабости и немногочисленности собственно городских центров во многих частях папской области). Но, в случае серьезного конфликта в регионе (например, борьбы между коммунами или своеволия могущественных нобилей) ни обличенный властью от имени церкви ректор Патримония Св. Петра в Тусции, ни сам папа не могли на деле твердо рассчитывать на соблюдение общинами и коммунами региона объявленного мира или войны.

Исторические реалии, отраженные в документах правового характера и сохранившиеся в архивах коммун весьма плохо поддаются анализу и даже описанию в дискурсе, который соответствовал бы нормам канонического или иного общего права. Приведем лишь немногие, но показательные примеры.

Интересная ситуация по поводу прав юрисдикции и вассалитета сложилась в округе (контадо) средневековой коммуны Корнето, на территории которого находились многочисленные замки и церкви. Уже в середине V в. Корнето стал епископской резиденцией вместо Тарквинии и оставался епископальным центром до середины IX в.

¹²⁵⁷ При этом извлекалась немалая выгода: права, привилегии часто предоставлялись или подтверждались за плату, защита их (например, от притязаний местных магнатов) целиком перекладывалась на членов самих заинтересованных коммун и общин, а папство получало, таким образом, союзника в борьбе с магнатами, претендовавшими на господство в регионе.

Как удобный порт, торговый центр Корнето сформировался в богатую и многочисленную коммуну. Корнето успешно соперничал по социально-экономическим параметрам с городами, несмотря на то, что долго имел несоответствующий юридический статус *castrum*. Коммунальный архив Корнето свидетельствует, что город предпочитал платить штрафы за невыполнение вассальной военной повинности, т.е. просто-напросто откупаться от формального сеньора — Церкви

Папа Бонифаций заставил Корнето исполнять военную повинность верноподданных папского престола. Войска коммуны участвовали в походе против Неппи, предпринятом папой (свидетельство об этом участии случайно сохранил краткий документ за июнь 1297 г.; в нем удостоверялось, что члену коммуны Маттео Вителлески было уплачено за потерю боевого коня, просто-напросто украденного во время этой экспедиции коммуны¹²⁵⁸. В 1301—1302 гг., видимо, из-за того, что положение грозного папы Бонифация уже пошатнулось, Корнето дважды отказывался от своих вассальных обязанностей по отношению к папскому престолу — во время войн Бонифация с Маргаритой Альдобрандеска и Гвидо ди Санта Фьоре. В 1301 г. коммуна уплатила за это 1000 флоринов штрафа, а в 1302 г. также тысячу этой монетой не только за отказ послать войска против замка Питильяно — цитадели рода Альдобрандеска, но и за то, что на территории Корнето нашли пристанище лица, пребывавшие под банном (т.е. оглашенные преступниками, провинившимися перед папой)¹²⁵⁹. Кроме того, Корнето использовал статуты, не исправленные согласно воле папского престола¹²⁶⁰.

В понтификат Бонифация VIII Корнето вместе с другими коммунами и замками Патримония в Тусции получил от папы привилегию осуществлять «*merum et mixtum imperium*», т.е. проводить судебные разбирательства на своей «территории» (по всем преступлениям, кроме особо тяжких, как то: подделка монеты или папских писем)¹²⁶¹. Отметим еще одно важное обстоятельство: в документе от 20 мая 1294 г. говорится, что ректор и генеральный капитан Патримония Св. Петра в Тусции возвращает нотарию коммуны Корнето расписку-квитанцию на весьма крупную сумму — 170 лир (в одной из распространенных форм чекана – в папаринах)¹²⁶² в счет побора «фокатико» (*focatico*) и 45 лир той же монетой в счет «талья милитум» (*talia militum*), которыми коммуна обязана церкви¹²⁶³. Папская монета, таки образом была востребованной, но, не редко, в

¹²⁵⁸ Ibid. P. 117.

¹²⁵⁹ Ibid. P. 265-266; 267-270.

¹²⁶⁰ Ibid. P. 270: «...a 500 lire per essersi serviti di statuti non correcti»

¹²⁶¹ Ibid. P. 245.

¹²⁶² Такой ходовой монетой были папарины.

¹²⁶³ La Margarita Cornetana. Regesto dei documenti/ a cura di P. Supino. Roma, 1969. P. 165; Есть упоминание о завоевании Корнето войсками коммуны Витербо в 1169 г., но видимо,

документах римской округи фигурируют и другие монеты. Например с XIII в. в ходу были и так называемые «провизины сената», отчеканенные в Риме по решению сенаторов коммуны по образцу монеты Прованса. Никакой унификации монетной системы в указанный период невозможно было не только произвести, но и представить.

Таким образом, коммуна Корнето выступала как коллективный вассал Св. Престола, однако эта светская корпорация ощущала себя достаточно независимой перед авторитетом сеньора - папской власти. Даже исконно сеньориальное право «мира и войны» не соблюдалось корнетанцами, если того требовали собственные политические интересы коммуны.

Случаи сеньорий, возникавших в небольших поселениях и замках, представляют большую сложность для изучения и требуют учета многих факторов влияния. Интересный пример -- замок Роккантика, который, вероятнее всего, существовал уже в первой четверти XI в. в качестве временной резиденции графов Сабини. С упразднением этого статуса при папе Льве IX пришел в упадок и замок. Возобновление поселения в 1060 г. при папе Николае II надо целиком приписать заслуге Римской церкви, стремившейся сделать замок оплотом своего военно-политического могущества, стратегически важным опорным пунктом Сабини. По всей очевидности это одна из первых подобных инициатив Римской церкви¹²⁶⁴. Местные жители признавали себя именно вассалами церкви¹²⁶⁵.

Коммунальное развитие Роккантика шло также под контролем и воздействием Римской церкви. В 1326 г. ректор Патримония Св. Петра в Тусции и Сабине на основе привилегий, пожалованных Роккантика ранее, учредил статутное законодательство замка и новый режим управления. Как сказано в прологе к статуту, до этого момента люди Роккантика не знали никаких элементов коммунального самоуправления¹²⁶⁶. Теперь же в замке утверждалась должность викария как главного административного лица, а также камерария, военачальника и нотариуса общины¹²⁶⁷. Средства на выплаты жалования должностным лицам также поступали от местного населения; выборной являлась должность нотариуса и камерария, а викарий же прямо назначался от имени сеньора

эта победа не привела к долговременному подчинению Корнето. (Cronache e statuti della Citta di Viterbo... P. 6).

¹²⁶⁴ В частности, мнению авторитетного французского исследователя П. Тубера: Toubert P. Les structures du Latium medieval: le Latium meridional et la Sabina du IX a la fin do XII siecle. Roma, 1973. P. 402-403.

¹²⁶⁵ Statuti I. P. 57: «...considerantes quod universitatis hominum castri Rocche Antiqua comitatis Sabine iam dicti fideles et devoti sancti matris Ecclesie...»

¹²⁶⁶ Ibid.: «...quamis non consueverint statutis vel scriptis legibus municipalibus gubernari...»

¹²⁶⁷ Ibid. P. 58 I-II; 59 III-III; 60 VI; 69 XXXV

Римской церкви¹²⁶⁸. Викарий приносил присягу управлять Роккантика ради славы и верности Римской церкви и ректора Сабины¹²⁶⁹.

В статуте Рокка имелась, кроме того, еще одна специальная статья, предписывавшая викарию следить за тем, чтобы все укрепления замка находились в сохранности, а коммуна соблюдала верность и послушание Римской церкви¹²⁷⁰. Жители Роккантика отдавали церкви т. н. «ценз Св. Петра», а плюс к этому выплачивали курии Сабины прокурацию (точная сумма в статуте не указана) и средства на поддержание в порядке церквей, причем все эти сборы производились поочажно¹²⁷¹. Курии Римской церкви предназначались и все штрафы за причиненный ущерб, взимаемые в замке.

Возникает вопрос, какие же обязанности несла коммуна Рокка именно в силу своей вассальной связи с Римской церковью? Суммируя, можно сказать, что это — и назначение викария для управления замком от имени Римской церкви¹²⁷², и запрет избирать на другие административные должности лиц, неугодных церковным властям¹²⁷³ и приносить вассальные присяги или отчуждать имущество в пользу магнатов¹²⁷⁴; кроме того, члены коммуны могли обращаться с апелляциями в епископальную курию Сабины¹²⁷⁵. Теперь сравним эти положения статута Рокка от 1326 г. с данными Юрисдикционного реестра Сабины от 1343 г. Здесь обозначено, что епископ Сабины в силу юрисдикции Римской церкви получал с замков, на территории которых находились церкви, «прокурацию» и четверть десятин и средств, поступавших по праву «мертвой руки»¹²⁷⁶. Часто повторяющиеся в этом реестре указания на то, что епископ осуществляет или имеет «iurisdictionem» в отношении клира и мирян замка, приводятся вместе с перечислением

¹²⁶⁸ Ibid. P. 58 I: «...vicarium deputandum per nos et successores nostros perpetuo reverenter recipiant...»

¹²⁶⁹ Ibid. P. 58 II.

¹²⁷⁰ Ibid. P. 18 CXXVIII.

¹²⁷¹ Ibid. P. 17 CXXVII.

¹²⁷² Ibid. P. 57.

¹²⁷³ Ibid. P. 59 III: «...qui notarius non sit vassalus neque suppositus alicui Romano seu potenti persone...».

¹²⁷⁴ Ibid. P. 80 LXVII: «...statuimus quod nulla persona de rocca audeat vel presumat facere aliquod vasalagium seu homagium alicui persone, nec permittat facere alicui persone potenti, nec Romano, universitati, loco vel alicui alio, qui non sit de iurisdictione roche, nec vendat vel alienet bona sua stabilia alicui potenti...».

¹²⁷⁵ Ibid. P. 62 XIII.

¹²⁷⁶ Registrum Iurisdictionis... P.69: «In omnibus supradictis esclelsie et capelle, slero et populo castri predicti habet omnem jurisdictionem immediatam dominus episcopus Sabinensis... et dant quartam decimarum et mortuariorum et procurationem...»; p. 71: «...et dominus Episcopus Sabinensis recipit... procurationem unam, quartam decimarum et mortuariorum»; p. 65: «...quartam decimarum et mortuariorum et omnia iura episcopalia et mediam procurationem...»

123. Ibid. P. 71: «...et habet... omnia iura episcopalia et omnem iurisdictionem in clero et populo et procurationem unam»; «...et reddunt dicte ecclesie annuatim pro sedio soll. VI et omnia iura episcopalia et omnem iurisdictionem exercet in clero et populo...»

взимаемых епископом поборов¹²⁷⁷. Напрашивается вывод о том, что речь идет не столько праве «*ius dicere*» в собственном смысле слова, сколько о получаемых епископом судебных поборах и штрафах.

Изучение постепенно складывавшейся системы связей регионального государства, таким образом, обязательно должно учитывать свидетельства, связанные не только и не столько с папской курией, но и с контрагентами сил централизации – локальными сеньориями и общинами. Этой перспективе исследования благоприятствует большой источниковый потенциал, поскольку названные социальные силы, постоянно стремились определить и отстоять особый правовой статус. Мы рассмотрели круг проблем интерпретации феномена власти в средневековье, в частности, вопросов ее репрезентации и сакрализации. На мой взгляд приведенные примеры показывают, насколько трудно формализовать не только признаки, но и отражающие их исторические свидетельства процесса осуществления светской власти церкви. Мы видим многоуровневую систему осуществления власти, описывать которую по формальным критериям и признакам было бы слишком тяжким грехом для историка, располагающего большим объемом конкретных источников по социальной истории Папской области.

Концепция восприятия папской власти равнозначная некой абсолютной папской монархии была бы совершенно беспочвенной.

На первый взгляд, к той картине взаимоотношений между отдельными ступенями церковной иерархии и светскими инстанциями, которую рисуют нам источники, термин «десакрализация» подходит гораздо более, чем понятие сакрализации в любой из возможных интерпретаций. Однако и это утверждение страдает излишней схематичностью в глазах медиевиста. На примере организации политических иерархий и способов осуществления власти в этой части средневековой Италии может быть продемонстрирована неразделенность тех сфер, которые современному сознанию предстают в качестве дуализма светского и сакрального.

¹²⁷⁷ Ibid. P. 71: «...et habet... omnia iura episcopalia et omnem iurisdictionem in clero et populo et procurationem unam»; «...et reddunt dicte ecclesie annuatim pro sedio soll VI et omnia iura episcopalia et omnem iurisdictionem exercet in clero et populo...»

ГЛАВА 17

Динамика сакрализации власти правителя в исламском мире (VII – IX вв.)

И.Л. Алексеев, А.В. Коротаев

В данной статье будет предпринята попытка осветить некоторые проблемы, связанные с религиозно-идеологическим оформлением верховной политической власти в Халифате во время правления династии Омейядов (661–750 гг.). Данный вопрос, казалось бы, хорошо изученный в отечественной и мировой литературе,¹²⁷⁸ продолжает вызывать серьезные дискуссии. Вместе с тем, очевидно, что этот вопрос имеет огромное значение как для изучения проблем религиозной легитимации власти в раннем исламе, так и для более адекватного понимания классической политической теории в исламе, а вслед за этим и всей арабо-исламской политической культуры в целом.

В нашей работе мы постараемся более или менее подробно рассмотреть две исключительно важные эпохи в существовании арабо-мусульманского халифата – омейядскую (661–750 гг.) и раннеаббасидскую (750–861). На протяжении этих эпох территория, занимаемая Халифатом, а также его этнодемографические характеристики претерпели значительные изменения.

На 21 раби` ал-аууал 41 г. от хиджры / 25 июля 661 г. Р.Х., когда Хасан, сын четвертого праведного халифа `Али, отказался от халифской власти в пользу основателя династии Омейядов Му`авийи, рассматриваемая полития контролировала следующие территории: Аравию, Сирию, Палестину, Египет, часть Северной Африки (при этом за годы гражданской войны 656–661 гг. большая часть североафриканских территорий [за пределами Египта] подчиненных при праведном халифе `Усмани [644–656 гг.], вышла из-под контроля мусульман), Ирак, часть Закавказья, Иран и часть Средней Азии.

На протяжении правления династии Омейядов территория, контролируемая Халифатом, значительно увеличилась, – были завоеваны вся Северная Африка, почти весь Иберийский полуостров (а в течении пары десятилетий под контролем Халифата находился и Юг Франции), определенная часть Малой Азии, все Закавказье, вся Средняя Азия, часть Афганистана и долины Инда (Синд).

¹²⁷⁸ Основную библиографию вопроса см.: *Бартольд В.В.* Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве // *Бартольд В.В.* Сочинения. Т. 6. Работы по истории ислама и Арабского халифата М., 1966; *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в VII – XV вв.: Курс лекций. Л., 1966; *Большаков О.Г.* История Халифата. Т. 3. Между двух гражданских войн (656–696). М., 1998; *Crone P., Hinds M.* God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam. Cambr., 1986.

Уже в начале правления Омейядов Халифат имел ярко выраженную полиэтническую композицию. Арабы составляли в нем доминирующую этническую группу, но уже к 661 г. число неарабских подданных халифата многократно превышало число арабов. К 750 г. этот разрыв, естественно, увеличился. Наряду с арабами, в подавляющем большинстве принявших к этому времени ислам, другими крупными этноконфессиональными группами Халифата были персы, изначально исповедовавшие зороастризм, но все больше и больше переходившие в ислам (так что число мусульман-персов вскоре оказалось сопоставимым с числом мусульман-арабов); христианское арамеоязычное население сиро-палестинского региона и верхней Месопотамии, в значительно меньшей степени подвергавшееся исламизации; копты Египта, лишь небольшая часть которых в рассматриваемый период приняла ислам; берберы Северной Африки, среди которых исламизация имела несравненно больший успех; слабо исламизированное романоязычное население Иберийского полуострова; устойчиво противостоявшие исламизации армяне и грузины; в значительно большей степени исламизированное население Азербайджана и т.д. Отметим, что часть населения Халифата подверглась не только полной исламизации, но и значительной арабизации. Речь идет, прежде всего, о Йемене. В Верхней Месопотамии сохранился даже мощный очаг политеизма – в районе города Харран, обитателям которого удалось добиться их отождествления с упоминаемыми в Коране сабиями¹²⁷⁹.

Следует подчеркнуть, что в рассматриваемый период для заметной части населения региона прослеживается явно выраженное этническое (отличное от конфессионального) самосознание, что совсем не было характерно для того же региона через тысячу лет, когда конфессиональное сознание почти полностью подавило этническое. Стоит также подчеркнуть, что арабы в Омейядском халифате выступали именно в качестве доминирующего этноса. При этом принятие ислама неарабами еще не давало им полного социального статуса. Дискриминация неарабов прекращается лишь после «аббасидской революции» 749–751 гг.

Несмотря на то, что классическая мусульманская историческая традиция склонна рассматривать эпоху Омейядов как период отхода от исламского социально-политического идеала, именно при Омейядах начинает формироваться в собственном смысле слова государственный аппарат Халифата.

¹²⁷⁹ Как было показано британским исследователем де Блуа (*de Blois F. The «Sabians» (Sābi'ūn) in pre-Islamic Arabia // Acta Orientalia. 1995. Т. 56. Р. 39–61*), на самом деле под сабиями в Коране имеются в виду манихеи, однако манихеи, по всей видимости даже не пытались добиться своего отождествления с сабиями (и таким образом своей «легализации»), вследствие чего подвергались самым жестким преследованиям при Аббасидах.

Мединская община, часто выдвигаемая многими авторами (как мусульманами, так и немусульманскими исследователями) как образец исламского государства, государством в строгом смысле слова названа быть не может. Как отмечал В.В. Бартольд, «как и другие арабские города, Медина до Мухаммада не имела правильной политической организации <...>. Мухаммад своим влиянием прекратил раздоры между отдельными элементами населения и во имя войны за веру объединил его в одну «Божью общину», включив в нее, однако, и тех граждан, которые сохранили верность древнеарабскому язычеству или иудейству <...>. Община Мухаммада первоначально была только союзом прежних родовых и племенных организаций. Даже такой союз под властью одного лица казался некоторым арабам нарушением их прежней вольности»¹²⁸⁰.

Государственный аппарат Халифата начинает формироваться лишь в период правления Муавии.

«Был Муавия первым в исламе, кто завел стражу (*harath*), и полицию (*shurtah*), и привратников (*bawwābūn*), и опустил завесы, и стал использовать в качестве секретарей христиан, и перед кем шли с копьями. Он стал брать *zakāt* с жалованья и сидеть на троне, а люди – ниже него. Он ввел диван печати¹²⁸¹ ...»¹²⁸².

Омеййады не имели регулярной армии. Военно-политическая организация мусульманской империи представляла, по существу, федерацию «армий», контролировавших завоеванные территории и осуществлявших управление ими¹²⁸³. Политическая система в начале Омеййадской эпохи характеризовалась высокой степенью децентрализации¹²⁸⁴. Только при `Абд ал-Малике (685–705 гг.) стандартные арабские монеты пришли на смену имитациям византийских и сасанидских монет¹²⁸⁵. При нем же

¹²⁸⁰ Бартольд В.В. Указ. соч. С. 304.

¹²⁸¹ *Dīwān al-Khatam*.

¹²⁸² *al-Ya'qūbī Ahmad b. Abī Ya'qūb*. Ta'rikh. V. 2. Lugduni Batavorum, 1883. С. 276. Цит. по: *Большаков О.Г.* Указ. соч. С. 166. Также см.: *Huart C.* Diwan // *Encyclopaedia of Islam* / Ed. by M.Th. Houtsma et al. V.2. Leiden etc., 1987. P. 979.

¹²⁸³ См.: *Crone P.* The Early Islamic World // *War and Society in the Ancient and Medieval Worlds: Asia: The Mediterranean, Europe, and Mesoamerica* / Ed. by K. Raaflaub, N. Rosenstein. Cambr. (MA); L., 1999. P. 309–332.

¹²⁸⁴ См.: *Kennedy H.* The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century. L.; New York, 1986. P. 82–89.

¹²⁸⁵ См.: *Dixon A.A.* The Umayyad Caliphate 65–86/684–705: (A Political Study). L., 1971; *Kennedy H.* Op. cit. P. 98–99.

стала развиваться и общехалифатская почтовая сеть (*barīd*)¹²⁸⁶. Можно вполне уверенно сказать, что в раннеомейадскую эпоху государственный аппарат халифата находился в рудиментарном состоянии, хотя, вместе с тем, и наблюдался устойчивый процесс его усложнения и укрепления. Исламская государственность находилась в процессе своего становления, и этот процесс нуждался в определенном идеологическом осмыслении.

Наиболее распространенное и общепринятое представление о генезисе идеи верховной власти в раннем исламе сводится к следующему.

В раннеисламский период вплоть до смерти Пророка Мухаммада, который был одновременно религиозным и политическим главой общины (*ummah*), его власть напрямую легитимизировалась Откровением. Признание пророческого статуса Мухаммада автоматически означало признание его политической власти. Поскольку Коран однозначно исключает возможность появления новых пророков после Мухаммада, проблема легитимации политической власти возникла практически сразу после смерти Пророка, когда в мусульманской общине возникли разногласия по вопросу о характере и принципах ее передачи.

В результате развития этих разногласий сформировались три основные концепции верховной власти в мусульманской политике – суннитская, шиитская и хариджитская. Сунниты отстаивали принцип выборности главы (*al-imām*) общины из числа курайшитов путем консенсуса мусульманской общины (*al-jamā`ah*) в лице ее элиты. На раннем этапе в качестве этой элиты рассматривались, прежде всего, *мухаджир*ы (совершившие вместе с Мухаммадом *хиджру* – переселение из Мекки в Медину в 622 г.). Шииты опирались на идею передачи власти в роду потомков Пророка по линии `Али и Фатимы (*ahl al-bayt*). Впоследствии эта идея дополнительно аргументировалась с помощью концепции *имамата* (*al-imāmah*), подразумевавшей передачу в роду Пророка особого эзотерического знания, которое придавало *ahl al-bayt* особый сакральный статус. Хариджиты отстаивали идею абсолютной выборности власти, при которой *имамом* мог стать любой мусульманин, признанный общиной достойным этого.

Вставший во главе мусульманской общины после смерти Мухаммада Абу Бакр носил, как принято считать, титул *khalīfat rasūl Allāh* – «халиф посланника Божьего». Традиционно термин *khalīfah* – ‘халиф’ – переводится в отечественной (и западной) исламоведческой литературе как «преемник», «заместитель». Таким образом, наиболее часто предлагаемый вариант перевода титула *khalīfat rasūl Allāh* на русский язык выглядит

¹²⁸⁶ См.: Hartmann R. Barīd // Encyclopedia of Islam / Ed. by M. Th. Houtsma et al. V. 1. Leiden etc., 1987. P. 658–659.

как «заместитель посланника Аллаха»¹²⁸⁷. Однако проблема перевода термина *khalīfat* в реальности не столь однозначна и имеет существенное значение для понимания эволюции концепций власти в раннем и классическом исламе. Насколько нам известно, впервые на эту проблему обратил внимание У. Монтгомери Уотт¹²⁸⁸.

Слово «халиф» дважды встречается в Коране в форме единственного числа (*khalīfah*), где так названы Адам и Дауд (библейский Давид) (2:28; 38:25), которые описываются как наместники Божии на земле, но ни в одном из этих контекстов речь, конечно, не идет о главе исламской политики. Также встречаются две формы множественного числа этого слова (*khulafā'*, *khalā'if*). Среди мусульманских комментаторов Корана существовала дискуссия о точном смысле, в котором употребляется данное слово в каждом из этих случаев, однако окончательный консенсус так и не был достигнут. Основным источником затруднений, с которыми пришлось столкнуться комментаторам, было то, что корень *HLF*, к которому восходит слово *khalīfah*, обладает крайне широким семантическим полем¹²⁸⁹.

Считается, что базовым значением *khalīfah* является «преемник», или, согласно ат-Табари, «тот, кто занимает чье-либо место после кого-либо в определенном отношении»¹²⁹⁰. Такой перевод, по мнению У.М. Уотта, можно считать вполне адекватным и исчерпывающим в тех случаях, когда употребляются формы множественного числа (*khulafā'*, *khalā'if*). Однако в единственном числе *khalīfah* в арабском языке употребляется также в значении «лицо, осуществляющее властные полномочия в подчиненной форме», т. е., по существу, «наместник»¹²⁹¹. Так, в суфийской традиции термином *khalīfah* обозначается наставник среднего звена, подчиненный руководителю братства¹²⁹². Известный мухаддис X в. Ибн Муджахид имел 84 ассистента, помогавших ему в процессе преподавания, которые также именовались *khalīfah*¹²⁹³.

Таким образом, термин *khalīfah* с самого начала имел как минимум два основных значения – «преемник» и «наместник». Косвенным подтверждением этому может также

¹²⁸⁷ См.: *Большаков О.Г.* Указ. соч.; *Беляев Е.А.* Арабы, ислам и арабский халифат. М., 1965; *Петрушевский И.П.* Указ. соч. и др.

¹²⁸⁸ См.: *Watt W.M.* Islamic Political Thought: The Basic Concepts. Edinburgh, 1968; *Idem.* God's Caliph: Qur'ānic Interpretations and Umayyad Claims // *Iran and Islam: In Memory of the late Vladimir Minorsky.* Edinburgh, 1971; *Idem.* The Formative Period of Islamic Political Thought: The Basic Concepts. Edinburgh, 1973.

¹²⁸⁹ О семантике корня *HLF* в Коране см.: *Paret R.* Signification coranique de *ḥalīfa* et d'autres dérivés de la racine *ḥalafa* // *Studia Islamica.* 1970. P. 31. Подробный разбор позиций основных комментаторов см.: *Watt W.M.* God's Caliph... P. 565–566.

¹²⁹⁰ *al-Tabarī.* Op. cit. комментарий к суре 2, аят 28 (30).

¹²⁹¹ См.: *Watt W.M.* Islamic Political Thought... P. 32–33.

¹²⁹² См.: *Ислам: Энциклопедический словарь.* М., 1991.

¹²⁹³ См.: *Watt W. M.* God's Caliph... P. 568.

служить употреблению производной корня *HLLF* в одной из южноаравийских надписей¹²⁹⁴. Подобное словоупотребление, по мнению У.М. Уотта, могло повлиять и на арабское его значение, особенно в период, когда халифы стали обладать значительной политической властью¹²⁹⁵.

Однако, как представляется, изначально в арабо-мусульманской политической традиции термин *khalīfah* не имел значения «наместник». Как указывает У.М. Уотт, применительно к Абу Бакру термин *khalīfah* использовался не в кораническом значении этого слова. Поскольку Абу Бакр не был назначен Мухаммадом в качестве наместника, титул «халиф посланника Божьего» не мог использоваться в таком значении. Первоначальным значением термина *khalīfah* в этом контексте должно было бы быть «преемник». Однако многозначность самого слова в арабском языке создавала широкий простор для интерпретаций данного термина¹²⁹⁶.

Классическая суннитская традиция признает первых четырех преемников Мухаммада – Абу Бакра, `Умара, `Усмана и `Али, принадлежавших к ближайшим сподвижникам Пророка и выбранных на основе консенсуса общины, – «праведными халифами» (*al-khulafā' al-rashīdūn*). Шииты не признавали первых трех халифов, считая их узурпаторами. Хариджиты признавали законными Абу Бакра и `Умара, отвергая легитимность `Усмана и `Али. Согласно той же классической суннитской концепции халиф не являлся носителем особого сакрального статуса. Он не мог вносить изменения в Божественный закон (*sharī'ah*), а был призван лишь обеспечивать его соблюдение.

Однако существует множество указаний, что в эпоху Омейядов может быть замечена определенная тенденция изменения характера халифата, когда вместо титула *khalīfat rasūl Allāh* начинает употребляться титул *khalīfat Allāh*¹²⁹⁷.

¹²⁹⁴ Речь идет о поздней южноаравийской надписи СИН 541. Надпись эта установлена в марте 549 г. (*Beaucamp J., Briquel-Chatonnet F., Robin Ch. J. La persécution des Chrétiens de Najran et la chronologie himyarite // ARAM. V. 11. 1999–2000. P. 79*) христианским правителем Южной Аравии эфиопского происхождения Абрахой. В надписи употреблена как форма единственного числа (*HLLFT* - строки 11, 13; соответствует арабскому *khalīfah*), так и форма множественного числа (*HLYF* - строка 36; соответствует арабскому *khalā'if / khalāyif*). Подчеркнем, что во всех этих случаях данное слово употребляется именно в значении «лицо, осуществляющее властные полномочия в подчиненной форме», «наместник», но никак не в смысле «тот, кто занимает чье-либо место после кого-либо в определенном отношении». Отметим также употребление в той же надписи производных от того же корня глаголов со значением «назначать наместником, действовать в качестве наместника» (*HLLF / SHLLF* – строки 10-13); глагол *SHLLF* употреблен и в другой надписи Абрахи, Ру 506 (строка 8) (*Ryckmans G. Inscriptions sud-arabes, dixième série // Le Muséon. 1953. V. 66. P. 278*).

¹²⁹⁵ См.: *Watt W. M. Islamic Political Thought... P. 33; Blachère R. Le Coran. P., 1949. P. 241.*

¹²⁹⁶ См.: *Watt W. M. Islamic Political Thought... P. 32.*

¹²⁹⁷ См.: *Goldziher I. Muslim Studies. V. 2. L., 1971. P. 61; Arnold T.W. The Caliphate. Oxf., 1924. P. 44, 51; Tyan E. Institutions du droit musulmane. V. 1. Le Califat. P., 1954; Abel A. Le Khalife, présence*

Эти указания были суммированы и приведены в некоторую систему У.М. Уоттом¹²⁹⁸. Так им была предпринята попытка показать, что не более чем через 30 лет после смерти Пророка, Омеййады стали использовать титул *khalīfat Allāh* в значении «наместник Божий», с целью повышения собственного статуса¹²⁹⁹. Помимо прочего, согласно Уотту, для обоснования своей интерпретации данного титула, подразумевавшего Божественное назначения *халифа*, Омеййады апеллировали к 25(26) аяту 38 суры Корана (*Cād*), где Бог говорит Давиду:

«Мы поставили тебя наместником (*khalīfat^{an}*) на земле, суди же людей по справедливости».

Другой коранический аят [2:28(30)], где Бог говорит ангелам:

«Я поставлю на земле наместника»¹³⁰⁰.

имея в виду человека, а впоследствии повелевает ангелам поклониться ему [2:30(34)] интерпретировался в том смысле, что статус *халифа* выше статуса ангелов и пророков¹³⁰¹.

Анализ употребления данного титула дал основание рассматриваемому автору предположить, что Омеййадами была предпринята попытка искусственной сакрализации власти правителя, что стало одной из причин возникновения устойчивой антиомейядской оппозиции, приведшей, в итоге к свержению династии в 750–751 гг.¹³⁰²

Концепция Уотта была развита П. Кроун и М. Хайндсом¹³⁰³. Во-первых, эти исследователи обращают внимание на случаи прямого употребления титула *khalīfat Allāh* применительно ко всем Омеййадам (исключая Марвана I, но включая `Усмана)¹³⁰⁴. Во-вторых, они отмечают, что наместники и судьи обращались к халифам за разъяснениями по спорным вопросам *шари`ата*, например, по сложным проблемам наследственного

sacrée // *Studia Islamica*. 1957. Т. 7. P. 29–45; *Watt W.M. Islamic Political Thought...*; *Idem. God's Caliph...*; *Idem. The Formative Period of Islamic Political Thought...*; *Crone P., Hinds M. Op. cit.*

¹²⁹⁸ См.: *Watt W.M. Islamic Political Thought...*; *Idem. God's Caliph...*; *Idem. The Formative Period of Islamic Political Thought...*

¹²⁹⁹ См.: *Watt W.M. God's Caliph...*

¹³⁰⁰ *innī jā 'il^{an} fi-'l-ardⁱ khalīfat^{an}*

¹³⁰¹ См.: *Watt W.M. Islamic Political Thought...* P. 33–34.

¹³⁰² См.: *Watt W.M. God's Caliph...* P. 572.

¹³⁰³ См.: *Crone P., Hinds M. Op. cit.*

¹³⁰⁴ *Ibid.* P. 6–11.

права¹³⁰⁵, что абсолютно не укладывается в классическую концепцию *халифата*, так как с точки зрения классического исламского права (*al-fiqh*), закон (*al-sharʿ*, *al-sharīʿah*) является богоданным и не подлежит изменению со стороны кого бы то ни было, включая правителей. На основании анализа самых разных источников (от панегириков ал-Фараздака и Джарира до писем омейядского наместника в Ираке ал-Хадждажа и халифов ал-Валида II и Йазида III) Кроун и Хайндс приходят к выводу, что при Омейядах термин *халиф* понимался однозначно как *khalīfat Allāh* = «наместник Бога». Такое понимание было настолько распространенным и не выглядело необычным для сторонников Омейядов, что даже «антихалиф» Ибн аз-Зубайр характеризовался в поэзии как *khalīfat al-Rahmān*, с явной аллюзией на основного оппонента Мухаммада ал-Мусайлиму, принадлежавшего к южноаравийской («рахманистской»¹³⁰⁶) ветви автохтонной аравийской монотеистической традиции¹³⁰⁷. Более того, указанные авторы приходят к выводу, что сама по себе классическая доктрина *халифата* сформировалась, по сути, как реакция *ʿulamāʿ* на стихийную сакрализацию власти *халифа* при Омейядах, которая рассматривалась «людьми религии» как угроза их собственной функции хранителей исламской традиции¹³⁰⁸.

Работы этих исследователей вызвали среди специалистов дискуссию. Большая часть исследователей исходила и исходит при оценке способов легитимации власти *халифа* в эпоху Омейядов из более поздних источников `аббасидской эпохи, имеющих ярко выраженный антиомейядский характер. Значительная часть проомейядского материала практически не принимается во внимание¹³⁰⁹. Особенно богатый материал в этом отношении дают произведения омейядских панегиристов – прежде всего, ал-Фараздака и Джарира. Эти авторы, например, не только впрямую называют омейядских халифов *khalīfat Allāh*, но и в целом пользуются эпитетами, устанавливающими связь между родом Омейядов и сферой сакрального. Так, матери Валида I и Йазида II сравниваются, соответственно, с солнцем и Девой Марией¹³¹⁰. Халиф Сулайман именуется титулом *mahdī*¹³¹¹. В некоторых случаях *халиф* вообще приравнивается к

¹³⁰⁵ Ibid. P. 46–47.

¹³⁰⁶ Об автохтонном аравийском монотеизме см.: Пиотровский М.Б. Пророческое движение в Аравии VII в. // Ислам: Религия, общество, государство. М., 1984; Коротаев А.В. и др. Происхождение ислама: социально-экологический и политико-антропологический контекст. М., 2003; Korotayev A., Klimentov V., Proussakov D. Origins of Islam: Political-Anthropological and Environmental Context // Acta Orientalia Hung. 1999. V. 52. P. 243–276.

¹³⁰⁷ *Wakīʿ Abū Bakr Muhammad b. Khalaf*. Akhbār al-quḍāh. Cairo, 1947–1950. T. 4. C. 400. Цит. по: Crone P., Hinds M. Op. cit. P. 12.

¹³⁰⁸ См.: Crone P., Hinds M. Op. cit. P.12–13, 43–59.

¹³⁰⁹ См., например: Большаков О.Г. Указ. соч. С. 169–170.

¹³¹⁰ См.: *al-Farazdaq Tamīm b. Ghālib*. Dīwān. Beirut, 1960. T. 1. C. 70, 144.

¹³¹¹ Ibid. C. 264.

пророку¹³¹². В целом ряде случаев прямо утверждается, что *халифат* был дарован Омеййадам непосредственно Богом:

«Земля принадлежит Богу, и Он заповедал ее (*wallā-ha*) своему *халифу*»¹³¹³.

«Бог облагодетельствовал тебя *халифатом* (*khilāfah*) и праведным руководством (*al-hudā*), и не может быть изменено Божественное предназначение»¹³¹⁴.

По мнению Уотта¹³¹⁵, подобные характеристики представляют собой нечто большее, чем просто слова восхваления, так как халифу приписываются и важные религиозные функции:

«Если бы не *халиф* и не Коран, читаемый им, не было бы у людей ни суда, установленного для них, ни совместной молитвы»¹³¹⁶.

Во всех этих случаях необходимо выяснить, что из этих панегириков можно считать отражением исторических реалий, и сформировать некоторое представление о том, какими аргументами пользовались Омеййады, чтобы оправдать свое притязание на власть. Этот вопрос до сих пор остается крайне дискуссионным.

Так, У.М. Уотт, поддержанный П. Кроун и М. Хайндсом, приходит к следующему выводу:

«В свете этого материала, в особенности имея ввиду фразу, что Бог заповедал землю Своему *халифу*, перестает удивлять тот факт, что Джарир, как и целый ряд других авторов употребляют титул *khalīfat Allāh*»¹³¹⁷.

Исходя из этого, указанный автор считает необходимым пересмотреть устойчивое мнение, высказанное еще в одной из ранних работ И. Гольдциера¹³¹⁸, о принципиальном различии в способах легитимации власти между Омеййадами и `Аббасидами. Согласно

¹³¹² См.: *al-Farazdaq Tammām b. Ghālib*. Op. cit. T. 1. C. 124; T. 2. C. 282.

¹³¹³ *al-Farazdaq Tammām b. Ghālib*. Op. cit. T. 1. C. 24.

¹³¹⁴ *Jarīr b. ‘Atīyya b. al-Khatafā*. Dīwān. Beirut, 1960. C. 380.

¹³¹⁵ См.: *Watt W.M. God’s Caliph...* P. 570.

¹³¹⁶ *Jarīr b. ‘Atīyya b. al-Khatafā*. Op. cit. C. 278.

¹³¹⁷ *Watt W.M. God’s Caliph...* P. 571. Подробную ссылку на употребление данного титула см. там же, прим. 27, детальный разбор случаев употребления *khalīfat Allāh* в различных контекстах см.: *Crone P., Hinds M.* Op. cit. P. 4–24.

¹³¹⁸ См.: *Goldziher I.* Du sens propre des expressions Ombre de Dieu, Khalife de Dieu pour désigner les chefs dans l’Islam // *Revue de l’Histoire des Religions*. 1897. T. 35. P. 331–338.

этой точке зрения, Омеййады практически не использовали религиозной аргументации для утверждения своего статуса, превратившись, таким образом, в сугубо светских правителей. `Аббасиды же, напротив, активно использовали весь потенциал исламской религиозно-правовой доктрины для обоснования своего права на руководство уммой. Исходя из этого общего представления, предполагается, что *khalīfat Allāh* должно пониматься как «преемник [Пророка], назначенный Богом». Уотт же, наоборот, доказывает (а Кроун и Хайндс принимают эти доказательства), что контекст употребления титула *khalīfat Allāh* в проомеййадских источниках заставляет понимать его однозначно как «наместник Бога».

Позиция Кроун и Хайндса, восходящая к разработкам Уотта, была, например, решительно оспорена О.Г. Большаковым, фактически разделяющим точку зрения Гольдциера¹³¹⁹. Прежде всего, он подвергает сомнению документальность поэтических панегириков, считая, по-видимому, характеристику халифов как «наместников Божьих» лишь риторической фигурой. Эта точка зрения подкрепляется тем, что, действительно, нет прямых свидетельств официального употребления титула *khalīfat Allāh* ни в каких других источниках, кроме поэзии, а ссылки на панегирики, по его выражению, «столь же мало документальны, как уподобление правителей солнцу»¹³²⁰. Однако основной аргумент Большакова состоит в том, что претензии Омеййадов на статус сакральных правителей, минуя легитимацию их власти волей общины, выраженные в употреблении титула *khalīfat Allāh*, должны были бы быть непременно замечены их оппонентами. Однако, как указывает упомянутый автор, Омеййадов обвиняют в чем угодно, кроме претензий на божественный характер их власти¹³²¹. Таким образом, Большаков считает, что *khalīfat Allāh* означало не «наместник Бога» (в оригинале «заместитель Аллаха» – *И.А.*), а «халиф [волею] Бога»¹³²².

Этот аргумент требует более подробного рассмотрения. В действительности, точка зрения, высказанная О.Г. Большаковым, полностью отвечает классическим представлениям арабо-мусульманской исторической традиции, сформировавшейся, в основном, в эпоху `Аббасидов. Данная традиция, во многом основанная на более ранней

¹³¹⁹ Большаков О.Г. Указ. соч. С. 169–170.

¹³²⁰ Там же. С. 169.

¹³²¹ Однако, полемизируя со сторонниками интерпретации титула *khalīfat Allāh* как средства непосредственной легитимации власти халифа через апелляцию к прямой воле Бога, О.Г. Большаков пишет буквально следующее: «Не слишком достоверны и ссылки на собственные слова Му`авии, приводимые некоторыми историками» (Там же), указывая на шиитское происхождение источников, где приводятся эти слова. Не берясь решить вопрос о достоверности передачи автохарактеристики Му`авии упомянутыми источниками, мы лишь смеем заметить, что сам факт наличия подобного упоминания говорит, как минимум, о наличии таких обвинений в адрес Омеййадов, по крайней мере, в шиитской среде.

антиомеййадской пропаганде, резко противопоставляла Омеййадов, отошедших от нормативного ислама и идеалов мединской общины, `Аббасидам, вернувшим умму на праведный путь. В этом ракурсе основным лейтмотивом антиомеййадских высказываний становилось подчеркивание всяческого отсутствия какой бы то ни было вообще связи Омеййадской власти с божественными установлениями и отсутствия не только божественной санкции их власти, но даже и претензии на нее.

Действительно, упоминание претензий Омеййадов на сакральный статус, тем более, обосновываемый с помощью коранической интерпретации, никак не мог быть выгодным для их противников, даже с целью доказательства несостоятельности этих претензий. В первую очередь это связано с характером исламской религиозно-политической доктрины и особенностями ее эволюции в VII – первой половине VIII в., а также с эволюцией мусульманского права (*al-fiqh*) в целом. Как известно, классическая суннитская доктрина власти оформилась как более или менее разработанная концепция только в конце VIII – первой половине IX в., когда сложились основные суннитские богословско-правовые школы (*мазхабы*). Значительную роль в закреплении основных принципов этой доктрины сыграла так называемая *Михна*, начавшаяся в период правления `аббасидского халифа ал-Мамуна, которая будет рассмотрена ниже. Именно в период *Михны* со всей ясностью проявились выработанные к тому времени представления `уламā` о статусе халифа и пределах его полномочий. Стоит отметить, что значительная часть `уламā` (хотя и далеко не все из них), первоначально оказывавших серьезную поддержку `Аббасидам в бытность их оппозиционным антиомеййадским движением, к моменту начала *Михны* находились в довольно жесткой, хотя и пассивной, оппозиции к правящей династии, пытавшейся навязать му`тазилитскую богословскую доктрину в качестве официальной ортодоксии. В период же правления Омеййадов вполне четкое представление о халифате, его сущности и предназначении, а также о пределах полномочий халифа, с которым были бы согласны если не все, то хотя бы большинство суннитских `уламā`, попросту отсутствовало. Во многом это связано с фактической незрелостью самой корпорации `уламā` и с недостаточной отрефлектированностью практических норм приложения исламской доктрины в сфере политической власти.

По существу, как представляется, можно говорить о существовании, по крайней мере, двух, магистральных тенденций развития представлений о соотношении политической власти и божественной воли в арабо-мусульманском обществе VII – VIII вв., или о двух основных позициях по этому вопросу.

¹³²² См.: *Большаков О.Г.* Указ. соч. С. 170.

Во-первых, это позиция Омеййадов и их сторонников, стремившихся доказать легитимность своей власти всеми возможными способами, от обращения к традициям доисламской арабской политической культуры до специфической и местами явно тенденциозной интерпретации коранических аятов о наместничестве (*khilāfah*) Адама и Давида.

Во-вторых, это позиция противников Омеййадов, которые в этой ситуации должны были доказывать полную нелегитимность династии, в том числе и религиозную. Ввиду этого представляется достаточно логичным почти полное умолчание антиомеййадских источников о претензиях Омеййадов на сакральный статус. Такое умолчание может свидетельствовать не о том, что подобные претензии остались незамеченными или выглядели несущественными, а скорее о том, что акцентирование этих претензий и их аргументации оппонентами представляло непосредственную угрозу доказательной теоретически-богословской базе самих этих оппонентов.

Стоит заметить, что легитимность Омеййадов даже в глазах их сторонников не могла выглядеть достаточно полной без богословской составляющей, именно по причине того, что их реальная власть носила характер *mulka*. Слово *mulk* в арабском языке означает одновременно «власть» и «собственность». В арабской политической культуре данным термином обозначается власть, передаваемая по наследству, подобно собственности, таким образом, общепринятый перевод этого термина – «царство», а производного от него *malik* (мн. ч. – *mulūk*) – соответственно, «царь»/«цари»¹³²³.

Действительно, основным тезисом, высказывавшимся сторонниками Омеййадов (в особенности, Марванидов) в поддержку легитимности их правления, было утверждение, что они унаследовали *халифат* от `Усмана в качестве *mulka*:

«Они (Омеййады – *И.А.*) – хранители наследия (*turāth*) `Усмана, да не будет с них сорвано одеяние *mulka*¹³²⁴».

«Унаследовали Вы *mulk* не иначе как будучи близкими родичами, от двоих сыновей Манафа – `Абд Шамса и Хашима»¹³²⁵.

«*Халифат* был возложен на вас за ваши благие дела, и обладание (*mulk*) им не может быть отнято от вас¹³²⁶».

¹³²³ См.: *Watt W.M. Islamic Political Thought... P. 35; Idem. God's Caliph... P. 569–570.*

¹³²⁴ *al-Farazdaq Tammām b. Ghālib. Op. cit. T. 1. C. 25.*

¹³²⁵ *al-Farazdaq Tammām b. Ghālib. Op. cit. T. 2. C. 309.* Здесь цит. по: *Watt W.M. God's Caliph... P. 569–570.* Вполне возможно, что упоминание здесь Хашима наряду с Манафом и `Абд Шамсом может быть интерпретировано как ответ на шиитскую пропаганду, т. е. в том смысле, что благодать или харизма (*barakah*) распространяется не только на хашимитов, к которым принадлежали `Алиды, но и на более широкую семейно-родственную группу

Подобные утверждения были призваны опровергнуть упреки противников в том, что власть Омеййадов незаконна, так как захвачена силой. Объявление собственной власти *mulkom*, унаследованным от `Усмана, автоматически легитимизировало Омеййадов, так как `Усман получил ее законным способом, будучи утвержден на совете (*shūrā*):

«*Mulk* сыновей Марвана был утвержден праведным советом (*shūrā*), в котором был их предок (т.е. `Усман – *И.А.*)»¹³²⁷.

«*Халифат* вырос без принуждения из совета (*shūrā*), основания которого были заложены Всемиловитым и Милосердным»¹³²⁸.

Эта идея представляла важность прежде всего для оправдания Му`авии, объявившего себя мстителем за убитого `Усмана. Одновременно она не оставляла места для признания законными претензий на власть сторонников `Али, которого Омеййады, видимо, так никогда и не признавали *халифом*¹³²⁹.

Однако в арабской среде того времени восприятие идеи *mulka* как способа легитимации власти не могло быть однозначным. В арабском политическом сознании идея *mulka* была практически полностью дискредитирована, видимо, в период социоэкологического кризиса в Аравии VI в., когда «цари» (*mulūk*) потеряли свою эффективность, а их содержание стало накладным и бессмысленным для общества. Войны *ридды* также во многом строились на «антицарском» этосе бедуинских племен Аравии¹³³⁰. Хорошо известно, что основным обвинением в адрес Омеййадов со стороны их противников было то же самое утверждение, что они превратили *халифат* в *mulk*, т. е. род семейной собственности, передаваемой по наследству¹³³¹.

В этой ситуации закрепление власти омеййадских халифов в качестве *mulka* в рамках одной семейно-родственной группы не могло быть хоть сколько-нибудь

¹³²⁶ *Jarīr b. `Atiyya b. al-Khatafā*. Op. cit. С. 380.

¹³²⁷ *al-Farazdaq Tammām b. Ghālib*. Op. cit. Т. 1. С. 62.

¹³²⁸ *Ibid.* Т. 2. С. 210.

¹³²⁹ См.: *Watt W.M. God's Caliph...* P. 569–570; *Бартольд В.В. Халиф и султан // Бартольд В. В. Сочинения. Т. 6. Работы по истории ислама и Арабского халифата М., 1966.*

¹³³⁰ См.: *Korotayev A., Klimenko V., Proussakov D.* Op. cit.; *Коромаев А.В.* Указ. соч.

¹³³¹ См.: *Goldziher I. Muslim Studies. V. 2. L., 1971. P. 31; Watt W.M. God's Caliph...* P. 569–570; *Бартольд В.В. Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве // Бартольд В.В. Сочинения. Т. 6. Работы по истории ислама и Арабского халифата М., 1966; Он же. Ислам // Бартольд В. В. Сочинения. Т. 6. Работы по истории ислама и Арабского халифата М., 1966; Он же. Культура мусульманства // Бартольд В. В. Сочинения. Т. 6. Работы по истории ислама и Арабского халифата М., 1966; *Большаков О.Г.* Указ. соч. и др.*

успешным без обоснования божественной санкции этой власти. При понимании *khalīfat Allāh* как «халиф (т.е. преемник Пророка) волею Божьей» такое обоснование также не могло быть достаточным, поскольку не обеспечивало стабильной преемственности власти и ее сохранения в пределах династии. Именно утверждение, что Омеййады являются непосредственными наместниками Бога, в чем проявляется благодать (*barakah*), дарованная семейно-родственной группе в целом, могло быть достаточным обоснованием для легитимации власти династии в качестве *mulka*, что и подтверждается нашими источниками.

Следует учесть, что в самой по себе идее непосредственной связи правителя и его семьи с Богом не было, по сути, ничего, что могло бы шокировать общественное сознание того времени. Идея проявления благодати (*barakah*) в рамках семейно-родственной группы известна уже в раннем шиизме (или, по терминологии Уотта, «прото-шиизме»). Именно эта идея служила обоснованием необходимости сохранения *халифата/имамата* в «доме Пророка» (*ahl al-bayt*), под которым подразумевались `Алиды. Эта же идея нашла отражение в главном лозунге `аббасидской революции «К богоугодному из дома Пророка» и в последующей легитимации власти `Аббасидов (а не `Алидов), также принадлежавших к *ahl al-bayt*¹³³².

Кроме того, утверждение, что Омеййады являются непосредственными наместниками Бога (*khulafā' Allāh*), давало им дополнительную возможность для инноваций в законодательной сфере через приоритетное право толкования Откровения, которым до них обладали «праведные халифы» (*al-khulafā' al-rashīdūn*). Для того чтобы выглядеть легитимными преемниками последних, Омеййады должны были иметь аналогичные полномочия. Отдельным вопросом, требующим специального исследования, является проблема возможности неарабских, прежде всего византийских, влияний на омеййадскую концепцию власти.

Наконец, необходимо заметить, что отсутствие претензий к Омеййадам по поводу искусственной сакрализации их власти, на которое указывает О.Г. Большаков, не было вполне тотальным. Помимо невольно отмеченных самим Большаковым антиомеййадских выпадов в шиитских источниках (см. прим. 6), известно предание (*athar*) о том, что Абу Бакр отверг предложение называть его *khalīfat Allāh*, сказав, что он лишь *khalīfat rasūl Allāh*. В своей наиболее ранней версии эта история приводится в *Муснаде* Ибн Ханбалия [I,

¹³³² Если, согласно Корану, «власть принадлежит Богу», то, принимая во внимание религиозно-политическую ситуацию в Халифате того времени, складывается впечатление, что споры могли идти не о наличии или отсутствии связи главы исламской политики с Богом, а лишь о степени этой связи. Пожалуй, представления о полной десакрализованности политической власти, для

10], при этом наиболее ранним звеном в *иснаде* этого предания называется Ибн Аби Мулайка, который был судьей (*qadi*) в Мекке при `Абд-Аллахе б. аз-Зубайре во время его антиомейядского восстания в Хиджазе¹³³³. Этот факт позволил, например, Уотту, предположить, что данная история впервые появилась в Мекке в это время и представляет собой один из фрагментов антиомейядской полемики¹³³⁴.

Таким образом, складывается впечатление, что основной причиной упадка династии Омейядов послужило не отсутствие религиозной легитимации их власти, а, наоборот, попытка провести такую легитимацию с опорой на идею *mulka*, потребовавшую, в свою очередь, завышенной сакрализации их статуса. По существу, Омейядам не удалось найти оптимальную точку равновесия между хорошо знакомыми им традициями арабской политической культурой и собственно исламскими идеями, исходящими из Корана. Идея легитимации *mulka* как бы «задним числом» через реинтерпретацию отдельных аятов Корана не могла не войти в противоречие с формировавшейся тогда тенденцией развития мусульманской религиозно-политической мысли, причем как суннитской, так и шиитской. Однако наиболее существенным фактором падения Омейядов было несоответствие сугубо арабских социальных институтов, которые они пытались легитимизировать в рамках ислама, нуждам управления обширной империей со значительным процентом неарабского мусульманского населения.

В шиитской традиции наблюдается крайне высокий уровень сакрализации власти имама. Однако, поскольку в шиитской доктрине предусмотрен механизм предотвращения принятия сакрального статуса имама в период «великого сокрытия» (*al-ghaybah al-kubrā*), фактический уровень сакрализации власти правителя оказался впоследствии близким к нулю.

Можно отметить, что для цивилизаций до «осевого времени» характерна тенденция увеличения уровня сакрализации власти в связи с ростом сложности политической организации. В раннеисламской истории мы наблюдаем противоположную тенденцию, характерную для «осевых» цивилизаций. В период с 632 по 850 г. сложность политической организации Халифата неизмеримо возросла. Появляется профессионализированный государственный аппарат, специализированное

легитимации которой достаточно воли мусульманской общины и личных качеств *имама*, последовательно придерживались лишь хариджиты.

¹³³³ См.: Watt W.M. God's Caliph... P. 572; *al-Dhahabi*. Tadhkirat al-huffadh. Hyderabad, 1955. Т. 1. С. 101.

¹³³⁴ Watt W.M. God's Caliph... P. 572.

чиновничество, профессиональная армия, полиция и т.п.¹³³⁵ В то же самое время уровень сакрализации власти правителя имел тенденцию к снижению.

¹³³⁵ См.: *Большаков О.Г.* Указ. соч.; *Беляев Е.А.* Указ. соч.; *Crone P.* Op. cit.; *Hartmann R.* Op. cit.; *Kennedy H.* Op. cit.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

И.В. Следзевский

В религиоведении и культурологии стало уже штампом постулировать единство сакрального и религиозного, дуального восприятия мира как сакрального и профанного и сферы собственно религиозных феноменов, таких как экзистенциальная ориентация на Абсолют, вера (поглощенность предельным интересам), переживание высшего мира как мира истинного, духовного, возрождение в священном мире – в мире богов – через ритуал посвящения. Сакральное в таком случае оказывается равноценным божественному, сакральный способ существования – религиозному (духовному), принцип священности мира в религиозном опыте и религиозных системах ценностей – выражению главных смыслов сакральности. Разрушение религиозного, по мере секуляризации общества и культуры, рассматривается соответственно и как разрушение, изгнание из культуры сакральности как специфического мировосприятия, проявления единства микрокосмоса человека и Космоса открытого мира.

Идею не просто параллельного существования, взаимопереплетения, исторического сближения сакрального и религиозного, но их единства, доходящего до тождественности, проводит, например, ярко и настойчиво Мирча Элиаде: «Религиозному человеку Природа никогда не представляется полностью "естественной": она всегда имеет для него определенную религиозную значимость. И это вполне объяснимо, ведь Космос – это божественное творение. Мир, выйдя из рук богов, оказался пропитанным святостью. Речь не идет только о священности, сообщенной богами, например, священности, приданной какому-либо месту или объекту божественным присутствием. Боги сделали нечто большее: они продемонстрировали различные виды священного в самой структуре Мира и космических феноменов... Современный нерелигиозный человек принимает для себя новую ситуацию существования... Человек формирует себя сам, причем тем больше, чем больше удаляется он от священного, чем полнее десакрализуется мир. Священное – это главное препятствие на пути к его свободе. Он станет самим собой лишь тогда, когда вытравит из себя все мистическое. И он станет действительно свободным лишь тогда, когда убьет последнего бога»¹³³⁶.

Мысль о глубинной и определяющей связи сакрального с божественным, точнее божественно-демоническим началом Мира – одна из главных в системе взглядов крупнейшего теолога XX века Пауля Тиллиха: «Осознание святого есть осознание присутствия божественного, т.е. присутствия содержания нашего предельного интереса.

Это осознание нашло величественное выражение в Ветхом Завете, начиная с прозрений патриархов и Моисея и заканчивая поражающим опытом великих пророков и псалмопевцев. ... Возникающее в божественном присутствии ощущение поглощаемости есть глубинное выражение отношения человека к святому. Это подразумевается во всяком подлинном акте веры, во всяком состоянии предельного интереса. ... Таинственный характер святого делает двусмысленными всякие способы человеческого опыта святого. Святое может проявить себя и творчески, и разрушительно. Его очаровывающий элемент может быть как творческим, так и разрушительным... Эту двусмысленность можно назвать божественно-демонической, при этом божественная сторона характеризуется победой творческой способности святого над разрушительной, демоническая сторона характеризуется победой. Именно в этой ситуации, глубинный смысл которой был в наибольшей мере понят пророческой религией Ветхого Завета, началась борьба против демонически-разрушительного элемента святого. И эта борьба оказалась настолько успешной, что само понятие святого переменилось. Святость становится справедливостью и истиной. ... Святое, являющееся демоническим или предельно разрушительным, тождественно содержанию идолопоклонческой веры»¹³³⁷.

В этом контексте сакральные образы определяются как образы исключительно религиозного сознания (конкретизирующего феномен присутствия священного), убеждения в существовании сакрального – как суть религии, аксиология сакрального – как аксиология целиком религиозная и т.д.

Можно, однако, убедиться в том, что, по крайней мере, на уровне интуитивных образов мира, экзистенциальных ориентаций человека и скрытых реальностей социокультурного бытия, сакральное никогда полностью не растворяется в опытах собственно религиозного сознания и религиозного упорядочения сущего. Сакральность в своем содержании тождественна этому сознанию, тем более мировоззрению. Даже максимально сближаясь с ними, она не теряет свою экзистенциальную и культурную автономию, напротив, сохраняет культурные позиции даже при доминировании установок и норм секулярной, на поверхности – рациональной культуры.

Фактически это признавал и П. Тиллих. Он отмечал изначальные, первичные значения святости как чего-то «обособленного», «трансцендирующего», «очаровывающего и ужасающего», «полностью иного»¹³³⁸. За рамки чисто религиозной концепции природы сакрального очевидным образом выходил также Мирча Элиаде, приводя примеры проявлений сакрального параллельно собственно религиозными

¹³³⁶ Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 75, 126.

¹³³⁷ Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 140-143.

представлениями и независимо от них «даже в самых обмирщенных современных обществах». Для самого Элиаде это доказательство того, что «большинство «неверующих» ведут себя еще религиозно, хотя сами и не осознают этого»¹³³⁹. Однако в примерах, подтверждающих силу и неуничтожимость сакральных ориентаций человека и культуры, можно увидеть и проявления более глубоких корней сакрального, нежели центрированное на вере в непостижимое и откровении религиозное мироощущение и мировоззрение.

Сакральное, само по себе, вне этических оценок и состояний поглощенности предельным интересом, задает важнейшую составляющую космологических мифов. В этих мифах оно всегда означает разрыв пространства – экзистенциального и социального, именно этот разрыв становится первоначалом сотворения мира, точкой отсчета во всех последующих трансформациях Мира, формирования систем ценностей и социального порядка. Без этой точки (Центра Мира) и связанной с ним ориентации ничто не может быть предпринято, ничто не способно принять упорядоченный вид, включая появление идеи Бога и существование религиозного человека. В этой же плоскости упорядочения и осознания Мира как сферы жизнедеятельности человека лежит и характерное для священного пространства уподобление образов дома, человеческого тела и Космоса. В их подобии можно видеть выражение религиозного, мистического существования, но это можно трактовать и как более первичное, данное самим образом Мира превращение вселенского хаоса в упорядоченный Космос. Очевиден также общекультурный характер подобной образной структуры. Космоцентричность образов сакрального пространства имеет прямые символические аналогии в разных культурах, выражает разомкнутость Космоса культуры на мир в целом, который в этом случае тоже воспринимается как Космос. Самостоятельное символическое значение космоцентрических образов сакрального признавал и М. Элиаде: «Всякое закономерное и постоянное положение человека предполагает включенность в Космос, во Вселенную, которую организовала самым совершенным образом, а следовательно, имитирует образцовую (т.е., по сути дела, мифологическую. – И.С.) модель Сотворения. Населенная местность, Храм, дом, тело – все это... Космосы. Но каждый из них, сообразно собственному способу бытия, имеет некое "отверстие", какое бы выражение оно ни получило в разных культурах ("«глаз" храма, печная труба, дымовое отверстие... и т.д.). Так или иначе, Космос как среда обитания (человека. – И.С.), т.е. тело, дом, земля, принадлежащая племени, этот мир во всей его полноте сообщается своей верхней частью с иным возвышающимся над ним

¹³³⁸ Там же. С. 142.

¹³³⁹ Элиаде М. Указ. соч. С. 127.

уровнем»¹³⁴⁰.

Символизм сакрального носит к тому же и вполне естественный характер в том смысле, что определяется естественными смысловыми детерминантами картины мира. Образ мира невозможен без значений (смыслов) вертикального измерения, это уже само по себе нарушает однородность пространства. Символизм «Центра Мироздания» естественным образом трансформируется в небесный символизм, который, в свою очередь, придает зримое выражение и большую смысловую значимость множеству мифов (о космическом Дереве, о космической Горе и т.п.), легенд; даже «будучи изгнанным из религиозной жизни, небесная священность остается жить в символизме»¹³⁴¹.

Но смыслы сакрального глубже и собственно образного восприятия мира, образно-символического языка культуры и целом. «В пределах... функций языка можно лишь прояснить отношение к сакральному, но нельзя выразить его, ибо, пребывая на поверхности, можно лишь видеть и выразительно изображать то, что изображению... не поддается, порождая картины нездешние и неправдоподобные. ... Прямое рассмотрение "священного" требует обращения к "некоммуникативным функциям текста" – к молчанию и интонации, к "крику немоты" – "слову без образа", – ... к образу, которому в видимом космосе, возможно, не соответствует ничего, но которое сочетает человека не с другими людьми, но с самими нечеловеческими образами Природы»¹³⁴².

И в секулярном обществе сакральное постоянно возрождается в мифологических мотивах массовых зрелищ, кино, книг, устного фольклора – в «скрытой мифологии», по выражению М. Элиаде. «Мирской человек» столь же активно разрушает священность Космоса как творение Богов, как и возрождает ее в виде рудиментарных и спонтанных образов обновления и перехода: от празднеств по случаю рождения ребенка или встречи Нового Года до ритуалов, сопровождающих – явно или неявно – вступление в новую должность.

Сказанного вполне достаточно, чтобы сделать вывод: корни сакрального гораздо глубже потребностей и феноменов религиозной веры (не говоря уже о религиозном мировоззрении, идеологии). Эти корни – в более фундаментальных основаниях человеческого бытия, связанных с мифологическим мышлением (как естественным способом синкретического, целостного восприятия мира и положения человека в нем), с архетипическими образами бессознательного как первоисточником мифологии, религии,

¹³⁴⁰ Там же. С. 110.

¹³⁴¹ Там же. С. 82.

искусства, с областью первичных интенций смыслообразования (интенция «сакральное – профанное» – одна из них, задающая аксиологическое измерение смыслов культуры¹³⁴³).

Это, конечно, самый общий подход к проблеме сакрального, общественного значения сакрализации тех или иных элементов социальной действительности. Но из этого подхода вытекает целый ряд более конкретных положений, важных для понимания данного исследования.

Сакральное в той или иной степени символически структурирует социальную среду, разделяя и одновременно связывая социальный и космический порядок, выдвигая важнейшие символы идентичности социального целого и культурного порядка, устанавливая тесные связи между институциональными и символическими характеристиками социальной деятельности и власти. Вне значений сакрального трудно представить выделение ранних социально-политических центров, доминирующих не только институционально (контроль над ресурсами и системой взаимного обмена услугами), но и символически (монополизация сферы сакрального) над окружающей периферией. Область сакрального – это область космической проблематики человеческого бытия, социального порядка и организации политической власти. Значение этой проблематики тем больше, чем большую роль в системе символической организации пространства и религиозных верований играет миф, архетип как первичная основа, модель мира и способ ориентации в нем. На более конкретные аспекты проблематики космического в социальном порядке указывает Ш. Эйзенштадт, подчеркивая значение «1) взаимосвязи между космическим и социальным (включая политику и экономику) порядками, их относительной обособленности и автономии и их взаимной обусловленности; 2) степени и природы потенциальной напряженности между такими порядками; 3) путей преодоления такой напряженности; 4) отношения такого преодоления к преобладающим характеристикам человеческого бытия и к местонахождению человеческого спасения. В эту группу проблем входит также природа доступа различных социальных субъектов к космическому и социальным порядкам, их отношение к основному содержанию и свойствам последних...»¹³⁴⁴.

Все эти аспекты, как и в целом проблема сакральной (космической, а не узко религиозной) упорядоченности социального целого и легитимации власти, особенно важны для понимания взаимодействия власти и общества на стадиях политогенеза. Как

¹³⁴² *Винокуров В.В.* Феномен сакрального или восстание Богов // Социо-Логос – Социология. Антропология. Метафизика. Вып. 1. Общество и сферы смысла. М., 1991. С. 431. Автор цитирует известных философов: М. Брагиери дель Анно, Л. Витгенштейна, В. Козового.

¹³⁴³ *Пелипенко А.А., Яковенко И.Г.* Культура как система. М., 1998. С. 34-42.

видно из проведенного исследования, сакрализация власти присуща типу правителя предгосударственного и ранегосударственного общества. Эта особенность, однако, значит гораздо большее, нежели наличие комплекса идеологических представлений и религиозного культа правителя, отражавших возвышение и доминирование власти над обществом. Сама политическая власть, а вместе с нею система коммуникаций, сфера религиозно-символических ориентаций регулировались сакральным авторитетом правителя и шире – сакрального Центра как носителей связи между космическим и социальным порядками, получали космическое обоснование.

Выводы работы, однако, относятся к значительно более широкому комплексу вопросов, связанных с динамикой и проявлениями сакрализации власти в разные эпохи становления цивилизаций; от цивилизаций первичного типа (городов-государств, империй) до обществ осевого-постосевого времени.

В доосевых культурах выявлена положительная корреляция между уровнем политического развития и сакрализацией власти и ее носителей. Усложнение и дифференциация политической системы, как правило, сопровождается ростом сакрализации власти. В осевых культурах наблюдается прямо противоположные тенденции. Правда, всплески сакрализации власти наблюдались и в осевых культурах (присвоение титула «наместник Бога» Омейядами в VII–VIII вв. и т.д.). Однако за этим, как правило, следовали волны десакрализации, в результате которых сакральность власти и ее носителей оказывалась на уровне, более низком, чем в начале цикла. В христианской Европе упадок сакральной модели власти ознаменовало наступление эпохи Реформации. В дальнейшем десакрализация власти здесь была тесно связана с процессом дехристианизации, который способствовал возникновению таких феноменов, как определенная архаизация культуры и общества, квазирелигиозность. Эти феномены легли в основу тоталитарных идеологий XX в., обосновавших специфическую модель квазисакрализации власти в условиях индустриального общества или общества, форсированно модернизируемого по его образцу.

¹³⁴⁴ *Эйзенштадт III*. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. М., 1999. С. 71.