

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ
ИМЕНИ Н.Н. МИКЛУХО-МАКЛЯЯ

С. Б. ЧЕРНЕЦОВ

**ЭФИОПСКАЯ
ФЕОДАЛЬНАЯ
МОНАРХИЯ
В XIII – XVI ВВ.**

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1982

9(М)1 Ч—49

Ответственный редактор
Д. А. ОЛЬДЕРОГГЕ

Монография посвящена проблеме сложения и развития феодальной монархии на протяжении XIII—XVI вв. и влиянию этого политического института на развитие феодализма и общий ход этнической истории народов, населяющих Эфиопию.

Работа основана на памятниках эфиопской средневековой письменности, некоторые из них привлекаются для исследования впервые.

Ц 0504020000-144 56-82
013(02)-82

© Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1982.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение

Укрепление власти и расширение державы новой династии потомков Иекуно Амлака (конец XIII— первая половина XIV в.)

1. Характер власти и политика преемников Иекуно Амлака
2. Царская власть, войско и домен в первой половине XVI в.
3. Династический миф «соломонидов» и «Слава царей»
4. Дальнейшее развитие монастырского монашества в Эфиопии в первой трети XIV в. Конгрегации св. Евстафия и св. Такла Хайманота. Конфликт между царской властью и южным землевладельческим монашеством в царствование Амда Сиона и его сына Сайфа Арада

5. Царская власть и торговля в Эфиопии

6. Политика преемников Амда Сиона

Реформы царя Зара Якоба. Предпосылки и сущность

1. Царская власть и общежительное монашество в Шоа и Тигре
2. Евстафианство
3. Царствование Зара Якоба и его реформы
4. Столичный период царствования Зара Якоба. Реформы придворной и государственной жизни

5. Конец царствования Зара Якоба: успехи и неудачи политики

Кризис эфиопской феодальной монархии в XVI в.

1. Политика детей и внуков Зара Якоба
2. Внешние и внутренние предпосылки катастрофы
3. Первая половина царствования Лебна Денгеля и начало прямых сношений с португальцами

4. Португальское посольство ко двору «Пресвитера Иоанна»

Разгром и возрождение эфиопской феодальной монархии в XVI в.

1. Джихад на Африканском Роге
2. Начало эфиопской реконкисты
3. Проблемы царской власти в период реконкисты
4. Рост феодальных мятежей и усобицы в середине XVI в.
5. Восстановление могущества царской власти в конце XVI в.

Вместо заключения

Примечания

Список цитированной литературы

Словарь эфиопских терминов

Указатель имен

Указатель географических названий

ВВЕДЕНИЕ

I

Феодальная монархия в Эфиопии как форма политической власти существовала на протяжении целого тысячелетия. Многие проблемы современного эфиопского общества коренятся в его недавнем феодальном прошлом, и изучение феодализма в Эфиопии представляет не только академический, но и вполне практический интерес. Весьма показательным в этом отношении является то направление, которое избрали для своих исследований эфиопские историки сразу же после победы революции в стране. Вскоре после революции, в апреле 1976 г., Институт эфиопских исследований при Аддисабебском университете организовал научную конференцию по вопросам

эфиопского феодализма, а в июне 1977 г. — конференцию на тему «Социально-политические институты народов Эфиопии».

Интерес к подобного рода институтам и той связи, которая существовала между ними и эфиопской феодальной монархией, обусловлен тем обстоятельством, что государство эпохи первоначального развития феодализма представляло собою конгломерат различных территориальных и политических единиц. В него входили и вполне феодализованные княжества и такие племенные территории, где процесс феодализации только начинался. И здесь значение феодальной монархии и ее роли в развитии и углублении феодальных отношений оказывалось чрезвычайно большим. Вырастая и развиваясь по мере возникновения и развития феодальной эксплуатации, монархия активно вмешивалась в развитие феодальных отношений, насаждая их все в новых и новых районах, расширяя подвластную себе территорию и подчиняя местное население.

Этот процесс продолжался в Эфиопии до самого XX в. и оказывал глубокое воздействие на политическую, экономическую, культурную и религиозную стороны жизни эфиопского общества. Следствием такого развития явились и современные государственные границы страны и ее этнический состав, а также множество политических, этнических, социальных и культурных проблем, которые пережили эфиопскую монархию и разрешение которых выпало на долю нынешнего революционного правительства. Отсюда необходимость изучения истории эфиопской феодальной монархии — института, который сам в ходе длительного исторического развития претерпевал серьезные изменения, связанные в первую очередь с развитием феодализма в стране. Без этого невозможно составить правильного представления об эфиопском историческом процессе в целом, определить закономерности и своеобразие его развития.

Настоящая работа, однако, не претендует на решение столь грандиозной задачи. Хронологически она ограничивается довольно узкими рамками XIII—XVI вв. Этот период следовал непосредственно за периодом генезиса феодализма в Эфиопии. К сожалению, вопрос о генезисе феодализма остается, пожалуй, наименее разработанным в эфиопской медиевистике и в подавляющем большинстве работ даже не затрагивается. Подобное обстоятельство объясняется прежде всего крайней скудостью источников, освещающих указанный период эфиопской истории. До сих пор для этой эпохи остается справедливой характеристика, данная Б. А. Тураевым еще в начале нашего века: «До самого XIV-го века история Абиссинии представляет ряд неразрешимых вопросов, незаполнимых пробелов и хронологических несообразностей. Литературная традиция, сводящаяся к каталогам царей с сухими и редкими пометками о наиболее важных событиях, не подтверждается ничтожным количеством уцелевших эпиграфических и нумизматических памятников и только путем натяжек может быть согласована с современными событиями иностранными известиями. Мало того, существует несколько параллельных литературных традиций, взаимно друг друга исключаящих. При этом историческая традиция нередко расходится с агиологической. В таком печальном положении находятся источники всего Аксумского периода, этой наиболее интересной поры Эфиопского царства, когда оно играло не последнюю роль во всемирной истории и принадлежало к числу культурных стран умиравшего античного мира» [19, с. 157].

Возможно, в будущем привлечение данных эфиопской археологии, лингвистики, этнографии и фольклористики поможет отчасти восполнить этот пробел и предоставит в распоряжение исследователей новые сведения для реконструкции исторического прошлого Эфиопии. Сейчас, однако, работа в этих областях по существу даже не начата, поэтому поневоле приходится ограничиваться сведениями, предоставляемыми письменными источниками. Несмотря на то что эфиопская письменная традиция является древнейшей в Африке южнее Сахары, средневековые памятники письменности дошли до нас лишь начиная с XIV в., т. е. с периода относительно раннего развития феодализма в Эфиопии, которому и посвящена настоящая работа.

В течение этого периода, охватывающего XIII—XVI вв., произошло превращение дани в феодальную ренту, возникла и получила свое первоначальное развитие бенефициальная система земельных пожалований, развился вассалитет и окончательно оформился класс феодалов. Развитие феодальных отношений в стране не могло не оказать самого решительного влияния на характер царской власти и ее взаимоотношения с феодалами, как светскими, так и церковными. Периодически повторявшиеся времена усиления и ослабления царской власти по отношению к феодальной знати не были следствием движения по замкнутому кругу или результатом военной удачи или неудачи царей или иной исторической случайности. В конечном счете они определялись всем ходом развития феодальных отношений в стране, и целью настоящей работы является показать эту связь на протяжении всего рассматриваемого периода.

Выбранный нами период довольно хорошо освещен письменными источниками, которые, однако, будучи почти исключительно произведениями царской историографии и житиями святых, сосредоточивают свое внимание преимущественно на придворной или монастырской жизни. К великому сожалению, в Эфиопии мы не имеем ничего подобного Русской, Салической или иным «варварским правдам», этим ценнейшим документам, в которых приводятся перечни трудовых и зависимых слоев населения и видны их экономические и юридические взаимоотношения с господствующими классами. Таким образом, историк, занимающийся эфиопским феодализмом, имеет самое смутное представление относительно его генезиса, и при исследовании дальнейшего развития феодальных отношений в стране пользуется сведениями главным образом о верхушке эфиопского общества. В результате зачастую он вынужден судить о базисе по тому, что знает о надстройке.

Вряд ли стоит говорить о том, насколько это рискованно и как трудно прийти к бесспорным выводам. Впрочем, примерно в таком же положении находятся и историки, изучающие феодализм не только в Эфиопии. Б. Д. Греков писал: «И тем не менее, несмотря на все эти трудности, делающие наши исторические выводы в значительной мере условными, ни одно поколение историков не отказывалось погружаться в дебри сложных туманностей, в поисках истоков тех общественных-явлений, которые никогда не переставали и едва ли когда либо перестанут волновать человеческую мысль. Это не любопытство, а потребность» [6, с. 4].

Ввиду того, что за шесть веков, отделяющих рассматриваемый период от нашего времени, и язык в Эфиопии и границы большинства исторических областей подверглись значительным, изменениям, в настоящей работе по возможности было сохранено то написание имен и географических названий, которое было принято крупнейшим отечественным историком Эфиопии акад. Б. А. Тураевым.

Иллюстрации в работе представляют собой перерисовки с эфиопских книжных миниатюр, выполненные художником Т. Л. Юзапчук.

II

Одной из особенностей эфиопской государственности является то, что она по своему происхождению восходит к Аксумскому царству, могущественной красноморской торговой державе. С VII в., однако, начался ее упадок, завершившийся в IX в. гибелью. Причин тому было много: среди них и общий упадок красноморской торговли — этого главного источника могущества Аксума, и возникновение и стремительное распространение ислама, а также вторжение воинственных племен кочевников-беджа, захвативших побережье и отрезавших погибающее царство от моря. В результате прекратил свое существование знаменитый порт Адулис, замерло движение на древнем караванном пути в глубь континента. Аксум потерял свое прежнее значение перевалочного пункта, где встречались и обменивались африканские, средиземноморские, аравийские и индийские товары. Это было крушением Аксумского царства.

Однако с политической гибелью царства с центром в Аксуме не прекратилась история того развитого классового общества, которое сложилось в его недрах. Дело в том, что экономически Аксумское царство было ориентировано не только на международную красноморскую торговлю, хотя именно она была основным источником богатства и могущества Аксума. Одновременно аксумские цари распространяли свою власть и в глубь континента, вдоль караванных путей, заботясь главным образом об их охране и безопасности торговли. Они устраивали укрепленные пункты вдоль этих путей, где постоянно находились их наместники, которым вменялось в обязанность следить за безопасностью торговли и вооруженной рукой пресекать разбой или местное сопротивление центральной власти. В результате и торговля сама по себе, и наличие царской администрации на местах неизбежно способствовали разложению сельской общины и родо-племенных отношений. Можно предположить, таким образом, что уже в аксумские времена, при господстве рабовладельческих отношений в самой столице и родо-племенных отношений на всей территории Эфиопского нагорья, вдоль караванных путей, находившихся под прямым контролем аксумских царей и их наместников, появлялись ростки новых, феодальных отношений.

Только этим можно объяснить то обстоятельство, что и после крушения Аксумского царства эфиопское общество, отрезанное от побережья и красноморской торговли и оттесненное на юг, в возвышенные области Эфиопского нагорья, не утратило ни своего классового характера, ни прежней религии, (христианства александрийского толка), ни традиций своей государственности. В качестве примера последнего можно привести царский титул одного южного царя Лалибалы в документе, который датирован 1205 г.: «Габра-Маскаль, бэзои Азаль, непобедимый врагами силою креста Иисуса Христа» [18, с. 366]. Как справедливо заметил Б. А. Тураев, это просто христианизация древнеаксумского царского титула. Для сравнения можно привести титул Эзаны, аксумского царя. IV в.: «Эзана, сын Але-Амиды, безсйа Халена, негуш Аксума и владетель Химьяра, и владетель Райдана, и владетель Сабы, и владетель Салхина, и владетель Сыйамо, и владетель бега, и владетель Касу, сын Махрема, который непобедим для врага» [9, с. 167].

Естественно, оказавшись в других экономических условиях, в иной географической, этнической и культурной среде, это общество вынуждено было найти новое направление своего развития, от многого отказаться и многое усвоить. При этом неизбежно значительным изменениям подверглись и характер самого общества и его этнический состав. Лишенные того источника богатства, который прежде предоставляла торговля, господствующие классы нашли новый источник его в подчинений (государственном и идеологическом) того местного земледельческого населения (в основном свободных общинников народа агау), в среду которого они вторглись.

Крушение Аксумского царства и прекращение в связи с этим не только крупной международной торговли, но и той широкой завоевательной политики, которая давала аксумскому рабовладельческому обществу постоянный приток рабов, неминуемо должны были привести к краху рабского способа производства, господствовавшего в древнем Аксуме. Это естественно, потому что «из самого характера эксплуатации рабов и их роли в производстве ставилась и разрешалась для античного общества проблема воспроизводства рабочей силы. Возможность нормального внутреннего воспроизводства рабочей силы при обычной для рабского способа производства системе эксплуатации раба исключалась одними внутренними ресурсами рабства как системы хозяйства не могла питаться... Рабство заводит общество в тупик, из которого нет иного выхода, кроме разрушения самого общества» [6, с. 37—38].

И аксумское рабовладельческое общество действительно разрушилось, зайдя в тупик. От той его части, которая экономически была ориентирована на международную торговлю и рабский труд, очень скоро не осталось и следа. Но прежние наместники аксумских царей на юге, жившие данями с окрестного земледельческого населения,

смогли не только сохранить, но и упрочить свою власть, так как не были связаны с рабским способом производства. Их власть зиждилась на военном господстве и внеэкономическом принуждении населения. В этом принуждении и господстве над общинниками-земледельцами и был найден выход из того тупика, в который зашло прежнее общество. Как писал А. Я. Гуренич, «предпосылкой феодального подчинения мелких свободных землевладельцев были не их разорение и пауперизация, следовательно, не экспроприация их как собственников (подобно тому, как это происходило в эпоху первоначального накопления капитала), хотя, разумеется, и эти процессы имели место, а скорее их апроприация — подчинение свободных общинников вместе с их наделами власти крупных землевладельцев. Апроприация совершалась различными методами, но она была, по-видимому, универсальным явлением повсюду, где шел процесс феодализации» [7, с. 41]. В новых условиях именно апроприация свободных общинников, а не широкие завоевательные походы и стала главной целью эфиопской государственности пережившей крушение Аксумского царства.

В результате на сравнительно ограниченной территории давно христианизированной области Ласта сложилось раннефеодальное государство, где в 1137 г. власть перешла к династии, известной и под именем Загве (что в переводе с языка геэз означает «принадлежащий к агау, агауский»), со столицей в Бегъене (или Бугне). Цари этой династии (а это проявилось в деятельности наиболее блестящих ее представителей, например, знаменитого царя Лалйбалы) активно укрепляли свою власть в скромных пределах областей Ласты, Тигре, Ангота и части Бегемдера, широко занимаясь храмовым зодчеством и покровительствуя монастырскому монашеству. И архитектурные памятники (семь церквей, вырубленные из единой скалы), и многие титулы загвейских царей и придворных указывают на явную культурную и государственную преемственность между Аксу-мом и загвейским царством. Тем не менее возможности царей-загвеев оставались весьма ограниченными по сравнению с царями Аксума. Главным орудием их политического господства являлось войско. Средства же для его содержания цари могли получать лишь облагая поборами подвластное им земледельческое население и вымогая дань у соседних племен.

Здесь, однако, они встречали стойкое сопротивление, с которым их войска не всегда могли справиться. Одновременно загвейские цари заботились и об обращении окрестного населения в христианство, так как принятие христианства означало также и признание верховной власти христианского царя. Видный эфиопский историк Таддесе Тамрат, специально исследовавший этот вопрос, писал: «Совершенно ясно, что среди нехристианских общин в глубин Эфиопии церковь идентифицировалась как оружие христианских правителей, и обращение в лоно церкви было неотделимо, от политического господства христиан. Очень отдаленный отзвук этого явления сохранила для нас интересная традиция, повествующая о разговоре между легендарным языческим царем Дамота Мотзлями, и современным ему настоятелем Такла Хайманотом. Когда последний занимался проповедью Евангелия в стране, Мотзлями призвал его и сказал: „Я бы с удовольствием обратился в твою веру, да боюсь, что ты отберешь у меня царство“» [77, с. 150].

В раннефеодальных государствах роль церкви всегда была весьма значительной. Это в полной мере относится и к Эфиопии. Одной же из специфических особенностей эфиопской церкви было то, что церковь утвердилась в стране еще в IV в., т. е. задолго до возникновения феодальной монархии. Это обстоятельство наложило свой отпечаток на всю историю взаимоотношений церкви и царской власти в Эфиопии. В большинстве христианских феодальных государств церковь была обязана своей появлением прежде всего усилиям верховной власти, которая и в дальнейшем благодарила ей и во многом обеспечивала ее экономическое благосостояние. Такая зависимость была далеко не безусловной в эпоху загвейской династии.

Разумеется, храмы и монастыри, расположенные во владениях загвейских царей, пользовались царской благотворительностью и весьма зависели от царской власти. Как пишет Б. А. Тураев, «интересно также, что при Лалибале упоминаются „вельможи Багузна“, и даже акабэ-саат монастыря был из Багуэна, не без влияния царя, чтившего обитель и посадившего в нее своего земляка» [18, с. 166]. В то же время древние и знаменитые северные монастыри в Тигре, хорошо помнившие свое бывшее аксумское величие и скромное происхождение; новой династии южан-загвеев, не пользовались царскими щедротами и мало зависели от царской власти. Они последовательно проводили политику монастырской колонизации земель юга (в областях Амхара и Шоа) на свой собственный страх и риск, видя в этом залог своего экономического благосостояния.

Следует указать, что для этого стремления на юг были свои причины. Выход загвейскому царству к красноморской: торговле на севере по-прежнему блокировали племена беджа, на юге лежали «языческие» области Годжам и Дамот, готовые с оружием в руках отстаивать свою независимость, а на востоке быстро распространялся ислам и росли и развивались такие государственные образования, ведущие активную торговлю, как Ифат, Адаль, Мора, Хобат и Джидайя [82, с. 55—65]. Поскольку с нашествием язычников-беджа выход к Красному морю через Хамасенское нагорье на севере был закрыт в XII в. равно и для христиан и для мусульман, то особо важное значение приобрел прежде второстепенный караванный путь из глубины континента к Аденскому заливу, по которому через мусульманских купцов с побережья шло распространение ислама. Последствиями этого в X—XIII вв. явились, во-первых, возникновение и расцвет таких мусульманских центров торговли, как Суакин, Бади, Дахлак, Зейла, Бербера, Могадишо, Мерка и Брава; во-вторых, быстрое развитие вдоль караванного пути мусульманских торговых городов-государств (которые обычно, крайне неточно называют «султанатами» и «мусульманскими княжествами»), чье богатство и самое существование зависели прежде всего от этой, торговли; в-третьих, все это постепенно к неминуемому столкновению христианской экспансии на юго-восток со встречной мусульманской экспансией на северо-запад. Это столкновение и произошло в конце концов на территории области Шоа.

Плодородные области Амхара и Шоа, лежавшие к югу от загвейского царства, через которые проходил ставший весьма оживленным караванный путь к берегам Аденского залива и Индийского океана, привлекали внимание как христиан, так и мусульман не только благодаря торговле. Населенные земледельцами-сидамо, эти земли представляли заманчивые возможности для взимания даней с местного населения. Родо-племенные отношения сидамо в это время находились на стадии разложения, косвенным свидетельством чему может служить сравнительно быстрое распространение в Шоа как христианства, так и мусульманства. Там, где до разложения, родо-племенного строя было далеко (например, в Дамоте), «язычество» долго не сдавало своих позиций и успешно сопротивлялось монотеистическим религиям. И мусульманская и христианская экспансии в Шоа «мели сваи особенности».

Ислам проникал на Эфиопское нагорье с мусульманскими купцами, которые имели дело главным образом с племенной верхушкой, выполнявшей в этой торговле роль своеобразных контрагентов купцов. По мере укрепления такого рода связей племенная верхушка нередко переходила в ислам, что, с одной стороны, облегчало ей торговые сношения с побережьем, а с другой — никак ее не стесняло. Формально принимая универсалистские требования и положения ислама, она всегда ощущала себя не столько членом огромного мусульманского мира, сколько предводителями собственного племени, вынужденными считаться прежде всего с традиционными, нормами обычного права. Как отмечали такие исследователи ислама на Африканском Роге, как Б. Анджеевский и Я. Льюис, «там, где возникали серьезные противоречия между требованиями ислама и требованиями обычного права, чаще побеждало последнее» [30, с. 29]. Мусульманская экспансия, таким образом, была экспансией торговой по преимуществу и затрагивала

социальную организацию местных обществ лишь в той мере, в какой эта торговля способствовала разложению общины и родо-племенных отношений.

Совершенно иной характер носила христианская экспансия. Она проводилась различными методами и силами, но тем не менее объективно способствовала прежде всего насаждению и распространению феодальных отношений в земледельческих районах Эфиопского нагорья. Попытки загвейских царей расширить подаластную им территорию имели ограниченный успех в силу трех причин: 1) недостаточности средств, не позволявших содержать большое войско; 2) сопротивления соседних племен, видевших в экспансии загвейских царей угрозу собственной независимости; и 3) смут и борьбы за власть внутри самой династии, глухие упоминания об этом сохранило нам «Житие царя Лалибалы» [18, с. 166—167; 20, с. 67—75; 77, с. 53—64]. Все это серьезно подрывало усилия загвейских царей. Как писал Таддесе Тамрат, «согласно одной традиции, власть загвеев была настолько слаба на юге, что цари в Ласте не могли даже выручить свои войска, посланные в Дамот, где христианское воинство и священство оказались в «райне затруднительном положении. Даже в конце XIII в. Такла Хайманот шоанский, похоже, занимался проповеднической деятельностью, мало или вовсе не надеясь на военную помощь христианских царей севера» [77, с. 150].

Христианские проповедники из северных монастырей Тигре проникали на юг гораздо далее царских войск. Следует сказать, что монашеская среда в Тигре отличалась высокой активностью, по крайней мере к концу загвейского периода (1137—1270). Древние северные монастыри, основанные еще в аксумские времена, такие, как Дабра Даммо, обойденные вниманием загвейских царей, локровительствовавших главным образом монастырям и храмам своей собственной епархии, с вождедением посматривали на богатые земли в Амхаре и Шоа. В том, что южные обители обычно приписывают свое основание постриженцам Дабра Даммо, можно видеть не только проявление своеобразного монастырского честолюбия и желания возвести себя через «родословия духовные» к древним и прославленным святыням, но и результат той, реальной и последовательной экспансии на юг, которую проводило северное монашество. Впоследствии она приобрела четкие формы широкой монастырской колонизации юга, которая была развернута уже южными монастырями. Однако начало этому процессу было положено менее заметной деятельностью северных монастырей, охотно принимавших к себе выходцев с юга, обучавших их и затем благослови льяшних учреждать новые обители у себя на родине.

Этот монастырский интерес к землям юга выразился в том что А. Е. Крымский назвал «порою вторичного расцвета монашества» в Эфиопии. Монашество как таковое появилось в Эфиопии еще в VI в. сразу в двух своих разновидностях: монастырское монашество с общежительным уставом Пахомия Великого Фиваидского, первоначальным центром которого в Эфиопии стал монастырь Дабра Даммо, и скитское монашество с келлиотским уставом Шенути с центром в Мадарской обители в Аксуме. Наибольшую активность в проникновении на юг проявило общежительное монашество, стремившееся к получению земель душ своих обителей. Однако широкой монастырской колонизации земель юга должна была предшествовать проповедь христианства в этих районах. И здесь немалое значение имела и деятельность монахов аскетического устава. Одинокие проповедники-аскеты, борясь с «волхвами и идолопоклонниками» и ведя активную пропаганду христианства, прямо не затрагивали тех социальных и экономических отношений, которые существовали в среде свободных общинников и приготавливали их к принятию новой веры исподволь. Общежительное монашество же» проводило прямую политику монастырской колонизации, занимало и осваивало земли, не только насаждая христианство в среде местного населения, но и постепенно облагая его поборами в пользу монастыря. Таким образом, происходила апроприация этих общинников вместе с их землями и создавались предпосылки для создания монастырского землевладения и феодализации общественных отношений.

К сожалению, этот период, столь важный для понимания генезиса феодализма в Эфиопии и с полным основанием названный Б. А. Тураевым «переходной эпохой», весьма скудно освещается письменными источниками. «Для этой темной эпохи истории Эфиопии, о которой нам летопись сохранила только несколько строк о погроме древнего Акеумского царства и простор перечень царей так называемой загвейской династии, жития святых являются почти единственным источником» [20, с. 67]. Эти жития, и в первую очередь «Житие св. Такла Хайманота», «просветителя Шоа», ясно показывают, во-первых, глубокий церковный интерес к освоению именно южных областей и, во-вторых, то немаловажное обстоятельство, что проводниками политики монастырской колонизации в XIII в. оказываются уже не странствующие монахи с севера, а местные жители. Такла Хайманот (в миру Фэсха Сион) родился в 1215 г. в местечке Целалиш в области Шоа [78, с. 160]. Как заметил Б. А. Тураев, «вообще жития с особенной любовью останавливаются на его просветительной деятельности; синаксарь даже прямо ставит его и генеалогически в связь с первыми проповедниками христианства в Эфиопии, а дабралибаносское житие приводит его полную генеалогию от первосвященников Садока и Азарии» [20, с. 97]. Это стремление агиографа Такла Хайманота подчеркнуть наследственное апостольство святого вполне понятно. Однако из того, что рассказывает один из списков его «Жития», хранящийся в Рукописном отделе ЛО Института востоковедения АН СССР за № Эф. 18, о детстве святого, можно предположить, что он происходил из знатной или по крайней мере богатой семьи христианских переселенцев с явно выраженными воинскими традициями.

Существование таких воинственных христианских переселенцев в Шоа в XIII в. весьма характерно, так как одновременно с церковной экспансией в южном направлении стихийно шла и светская экспансия воинственных центробежных элементов загвейского царства. Здесь их привлекали не только плодородные земли, но и оживленный караванный путь, предоставлявший заманчивые возможности для энергичных и воинственных людей. Помимо набегов на караваны (или «мирного» взимания пошлин с купцов), в южных областях можно было собирать и обильную дань с местного населения. Эту дань было нетрудно и реализовать благодаря той же самой караванной тоо-говле. Видимо, на достижение таких целей и были направлены военные предприятия этих христианских переселенцев.

Впрочем, трудно оказать, насколько эти воинственные искатели добычи были новым и чуждым этническим элементом «на юге». «Житие» Такла Хайманота, повествуя о родителях святого, говорит о том, что его отец «взял в жены женщину из знатного рода». Это может быть обычным житийным литературным штампом, но может и вполне отражать историческую действительность, поскольку в таких условиях сближение и взаимные браки между представителями воинской среды и местной знатью были вполне естественны и возможны.

Так общий упадок красноморской торговли в VI—VII вв., а затем новое оживление ее уже под мусульманской эгидой самым серьезным образом повлияли на историческую обстановку в районе Африканского Рога. Пала древняя Аксумская держава, и старый и удобный путь к побережью Красного моря через Тигре, который некогда способствовал расцвету Аксумского царства, пришел в упадок. Главной торговой артерией стал караванный путь через южные области Амхара и Шоа. Отныне экономические преимущества оказались на стороне юга, где местные правители могли контролировать середину этого оживленного торгового пути и взимать обильные пошлины и дани. И торговля сама по себе и изъятие даней резко ускорили разложение земледельческой общины, обогащая племенную и дружинную верхушку и разоряя рядовых общинников. Таким образом богатый юг стал привлекать и монастырское монашество, искавшее земель, и представителей воинской среды, для которых вольный сбор даней с местного населения оказывался желательнее и доходнее службы загвейским царям.

Это обстоятельство и обусловило в конечном счете скорое падение загвейской династии. И власть загвейских царей и власть военных предводителей над местным населением на юге основывалась, безусловно, на внеэкономическом принуждении, и прочность такой власти зависела прежде всего от военного могущества эксплуататоров. Могущество же определялось, в свою очередь, сплоченностью войска, его численностью и преданностью своим вождям. И в этом отношении более примитивно организованные южные дружины оказались, по-видимому, сильнее, потому что в 1270 г. им удалось объединиться и разгромить войска последнего загвейского царя. Так верховная власть в христианском царстве перешла в руки предводителя южных дружин — Иекуно Амлака, прежде правившего в области Амхара и давно находившегося в довольно сложных отношениях со своим номинальным загвейским сюзереном [78, с. 66—68].

УКРЕПЛЕНИЕ ВЛАСТИ И РАСШИРЕНИЕ ДЕРЖАВЫ НОВОЙ ДИНАСТИИ ПОТОМКОВ ИЕКУНО АМЛАКА (конец XIII — первая половина XIV в.)

1. Характер власти и политика преемников Иекуно Амлака

Приход к власти в 1270 г. Иекуно Амлака, представителя местного правящего рода из небольшой области в Амхаре, явился поворотным моментом в развитии эфиопской средневековой истории. К сожалению, этот период крайне скудно освещен источниками. Происхождение Иекуно Амлака, ставшего родоначальником новой династии, и обстоятельства его прихода к власти до сих пор остаются неясными. В южном происхождении Иекуно Амлака и его сподвижников можно, однако, не сомневаться. В одном из документов, опубликованных К. Конти Россини, упоминается «его войско — семь Гведам, имена которых: Вагда Мадазай, Дэнби Дэбарай, Мугар Эндазаби, Вадж, Вараб Энаясафе, Цэлалиш Энакафе, Мваль Ауджаджай» [51, с. 296—297]. Таддесе Тамрату удалось идентифицировать эти имена с топонимами в провинции Шоа [78, с. 67—68, примеч. 6]. О шоанском происхождении его сторонников говорит и следующая фраза из «Повествования о Дабра-Либаносском монастыре»: «Иекуно Амлак, услышав эти слова от отца нашего, весьма обрадовался и пошел в землю Амхаракую со всеми людьми шоанскими, и там победил врага своего» [23, с. 355].

Нам неизвестна также и та территория, «а которую распространялась власть Иекуно Амлака после его победы над последним загвейским царем. Только из «Оказания о походе царя Амда Сиона», внука Иекуно Амлака, царствовавшего с 1314 по 1344 г., мы можем узнать перечень земель внука основателя династии. Он приводится в бахвальстве мусульманского правителя Ифата Сабр эд-Дина и показывает не только ту обширную территорию, на которую простиралась власть Амда Сиона, но и разный характер подчиненности ему каждой «страны», над которыми стоят правители, носящие разные титулы [24, с. 15—16].

Таким образом, в первой трети XIV в. уже существует определенная административная система, возможно, унаследованная в своей основе еще от загвеев. По недостатку имеющихся в нашем распоряжении сведений сейчас вряд ли возможно точно определить круг прав, обязанностей и привилегий, связанных с каждым таким титулом, если только этот круг вообще когда-либо определялся точно. Несомненно одно: большая часть этих титулов и должностей была наследственной и принадлежала местным правящим родам. От этих местных правителей царь требовал признания своей верховной власти и выплаты дани. В противном случае царь низлагал провинившегося, не уничтожая, впрочем, самой местной династии, и назначал ему преемника из того же рода.

По-видимому, к тому обширному и разнородному конгломерату «стран», составлявшему царство Иекуно Амлака и его непосредственных преемников, вполне применима характеристика, данная К. Марксом державе Рюриковичей, которую он назвал

«несообразной, «нескладной и скороспелой», «составленной Рюриковичами из лоскутьев, подобно другим Империям аналогичного происхождения» (цит. по [6, с. 19]). Быстрое расширение державы амхарской династии, как и в случае с Рюриковичами, вероятно, также является «следствием не какого-то заранее выдуманного хитроумного плана, а естественным результатом примитивной организации норманнских завоеваний — вассалитет без ленных отношений или лены, составлявшиеся из даней, причем необходимость в новых завоеваниях диктовалась непрекращающимся притоком новых авантюристов, жаждавших славы и добычи» (цит. по [6, с. 14]). Формулировка К. Маркса: «вассалитет без ленных отношений или лены, составлявшиеся из даней» — чрезвычайно важна для нас, так как она очень точно определяет характер взаимоотношений между царской властью и властью на местах в Эфиопии конца XIII — первой половины XIV в.

Приход к власти новой энергичной династии Иекуно Амлака не только не предотвратил назревавшее столкновение христианского царства со встречной экспансией мусульманских городов-государств, но, пожалуй, даже ускорил его. Более того, по времени этот переворот почти совпал с другим династическим переворотом в соседнем мусульманском торговом государстве, расположенном на востоке области Шоа. Ослабление там прежней династии Махзуми привело в 1277 г. к ее падению и появлению новой мусульманской династии, которую эфиопская историография называет Валасма — по имени ее основателя Омара Вали Асма, а арабская историография — Валашма. Эта династия очень скоро объединила под своей властью прежде самостоятельные города-государства Адаль, Мора, Хобат и Джиджайя в одно государственное образование, получившее известность в эфиопской исторической традиции под именем Ифат, а в арабской — Вафат, или Ауфат [82, с. 58—60].

Распространение ислама все далее на юго-восток Африканского Рога было связано в первую очередь с оживлением караванной торговли. Разложение родо-племенных отношений в среде земледельцев-сидамо повело к появлению таких государственных образований, как Хадья, Фатагар, Даваро и Бали, правящая верхушка которых была тесно связана с мусульманскими купцами, извлекала вместе с ними выгоды из караванной торговли и охотно принимала ислам. Борьба с этой мусульманской экспансией, выразившейся в борьбе за контроль над серединой торгового пути, проходившего через Шоа, и за право взимания даней с Хадья, Фатагара, Даваро и Бали, стала первоочередной задачей молодой династии потомков Иекуно Амлака.

После смерти Иекуно Амлака власть унаследовал его сын Ягба Сион (1285—1294), а в течение последующих 20 лет царством последовательно управляли пять сыновей Ягба Сиона, а затем его брат, Ведем Раад (1299—1314). Таким образом, подобно Рюриковичам, которые коллективно, всем своим родом правили Киевской Русью, нечто подобное происходило и при первых потомках Иекуно Амлака. Вопрос этот весьма сложен. Таддесе Тамрат, специально разбиравший вопрос престолонаследия в средневековой Эфиопии и посвятивший ему свой доклад на IV Международном конгрессе эфиопских исследований, склонен рассматривать престолонаследие как ахиллесову пяту царской власти в Эфиопии. Относя падение загвейской династии во многом за счет внутренней борьбы за престол, он полагает, что новая династия целиком унаследовала эту печальную традицию от загвеев вместе с престолом. Как утверждает Таддесе Тамрат, у потомков Иекуно Амлака борьба за престол началась уже с царствования Ягба Сиона, сына и преемника основателя династии, и с тех пор оставалась характерной чертой быта эфиопской монархии.

«Отчаянный характер борьбы за власть в это время лишний раз подчеркивается традицией о том, что именно один из пяти сыновей Ягба Сиона учредил такой институт, как царская тюрьма Амба-Гешен. Говорят, что, когда умирал Ягба Сион, он хотел, чтобы ему наследовали все его пять сыновей, и для достижения этого он сделал весьма непрактичное установление. Согласно этому установлению, его сыновья должны были царствовать по очереди, каждый царевич по году, передавая затем корону своему следующему брату, пока очередь снова не дойдет до него. Говорят, что так и было до

конца царствования четвертого царевича, которому сказали, что его пятый брат собирается заточить всех своих братьев, когда придет его очередь, а затем установить свою постоянную власть над христианским царством. Царствовавший царевич использовал этот план себе на пользу, захватил своих братьев и заключил их на вершине Амба-Гешен. Говорят, что таково происхождение Гешен как места заключения всех отпрысков мужеска пола Иекуно Амлака» [79, с. 503].

Эта любопытная история носит явно поздний и легендарный характер, что, впрочем, не умаляет ее ценности. Таддесе Тамрат склонен трактовать ее как свидетельство извечной борьбы за власть внутри династии, борьбы, где всегда побеждал сильнейший. Однако вполне возможной представляется и несколько иная трактовка этой легенды, которую можно рассматривать как позднейшее, а потому в значительной мере искаженное и легендарное отражение той смены традиций передачи власти, которая происходила в Эфиопии в конце XIII в. Можно, предположить, что во времена Иекуно Амлака, характер власти, и управления которого, по-видимому, в гораздо большей степени определялся местным амхарским правом, нежели загвейской традицией, власть передавалась не от отца к сыну, а от старшего брата к младшему до определенного счета (в случае с сыновьями Ягба Сиона до четвертого брата), а затем переходила от младшего дяди к старшему племяннику¹. По-видимому, отношения внутри династии Иекуно Амлака на раннем этапе ее существования имели, как и у Рюриковичей, немало патриархальных, родовых черт и особенностей. Они, однако, стали довольно быстро изживаться уже в XIV в.

Для этого были свои причины, главной из которых явилась ускоренная феодализация общественных отношений на территориях Эфиопского нагорья. Нет никакого сомнения в том, что и после захвата верховной власти в христианской Эфиопии в 1270 г. основной целью Иекуно Амлака и его дружинников оставались завоевания окрестных племен и вымогание дани у местного населения. Встречная мусульманская экспансия и появление на юге таких мусульманских государственных образований, как Хадья, Фатагар, Даваро и Бали, неизбежно полагали предел такого рода легким и беспрепятственным завоеваниям. Царю Амда Сиону (1314—1344), внуку основателя династии, пришлось столкнуться уже не с разрозненным сопротивлением племенных отрядов, а с нарождающимся единым мусульманским фронтом, борьба с которым потребовала от христианского царя большого напряжения всех имевшихся в его распоряжении сил и средств.

В «Сказании о походе царя Амда Сиона» дееписатель царя объясняет начавшуюся войну тем обстоятельством, что мусульманский правитель Ифата Ханк эд-Дин ибн Мухаммед ибн Али ибн Вали Асма захватил Тейентая, посланного Амда Сионом к мамлюкскому султану Египта Мухаммеду аль-Малику ан-Насиру ибн Калауну. Тейентай возвращался через Ифат из Каира после безуспешной попытки убедить султана прекратить преследования христиан в Египте, сопровождавшейся угрозой отвести воды Нила. Могущественный ан-Насир посмеялся этой угрозе, и неудача посольства, очевидно, внушила Хакк эд-Дину мысль о слабости Амда Сиона. Он умертвил Тейентая и вторгся в христианские области, сжигая церкви и убивая тех христиан, которые отказывались принять ислам. В ответ Амда Сион в 1328 г. разгромил Хакк эд-Дина, самого его захватил в плен, а Ифат и Фатагар отдал под власть брата Хакк эд-Дина, Сабр эд-Дина, на условиях признания вассальной зависимости и выплаты дани.

Стремление царского дееписателя выставить героя своего повествования жертвой неспровоцированной агрессии вполне понятно. Однако есть все основания полагать, что убийство Тейентая было не причиной, а поводом для христиано-мусульманского столкновения. Первый из прослеживаемых по эфиопским источникам походов Амда Сиона был совершен им в 1316/17 г. на Дамот и Хадья [76, с. 96]. Это были ближайшие к христианскому царству мусульманские государственные образования, которые вели активную торговлю с побережьем через мусульманских купцов. Амда Сион, таким

образам, продолжал политику своих предшественников, направленную на завоевание Соседних народов и вымогание даней. Мусульмане, однако, не желали мириться с подобной эксплуатацией. В их среде росла и крепла идея организованной борьбы против христианского царя. «Сказание» с ненавистью упоминает об одном таком проповеднике борьбы и описывает его как «пророка тьмы... который соблазнил некогда царя Хадья... а лотом... исчез и убежал в землю Ифат и поселился там, уча лжи» [24, с. 18].

Мусульманские государственные образования, выросшие и существовавшие прежде всего благодаря торговле, не желали мириться с тем, что христианский царь перехватывал контроль над торговыми путями и облагал мусульманскую торговлю чувствительными поборами. Они обладали довольно значительными силами и средствами для борьбы, и не случайно «пророк тьмы», ратовавший за единый мусульманский фронт против господства христианского царя, бежал из Хадья в могущественный и богатый Ифат, через который шла вся торговля с побережья Аденского залива и Индийского океана.

Расположенный на границе двух климатических зон, между возвышенным регионом Эфиопского нагорья, где караванные перевозки осуществлялись на мулах, ослах и лошадях, и низменным регионом жарких пустынь, где перевозки были возможны только на верблюдах, Ифат поддерживал самые тесные и дружественные связи с кочевыми племенами пустыни варджей и габаль. Эти кочевники, которых эфиопские летописцы презрительно именуют «пастухами скота», обеспечивали проводников и безопасный проход караванам от побережья до Ифата, где товары перегружались и следовали далее в глубь Эфиопского нагорья. Положение этого естественного перевалочного пункта, обитатели которого исповедовали иолам и поддерживали торговые отношения чуть не со всем мусульманским миром, было весьма прочным, и это внушало правителям Ифата надежду на успех в борьбе с христианским царем.

Впрочем, Амда Сион и не собирался покушаться на мусульманскую торговую монополию. Он прекрасно понимал, что уничтожить ее невозможно, даже захватив Ифат, представлявший собою лишь первое звено в длинной мусульманской торговой цепи, по которой товары шли от Китая до Средиземноморья и далее. Не котел он и уничтожать сам Ифат, поскольку это могло повести только к подрыву торговли на Африканском Роге, что отнюдь не входило в расчеты эфиопских царей. Их целью было изъятие у мусульманских торговых государств как можно больше средств в виде даней; средств, значительно укреплявших власть и могущество амхарской династии. Другими словами, эфиопские цари стремились не к уничтожению мусульманской торговли, а лишь к ее эксплуатации; эксплуатации, впрочем, по-средневековому грубой, жадной и нерасчетливой.

Мусульманские государства, естественно, желали оградить себя от этой эксплуатации, и вскоре Сабр эд-Дин, поставленный Амда Сионом во главе Ифата вместо своего брата Хакк эд-Дина, выступил против христианского царя. Ему удалось привлечь на свою сторону не только единоверцев в Ифате, Фатагаре, Хадья и Даваро, но также и иудеев-агау в областях Вагара, Дамбия и Бегемдер, которые всячески сопротивлялись политике христианизации и феодальной апроприации и стремились сохранить и свою независимость и веру — разновидность иудаизма доталмудического толка. Результатом последовавшей войны было новое поражение союзных мусульман и агау, которых Амда Сиону удалось разбить поодиночке. Все мусульмане Ифата, Фатагара, Хадья и Даваро были приведены к вассальной зависимости под началом еще одного брата Хакк эд-Дина — Джемаль эд-Дина.

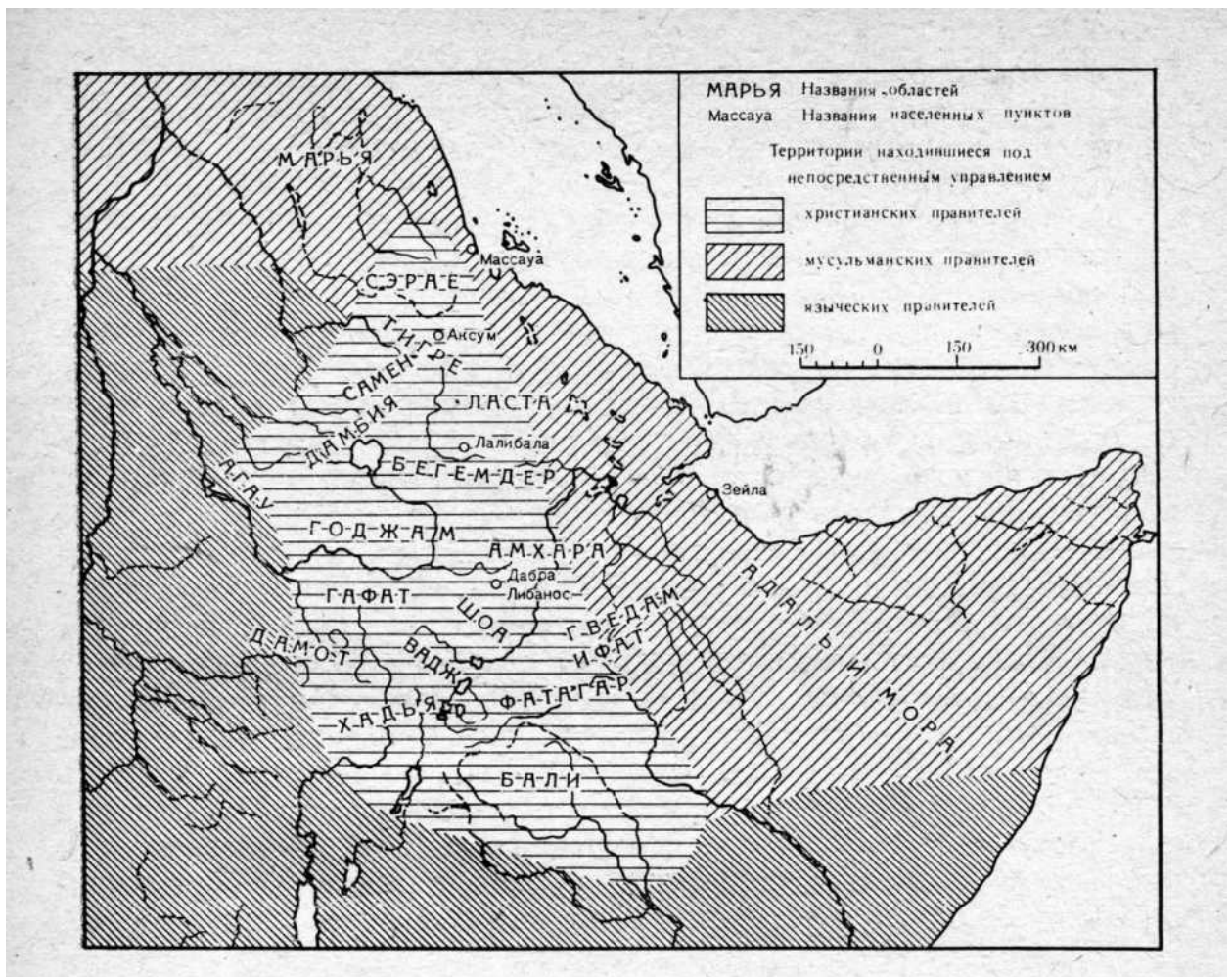
Однако династия Валасма не собиралась капитулировать и отказываться от своей независимости. Историограф Амда Сиона так описывает последовавшие события: «И Гемальдин (т. е. Джемаль эд-Дин.— С. Ч.), брат Сабрадина-злодея, освобожденный царем из уз и воцаренный им над землею мусульман вместо своего брата Сабрадина, учинил мятеж и заключил союз с этими царями и князьями. Он послал к царю Адаля, говоря: „Мир тебе и мир величеству твоему. Послушай совета моего и внемли слову моему: вот

царь христиан идет по тесному пути, где ему не пройти. Ты же выбери себе одно из двух: давать ему подать и дары, или нет. Если ты хочешь давать ему дары, продай свою жену и детей и все, что у тебя; если ты так поступишь, как не поступали твои отцы, бывшие перед тобою, ты не избавишь от рабства своего потомства и потомства дома твоего вовеки. Ныне же реши своим умом, что делать. Собери войско, сражающееся мечом, луком, со щитом, копьями, деревянными пиками, палицами из железа. И я приду с войском из всадников и пешех, и мы окружим его со всех сторон и всецело, и погубим сразу и не оставим никого из них"» [24, с. 29—30].

Но и эта попытка соединенными усилиями положить конец завоеваниям Амда Сиона окончилась для Джемаль ад-Дина поражением. Впрочем, и Амда Сиону победа далась отнюдь не легко, и автор «Сказания» весьма красочно описывает опасности и драматические перипетии битвы, в которой христианское воинство с превеликим трудом в конце концов одолело мусульман. Так отношения между христианской Эфиопией и Ифатом во времена Амда Сиона, столь ярко описанные в «Сказании», определялись прежде всего противоборством двух стремлений: Амда Сион желал эксплуатировать торговлю Ифата, а Ифат хотел избавиться от этой эксплуатации. Борьба приняла весьма затяжной и ожесточенный характер. От обеих сторон она потребовала максимального напряжения сил и ресурсов, что вело в конечном счете к дальнейшему разорению и обнищанию рядовых общинников как в Эфиопии, так и в Ифате и ускоряло феодализацию общественных отношений.

Этого неизбежного последствия войн между христианской Эфиопией и Ифатом часто не замечают, и в исторической литературе обычно подчеркивают прежде всего религиозный характер борьбы, а образ царя Амда Сиона рисуют яркими красками борца за веру. Внимательное рассмотрение «Сказания о походе царя Амда Сиона», однако, этого не подтверждает. Первое столкновение Амда Сиона с Хакк эд-Дином, правителем Ифата, произошло не столько из-за религиозных разногласий, сколько из-за убийства царского посла Тейентая. Второе столкновение с Сабр эд-Дином в 1332 г. было вызвано его военными действиями против христианских областей. Любопытно отметить, что в военных столкновениях Ифата с христианским царством обычно участвовали и кочевники пустыни, причем всегда на стороне Ифата. Именно сговор Джемаль эд-Дина, поставленного Амда Сионом вместо Сабр эд-Дина над «землей мусульман», с кочевниками Адаля против христианского царя послужил причиной третьего похода Амда Сиона на Адаль и Ифат и воцарения Наср эд-Дина вместо Джемаль эд-Дина.

Амда Сион был одержим отнюдь не религиозным рвением и вовсе не ставил себе цели обратить мусульман в свою веру. Единственное, чего он требовал неукоснительно,— это признания своей верховной власти и регулярной выплаты дани: И здесь он был тверд и настойчиво боролся с восстающими против его сюзеренитета. Когда кочевники Адаля, потерпев поражение на равнинах Ифата, откатились в родные пустыни, а христианские воины-горцы, устав преследовать неуловимого врага и изнемогая от непривычной жары, просили Амда Сиона вернуться, царь оставался непреклонен: «Не повторяйте предо мной этих слов. Я не возвращусь в мою страну, воюя с неверными мусульманами, ибо я царь над всеми мусульманами земли Эфиопской» [24, с. 24].



Эфиопия в эпоху Амда Сиона

Таким образом, Амда Сион воевал с мусульманами не потому, что они были враждебны ему по вере, а потому, что он считал себя их царем. Это не ошибка и не оговорка автора «Сказания», так как в другом месте он снова повторяет ту же мысль: «Этот царь воевал со всей землей, которая под его царством» [24, с. 38]. Такие отношения верховного сюзерена с местными правителями не казались Амда Сиону странными, и он подробно излагает свои взгляды на характер верховной царской власти в выговоре, который он сделал сыновьям возмущившегося правителя Адаля: «Вы и ваш отец совершили против меня злое дело, которого люди не делают, когда происходит война во всей земле, что под моим царством. Разве тогда не убегают, не опасаются бегством, не скрываются в лесах и на горах, или не сражаются, пока могут, а если нет, то подчиняются и приносят дань. Вы же оставили эти два выхода — покорность и бегство и пришли сражаться со мною, царем над всею землею Эфиопской» [24, с. 45].

Эти отношения, как представлял их Амда Сион, вполне укладываются в определение К. Маркса как вассалитет без ленных отношений или лены, составлявшиеся из даней. Подобного рода «вассалитет» был основан отнюдь не на свободном феодальном договоре, а на военном принуждении. Местный правитель, этот «вассал» царя, либо выдавал ему дань, либо спасался бегством, предоставляя Царю возможность самому собирать дань с населения.

По контрасту мотивы мусульманских противников Амда Сиона имеют гораздо более религиозную окраску, В арабской историографии положение мусульман Африканского Рога тех времен хорошо описал аль-Омари: «Мусульманских царств в Абиссинии всего семь: Ауфат, Даваро, Арабабни, Хадья, Шарка, Бали и Дара. Эти

царства, которые принадлежат семи царям, слабы и бедны, потому что сплоченность их обитателей мала, плоды страны не обильны, и царь Амхары простирает свое господство на других царей Абиссинии; не говоря уже о вражде из-за веры, которая существует между ними, и опорах, разделяющих христиан и мусульман. Таким образом, власть каждого из них обособлена, а их единство изменило самую суть свою. Я слышал от шейха Абд Аллаха аз-Зайлаи и от других ученых людей той страны, что, если бы эти семеро царей держались заодно и сменили бы свое соперничество на твердое единство, у них достало бы сил сопротивляться и защитить себя, но вдобавок к их слабости и рассеянию их власти они еще завидуют друг другу. Некоторые из них прибегают под руку царя Амхары и находятся под его властью, в своем унижении и бедности платя ему указываемую дань» (цит. по [82, с. 73]).

Аль-Омари, по-видимому, не напрасно ссылается на шейха Абд Аллаха из Зейлы «и других ученых людей той страны». Пропаганда «твердого единства» всех мусульман, чтобы «сопротивляться и защитить себя», приняла в то время, очевидно, значительные размеры. Стремясь объединить усилия всех мусульман, эти «пророки тьмы», как называл их деесписатель Амда Сиона, призывали не только к обороне, но и к нападению, провозглашая скорую гибель христианского царства [24, с. 18—19]. Это побуждало эфиопских царей со всей серьезностью относиться к своим мусульманским противникам и видеть в мусульманских государствах не только источник богатых даней, но и угрозу своей власти и господству.

Постоянная угроза заставляла эфиопских царей увеличивать свое войско и изыскивать все растущие средства для его содержания. Все это не могло не повести к серьезной реорганизации той «несообразной, нескладной и скороспелой» державы, начало которой было положено завоеваниями Иекуно Амлака. Его внук, царь Амда Сион, своими походами почти в три раза расширил подвластную себе территорию. Как это часто бывает, громкие военные успехи победоносного царя совершенно затмили в глазах и потомков и историков его менее заметную организационную деятельность. Однако этой своей деятельностью он не в меньшей степени, нежели своими победами и завоеваниями, заложил основу эфиопской феодальной монархии и во многом определил направление ее дальнейшего развития. Впрочем, и здесь он стремился прежде всего к укреплению военной силы и могущества царской власти.

2. Царская власть, войско и домен в первой половине XIV в.

Степень могущества царской власти в стране во времена Амда Сиона прямо зависела от многочисленности царского войска и от способности царя военным путем приводить к повиновению своих соседей и налагать на «их дани. И «Сказание о походе царя Амда Сиона» — этот первый из дошедших до нас пространственных письменных памятников средневековья — показывает, насколько, выросло царское войско по сравнению с «семью Гведам» Иекуно Амлака. «Сказание» не дает нам широкой и всесторонней картины жизни эфиопского общества того времени, ограничивая свое внимание исключительно придворной и воинской средой, но «эти сведения оказываются весьма ценными и показывают, что в начале XIV в. эфиопская христианская держава стала быстро терять свое сходство с империей Рюриковичей.

Как отметил Б. Д. Греков, К. Маркс называл подобные империи «готическими», т. е. варварскими, дофеодальными [6, с. 19]. В-дофеодальной империи государь постоянно выступает в окружении своей дружины, которая хозяйственно не отделена от своего господина, кормится с его стола и разделяет все его интересы, будь то военные, политические или хозяйственные. «Вопросы войны и мира, вопросы об отношениях к другим князьям, издание законов, принятие различного рода административных постановлений, судебные приговоры — все это решалось по совету дружины» [28, с. 32]. В этом отношении царство Амда Сиона трудно назвать дофеодальным. «Сказание»

показывает, как царь выступает на войну во главе своего войска, разделенного на полки, которые, однако, не пребывают постоянно при особе царя, а расквартированы в различных областях его царства, по которым они и перечисляются: «войны Амхары, Шоа, воины Годжама и Дамота, готовые к войне» [24, с. 31].

Отношения царя с воинами также уже далеки от дружинных. Когда царь спрашивает у них совета, те не смеют прямо и просто высказать свое мнение, и Амда Сиону приходится уговаривать их: «Истину говорю вам, скажите, что лучше и полезнее и для вас правильнее. Если хотите, пойдём и вернёмся в наш город сегодня, вернёмся или утром, либо вечером, либо днем, либо ночью, пойдём в какое время хотите и в какое вам угодно. Иногда царь идет по совету вельмож, а иногда вельможи — по совету царя; всякое дело без совета — безумие» [24, с. 43]: Тем не менее царь лукавил. Когда его воины высказались за возвращение из похода, он не посчитался с их мнением и резко прекратил дискуссию, которую сам и вызвал: «Возвещу вам, что тот, кто возвращается туда, где ходит по полям — скот. Я же говорю: „Мы пройдем в страну Адаля, именуемую Тальга, и убьем неверных, которые уцелели, и вернемся в наш город по другой дороге"» [24, с. 44—45].

В дофеодальной державе при господстве дружинных отношений столь настойчивый государь, «не считающийся с мнением дружины, рисковал оказаться в одиночестве, подобно древнерусскому князю Владимиру Мстиславовичу: «И рекоша к нему дружина его: „о себе еси, княже, замыслил, а не едем по тебе"» (цит. то [28, с. 147]). У царя же Амда Сиона были явно иные взаимоотношения с войском, потому что его единоличное решение не только не встретило такого коллективного отказа, но «ответило войско: „да будет, как ты сказал"» [24, с. 45]. Впрочем, дружинные отношения сменялись вассальными очень нескоро, и во времена Амда Сиона еще «е были изжиты окончательно. Отправляясь «а войну, «выдал царь из своей сокровищницы золото, серебро и дорогие одежды, восхищающие очи, и украсил ими своих воинов от велика до мала, ибо во дни его золота и серебра было, как камня, а тонких одеяний, как листьев и травы. Украсив их, он послал их на войну воевать» [24, с. 19].

«Золото, серебро и дорогие одежды», безусловно, не являются жалованьем и вознаграждением за службу, и раздаются царем не после успешного похода как дележ добычи, а до него. Это традиционные дары, которыми издавна одаривали дружину. Можно предположить, конечно, что «украшая» своих воинов Амда Сион рассуждал подобно киевскому князю Владимиру Святославичу: «Серебром и златом не имам налезти дружины, а дружиною налезу серебро и злато, яко же дед мой и отец доискася дружиною злата и серебра» (цит. по [28, с. 32]). Подобная психология вполне характерна для раннего феодализма². Можно, однако, предположить здесь и другое: расселив свои многочисленные полки по областям и утратив тем самым ту тесную связь с ними, которая существовала между господином и дружиной, царь перед походом желал возобновить ее традиционными дружинными пирами и дарами.



Дружинная психология и дружинная этика, безусловно, еще сохранялись, и именно к ним, взывал Амда Сион, обращаясь к своим бегущим воинам: «Куда? Думаете ли вы дойти до своих местностей? Разве вы не помните, что я воспитал вас и вскормил туком тельцов, медом и тучной пшеницей, что я украсил вас золотом и серебром и дорогими одеждами?» [24, с. 37]. Да и сами воины в другом случае говорят царю: «Ты воспитал нас и возрастил, чтобы мы умирали с тобою!» [24, с. 40—41]. Это типично дружинная формула верности, в которой отразились и основные признаки дружины и дружинников, как определил их С. В. Юшков, «бытовая и хозяйственная общность их с князьями, нахождение дружины на содержании князя и, следовательно, невозможность для дружинника владеть своим имуществом, домом, землей» [28, с. 1,44].

Возможно, именно так и обстояло дело во времена Иекуно Амлака, однако в царствование его внука, царя Амда Сиона, подобные отношения перестали быть реальностью, оставаясь фигурой речи. Об этом проговаривается и сам Амда Сион, с издевкой вопрошая бегущих с поля брызни: «Куда? Думаете ли вы дойти до своих местностей?». Дело в том, что у воинов, расселенных по землям, такие местности были, хотя добежать до них с поля битвы в далеком Адале было невозможно. У дружинников же никаких местностей не было, да и быть не могло.

Полки Амда Сиона, безусловно, представляли собой не дружину, кормящуюся с господского стола. Против подобного предположения говорит уже сама их численность. «Сказание о походе царя Амда Сиона» приводит однажды перечень полков, не оказавшихся с царем в минуту опасности, — литературный прием, который, по словам И. Ю. Крачковского, «производит даже сильный драматический эффект» [24, с. 13], — их было семнадцать [24, с. 30—31]. Очевидно, как бы ни оценивать численность каждого такого полка, царь не только не мог постоянно содержать все это войско при себе, но не имел даже возможности собрать их всех в одном месте на продолжительный срок. Этому препятствовала продовольственная проблема.

Если собственно царский двор и его личная дружина должны были иметь, выражаясь словами В. О. Ключевского, «характер лагеря, рассеявшегося... на торопливый прокорм до скорого похода или перемещения» [10, с. 57], и жить, таким образом, «подножным кормом», то собрать в одном месте все полки — означало обречь войско на голод. Многочисленное войско не только на постое, но и на марше, как саранча, съедало все на своем пути. Недаром Амда Сион посылает свои полки разными дорогами и резко протестует против возвращения из неоконченного похода тем же путем, предлагает продолжить поход и вернуться другой дорогой.

В прежние аксумские времена Эфиопия знавала и более многочисленные армии. Тогда цари были не только в состоянии содержать их при себе, но оказывались способны переселять целые племена, обеспечивая их продовольствием в дороге. Так, два брата

аксумского царя Эзаны, посланные им против племени беджа, «вывели их из их страны с их детьми и их женщинами и народами и скотом, так что число людей: этих шести негушей было 4400, а крупного рогатого окота 3112, а овец и вьючных животных 6224; так что они кормили их, начиная с того дня, когда они вышли из их страны, на каждый день хлебами из пшеницы с ячменем — 22000 и мясом в достатке для них, давали им пива и вина досыта в течение четырех месяцев» [9, с. 162]. Таковы были масштабы могущества аксумских царей и возможности товарно-денежной аксумской экономики. Однако во времена Амда Сиона все это было в прошлом. Теперь натуральный характер хозяйства определял и характер богатства царя, и характер тех средств вознаграждения за службу, которые были в его распоряжении.

При натуральном хозяйстве, как писал Марк Блок, «тут было возможно два решения: взять человека к себе, кормить его, одевать, давать ему, как говорилось, „харчи“, или же, как компенсацию за труд, уступить ему участок земли, который, то ли при непосредственной эксплуатации, то ли в форме повинностей, взимаемых с земледельцев, позволит ему самому обеспечить свое существование... В те времена, когда неудобство коммуникаций и худосочность торговли затрудняли создание даже относительного изобилия для многочисленной челяди, система „харчей“ в целом, не могли получить такого распространения, как система вознаграждения землей» [5, с. 124].

Прежде дружина находилась «на харчах» у своего господина, разделяя все его заботы, в том числе и заботы по управлению подвластной ему территорией и населением. С ростом территории и населения необходимо должна была увеличиться и численность дружины — этого, собственно говоря, единственного аппарата прямого управления, находившегося в руках государя, вся власть которого зиждилась в конечном счете на внеэкономическом насилии. Однако при увеличении численности воинов государя прежняя система «харчей» неминуемо должна была постепенно уступать место иному виду вознаграждения за службу — земельным пожалованиям, виду, который скоро стал господствующим. Дружина таким образом распадалась «а. полки, которые оседали на землях, т. е. переставали быть дружиной в точном смысле этого слова и приобретали отчетливо выраженный местный характер.

При этом значение таких полков в деле управления обширной державой Амда Сиона не только не пало по сравнению с той ролью, которую играла прежняя дружина, а напротив, приобрело особую важность. Будучи приобретены мечом, многочисленные «страны» державы представляли все вместе весьма разнородный конгломерат местных княжеств, каждое из которых тяготилось своей зависимостью от царской власти и при благоприятных условиях всегда было готово отложиться. Таддесе Тамрат охарактеризовал эфиопскую державу того времени как «слабо связанную конфедерацию местных княжеств» [78, с. 96] — весьма неудачное выражение, так как их принадлежность к эфиопской державе заключалась лишь в признании верховной власти царя и выплате дани. Никаких органов представительства, будь то временных или постоянных, вроде сеймов или съездов, они не имели, и взаимоотношения каждого такого княжества с центральной властью определялись, по сути дела, взаимоотношениями местного правителя с эфиопским царем.

Как справедливо заметил А. Я. Гуревич, «средневековое феодальное государство — это прежде всего союз сеньоров и их непосредственных подданных, подчинивших себе остальное население. Такое государство строится не на абстрактном принципе территориального суверенитета, но на системе вассальных договоров. У феодального государства еще нет и не может быть точных границ, оно охватывает совокупность личных отношений между определенными индивидами — князьями, баронами, рыцарями, между их семьями и родами. Поэтому пределы средневекового государства меняются в зависимости от личных судеб тех или иных владетелей, от заключаемых ими династических брачных и наследственных сделок, от конфликтов между ними» [7, с. 58]. Это определение вполне применимо к еще более примитивно организованной державе

Амда Сиона, которая была построена даже не на системе вассальных договоров, а на прямом захвате соседних княжеств и вымогании дани, т. е. на том, что К. Маркс так удачно определил как «вассалитет без лена или лены, составлявшиеся из даней».

В этих условиях эфиопские цари, не имея никакого другого аппарата управления, кроме своего весьма немногочисленного двора и войска, вынуждены были мириться с существованием местных наследственных правителей, которым, собственно, и принадлежала власть на местах. Полагаться на верность таких наследственных правящих родов было опасно, однако и заменить их было нечем и некем. Этим обстоятельством и объясняется то, что, низлагая одного правителя Ифата, Амда Сион вынужден ставить вместо него его же братьев, которые оказывались столь же ненадежными.

Поэтому, по замечанию Марка Блока, «управлять государством, сидя во дворце, было невозможно; чтобы держать страну в руках, приходилось беспрестанно разъезжать по ней во всех направлениях. Короли первого феодального периода буквально не вылезали из седла» [5, с. 118]. И «Оказание о походе царя Амда Сиона» показывает, как царь, действительно» не вылезал из седла и постоянно спешил во главе своего войска из одного края страны в другой, силой оружия заставляя местных правителей признавать свою верховную власть. Так, воюя «со всей землей, что под его царством», ему удалось утроить подвластную себе территорию.

Однако прочность таких завоеваний зависела помимо энергии и военной удачи царя еще и от надежности последующего контроля над покоренными областями. И в этом отношении расселение полков по беспокойным окраинам позволяло достичь двойной цели. Во-первых, эти царские полки обеспечивали покорность местного населения и осуществляли контроль за действиями местных правителей, к которым центральная власть относилась с вполне оправданным недоверием. Во-вторых, это позволяло содержать за счет местного населения столь большое число воинов, которое не шло ни в какое сравнение с прежней дружиной.

Впрочем, новый способ вознаграждения землею имел свои неудобства для царской власти, которых не было при системе «харчей». Как писал. Марк Блок, «и тот и другой метод способствовали, хотя и в противоположных смыслах, установлению человеческих отношений, весьма отличных от возникающих при наемном труде. Чувство «привязанности у „кормящегося" к его господину, под чьим кровом он жил, было, конечно, куда более интимным, чем связь между хозяином и наемным рабочим, который, выполнив работу, мог уйти куда хотел со своими деньгами в кармане. И, напротив, связь эта неизбежно ослабевала, как только подчиненный обосновывался на земельном наделе, который, по естественному побуждению, он вскоре начинал считать собственным, стараясь при этом облегчить бремя своей службы» [5, с. 124].

В этих условиях эфиопские цари нашли весьма своеобразный и, пожалуй, единственный для них приемлемый способ содержания своих многочисленных полков. Расселяя их по наиболее беспокойным границам и областям своей державы, они жаловали рядовым воинам в коллективную (полковую) и наследственную собственность земли, которые те могли обрабатывать собственным трудом и трудом своих домочадцев. Многие из таких полков и именовались по областям своего расселения. Неизбежное ослабление связи с царем предотвращалось, во-первых, коллективным характером этой собственности, при котором земля регулярно подвергалась переделам и через несколько поколений оказывалась недостаточной для прокорма возросшего числа едоков. Во-вторых, эти воины обычно оказывались на своей земле в чуждом, и, как правило, враждебном окружении местного населения, что не давало им возможности значительно расширить этот участок земли, который был пожалован им царем³.

В результате дети этих воинов, формально вовсе не обязанные идти на царскую службу, не только не «старались облегчить бремя своей службы», но, напротив, сами стремились служить эфиопским царям в надежде на новые земельные пожалования. Цари же получали таким образом потомственных воинов, на которых всегда можно было

положиться в военное время и которых не нужно было содержать в мирное. В эфиопских летописях такие воины именуется цевами, или чавами, и упоминается иногда по названиям своих полков, а иногда по тем областям, где они были расселены: «И послал он (Амда Сион. — С. Ч.) другие войска свои, именуемые дамотскими, сакальтскими, тондарскими и из Хадья, всадников и крепких пехотинцев, опытных в воинском деле и сильных, не имевших подобных себе в брани и битве. Начальник их — Цага Крестос из Бегамедра» [24, с. 20].

Разумеется, далеко не всех царских воинов расселяли по отдаленным окраинам, потому что цари всегда нуждались в значительном контингенте воинов, которые бы были под рукой при подвижном царском дворе. Эти воины находились, конечно, на полном царском содержании, и их связь с царем была гораздо теснее, нежели у воинов из пограничных полков. Однако было бы ошибочно «полагать, что они — остатки прежней дружины. Вассальные отношения уже заметно потеснили отношения дружинные, и процесс этот был необратим. Если прежде дружина, всецело разделявшая судьбу своего господина, прекрасно понимала свою необходимость, то царские привилегированные полки, находившиеся при его особе, знали, что их положение во всем зависит от царского произвола. Царь мог обойтись без любого такого полка, заменив его другим.

Дух соперничества и взаимной ревности между полками оказывался весьма удобен для царской власти в тех случаях, когда местные интересы того или иного полка брали верх над той верностью, которую полк был обязан хранить своему государю. В случаях неповиновения цари, пользуясь разобщенностью полков, сравнительно легко справлялись с ситуацией. Согласно «Хронике царя Зара Якоба», царь заявил возмущившемуся полку: «Вот вы возгордились на нас и на азмача (воеводу. — С. Ч.), которого мы дали вам — когда он наказывал вас и приводил вас в порядок, вы вознегодовали и спустились в исламскую землю. Ныне же мы установили сверх вас новых чава, как заповедал нам бог. Живите по уставу и закону, если же будете противиться, мы будем судить вас и поступим с вами как хотим» [24, с. 68].

Таким образом, и воинская среда не была вполне однородной и довольно четко делилась на рядовых воинов и тех азмачей-воевод, которые «наказывали их и приводили в порядок». Судя по тому, что при перечислении царских полков в «Сказании о походе царя Амда Сиона» имена военачальников всегда упоминаются отдельно при названиях полков [24, с. 30—31], а также по тому, что царь Зара Якоб прямо говорит про «азмача, которого мы дали вам», эти военачальники назначались лично царями и выходили не столько из полковой, сколько из придворной среды. Эти воеводы также ждали от царя вознаграждения за свою службу, и различие в положении рядовых воинов и воевод отчетливо отражалось и на способе вознаграждения.

Военачальники в отличие от простых воинов получили от царя земли уже не для непосредственной обработки, а для взимания различных повинностей с земледельцев, сидящих на этой земле. Такая форма земельного пожалования, как и сама земля, называлась «гульт». В отличие от «рыста» гульт имел сугубо индивидуальный, а не коллективный характер, и не представлял собой наследственной собственности⁴. Владелец гульта получал его в кормление за службу и, теоретически, на время службы, хотя на практике срок пользования повинностями с этой земли зависел от царского произвола. Царь мог увеличить или уменьшить пожалованный гульт или обменять его на другой, что часто и делалось, причем не только в целях уменьшения или увеличения размера вознаграждения. Царь часто обменивал гульты лишь для того, чтобы их владельцы не пустили слишком глубоких корней в ту землю, над которой они получали временную власть, и не уподобились бы таким образом своевольной местной знати. Как мы видим, и здесь эфиопские цари принимали свои меры против «ослабления уз при земельном наделе».

Как и при расселении полков, цари при пожаловании гультом преследовали политические цели в той же степени, что и экономические. Помимо возможности

содержать большое войско и обеспечивать себе преданность военачальников, система гульт-тов позволяла постепенно подрывать политическое значение местной знати, без которой царская власть пока обойтись все же не могла. Введение системы гульт-тов было крупным шагом вперед в деле развития феодализма в Эфиопии. Если прежде отношения между царской властью и местными правителями определялись, по словам К. Маркса, вассалитетом без ленных отношений или ленами, составлявшимися из даней, то теперь вассалитет владельцев гульт-тов начинает приобретать вполне развитый характер. Основная обязанность этих вассалов состояла теперь отнюдь не в дани, а прежде всего в военной службе.

Не следует, однако, понимать дело так, что вассалитет развитого типа быстро и целиком заменил собою прежний вассалитет без ленных отношений. Местная знать еще очень долго удерживала в своих владениях прежнюю власть и влияние. Выплатив положенную дань, она чувствовала себя практически независимой от центральной власти. Обе системы очень долго существовали одновременно, чего нередко не замечают. Так, Таддесе Тамрат, исследуя гульт, утверждает, что «всякая часть царства была таким образом поделена на многочисленные гульты, которые также являлись административными единицами, во главе которых стояла иерархия царских политических и военных должностных лиц. Эта организация служила двойной цели. С одной стороны, она служила прекрасным средством для содержания огромной территориальной армии, а с другой — она значительно упрощала задачу управления все увеличивающейся державой, разделяя ее на большие единицы, с которыми можно было легко управиться» [78, с. 103].

Подобная ленная система была, безусловно, мечтой и конечной целью эфиопских царей. Однако у нас есть все основания сомневаться, что во времена Амда Сиона она распространялась на всю державу. Если бы это было так, то политическое значение наследственной местной знати практически равнялось бы нулю. В действительности же дело обстояло далеко не так, и Амда Сион провел свою жизнь в непрерывных войнах, подавляя бесконечные мятежи и попытки отложиться, во главе которых стояли все те же местные правители. Да и трудно предположить, что своевольная местная знать легко потерпела бы такое ущемление собственных прав, как раздачу в качестве гульт-тов своих наследственных земель, даже от прозного и победоносного Амда Сиона. С расселением полков она еще мирилась, хотя вообще отношение к чужакам, как правило, было весьма недружелюбным. Покладистость местной знати объяснялась помимо военного могущества царей еще и тем обстоятельством, что рядовым воинам, обеспечивавшим себе пропитание собственным трудом, требовалось гораздо меньше земли, нежели владельцам гульт-тов, жившим за счет повинностей, налагаемых на местное население. При сравнительном обилии пригодной для обработки земли в Эфиопии знать дорожила не столько землей как таковой, сколько именно повинностями с земледельцев, поступаться которыми она не желала. Затрагивать эти жизненно важные интересы местной знати означало прямо толкать ее на вооруженный мятеж, чего эфиопские цари старались избегать.

Ситуация, таким образом, складывалась в достаточной мере двусмысленная. Цари, практически признавая власть местной знати над окрестным населением, тем не менее теоретически претендовали на то, что эта власть жалуются им от монарха в качестве гульт-тов, т. е. временного пожалования, как жаловались гульты военачальникам за службу. Местная же знать в царствование Амда Сиона службы, как правило, не несла. Не рискуя отказывать царям в дани (особенно во времена бесспорного военного превосходства последних), местные правители были твердо убеждены, что их господство над окрестным населением зиждется отнюдь не на царском пожаловании, а является их привилегией по праву рождения и наследования. Подобная ситуация, разумеется, всегда была чревата столкновениями, которые царская власть расценивала как «мятеж», а родовая знать в качестве последнего средства защиты своих «законных старинных прав».

Впрочем, эфиопские цари при всех своих теоретических претензиях достаточно хорошо чувствовали реальное положение дел. Неукоснительно настаивая на выдаче даней, они не рисковали требовать от местных правителей военной службы не только во времена Амда Сиона, но и гораздо позже, когда их власть была несравненно прочнее. Так, когда царь Зара Якоб (1434— 1468) готовился к битве с мусульманским правителем Адаля Шихаб эд-Дином Ахмадом Бадлаем и царский тесть, мусульманский правитель Хадья, сам предложил зятю военную помощь, Зара Якоб счел, что благоразумнее будет отказаться от нее. Как объясняет «Хроника царя Зара Якоба», «этому гараду Хадья Мехмеду, отцу царицы Елены, царицы справа, не доверяли, ибо он был мусульманин, как и скот Бадлай, почему и не, велено было ему приходиться на место битвы и не доверяли его настроению» / [27, с. 71—72]. Еще менее оснований было у царской власти «доверять настроению» местных правителей во времена Амда Сиона, и их вассалитет по-прежнему оставался неразвитым и не сопровождался военной службой.

Так, система, гультов (не по своему названию, а по сути, т. е. в качестве системы временных земельных пожалований за службу и на время службы, другими словами, как система ленов) не могла быть столь всеобъемлющей, как описал ее Таддесе Тамрат. Рядом с нею существовала неискоренимая система наследственных владений, с которыми царская власть, не желая признавать их в принципе и теории, на деле вынуждена была мириться. При этом весьма характерно и стремление царской власти объявить любое владение, пусть даже наследственное, гультом, что по-видимому, и ввело в заблуждение Таддесе Тамрата. Не имея возможности утвердить свое господство и прямую юрисдикцию на землях родовой знати, эфиопские цари хотели по крайней мере провозгласить их, не разрушая, Впрочем, всю эту старую систему сразу.

Дело в том, что старая система даней при постоянной опасности мятежа и частых попытках местных правителей отложиться имела для эфиопских царей неоспоримое преимущество, поскольку таким образом можно было, если не надежно контролировать, то во всяком случае успешно эксплуатировать значительные по размерам и весьма разнородные в этническом, экономическом, культурном, религиозном и прочих отношениях территории. При этом всегда следует помнить, что в то время собственная царская администрация находилась в эмбриональном состоянии. Это был царский двор, состоявший почти исключительно из личных слуг царя. Подобная администрация была слишком слаба и малочисленна и не могла обеспечить тот надежный контроль над населением каждой «страны», которым обладали местные правящие роды уже в силу своего происхождения и места в политической организации такого общества.

Однако не приходится сомневаться, что зачатки собственной царской администрации существовали. Во времена Амда Сиона над областями Амхара, Хацани-Сагаратом, половиной Ангота и Кеда были поставлены цахафаламы (букв. «записыватели скота»), носившие этот старинный, еще вагвейский титул чиновников царского фиска. Цахафаламы были уже не личными слугами при царском дворе и не воеводами царских полков, а управляющими царских земель. Впрочем, иначе и быть не могло. Для того чтобы навязать многочисленным местным правителям свою верховную власть, царь должен был прежде всего обладать собственными землями, т. е. иметь свой царский домен⁵. Как писал А. Я. Гуревич, «феодальное государство неверно представлять по аналогии с государством нового времени. Господствующий класс в средние века, как правило, обнаруживает неспособность к сплочению. Составляющие его феодалы, их группы и прослойки находились в постоянном соперничестве между собой и были в состоянии „непрерывного бунта“ против королевской власти. Государь — не синоним и не единственный носитель власти, так как каждый мало-мальски крупный сеньор стремился, и подчас не без успеха, сосредоточить в собственных руках власть над своими людьми и управление ими. Поэтому государство не централизовано и не унифицировано, в нем нет упорядоченной администрации. Единство государства в той мере, в какой оно все же существовало, воплощалось в личности государя. Для того чтобы пользоваться

реальной властью, монарх должен был обладать теми же средствами, что и феодалы, т. е. частной властью» [8, с. 163—164].

В эфиопских текстах, как и в капетингских картуляриях, нет термина, передающего понятие «домен». Значит ли это, что эфиопские цари не имели своего домена? Вряд ли. Сама победа основателя династии Иекуно Амлака над войсками загвейского царя была возможна лишь при наличии земель, на которые распространялись его «права барона — независимого сеньора». Таддесе Тамрат в своей реконструкции административной системы эфиопской державы времен Амда Сиона также не употребляет термина «домен». Однако и он отмечает, что «с постепенным перемещением центра царства на Шоанское плоскогорье области Амхара и Шоа получили особый статут и стали непосредственно подчиняться царскому двору. Во внешних провинциях, однако, традиционная система местной администрации преобладала, и вмешательство царей главным образом состояло в том, чтобы обеспечить передачу местной власти тем кандидатам, которым они благоволили» [78, с. 97—98].



Это, действительно, было так. Все земли, или, как называет их «Сказание», «страны», державы четко делились в административном отношении на местные княжества, которые Таддесе Тамрат называет «внешними провинциями», и земли царского домена, над которыми царь ставил своих цахафаламов. И те и другие земли эксплуатировались царской властью. С местных княжеств царь получал дани; земли же своего домена он мог раздавать в качестве гультов придворным и военачальникам; Таким образом, во времена Амда Сиона сосуществовали два типа вассалитета: вассалитет без лена местных правителей и вассалитет развитого типа, «выражавшийся в службе за лен (гулт) царских людей. И здесь величина домена определяла степень могущества эфиопских царей, так как именно домен был источником тех земельных пожалований, которыми царь вознаграждал своих вассалов за их службу.

Несмотря на то что эфиопские цари провозглашали себя господами надо всеми землями державы, бесконтрольно распоряжаться они могли лишь землями своего домена и не рисковали затрагивать земли местных правителей. До поры до времени такая двусмысленная ситуация устраивала как царскую власть, так и местную знать. Эту характерную особенность ограниченности царского могущества не преминул отметить еще в XVII в. родоначальник европейской эфиопистики Иов Лудольф в глубокомысленной фразе: «Его власть столь велика и абсолютна и господство над подданными столь безгранично, что можно было бы счесть королей Эфиопии всемогущими; и так бы оно, без сомнения, и было, если бы все другое соответствовало бы этому» [65, с. 202].

Царский домен, подобно любой сеньории, отнюдь не был неприкосновенным: он мог значительно увеличиваться с ростом могущества того или иного государя, а при менее благоприятных обстоятельствах для царской власти мог и уменьшаться.

Поэтому забота об увеличении и укреплении своего домена стала «а протяжении многих столетий одной из главных забот эфиопских царей».

3. Династический миф «соломонидов» и «Слава царей»

То высокое мнение о характере верховной царской власти, которое потомки Иекуно Амлака вооруженной рукой стремились внушить местной знати, должно было получить свое идеологическое обоснование. Действительно, согласно представлениям, сложившимся в средневековой эфиопской историографии, Амда Сион принадлежал к династии, которая пришла к власти в 1270 г., когда Иекуно Амлак сверг последнего из загвейских царей. Сам Иекуно Амлак выставляется отдаленным потомком аксумских царей, которые, в свою очередь, изображаются потомками библейских царя Соломона и царицы Савской. Их власть была некогда «узурпирована» загвейской династией, а в 1270 г. «восстановлена» в лице Иекуно Амлака с помощью святых Такла Хайманота и Иясус Моа. Обе части этой династической легенды (т. е. о происхождении аксумских царей от царя Соломона и царицы Савской и о перевороте 1270 г.) изложены в двух, эфиопских трактатах «Слава царей» [36] и «Богатство царей» [19, с. 157—171] соответственно. Созданные в разное время, они явно перекликаются между собою не только общей целью — скомпрометировать загвейскую династию как «узурпаторскую» и утвердить тем самым «законные права соломонидов», но и своими названиями ⁶.

Династический переворот 1270 г. явился поворотным моментом в развитии эфиопской феодальной монархии. Таддесе Тамрат, предложивший в своей книге весьма убедительную реконструкцию этого периода, полагает одной из причин, приведших к смене династий, «антизагвейские движения в Тигре и Амхаре» [78, с. 64—66]. При всей плодотворности подобной гипотезы она нуждается в уточнении. Сама возможность объединения столь разнородных сил в отдаленных друг от друга и весьма различных по своему характеру областях кажется маловероятной.

Безусловно, тигрейцы, эти прямые потомки и культурные наследники древнего Аксума, не могли не тяготиться загвейским засильем. И Бугна (или Бегьена), этот политический центр загвеев в области Ласта, вряд ли мог возбуждать большое уважение у тигрейцев, прекрасно помнивших, что в прежние аксумские времена он представлял собою лишь небольшую крепость, охранявшую южную оконечность торгового пути, который вел через Аксум к побережью и находился под прямым контролем аксумитов. По некоторым свидетельствам, тигрейцы, говорившие на языке, принадлежащем к северной ветви эфиопских языков и являющемся прямым потомком языка древнего Аксума — геэза, презирали кушитоязычных агау, составлявших доминирующий этнос загвейского царства, и называли этих южан «хасгуягьян», т. е. гугнивыми, по-видимому, за язык, который был им непонятен.

Можно предположить также, что и само название Загве (т. е. «относящийся к агау, агауский»), под которым эта династия осталась в анналах эфиопской историографии, первоначально было не чем иным, как северной по происхождению презрительной кличкой «агау» южных царей. Согласно одной (также северной) традиции, эти загвейские цари были прежде наместниками аксумского царя в Бугне, пока одному из них не удалось захватить верховную власть благодаря своему браку с царской дочерью [49, с. 707].

Да и сам взгляд на загвеев как на узурпаторов мог сложиться скорее всего на севере, хорошо помнившем свое аксумское первородство. Безусловно, северного происхождения и цикл легенд о царице Савской, вошедший в «Славу царей»; цикл, равно широко распространенный по обе стороны южной оконечности Красного моря. Внимательное рассмотрение «Славы царей» также может навести читателя на мысль, что это произведение, ставшее впоследствии, по выражению Эд. Уллендорффа, «национальной сагой» эфиопов [83, с. 144], родилось на севере.

Колофон выдает это сочинение за перевод на эфиопский язык (геэз) книги, которую некие Абальэз и Абальфараг (Абу-ль Азиз и Абу-ль Фарадж?) будто бы перевели, в свою очередь, на арабский язык с коптского в 1225 г. в царствование загвейского царя Лалибалы. Перевод же с арабского на эфиопский был сделан неким Исааком с помощью Йемхеранна Аба, Хэзбе Крестоса, Андрея, Филиппа и Махари Аба по совету «князя верного, возлюбленного Господом», Иеабика Эгзиэ. Оставляя в стороне вопрос о существовании коптского оригинала, которое вызывает серьезные сомнения, а также арабского текста или конспекта, относительно чего существуют различные мнения, попробуем разобраться во времени, а главное, в причинах появления эфиопского текста, Не задаваясь здесь крайне сложным и ее столь для нас важным вопросом авторства этого сочинения.

Время появления эфиопского текста определяется довольно точно благодаря упоминанию имени Иеабика Эгзиэ, наследственного правителя области Эндерта в Тигре с 1314 по 1322 г., смещенного за мятеж царем Амда Сионом. Исаака, расписавшего в колофоне («Молитесь за меня, раба вашего, убогого Исаака, и не упрекайте за негладкость слога, ибо много потрудился я ради славы царей эфиопских»), можно отождествить с одноименным ему настоятелем Аксумским. Личность же Иеабика Эгзиэ достаточно полно охарактеризовал Таддесе Тамрат: «Наместником Эндерты в это время был Иеабика Эгзиэ, и его земельное пожалование от 1318/19 г. даже не упоминает цари. Он, по-видимому, твердо контролировал северное Тигре, и в числе его приверженцев были как светские, так и церковные руководители этой области. Два влиятельных настоятеля Аксума и Дабра Даммо были среди его видных придворных. Традиция также указывает на то, что он пригласил наместника Там-бена присоединиться к нему в восстании против Амда Сиона. Говорят, что ему не удалось привлечь на свою сторону этого сановника, но все же его мятеж, видимо, был организован достаточно хорошо» [78, с. 73—74].

Все это заставляет нас усомниться в том, что целью «Славы царей», сочинения, составленного или по крайней мере отредактированного настоятелем Аксумским по совету Иеабика Эгзиэ, было идеологическое обоснование законных прав на эфиопский престол именно южной амхарской династии потомков Иекуно Амлака, хотя таково сейчас общепринятое мнение. Несомненно, именно эту роль «Слава царей» стала выполнять впоследствии.

Трудно допустить, однако, чтобы об этих южанах писал «убогий Исаак» по совету Иеабика Эгзиэ. То обстоятельство, что это сочинение заканчивается списком эфиопских «законных царей» от Базена до Амда Сиона, не может убедить нас в противном, так как здесь гораздо естественнее предположить чужую интерполяцию, нежели по меньшей мере странное со стороны Иеабика Эгзиэ желание утвердить законность и богоустановленность власти того самого государя, против которого он готовил мятеж и имени которого он не желал упоминать даже в официальных указах. Впрочем, сам факт этой интерполяции достаточно красноречив: Амда Сион, ознакомившись со «Славой царей», в полной мере оценил его значение и со свойственной ему решительностью тут же применил этот династический миф к собственной династии.

Это сочинение, подробный разбор которого имеется в прекрасной книге Д. Левина [63, с. 92—112], ставит законность, царской власти в зависимость, во-первых, от происхождения царей от Соломона (и, таким образом, согласно легенде о царице Савской, от аксумских царей) и, во-вторых, от обладания величайшей святыней Израиля — Ковчегом завета, хранящегося, по преданию, в аксумском кафедральном соборе. Антизагвейский характер «Славы царей» очевиден, и в колофоне об этом говорится вполне недвусмысленно: «Когда же я думаю, почему Абальэз и Абальфараг, которые переложили ее (на арабский), не перевели ее (на эфиопский), то говорю (себе): ибо пришла она во дни Загве, и не перевели ее, так как в книге этой сказано: „Если воцарятся не являющиеся израильянами, то это будет преступлением закона“. Если бы это было в царствование Израиля, то они перевели бы ее» [36, с. 172—173].

Безусловно, Исаак не считал загвеев «Израилем», и исследователи дружно полагают, что под Израилем он имел в виду династию потомков Иекуно Амлака, применивших к себе эту династическую легенду. Так оно и случилось, хотя и не по воле составителей этого трактата и их покровителя. Во времена Исаака и Иеабика Эгзиэ в Тигре не жаловали не только «загвеев», но и еще более южных жителей области Амхара, откуда произошла новая династия, « которой принадлежал Амда Сион. Это видно из изложения монастырской традицией Дабра Либаноса тигрейского (в Шимезана) обстоятельств смещения Иеабика Эгзиэ царём Амда Сионом: «Когда возмутились Иеабика Эгзиэ и Энгада Эгзиэ, то царь Амда Сион издал указ и сместил их, и уничтожил этих возмутившихся. А дабы сокрушить гордыню сердец их и упразднить славу их, он доставил над их страной людей, которые не были рождены от Адама и Евы и назывались халастийотат»⁷ [47, с. 30—31].

Здесь имеется в виду поход Амда Сиона на Тигре в 1322 г., когда он, подавив мятеж Иеабика Эгзиэ, передал управление областью Эндерта (весьма важной в экономическом отношении, так как она снабжала солью все Эфиопское нагорье) своей жене, царице Белен Саба. Эта попытка присоединить тигрейские области к своему домену, по-видимому, встретила большое сопротивление, потому что в 1328 г. царь отдал всю власть над провинцией Тигре уже своему сыну Бахр Сагаду. В результате в Тигре появились амхарские наместники, а в районе Амба-Санайт были расселены амхарские воины [78, с. 74], чтобы в случае необходимости новая царская администрация смогла бы силой оружия добиться повиновения.

Все это свидетельствует не только об экономической ценности провинции Тигре в глазах Амда Сиона, но и о серьезности той опасности, которую представляло для царской власти в христианской Эфиопии движение, возглавленное Иеабика Эгзиэ. Амда Сион не мог мириться с центробежными тенденциями, из-за которых загвейская династия лишилась престола, в своем государстве именно в тот момент, когда против него формировался единый мусульманский фронт и назревало решительное столкновение с Ифатом.

Впрочем, вряд ли справедливо оценивать движение, возглавленное Иеабика Эгзиэ, в качестве просто центробежного или сепаратистского, поскольку амбиции Иеабика Эгзиэ простирались гораздо далее достижения политической независимости. Действительно, если, рассматривать права, на эфиопский престол с точки зрения обоснования их в «Славе царей», то права Иеабика Эгзиэ на то, чтобы претендовать на роль «соломонида» и «Израиля», окажутся предпочтительнее прав амхарских «халастийотат». Иеабика Эгзиэ происходил из рода наследственных правителей Эндерты, носивших древний аксумский титул «акабе-ценцен» (букв. «хранитель опахала») и способных, по-видимому, возвести свою генеалогию к аксумским царям с большей легкостью правдоподобием, нежели Иекуно Амлак из отдаленной Амхары или его потомки. Кроме того, именно в распоряжении Иеабика Эгзиэ оказывалась столь важная и драгоценная реликвия, как Ковчег завета, хранившаяся, по преданию, в Аксумском соборе, настоятель которого был в числе приближенных правителя Эндерты.

Все это дает основание предположить, что такое явно северное по своему происхождению сочинение, как «Слава царей», создавалось отнюдь не в качестве общенационального эпоса и первоначально преследовало вполне местные, региональные Дели: доказать преимущественные права на эфиопский престол местной северной династии; права, которые, несмотря на ее древнее происхождение, давно ущемлялись сначала «загвеями», а потом еще более южной, и молодой династией Иекуно Амлака. Вероятно, здесь Исаак, настоятель Аксумский, стремился к достижению той же цели, что и Иеабика Эгзиэ, хотя и действовал иным способом, более приличествующим духовному лицу, в то время, как последний готовил мятеж и сносился с возможными союзниками, первый составлял трактат, который должен был послужить идеологическим и нравственным оправданием мятежу.

По-видимому, «Слава царей» возникла (по крайней мере не в окончательной своей редакции) гораздо ранее того узкого хронологического периода, который определяется правлением Иеабика Эгзиэ (1314—1322), и имела не только ту ограниченную и конкретную цель, для которой ее использовал Исаак. Один лишь круг составителей «Славы царей», перечисленный в колофоне (пять человек, кроме самого Исаака), заставляет видеть в них скорее редакторов обширного свода преданий и легенд, как святоотеческого, так и фольклорного характера, нежели непосредственных авторов. Очевидно, все эти разнородные элементы произведения были соединены книжниками явно в монастырской среде, где они и получили свою местно-патриотическую и антизагвейскую направленность.

К чести Амда Сиона как государственного деятеля следует отнести то, что он в полной мере оценил серьезность политической и военной угрозы, которую представлял для единства христианской державы мятеж Иеабика Эгзиэ, и идеологической опасности, которую несло в себе произведение «убогого Исаака» и его сотрудников, и сумел успешно с ним справиться. Если Иеабика Эгзиэ и его светских союзников он «уничтожил», «сокрушил гордыню сердец их и упразднил славу их», то тигрейское духовенство Амда Сион, напротив, осыпал щедротами, в особенности Аксумакий собор, и превратил в своих надежных союзников.

Не отвергая легендарно-историческую традицию, сложившуюся в тигрейской монастырской среде, Амда Сион применил ее к себе, и уже «Сказание о походе царя Амда Сиона» пользовалось фразеологией «Славы царей», называя эфиопский престол «Сионом» [24, с. 16], а героя повествования «царем Сиона» [24, с. 18]. И впоследствии царь не пренебрегал возможностью публично, почтить Аксум, «столицу своих предков», одарить тамошнее духовенство по случаю очередной победы и лишний раз продемонстрировать свое «соломоново происхождение»: «И он тотчас послал нас в свой царствующий град Сион к иереям, диаконам, монахам и сановникам земли со словами: „Благовестие вам, что я победил врага моего и врага Христова по молитвам вашим. И ныне, отцы мои, иереи, диаконы, монахи и сановники земли, великие и малые, сотворите за меня молитвы ваши, как сказал апостол: много может молитва праведного споспешествуема — в ней надежда жизни"» [24, с. 23].

Таким образом, Амда Сиону удалось добиться вполне удовлетворительного для себя решения «тигрейской проблемы», с которой так или иначе сталкивались почти все представители верховной власти в Эфиопии.

Несомненно, эта проблема весьма остро стояла во времена Амда Сиона. Выгодное географическое положение провинции Тигре, служившей для всего эфиопского региона воротами во внешний мир, способствовало ее экономическому и культурному развитию, что, в свою очередь, питало и политические амбиции ее правителей. Антизагвейские настроения были там весьма сильны.

Однако предположение Таддесе Тамрата, что династический переворот 1270 г. явился следствием единого амхаро-тигрейского союза, когда «всеобщее недовольство властью Ласты, по-видимому, снискало (Иекуно Амлаку) значительную поддержку в Тигре, где амхарская традиция об их тигрейском происхождении усиливала его шансы против загвеев» [78, с. 68], представляется неосновательным.

Во-первых, воинственные сподвижники Иекуно Амлака, эти уроженцы Амхара и Шоа [51, с. 296—297], захватившие власть военным путем, разгромив войско загвейского царя и, по-видимому, убив его⁸, попросту не нуждались в таком союзе. Во-вторых, хотя тигрейская знать и поспешила воспользоваться падением своих прежних сюзеренов, перспектива появления новых вряд ли могла ее радовать, какое бы происхождение ни приписывали себе эти южане.

Все дальнейшее изложение событий в Тигре у Таддесе Тамрата прямо противоречит его предположению: «В действительности, похоже, что новые кадры администрации пришли к власти в Тигре сразу же после восшествия на престол Иекуно

Амлака. Самым важным среди новых руководителей был „правитель Эндерты“, который также носит титулы хасгуэ и акабе-ценцен.

Последний титул, акабе-ценцен, был явно древнеаксумского происхождения и придавал особое значение положению этого правителя во всей Тигре. Энгеда Эгзиэ, который принадлежал к местному правящему роду, занимал эту должность и в царствование Иекуно Амлака и, подобно самому царю, он передал эту должность своему сыну, Таофана Эгзиэ. Очевидно, в начальный период правления новой династии, и особенно во времена междоусобной борьбы между сыновьями и внуками Иекуно Амлака, род Энгеда Эгзиэ приобрел значительное влияние во всем этом регионе и имел почти суверенную власть надо всей областью Эндерты в особенности. В земельном пожаловании от 1305 г. Тасфана Эгзиэ уже говорит о своей провинции как о „моем царстве“. Ягба Сион и Ведем Раад не имели власти справиться с таким положением дел, и оба, очевидно, удовлетворялись тем, что этот род номинально признавал их в качестве царей Эфиопии. Только Амда Сиону удалось собрать достаточно сил и положить конец этому новому развитию, которое угрожало единству христианского царства» [78, с. 72—73].

Однако сугубо военными мероприятиями, вроде подавления выступления Иеабика Эгзиэ, эфиопские цари могли достичь лишь временного решения проблемы. Существование отдаленной и развитой в экономическом отношении провинции, имевшей к тому же собственную политическую организацию и весьма древнюю историческую и культурную традицию, всегда было чревато движениями, аналогичными тому, которое возглавили правители Эндерты.

Такое положение, безусловно, требовало от эфиопских царей постоянной бдительности и боевой готовности. Разрубить этот гордиев узел единым махом, присоединив всю эту провинцию к своему домену, было невозможно даже для столь победоносного царя, как Амда Сион. И его введение прямого царского управления в Эндерте носило более характер грозной демонстрации, нежели долговременного учреждения. Сама прочность и стабильность местной власти препятствовала этому. Даже многие столетия спустя центральной-власти не удавалось подчинить Тигре своему прямому контролю.

Эфиопским царям не оставалось ничего другого, как постоянно заботиться о сохранении своего военного превосходства над местными правителями, округляя и укрепляя свой домен на юге, который в конечном счете и обеспечивал им достижение этого превосходства. Здесь, однако, молодой династии «соломонидов», и в первую очередь Амда Сиону, пришлось столкнуться с серьезной конкуренцией со стороны быстро растущего землевладельческого монашества, настойчиво проникавшего и прочно обосновавшегося на землях Шоа и Амхары. И взаимоотношения царской власти и южного землевладельческого монашества на протяжении всего XIV в. определялось именно этим обстоятельством.

4. Дальнейшее развитие монастырского монашества в Эфиопии в первой трети XIV в.

Конгрегации св. Евстафия и св. Такла Хайманота.

Конфликт между царской властью и южным землевладельческим монашеством в царствование Амда Сиона и его сына Сайфа Арада

По мере того, как в эфиопской державе шел и углублялся процесс разложения общины и феодализации общественных отношений, земледельческое население юга все более подвергалось феодальной апроприации, постепенный процесс которой сопровождался одновременным насаждением христианства. Значительную роль в этом играла эфиопская церковь, и в первую очередь монашество как наиболее организованная и мобильная ее часть.

Вся христианская территория эфиопской державы довольно «четко делилась» на две части, каждая со своим центром. Одной такой частью являлась древняя северная область Тигре, эта колыбель эфиопской государственности, где процесс образования крупного, землевладения внутри разлагавшейся сельской общины зашел довольно далеко. Второй частью была плодородная область Шоа, откуда вышла династия потомков Иекуно Амлака, проводивших активную политику феодального освоения этой области и превращения ее в свой домен.

Если на севере в старинных христианских районах Тигре свободных земель, годных для земледелия, осталось немного, то юг, населенный «язычниками», предоставлял широкий простор для территориальной экспансии; Столь различные условия в этих двух частях державы породили две тенденции в политике не только царской власти, но и эфиопской церкви; тенденции, нередко приходившие в столкновение, но в целом дополнявшие друг друга как в государственной, так и церковной жизни средневековой Эфиопии.

В области церковной это выразилось в том, что к середине XIV в. внутри эфиопского монашества вполне сформировались два ведущих направления, две основные монашеские конгрегации. Одна из них получила большее распространение на севере страны» в Тигре, а вторая — на юге, в Шоа. В агиографической, а вслед за нею и в исторической литературе эти конгрегации стали называться по именам своих основоположников и наиболее выдающихся деятелей св. Евстафия на севере и св. Такла Хайманота на юге. Различия между ними, носившие весьма глубокий характер, в конечном счете проистекали из той разной обстановки, в которой они складывались и развивались. В Тигре, кроме древних, знаменитых и богатых монастырей, вроде Дабра Даммо, по традиции придерживавшихся устава общежития, преобладало монашество келлиотского устава. Это были небольшие монастырьки, не имевшие собственных пашен и угодий. Монахи жили каждый в своей хижине, питались порознь и сами выбирали путь к спасению души. Эти небольшие келлиотские обители существовали главным образом за счет добродетельных даяний богатых семейств, набожные члены которых: в преклонном возрасте принимали решение уйти в один из таких монастырей, чтобы замолотить перед смертью грехи. Охотно принимали туда и неимущую молодежь, не нашедшую себе места в брэнном мире, поскольку «молодая братия» была нужна для выполнения тяжелых работ по хозяйству (носить воду, рубить дрова, молотить зерно и т. п.), которые в миру обычно выполняли женщины, а в монастыре — сами монахи. Таким образом, внутри этих небольших обителей, несмотря на монашеское отречение «от мира и всего стяжания его» и формальное равенство братии, наблюдались те же феодальные отношения патрона и клиента, что и в миру.

В келлиотских монастырях отношения зиждились в конечном счете на тесной взаимной зависимости: знатные и богатые люди и в монастыре не могли обойтись без прислужников, облегчавших им бремя монашеских забот и преклонного возраста; неимущая же молодежь, нашедшая себе пристанище в монастыре, была заинтересована в добром здравии своей «старшей братии», за счет которой эти обители существовали. Не имея «и нужды, ни желания удалиться от мира далеко территориально, такие монастырьки не стремились ни к расширению своих обителей, ни к экспансии на новые земли. Обычно они располагались на вершинах гор, поросших лесом, непригодных для пашни и находившихся в той же округе, откуда были родом сами монахи. Это давало им, во-первых, необходимое уединение пустыни», во-вторых, близость к землям родичей, обеспечивавших им пропитание, и, в-третьих, безопасность от набегов мусульман и «язычников», не рисковавших далеко углубляться в христианские области. Окрестное население относилось к ним вполне благожелательно, поскольку братия, как правило, не вмешивалась в мирские дела и ничем не ущемляла интересов соседей.

Совершенно иная обстановка сложилась в конгрегации св. Такла Хайманота на юге. Тамашние монахи, выходцы из воинственной среды амхарских христианских

переселенцев, оказались, на острие феодальной экспансии на богатые земли юга, населенные главным образом «язычниками» и отчасти мусульманами. Эти монахи, привычные к беспокойной пограничной жизни и получившие навыки монашеской дисциплины в больших и знаменитых монастырях общежительного устава в Тигре, занялись активной монастырской колонизацией «свободных» (т. е. языческих) земель юга.

Они бесстрашно выдвигали свои обители на самую юго-восточную границу христианского влияния, умело привлекали на свою сторону местную племенную знать и неустанно расширяли монастырские владения с пашнями и угодьями. Их игумены старались пополнять братию главным образом молодежью, способной выжигать лес под пашню, держать в повиновении окрестное население, а в случае необходимости, и дать отпор грабителям. Последнее было далеко не редкостью в монастырском быту южного монашества, и агиографическая традиция сохранила немало свидетельств «языческого сопротивления» тому процессу феодальной апроприации местного населения, который активно проводили монахи наряду с проповедью христианства.

Таким образом, монастырская колонизация южных земель была церковной разновидностью той общей территориальной экспансии, которая широко развернулась с начала XIII в. Эта экспансия обусловила как особое значение Шоа для дальнейшего развития эфиопской державы и эфиопской монархии, так и переход верховной власти в руки южной династии потомков Иекуно Амлака,

И светская и церковная экспансия в южном направлении приводили к апроприации местного земледельческого населения. Но если по отношению к нему и светские и церковные феодалы выстукали единым фронтом, и одна разновидность экспансии существенно дополняла другую, это не значит, что церковные и царские феодальные интересы на юге никогда не сталкивались. Напротив, с расширением этой экспансии их столкновение становилось неизбежным, поскольку эфиопские цари на протяжении всего XIV в. последовательно стремились утвердить свою власть и непосредственную юрисдикцию над всем Шоа и превратить эту обширную и богатую область в свой домен.

Существование огромных монастырских землевладений в этой области, постоянно расширявшихся в результате непрекращающейся монастырской колонизации, не могли не стать помехой эфиопским царям, так как монастыри в качестве церковных сеньоров не только претендовали на иммунитет, но и пытались вовсе отрицать какую-либо свою зависимость от царской власти, ссылаясь на известное библейское высказывание «ибо царь — один бог на небеси, и на земли».

Нет ничего удивительного, что столкновение землевладельческого монашества в Шоа (с центром в Дабра Либаносе) с царской властью произошло во времена Амда Сиона, государя, железной рукой расширявшего и укреплявшего как свою державу, так и свой домен. Под пером монастырских летописцев это столкновение приобрело вид незаконных гонений «нечестивого царя» на святую церковь. Отголоски этой монастырской традиции нередко слышны и в литературе исторической. И. Ю. Крачковский, излагая общепринятое мнение, писал по этому поводу: «Имя царя хорошо известно и так называемой „краткой эфиопской хронике“, хотя там фигура его рисуется не совсем в таком же свете, как в переводимом памятнике („Сказании о походе царя Амда Сиона“. — С. Ч.). Начало его царствования ознаменовалось резким конфликтом с духовенством; причиной были условия семейной жизни царя, несколько необычные даже для Абиссинии, стоявшей в этом отношении на довольно низком уровне. Духовенство тщетно протестовало против укоренившегося в знатных родах многоженства, но Амда Сион вышел за пределы даже этого, по-видимому, сильно распространенного обычая. По разноречивым показаниям краткой хроники, он взял себе в жены наложницу своего отца и вступил в брак с одной или двумя родными сестрами. [Митрополит Онорий предал его анафеме, за что был подвергнут истязаниям и навлек преследование на монахов Дабра-Либаносокого монастыря, знаменитого центра духовной жизни Абиссинии. Впоследствии примирение, по-видимому, состоялось — на каких условиях, неизвестно,— и сам царь

выступает в одном из своих произведений в роли поборника и устроителя церковной жизни. Ко второй половине его царствования относится победоносная борьба с мусульманами, о которой говорит не только переводимая хроника, но даже и народные героические песни... В противоположность этому краткая эфиопская хроника о войнах Амда Сиона ничего не говорит. Очевидно, мы имеем дело с двумя литературными течениями, двумя категориями памятников» [24, с. 11—12].

Безусловно, здесь мы имеем дело с двумя, категориями памятников: «Краткая хроника» вышла из-под пера дабра-либаносского летописца, а историограф Амда Сиона, без сомнения, принадлежал к среде придворного духовенства. Однако различие между этими памятниками определяется не только и не столько разностью сугубо литературных жанров и течений. Мнение И. Ю. Крачковского заслуживает подробного рассмотрения. Как в силу его распространенности, так и потому, что при отдельных вкрапших неточностях ⁹ оно весьма точно следует в объяснении причин конфликта царя и духовенства монастырской (а именно дабра-либаносской) исторической традиции, переноса тем самым и в науку тенденциозность этой последней точки зрения.

Амда Сион, действительно, имел много жен, о которых неоднократно упоминает и его «Сказание», составленное, безусловно, духовным лицом, однако без тени осуждения. Обычай многоженства был широко распространен у эфиопских царей, но объяснять его следует отнюдь не «низким уровнем семейной жизни», а вполне определенными политическими и династическими соображениями, которые в глазах и самих царей и их современников придавали этому обычаю характер государственной необходимости. Браки царя являлись своеобразной и обязательной формой закрепления тех или иных государственных отношений, а не личным капризом монарха.

Именно такое обстоятельство обеспечивало долговечность этому обычаю, продолжавшему существовать и в XVI в. Как пишет один английский исследователь, ссылаясь на португальские источники, «хотя абиссинцы в то время были христианами, для государей ни в коей мере не было необычным иметь несколько жен и включать в их число дочерей своих мусульманских вассалов или соседей. Действительно, согласно сообщению Алвариша, войны с мусульманами, которые начались в царствование Лебна Денгеля, отчасти произошли из-за того, что этот царь смертельно оскорбил одного из своих мусульманских данников, отказавшись жениться на его сестре, потому что «у нее были большие передние зубы, и, когда он увидел ее, она ему не понравилась» [71, с. 28].

Разумеется, объяснение того сокрушительного мусульманского нашествия, которое постигло Эфиопию во второй трети XVI в., непривлекательной внешностью одной мусульманской девицы достаточно наивно, хотя и вполне характерно для историков той поры. Однако обычай закреплять вассальную зависимость мусульманских правителей, беря в жены их дочерей или сестер, существовал и нашел свое отражение в эфиопской историографии. Одной из жен царя Зара Якоба (1434—1468) была дочь правителя Хадья, называвшаяся кроме своего христианского имени, Елена еще и «Жан Зела, царица справа» [24, с. 61]. Это позволяет предположить, что по крайней мере одна из жен Амда Сиона, Жан Маигаша, также носившая титул «царицы справа», была родом из династии Валасма и этот брак закреплял подчиненное положение мусульманской династии по отношению к «соломонидам». Косвенно это подтверждает и отрывок из «Сказания о походе царя Амда Сиона», в котором повествуется как Сабр эд-Дин, потерпев поражение от войск Амда Сиона, посылает гонцов именно к этой царице с просьбой примирить его с царем.

Однако кроме такой немаловажной роли в проведении внешней политики царские браки имели значение и для поддержания престижа царской власти внутри страны, и это обстоятельство было прекрасно известно церковникам. Так, в «Житии св. Филиппа Дабра-Либаносского», одного из главных оппонентов и обвинителей царя Амда Сиона, прямо говорится о политической подоплеке царского многоженства: «И когда отец наш Филипп пребывал так, обольстили царя люди» знавшие колдовство, и сказали царю по имени Амда Сион: „Возьми жену отца твоего. Что тебе: ведь ты женишься не на той, которая

тебя родила. А мы знаем, что устоит царство твое, если ты женишься на ней, а если нет — не устоит". Царь, услышав совет этих обманщиков, женился на жене отца своего» [20, с. 399]. Этим же оправдывает перед Филиппом свой поступок и сам царь: «Царь сказал: „что тебе, если я женился на той, которая не родила меня, ибо оказали мне священники знающие: если ты не женишься на ней, не устоит твое царство". Отец наш Филипп сказал: „прельстили тебя волхвы и колдуны, наученные сатаной, отцом лжи"» [20, с. 401].

Весьма показательна здесь ссылка на советчиков: «священников» в устах царя и «волхвов» в устах Филиппа. Говорится ли о священниках или волхвах, о наложнице отца или сестрах Амда Сиона, о чем упоминает «Краткая хроника»¹⁰, ясно одно: речь идет об определенных требованиях к царю со стороны каких-то блюстителей традиции. Причиной этого пресловутого брака явилось отнюдь не то, что «Амда Сион вышел за пределы... обычая», а именно соблюдение древнего и хорошо известного современникам царя ритуала династического брака, будь то наследование царской жены или соправление брата и сестры» [12].

О распространенности подобного ритуала свидетельствует и аналогичный эпизод с сыном Амда Сиона, царем Сайфа Арадом: «Митрополит рассказал, что он заключил завет с царем, чтобы тот жил с одной женой. Отец наш Филипп сказал: „Хорошо ты сказал, но мне кажется, что он не исполнит своего слова"... И спустя немного дней появился один человек, по имени За-Амануэль, по звуку имени, а вовсе не по делу, ибо он прельстил царя, говоря: „Нельзя тебе жить с одной женой, ибо ты — царь, а царю повелено иметь трех жен". Но повеление Эммануила, бога нашего, не таково, ибо праведно слово его и все пути истинны и нет неправды в нем. А сей Эммануил был носителем имени бога нашего по наименованию и презрителем заповедей его... И если бы этот человек не был преступником заповедей, он не довел бы его (царя) до того, что тот женился на трех женах сразу, говоря: „Повелено царю". И он не сказал „всем" и делал таким образом вместо (?) бога¹¹ того, кого он боялся за его царство, и презирал бедного за его бедность» [20, с. 413—414]. Этот отрывок способен пролить свет на смысл обычая многоженства царей, а также и на то, почему духовенство столь резко обрушилось на царя. Объясняют это слова «Жития», где говорится, что, выполняя такой ритуал, царь (именно царь, а не «все») становился «таким образом вместо бога», т. е. обожествлял себя.

Конечно, предпосылки, для такого далеко не христианского обожествления царя в XIV в. были. Предпосылкой общего характера послужила экспансия эфиопского государства на территорию Шоа и вообще южных районов, населенных земледельцами-сидамо, с их древней традицией весьма сложной политической структуры, во главе которой стоял священный царь, соединявший в своем лице функции верховного жреца, традиционного владельца всей земли и верховного военачальника. Примером подобного государственного образования, просуществовавшего до конца XIX в., может служить Каффа.

Такая местная традиция, безусловно, должна была определенным образом влиять на завоевателей, поскольку Амда Сиону для успешного ведения своих многочисленных войн нередко приходилось набирать воинов также из среды этого местного населения. Подобная же традиция явственно доказала силу своего влияния и в более поздние времена, когда ей успешно удалось воздействовать и на племена оромо (галла), захвативших территории сидамо в конце XVI в. Разумеется, влияние ее на эфиопов-христиан, имевших собственную весьма древнюю и устойчивую традицию государственности, было несравнимо слабее, чем на племена оромо, однако полностью отрицать его вряд ли возможно.

Предпосылкой же частного характера можно считать ту весьма редкую военную удачу, которая сопутствовала Амда Сиону. Его многочисленные победы привели к тому, что вокруг царя, по крайней мере в среде его войска и двора, начал складываться тот ореол священного царя, который замечен даже на страницах «Сказания», составленного духовным лицом. Несмотря на традиционные пассажи, где восхваляются сугубо

христианские достоинства Амда Сиона, там имеются и пространные отрывки, где царь изображается вполне в духе священного царя и верховного военачальника, единственного источника побед [24, с. 25—26]. В повествовании встречаются места, согласно которым безопасность и благополучие воинского стана прямо ставились в зависимость от физического здоровья или болезни царя [24, с. 31—38].

Так, образ священного царя, удовлетворявший взглядам воинства и двора на идеал царя (которому, кстати, удивительно точно соответствовал и реальный характер Амда Сиона), вступал в явное противоречие с традиционными христианскими воззрениями на государя и человека. Тем не менее царь должен был поддерживать этот образ в глазах своего войска в целях повиновения его во время своих опасных походов. В результате воины верили не только в физические, но и в магические способности царя, верили, что благодаря этим способностям царь в любом случае одержит победу: «Царь разгневался на них и оказал: „Говорите, что можете сказать. Я же клянусь богом небесным, что не вернусь в мой город, пока не уничтожу мусульман“. И отвечало войско его как едиными устами, говоря: „Ей, царь, мы сделаем все, что повелишь нам. И да будет; как ты сказал! Но дай нам благословение“. И он благословил их гласом уст своих, сказав: „мечи неверных, копья и стрелы их да не падут на нас, но мечи ваши да войдут в сердца неверных; копья и стрелы ваши да войдут в сердца их, ножи ваши да пожрут их, копья ваши да искоренят их, а вас да спасет бог и покроет вас щитом своим, да подаст вам силу и победу“. И сказал народ: „Аминь! И аминь! Да будет! Да будет!“» [24, с. 27—28]. Царь клянется «богом небесным» и призывает его в помощь, а его воины, твердо убежденные в царском всемогуществе не только как военачальника, но и верховного жреца, требуют от него в этом качестве магической формулы, которая бы обеспечила им победу, а врагам поражение. Разумеется, не следует преувеличивать степень тогр влияния, которое оказывала древняя традиция сидамо на строй и психологию завоевателей-христиан. Сильнее всего это воздействие ощущались в воинской и придворной среде, однако Амда Сион, возводивший свою родословную к премудрому царю Соломону, не стал подобием священного царя сидамо.

Тем не менее, воодушевленный своими невиданными по размаху военными успехами, Амда Сион не мог не усвоить весьма возвышенного представления о характере собственной власти. Кстати, в немалой степени этому способствовало и его знакомство со «Славой царей» — трактатом, который подробно и основательно, со ссылками на мнимые постановления Никейского вселенского собора (325 г), доказывал тезис о том, что «эфиопский царь — превыше и славнее всех царей». Все это вместе взятое могло побудить Амда Сиона серьезно пересмотреть свои взаимоотношения с церковью, которая в первой трети XIV в., претерпела значительные изменения и перестала быть единой в организационном отношении. В немалой степени этому обстоятельству способствовало довольно быстрое развитие феодальных отношений на юге.

Широкое развитие монашества в Эфиопии происходило сразу в двух направлениях с их особенностями и различиями. Первым было скитское монашество, которое в своих «родословиях духовных» возводило себя к Антонию Великому и Шенути, и на эфиопской почве сложилось в конгрегацию евстафиан (называемую так по имени своего основателя св. Еветафия). Вторым направлением было общежительное монашество, относящее свой устав к Пахомию Фиваидскому. В Эфиопии традиция приписывает его основание св. Такла Хайманоту. Центром этой конгрегации служил Дабра-Либаносский монастырь, который организационно был упорядочен св. Филиппом Дабра-Либаносским. Об этом периоде церковной истории Эфиопии сохранилось немало ценных источников (к основным из них следует отнести пространные жития св. Евстафия и св. Филиппа Дабра-Либаносского, трудами Б. А. Тураева доступные русскому читателю), показывающих, как эти различия с развитием монашества в Эфиопии привели к взаимной борьбе, в которой в качестве заинтересованной стороны приняла участие и царская власть.

Эти различия хорошо описаны Б. А. Тураевым: «Антагонизм двух главных уставов абиссинского монашества и борьба двух направлений эфиопской христологии ж богословия вообще отразились в нашем житии („Житии св. Евстафия". — С. Ч.) в гораздо большей степени, чем в других произведениях этого рода, и делает с этой стороны данный памятник особенно интересным. Прежде всего, обращает на себя внимание заповедь Евстафия своим ученикам не пользоваться подаянием, а жить трудами рук своих, его постоянная забота платить за пропитание и услуги и не принимать никаких подарков ни от кого, будь то царь или армянский патриарх. Этот образ действия, который он выводит из примера апостолов, идет гораздо более к скитскому уставу и представляет противоположность тому, что мы знаем о дабра-либаносской братии, например в житии Филиппа. Общинам, покровительствуемым от царей и вельмож, получавшим от них богатые поземельные наделы и денежные вклады (обители девяти преподобных, ДабраЛибанос, впоследствии общины Валатта Петрос на оз. Дана), здесь противопоставляются трудовые братства, посвящающие только третью часть своего времени „покаянию, посту, молитве, оставлению грехов, жизни души и спасению", а целых две трети употребляющих на „труды рук своих, от которых они, существуют". Не найдем мы в житии Евстафия перечисления жалованных угодий, но не найдем зато и уверений в том, что у монахов все было общее, и тех примеров самоограничения и самоотречения в пользу ближнего, которые так любят приводить жития подвижников дабра-либаносского устава» [20, с. 161—162].

Здесь, однако, следует отметить два обстоятельства. Во-первых, примеры добровольного самоограничения и самоотречения подвижников дабра-либаносского устава, действительно, поражают читателя их житий, но не меньшее впечатление производят и те крайне жесткие, если не сказать жестокие, меры принуждения, к которым прибегали настоятели, желая добиться этого самоограничения от монахов. «Житие Валатта Петрос», которое повествует, как святая настоятельница удерживала монахинь в обители, не останавливаясь перед физическим уничтожением непокорных «сестер», может служить достаточным тому примером. Другими словами, для общежительных монастырей дабра-либаносского устава в отличие от евстафиан была типична строгая дисциплина, в зависимости от отношения к ней имевшая, добровольный или принудительный характер.

Во-вторых, весьма важным для дальнейших взаимоотношений евстафиан и дабралибаносцев не только между собой, но и с царской властью было то, что евстафиане со своим духом нестяжания стояли гораздо ближе и к царю, и к царскому двору, нежели дабралибаносцы с их обширными земельными владениями и стройной иерархической организацией. Эти последние составляли серьезную конкуренцию стремлениям Амда Сиона расширить и укрепить свой домен в Шоа. Такая близость евстафианской точки зрения на характер взаимоотношений церкви и царской власти к воззрениям придворного духовенства видна и из оценки, даваемой агиографом Евстафия царю Амда Сиону [20, с. 315], которая по духу и даже по стилю чрезвычайно схожа со «Сказанием», законченным еще при жизни этого царя. Можно предположить, что составитель «Жития св. Евстафия», писавший уже после смерти Амда Сиона, был знаком с его «Сказанием».

Следует отметить, что евстафиане не меняли своего благожелательного отношения к Амда Сиону. Агиограф Евстафия так показывает дар ясновидения святого и его отношение к царю: «И когда были они на середине моря, заплакал отец наш Евстафий и ударил рукой по руке. И сказали ему чада его: „отче, что это?". И сказал им: „столп великий упал в земле Эфиопской". И спросили его: „Какой столп?". И отвечал им: „Амда Сион, царь эфиопский умер сегодня"» [20, с. 340].

А в это время монахи устава Такла Хайманота в Шоа усиленно занимались вопросами своей внутренней организации, без чего невозможно было успешно продолжать политику монастырской колонизации юга. Эта задача составила главную заботу всех преемников Такла Хайманота на «седалище его» в XIV в.: Елисея, Филиппа,

Езекии, Феодора и Иоанна, среди которых монастырская историческая традиция ведущую роль организатора отводит Филиппу Дабра-Либаносскому.

Растущей конгрегации необходимо было подыскать удобное место для возведения своей обители-matrix, которую бы освящали табот¹² и мощи Такла-Хайманота, а главное упорядочить свою внутреннюю организацию. Первое было сделано при четвертом по счету настоятеле после Такла Хайманота — Езекии, когда мощи святого были перенесены на новое место, чему монастырская историческая традиция посвятила пространный трактат, целиком приведенный в монументальном исследовании Б. А. Тураева [20, с. 13—17]. Однако впоследствии его преемник Феодор нашел более удобное место — гору Асбо, переименованную в царствование Зара Якоба в Дабра Либанос («Гору Ливанскую»), которая и по сей день остается средоточием церковной жизни Эфиопии.

Задача же упорядочения иерархии и внутренней организации этой конгрегации выпала на долю Филиппа Дабра-Либаносского. Его житие неоднократно подчеркивает то значение, которое приобрели в новых условиях область Шоа и развивающееся там монастырское монашество устава Такла Хайманота. Агиограф Филиппа даже вкладывает в уста митрополита Иакова предложение Филиппу разделить с ним его пастырские обязанности ввиду, с одной стороны, необъятности страны, а с другой, исключительных, достоинств самого Филиппа [20, с. 390].

Речь митрополита Иакова интересна не тем, что в ней может отражаться действительный исторический факт. Б. А. Тураев справедливо сомневался в этом, указывая: «Едва ли возможно, чтобы коптский митрополит решился дать такую большую власть в руки эфиопского монаха, да еще в то время, когда коптская церковь усиленно заботилась о скреплении уз, связывающих с ней Эфиопию» [20, с. 124]. Она верно отражает быстро выросшие амбиции «духовных чад» Такла Хайманота, амбиции, которые, естественно, не могли не наталкиваться на сопротивление не только в евстафианской среде, но и в среде придворного духовенства. Об этом сопротивлении говорит то же «Житие», объясняя его завистью: «Когда пришли священники царя к митрополиту, сказал им авва Иаков: „ибо согласился со мной дух святой в сем деле, чтобы поставил я Филиппа епископам страны Шоа, чтобы он помогал мне в поставлении священников я в учении народа, то не я поставлю его, а бог поставил и освятил от чрева матери его, как Иеремию и Иоанна, и сделал его отцом многих языков". Отвечали ему эти священники: „не делай так: будет два епископа в одной стране, и разделится народ, и у тебя убудет слава, ибо половина царства это земля Шоа. Зачем ты сказал так? И грядущие поколения не одобряют этого, и до нас было так, мы не будем говорить так и не будем делать в Эфиопии того, что не делали отцы наши и митрополиты, бывшие до нас". И когда узнал митрополит, что так сказали они по зависти, сказал им: „если бы Филипп согласился, я не только предоставил бы ему поставление во епископа, но и посадил его на митрополичьем престоле". Услыхав это, они умолкли» [20, с. 392].

Этот отрывок из «Жития св. Филиппа Дабра-Либаносского» чрезвычайно важен, так как в нем впервые затрагивается вопрос инвеституры, «поставления священников и учения народа», на что стала претендовать дабра-либаносская конгрегация. Вопрос этот неминуемо упирался в проблему характера власти духовной и власти светской и неизбежный спор между ними о верховенстве, свойственный любому феодальному государству. В этом споре, длившемся веками, и феодальная монархия и христианская церковь вырабатывали и формулировали каждая со своей стороны те юридические и богословские положения, которые были призваны утвердить примат той или иной власти. Эти положения при ближайшем рассмотрении оказываются весьма сходными по своему характеру во многих христианских феодальных государствах, несмотря на неизбежные региональные особенности.

Так, в Западной Европе, где сравнительно сильная королевская власть уже к XIII в. распространила свой сюзеренитет почти на все земельные владения церкви и неуклонно требовала от князей церкви принесения королю омажа за свои земли и выполнения

вассальных обязательств, церковь пыталась противостоять этим притязаниям, создавая собственную политическую организацию во главе с римским папой. Там конфликт между властью светской и властью духовной принял форму «борьбы за инвеституру». В Эфиопии из-за отдаленности и политического бессилия александрийского патриархата эфиопская церковь попыталась возместить отсутствие такой церковной политической организации созданием мощной монастырской конгрегации с собственной стройной и строгой структурой и иерархией.

Примечательно, что первым опасность подобного соперничества разглядело придворное духовенство, те самые «священники царя», которые прямо заявляли митрополиту Иакову: «Не делай так: будет два епископа в стране, и разделится народ». Сам же царь, понимая государственное значение монастырской колонизации и насаждения христианства на недавно завоеванных территориях, поначалу покровительствовал шоанским монахам и поощрял их деятельность, направленную на подчинение местного населения.

Об этом свидетельствует встреча Филиппа с Амда Сионом, когда «царь принял его с любовью и давал ему много вещей. Он не хотел принимать, и царь сказал: „почему ты отказываешься принимать?“. Ответил отец наш Филипп: „зачем мне, бедному монаху?“. И сказал царь: „если ты не хочешь принимать вещей, возьми этот бич, ибо ты архиерей и учитель веры во всей земле, которою я управляю“. И дал ему два бича, и затем отпустил его в мире» [20, с. 394].

Тем временем Филипп развил активную деятельность по упорядочению и централизации самой структуры дабра-либаносской конгрегации. Его трудами все земли Шоа были разделены на 12 благочиний с благочинными (которых эфиопская традиция именуется или «наставниками» (мамхерами), или «рукоположенными» (небура-эдами)) во главе. Двенадцатую благочинию составлял сам Дабра Либанос, «седалище святого Такла Хайманота», где пребывал настоятель этого монастыря, которому подчинялись остальные 11 благочинных.

Трудно сказать с уверенностью, кто именно явился инициатором такого раздела. «Житие» Филиппа избегает, подобно всем памятникам агиографического жанра, приписывать своему герою какие-либо новшества или самовольства и предпочитает выставить инициатором этого деления митрополита Иакова [20, с. 393]. Дабра-либаносская редакция «Жития св. Такла Хайманота», описывая его нововведение, также ссылается на авторитет «митрополита и царя», однако ведущая роль Филиппа здесь очевидна: «И сей отец наш Филипп был им глава апостольский по повелению митрополита и по повелению царя. И посему заповедал он кадить гроб отца их по очереди, и они творили память его любовью, собравшись из стран своих. И пастырь нам иной не был поставлен во всех областях Шоа и Дамота, который не был из дома отца нашего святого Такла Хайманота. Так было установлено закланием во дни отца нашего Филиппа архипастыря» [20, с. 121 —122].

Согласно дабра-либаносской традиции, второй заботой Филиппа было сохранение единства и дисциплины в своей разросшейся конгрегации. Ежегодное широкое празднование дня памяти основателя общины — св. Такла Хайманота — было тем средством, каким он старался удерживать в повиновении своих духовных вассалов и (Постоянно возобновлять их связь с обителью-matrix. «Житие» Филиппа подробно изображает его усилия в этом направлении, которые подкрепляются еще и грозным закланием [20, с. 395—396]. Таким образом, трудами Филиппа создавалась мощная и разветвленная монастырская организация, успешно контролировавшая весьма значительные по размерам земли в Шоа и Дамоте, с единой централизованной: властью в Дабра Либаносе и такой дисциплиной, которой мог только позавидовать победоносный Амда Сион, вечно вынужденный усмирять своих мятежных вассалов и «буквально не вылезать из седла».

Все более разраставшиеся монастырские землевладения в той самой области, которую царская власть желала превратить в свой домен, становились постепенно помехой царю, могущество которого зависело прежде всего от численности и преданности его войска. Сохранять же и поддерживать и то и другое царь мог только путем постоянных и достаточно больших земельных пожалований (гультов) из земель своего домена. Так, к середине XIV в. церковным и светским феодалам стало тесно на обширных и плодородных землях Шоа; их интересы, до сих пор совпадавшие в основной своей цели феодального подчинения местного земледельческого населения, стали приходить в столкновение, которое, как и в Западной Европе, неизбежно должно было вылиться в форму «борьбы за инвеституру».

Филипп ощущал нарастание конфликта, и его «Житие» сообщает о его предчувствиях: «Еще скажу вам, чего я боюсь. В последние дни придут люди верные и люди дерзкие, и сделают верных дерзкими, а дерзких — верными. Также грешные уподобятся праведным, и они запятнают праведных; и мамхерами не будут поставлены по избранию от бога, но будут поставлены за мзду и словами лжи, и не будут поставлены те, которые знают писание, но те, которые будут знать речь стран. И те, которые не упокоются, будут обвинены пред царями и вельможами, пока не отдадут наставления обманом, желая наполнить одни землю. И монахи будут проводить время в собраниях судей, судимые вместе с мирянами» [20, с. 398].

Житийная литература вообще скупа на сведения об экономической стороне жизни даже древних и прославленных обителей, и «Житие» Филиппа Дабра-Либаносского не представляет исключения в этом отношении. Однако в приведенном отрывке за апокалиптическими настроениями Филиппа явно проглядывают его землевладельческие и феодальные заботы и претензии на иммунитет и независимость от царской власти. Если прежде все земли вокруг обителей, населенные «неверными язычниками», и церковью и царской властью рассматривались как естественное достояние «верных монахов», получавших от государя бичи для «наставления народа», то теперь в этих землях царь расселил «дерзких» представителей военного сословия. Царские воины, принявшие христианство и ставшие таким образом «верными», оказались весьма беспокойными соседями, с которыми монахам все чаще приходилось встречаться в «собраниях судей» и отстаивать свои права на земельные владения. Дальнейшие события показали, что столкновение землевладельческих интересов церкви и царской власти переросло в открытую борьбу.

Внешне борьба выразилась в том, что, по выражению Б. А. Тураева, «представители церкви возвысили свой голос против незаконного поступка царя. Этот редкий в истории восточных церквей факт был причиной гонения главным образом на дабра-либаносское монашество, из среды которого вышли благородные ревнители христианской нравственности в это время одичания» [20, с. 118]. Но ведь у Амда Сиона всегда было много жен (о чем упоминают и деесписатель царя и автор «Жития» Филиппа, который приводит и цифру—14), а церковь в лице дабра-либаносского монашества и самого Филиппа «возвысила свой голос» лишь на 27-м году царствования Амда Сиона, за три года до его смерти. До этого времени церковь, судя по сохранившимся письменным памятникам, вполне мирилась с многоженством царя. Борьба не закончилась и со смертью Амда Сиона в 1344 г., так как настоящая причина раздора оставалась. Изгнанные дабралибаносцы, и в первую очередь неукротимый Филипп, не переставали противиться и дарю Сайфа Араду, которого они упрекали и за многоженство и за нарушение поста четырехдесятницы.

Выяснить истинную причину раздора помогает препирательство Сайфа Арада и Филиппа, которое приводится в «Житии» последнего: «И сказал ему царь: „Где ты живешь?“ Святой сказал: „не слышал ли ты, что сказал Давид: Господня (земля) и исполнение ее (Пс. 13, 1)“. И сказал ему царь: „землю-то дал мне бог, а не тебе“. И сказал ему святой отец наш Филипп: „не только тебе дал бог, а всем нам дал он, как сказал Да-

вид:, землю же даде сыновом человеческим (Пс. 113, 24)". Тогда сказал ему царь: „зачем ты всегда ставишь ни во что мои повеления, ведь все сановники церкви согласны со мною; остаешься ты, который не принимаешь приказаний моих». И сказал ему святой: „если из страха к тебе я нарушу закон, то будет напрасен мой прежний подвиг. Взвзвись за рало не обращается вспять. Добрее бо мне паче умерети, нежели похвалу мою кто да упразднит (Кор. I, 9, 15)". И так говоря, он удалился от лица царя.

Тогда послал царь много дорогой утвари. И принесли к святому царские слуги, и сказали ему: „возьми! говорит тебе царь". Это сделал царь, чтобы соблазнить его, ибо думал его победить этим. А святой сказал посланным от царя: „скажите ему, зачем мне имущество твое, если бог кормит меня и одевает". И вернулись посланные и доложили царю... И сказал им: „ступайте и скажите этому монаху: заяц препирался с землею и сказал: я пойду туда, где тебя нет. И сказала ему земля: куда пойдешь ты, можешь ли ты уйти туда, где меня нет? И начал бежать этот заяц, думая дойти туда, где нет земли. И когда он добежал и доходил до чего-нибудь, земля говорила: здесь я и здесь я. И упорствуя в беге, он умер, сделавшись больным сердцем. Можешь ли ты дойти до земли, которой я не обладаю? И если ты найдешь страну, не подвластную мне, ступай, а я посмотрю на исход дела"» [20, с. 427—428].

Этот отрывок из «Жития» представляет собою истинную находку, ибо проливает свет на очень многое. Во-первых, он показывает, что в середине XIV в. конфликт произошел не между всей эфиопской церковью (как это нередко изображают в исторической литературе) и «безнравственным царем», а лишь между шоанским землевладельческим монашеством и царской властью. Недаром Сайфа Арад прямо говорит Филиппу: «Все сановники церкви согласны со мной; остаешься ты, который не принимаешь приказаний моих». Во-вторых, безусловно, причиной этого конфликта послужила земля, и не столько сама земля, сколько отношение к ней. Ни Амда Сион, ни Сайфа Арад не отказывали в земельных пожалованиях ни церквам, ни монастырям, и «Книга Аксума» документально свидетельствует об этом [47]. Однако цари были готовы раздавать земельные пожалования церковным учреждениям на тех же условиях, что и служилому воинскому сословию, т. е. на условиях вассальной зависимости.

Это хорошо видно уже из того вопроса, которым царь встречает Филиппа: «Где ты живешь?», имея в виду, что Филипп живет в земле царя и уже поэтому является его вассалом. Филипп же отвергал саму идею вассального подчинения церкви царской власти, добиваясь равенства между ними и требуя иммунитета. Такое положение, по мнению Филиппа, столь прямо высказанному царю, должно было проистекать из того обстоятельства, что «земля божая, а не твоя» и «не только тебе дал бог, но всем нам дал». Следовательно, «стяжание» Филиппа имело под собою не жадность, а далеко идущие планы церковного и монастырского феодального землевладения. Сайфа Арад явно недооценил святого, предлагая ему «дорогую утварь» взамен отказа от притязаний на самостоятельность церкви по отношению к царской власти. Святой вполне обоснованно ответил на это: «Если из страха к тебе я нарушу закон, то будет напрасен мой прежний подвиг», безусловно, имея в виду свою прежнюю многолетнюю деятельность по феодальному освоению земель вокруг Дабра-Либаноса.

Таким образом, при сравнении с западноевропейским феодализмом сходными оказываются не только стремления церковников утвердить свою независимость от царской власти, но и притязаний эфиопских царей на верховную власть над всеми феодалами без исключения, как светскими, так и церковными. Если Людовик Святой в своем письме папе римскому в 1247 г. писал: «Право короля таково, что он может взять, как свои собственные, все сокровища церквей и все их доходы для своих нужд и для нужд королевства» (цит. по [15, с. 232]), то эфиопский царь Сайфа Арад (1344—1371) выразил сходную по сути мысль, отвечая на отказ Филиппа Дабра-Либаносского принять царские дары: «Зачем ты отказываешься взять царское имущество; разве ты не знаешь, что все, что ты ешь и во что одеваешься — принадлежит царю» [20, с. 427]. Несомненно, эфиопские

цари, видя разрастающиеся монастырские землевладения, в глубине души испытывали то же желание, которое в 1246 г. выразил император Фридрих II: «Мы всегда имели твердое намерение привести клириков всех чинов, особенно самых высших, к тому, чтобы они опять стали тем, чем были в первобытной церкви, и чтобы они жили по апостольски и смирением своим подражали Спасителю» (цит. по [15, с. 233—234]).

Однако до конца осуществить такое намерение эфиопским царям не удавалось никогда. Хотя Амда Сион и Сайфа Арад освободили свой домен, отправив в изгнание дабралибаносцев, но на этом борьба еще далеко не закончилась. В то же время иные заботы требовали от эфиопской монархии напряжения всех имеющихся в ее распоряжении сил и средств, и это, в свою очередь, заставляло эфиопских государей искать примирения с влиятельным южным монашеством.

5. Царская власть и торговля в Эфиопии

Приход к власти Иекуно Амлака в 1270 г. был во многом обусловлен и тем обстоятельством, что эта местная амхарская династия выросла, окрепла и собрала значительные по тем временам военные силы благодаря своей эксплуатации южной караванной торговли и изъятию даней у окрестного населения. В известной мере и Амда Сион шел по стопам своего деда. Первый из известных нам походов Амда Сион совершил в 1316 г. на Дамот и Хадья, которые вели активную, торговлю с побережьем [76, с. 96]. Поход на Тигре в 1322 г., помимо естественного для эфиопского царя стремления покончить с «крамолой в Тигре», также имел целью взять в свои руки пошлины от торговли этой провинции, расположенной на Хамасенском плоскогорье и представлявшей наиболее удобный спуск к побережью для горцев, избегавших жарких пустынь.

Вполне показательным результатом тигрейского похода Амда Сиона было, разумеется, и то, что он поставил свою жену, Царицу Белен Саба, наместником (сеюмом) Эндерты, которая снабжала солью все Эфиопское нагорье и чей наследственный Правитель, Йеабика Эгзиэ, строил, как мы видели, весьма далеко идущие политические планы. Б. А. Тураев в своей рецензии на одну из работ К. Конти Россини заметил: «Характерно, что» царица оказывается в данном случае сеюмом Эндерты. Конти Россини это обстоятельство дает основание полагать, что уже Амда Сион начал сосредоточивать в своей семье феодальные владения, что, как мы знаем, делал систематически Зара Якоб» [18, с. 169].

Действительно, в царствование Амда Сиона происходит окончательное превращение эфиопских царей в феодальных монархов, которые стремятся освоить свое царство как феодальную» собственность. Именно в это время политическая власть соединяется с землевладением, а внутренняя и внешняя политика царей во многом исходят из интересов их феодального хозяйства. Амда Сион заботливо обстраивает и населяет свой домен, о чем свидетельствует запись, сделанная от его имени в наместничестве Евангелии церкви св. Стефана на острове оз. Хайк: «Бог предал всех людей Дамота в мои руки: его царя, его князей и его народ, мужей и жен без числа, которых я выслал в другую область. А после этого бог предал в мои руки людей Хадья, мужей и жен без числа, которых я выслал в другую область» [76, с. 96].

Это подтверждает и «Сказание», в котором повествуется о походе Амда Сиона на Хадья и говорится, что царь «великих и малых их, мужей и жен, старцев и младенцев, увел в город своего царства» [24, с. 18]. Следовательно, царь заселял покоренными жителями Дамота и Хадья свои доманиальные земли, так как в случаях продажи пленников в рабство «Сказание» об этом сообщает прямо.

Однако при всем своем желании Амда Сион был не в состоянии распространить свои доманиальные права на всю Территорию царства и превратить всех своих данников в непосредственных подданных. Такие претензии царской власти никогда не соответствовали действительному положению вещей, и эфиопская царская историография

равно изобилует как пространными религиозно-правовыми обоснованиями самодержавной власти царя над всеми обитателями его царства, так и многочисленными описаниями мятежей, указывающими на отсутствие таковой в реальности. Здесь царской власти приходилось применяться к обстоятельствам и вести весьма разнообразную политику в разных по своему характеру областях.

В Тигре, где Амда Сиону так и не удалось пустить корни и организовать свой домен, он помимо введения прямого управления в Эндерте и расселения воинов в Амба-Санайт, искал и находил себе союзников в монастырской среде. В Тигре царь жаловал монастырям от своего имени и от имени своих домочадцев иммунитетные грамоты, выводя их тем самым из-под юрисдикции местных феодалов. Такова грамота, данная монастырю, основанному аввой Ливанием (называемому также Мата) от имени царицы Белен Саба [18, с. 170].

Стоит отметить, что, даруя этому монастырю иммунитет и неприкосновенность в равной степени как от местных феодалов, так и от покушений центральной власти («да не входят туда ни царский глас, ни сын дворца»), Амда Сион прочно привязывает монастырь именно к центральной власти, которая здесь выступает для монастыря как власть благодетельная. К тому же дары монастырю царица Белен Саба посылает из Амхары, т. е. из царского домена, хотя после успешного покорения Тигре царь мог найти их («150 тельцов и одеяния синдонов и дары») и ближе. В его интересах, однако, было укрепить связь монастыря именно со своим доменом.

Следует постоянно иметь в виду, что политика эфиопских царей в отношении монашества была вообще далека от единообразия и исходила главным образом из той непростой обстановки, которая сложилась в XIV в. внутри этого монашества, самого далекого от единства. Если на территории своего домена в Шоа эфиопские цари последовательно боролись с независимостью землевладельческих монастырей общежительного устава и старались распространить на их земли свою юрисдикцию, то на севере страны, в Тигре, они охотно раздавали общежительным обителям иммунитетные грамоты. Тем самым они ослабляли могущественную феодальную знать севера и приобретали себе союзников в монастырской среде. В то же время, покровительствуя южному келлиотскому монашеству (в особенности озерному), откуда они постоянно черпали кадры как для своего придворного духовенства, так и для царской администрации, эфиопские цари с большим недоверием относились к северному келлиотскому монашеству, тесно связанному с местной феодальной знатью.

Таким образом, в пределах доменов царская власть усиленно насаждала феодальные отношения и стремилась окончательно превратить прежних данников в царских подданных, другими словами, в своих феодально-зависимых людей. За пределами же домена цари всячески искали себе союзников, которых можно было бы противопоставить местной власти и подчинить ее своему политическому господству. Разумеется, для удержания верховной власти над многочисленными землевладельческими вассалами эфиопские цари сами должны были быть крупнейшими феодалами в стране, потому что самый крупный феодал был и самым могущественным. Однако для того чтобы оказывать серьезное влияние вне своего домена, нужно было быть еще и самым богатым феодалом, причем богатым не продуктами сельского хозяйства, а деньгами и сокровищами.

В чем смысл этого богатства? Для чего оно было нужно? Это богатство было нужно в первую очередь для раздаривания в среде господствующего класса и приобретения таким образом союзников за пределами домена. Как пишет А. Я. Гуревич, «богатство для феодала, согласно принятым в этой среде нормам, — не самоцель и не средство накопления или развития и улучшения хозяйства. Не производственные цели ставит он перед собой, стремясь увеличить свои доходы: их рост создает возможность расширить круг друзей и приближенных, союзников и вассалов, среди которых он растрчивает деньги и продукты» [8, с. 226]. Дары, равно как и угощение на пирах,

должны были укреплять ту связь между дарителем и принимающим дар, между кормящим и кормящимся, которая существовала в сознании людей той эпохи. Забота об укреплении такой связи вполне характерна для феодального общества, где за службу давался земельный надел, который вассал «вскоре начинал считать собственным, стараясь при этом облегчить бремя своей: службы» [5, с. 124].

Таким образом, богатство было для класса феодалов не целью, а средством, причем средством не экономическим, а политическим. Именно поэтому богатство было необходимо эфиопским «царям, которые были первыми феодалами в стране, если они хотели утвердить свой престиж и свою власть за пределами своего домена. В отличие от платы дар предшествовал службе, а не вознаграждал за нее, и, как мы видели, эфиопские цари широко раскрывали свою сокровищницу перед воинами, отправляя их в очередной поход. Дары были нужны и для того, чтобы заручиться помощью и поддержкой того или иного светского или церковного феодала. Чтобы быть сильным, эфиопский царь должен был быть щедрым и раздавать «золото и серебро, как камни, одеяния, как листья» [24, с. 5Г].

Однако господство натурального хозяйства и неразвитость обмена ограничивали накопление подобных богатств. Как писал Марк Блок, «но и самим властью имущим подобная организация экономики давала в конечном счете весьма ограниченные средства. Произнося слово „деньги“, мы подразумеваем возможность накопления, способность выжидать, „предвкушение будущих благ“, а все это при нехватке монет было чрезвычайно затруднено... Люди знатные, как и простые, жили ближайшим днем, рассчитывая лишь на сегодняшние доходы и будучи вынужденными тут же их тратить» [5, с. 123—124].

Здесь следовало бы только оговориться, что в средневековом обществе эти средства, которых всегда было недостаточно, никогда не почитались малыми, и понятие богатства отнюдь не сводилось к деньгам. В этом обществе между феодалами доблестью считалось не накопительство, а щедрость, и в отношениях между представителями высшего класса господствовал не точный расчет, а обмен дарами, носивший, впрочем, обязательный, а зачастую и принудительный характер. Люди средневековья вовсе не жили только ближайшим днем, но в таком обществе феодалу в «предвкушении будущих благ» нужно было не копить и выжидать, а дарить.

Собственное феодальное хозяйство, однако, почти не давало тех самых сокровищ — «золота, серебра и драгоценных одежд», — которые были обычным и весьма желанным даром. Подобные вещи не производились на месте, их доставляла торговля. И эфиопские цари проявляли самое пристальное внимание к ней и старались захватить контроль над торговыми путями. Это внимание феодальных монархов к столь «неблагородному» занятию обычно всегда отмечается исследователями европейского феодализма. Однако историками средневековой Эфиопии оно остается почти незамеченным, за исключением разве Таддесе Тамрата [78, с. 80—89].

Подобное невнимание к роли торговли в Эфиопии далеко не случайно и достаточно интересно само по себе. Подробное обоснование этому обстоятельству дала Маргарет Морган: «В Эфиопии, однако, начиная с возникновения ислама в VII в. и на протяжении средних веков до более недавнего времени торговля становилась все менее и менее важной частью экономики, так как главные порты на побережье контролировались чуждыми и враждебными народами, а торговым путям постоянно угрожала опасность. По сути дела, можно с уверенностью сказать, что торговля в Эфиопии скорее облагалась пошлинами, нежели поощрялась, и... не составляла ни важной части экономики, ни почиталась в качестве достойной и почтенной деятельности для христианина... Любое общество, которое основывается на земле и которое берет в качестве главного способа экономической деятельности производство предметов потребления, имеет по необходимости натуральное хозяйство. И в таком обществе торговля презираема не потому, что она ассоциируется с определенной религией, а потому, что она воплощает ценности, противоположные ценностям сельской экономики... Богатство, в смысле

сельскохозяйственного продукта, не сохраняется, а передается иерархически от крестьян и работников к областным правителям и наместникам, которые отсылают часть своих доходов вышестоящим. Отсюда система верности, на которой была основана организация империи, создавала общество, которое по сути своей было местным и стояло на том, что каждый человек сознавал и принимал свое место — свои общественные, экономические и религиозные обязательства» [68, с. 245].

Все это верно, однако подобное положение дел было характерно не только для эфиопского феодализма. Марк Блок рисует точно такую же картину для времени, которое он называет «первым феодальным периодом в Европе», отмечая, что «торговый обмен в строгом смысле занимал в экономике, бесспорно, меньше места, чем повинности; и поскольку торговый обмен был мало распространен, а существовать одним трудом рук своих было терпимо лишь для неимущих, то богатство и благополучие представлялось неотделимыми от власти» [5, с. 123]. Последнее было вполне типично и для Эфиопии на протяжении многих столетий. По замечанию современного американского этнографа А. Хобена, изучавшего дореволюционное амхарское крестьянство, «богатство, или может быть точнее, — достояние — желанно, однако оно считается в некотором смысле недозволенным или незаконным, если не сопровождается высоким положением, основанным на обладании властью и, как правило, землей» [60, с. 52].



При таком сходстве исследователи европейского феодализма уделяют все же торговле немало внимания. Столь различное отношение к торговле здесь, впрочем, понятно. Историка Европы, где сравнительно быстро выросли многочисленные города, сыгравшие впоследствии столь важную роль, гораздо труднее пройти мимо такого мощного стимула городской жизни, каковым являлась торговля. Для историка же Эфиопии, в которой до середины XVII в. не было крупных постоянных городских центров, подобное опущение если не оправданно, то во всяком случае легко объяснимо.

Тем не менее при бесспорном господстве натурального хозяйства торговля в Эфиопии велась. И первые европейцы, попадавшие в Эфиопию (кстати сказать, именно в поисках новых рынков и торговых путей), не преминули обратить на это внимание. Франсишку Алвариш, бывший в Эфиопии в 20-х годах XVI в. в составе португальского посольства, описывает, например, поселение Манаделей в Тигре как «город обширной торговли», подобно «большому городу или морскому порту», где есть «любые товары мира», привозимые «купцами всех народов»: «маврами из Джидды, из Марокко, Феса, Буджа, Туниса, турками, румами, греками, маврами из Индии, Ормуза и Каира». По его словам, торговля, которая велась там, была столь велика по своему объему, что приносила эфиопскому царю «не менее тысячи унций золота в год в виде пошлин» [29, с. 104].

Эту внешнюю торговлю питала торговля внутренняя. Венецианец Алессаддро Зорзи, собравший подробные сведения у эфиопских монахов в Иерусалиме в последней четверти XV в., сообщает, между прочим, о месте Дурбит, или Турбит в Шоа с его тремя ярмарками в году, куда собирались мусульманские купцы из Дамота с золотом и тканями, из Годжама с золотом, серебром, драгоценными камнями, конями, мулами и.

лекарственными травами, а также из Бали, Тигре и Агаумедра (цит. по [52, с. 151—153]). Такая торговля, разумеется, не могла появиться за один или два века; достаточно обширной она должна была быть и в XIV в.

В этом торговом обмене с окружающим миром (главным образом с Индией и мусульманскими странами Средиземноморья, а также с Аравией) Эфиопия играла роль поставщика сырья — золота, мускуса, благовоний — и, разумеется, рабов, которые высоко ценились в мусульманском мире. Взамен ввозились ремесленные изделия, среди которых особым спросом у знати и церковников пользовались драгоценные ткани из Индии. Другими словами, торговля в Эфиопии была ориентирована главным образом на ввоз. Она, по справедливому замечанию Маргарет Морган, «скорее облагалась пошлинами, нежели поощрялась», и не способствовала ни развитию экономики, ни развитию ремесел. Эти пошлины, однако, были чрезвычайно важны для царской власти, которая не собиралась уступать их никому.

Таким образом, торговля в регионе Африканского Рога, будучи весьма слабым экономическим стимулом, представляла собой ту ось, вокруг которой вращались политические и даже религиозные интересы как христианских, так и мусульманских правителей. Первые стремились, захватив в свои руки торговые пошлины, упрочить с помощью этих средств положение монархии, положить конец «непрерывному бунту» своих вассалов. Вторые видели единственное надежное средство избавиться от этой эксплуатации в установлении *рах исламическа* на всем Африканском Роге, включая и область Эфиопского нагорья.

Распространение ислама шло весьма быстро и успешно в языческих областях, связанных торговлей с побережьем, и лишь христианское царство оказывалось постоянным камнем преткновения, успешно противостоявшим натиску ислама. Феодалная экспансия христианских царей не могла не столкнуться с торгово-религиозной экспансией мусульманских купцов потому, что эфиопские христианские монархи всячески старались захватить и удержать в своих руках тот источник дохода, который представляла собой торговля, ибо он, наравне с увеличением царского домена, укреплял политическую власть монархии.

Несомненно, в этом столкновении тридцатилетнее царствование победоносного Амда Сиона имело решающее значение. Он не только широко раздвинул границы своей империи и обратил в вассалов многих ранее независимых соседей, но применил к собственной династии миф, изложенный в «Славе царей», провозгласил самодержавный принцип царской власти и наметил два пути для воплощения его в жизнь: увеличение царского домена и контроль над торговлей. Амда Сион был наиболее заметной фигурой среди эфиопских царей-«собирателей страны» в XIV в. Однако сам процесс «собирания страны» начался не с него и не им закончился. Нельзя сказать также, чтобы Амда Сион оставил своим преемникам прочно сколоченную державу. Им приходилось бдительно следить за недавно обретенными вассалами, вооруженной рукой пресекать их частые попытки отложиться и энергично бороться за свой контроль над торговлей. Однако именно Амда Сион очертил мечом тот географический регион, на который распространяли свои притязания его преемники, и показал им пример их достижения.

6. Политика преемников Амда Сиона

Когда после смерти Амда Сиона в 1344 г. на престол взошел его сын Сайфа Арад, самым беспокойным вассалом христианской Эфиопии, по временам превращавшимся в грозного противника, оставался Ифат: Там продолжался и углублялся раскол между сторонниками мирного сосуществования с христианской Эфиопией, согласными выплачивать большую дань за избавление от риска опустошительных нашествий эфиопских царей, и воинственными поборниками независимости, которые вели широкую религиозную пропаганду и проповедовали джихад.

Следует сказать, что мусульманские правители Ифата и раньше постоянно колебались между двумя противоположными тенденциями — воинственной и примирительной. «Сказание о походе царя Амда Сиона» повествует, как Джемаль эд-Дин, поставленный царем вместо своего возмущившегося брата, Сабр эд-Дина, над Ифатом, увещевал увлеченного победами Амда Сиона, стремясь спасти свою страну от разорения: «Прошу тебя, царь, вернись в твой город. После того, как ты поставил меня, я творю волю твою; ведь земля мусульман гибнет; оставь отныне то, что уцелело, и не губи больше, чтобы с тобою вели торговлю» [24, с. 24]. Впрочем, вскоре он сам предпочел миру войну и попытался организовать единый мусульманский фронт против гегемонии Амда Сиона. После смерти победоносного христианского царя раскол между сторонниками мира и войны коснулся и самого правящего рода Валасма, и сын Сабр эд-Дина Али восстал против Сайфа Арада к вящему неудовольствию зажиточного мусульманского купечества [78, с. 146].

Отсутствие единства среди мусульман Ифата помогло Сайфа Араду сравнительно легко справиться с мятежом и, следуя давней политике эфиопских царей, посадить на место Али его сына Ахмада, снискавшего себе среди ревностных мусульман мрачную славу предателя. Подобное отношение к царским ставленникам явилось новой чертой для Ифата и опасным признаком для христианского владычества. Ахмад был тесно связан с Сайфа Арадом и подолгу жила при царском дворе вместе со своими сыновьями — Хакк эд-Дином II и Саад эд-Дином. По иронии судьбы, нередкой в истории, именно эти братья, младший из которых родился при дворе эфиопского царя, стали яростными борцами за дело ислама, доставив много тревог христианским монархам.

Оказавшись изгоями в своем роду как сыновья предателя, они ушли в полупустынную область Адаль, где стали собирать вокруг себя сподвижников из среды воинственных кочевников и молодых ифатцев, недовольных засильем стариков, пресмыкавшихся перед эфиопским царем. Хакк эд-Дину II, выступившему против своего дяди Мола Асфа, который тогда был правителем Ифата, удалось разбить не только его войско, но и царские войска, посланные ему в помощь. Сам Мола Асфа был убит в сражении, и с 1363 г. Хакк эд-Дин II стал править Ифатом [78, с. 148].

Придя к власти и не желая мириться с эфиопским царем, Хакк эд-Дин II перенес свою столицу из Ифата в область Адаль, в район Харара. Цель подобного перемещения ясна: новая столица, по-прежнему контролируя торговый путь на Зейлу, была расположена значительно дальше от царского домена. Теперь эфиопским царям стало уже труднее осуществлять те быстрые карательные походы, которых постоянно страшился Ифат. Кроме того, в Адале всегда можно было рассчитывать на поддержку кочевников, извлекавших значительную выгоду от сопровождения торговых караванов и обычно выступавших на стороне мусульман.

Таддесе Тамрат придает первостепенное значение этому новшеству Хакк эд-Дина II: «Но Адаль никогда не мог стать неотъемлемой частью средневековой державы христианской Эфиопии. Этому неблагоприятно помешал Амда Сион в 1332 г., когда он назначил потомка династии Валасма „царем над всеми мусульманами“. В его намерения входило объединить все мусульманские дела в Эфиопии в ведении одного лица, с которым он мог управиться эффективнее, и дружественно настроенный член „дома“ Валасма, конечно, наиболее подходил для этой должности. Но этим он колоссально способствовал процессу, который в конце концов привел к появлению Саад эд-Диновой ветви династии Валасма как поборника ислама в масштабах всего эфиопского региона.

Хакк эд-Дину и его преемникам удалось добиться полной независимости от христианского царства. Тем не менее потомкам династии Валасма пришлось за это дорого заплатить: отказавшись от Ифата как своего традиционного центра, они отдали свой плацдарм и возможность прямого политического влияния на внутренние районы. Ифат, все Шоа, Даваро, Хадья и Бали оказались под непосредственным контролем христианского царства. Почти непрерывные пограничные конфликты и политические

интриги, которыми всегда занимался Адаль, больше не имели отношения к христианскому контролю над этими богатыми областями до тех пор, пока христианское царство сохраняло свое военное превосходство» [78, с. 154—155].

Вряд ли стоит, однако, видеть причину консолидации мусульманских сил в неблагоприятии Амда Сиона. Такая консолидация была неизбежным следствием как быстрого расширения эфиопской державы, так и дальнейшего развития торговли, которая велась исключительно мусульманскими купцами. Этот процесс шел и без царского участия, и, назначая Джемаль эд-Дина «царем над всей землей мусульман», Амда Сион лишь подтверждал его влияние на мусульман Африканского Рога, которое правители Ифата приобрели со временем в силу своего доминирующего положения в торговле с побережьем. В то же время сами правители Ифата, чувствуя поддержку мусульманского мира, и прежде всего Египта и Йемена, и испытывая всевозрастающее давление со стороны наиболее воинственных и фанатичных элементов собственного общества, вынуждены были отстаивать свою независимость от покушений христианских царей.

Перенесение столицы ближе к побережью и дальше от владений христианских царей было в этих обстоятельствах неизбежным.

Однако основание нового центра в Адале не привело к миру между мусульманскими и христианскими правителями. Целью эфиопских монархов было отнюдь не вытеснение мусульман, а контроль над их торговлей. Поэтому войны с неугодным Хакк эд-Дином продолжались с переменным успехом, пока он не сложил голову в битве с Невая Марьямом (1371—1380), сыном и преемником царя Сайфа Арада, в 1373 г. Место погибшего Хакк эд-Дина II занял не менее воинственный и непримиримый его брат Саад эд-Дин, ставший весьма знаменитым в мусульманском мире.

О нем на рубеже XIV—XV вв. писал египетский энциклопедист Ахмад аль-Калькашанди: «Хати¹³, царь Эфиопии, повел после 800-го года¹⁴ своих христиан на большую часть этих (мусульманских) областей, которые он разорил и чьих обитателей он убил, сжигая их священные книги и заставляя большинство из них переходить в христианство. Из мусульманских царей (Эфиопии) только следующие остались в неприкосновенности: Ибн Мисмар, чья страна лежит напротив острова Дахлак и который подчиняется хати, платя ему установленную дань, и султан Саад эд-Дин, царь Зейлы и зависимых от нее областей, которые сопротивляются и отказываются подчиниться хати; между ними ведутся постоянные войны, и победителем чаще всего оказывается султан Саад эд-Дин» (цит. по [56, с. 37, примеч. 1]).

Действительно, полупустынные местности Адаля давали значительные преимущества воинам Саад эд-Дина, которые прибегали к партизанской тактике в борьбе с царскими войсками. Христиане не любили спускаться со своих гор и плохо переносили климат жарких равнин. Об Адале еще со времен Амда Сиона среди христиан ходили страшные легенды, где «был сильный зной, жегший людей и животных; травы не находили; воду пили по малым мерам; в городах не было источников воды, но смрадные водоемы с испорченной водой, выкопанные рукою человека; камни этой земли — как шипы, а люди ее ходили на руках; ноги их вверху, а головы внизу, и бегали они на руках, а не на ногах» [24, с. 29]. Тем не менее, раздраженные постоянными вылазками Саад эд-Дина, эфиопы ходили на Адаль и воевали в столь тяжелых для них условиях пустыни.

В 1403 г. войско эфиопского царя Давида (1380—1414) преследовало Саад эд-Дина до самого побережья и взяло приступом о-в Зейла, где он укрылся. Саад эд-Дин погиб, снискав себе славу мученика ислама, а десять его сыновей нашли убежище при дворе йеменского царя Ахмада ибн аль-Ашрафа Исмаила [37, с. 29]. Собравшись с силами, они впоследствии вернулись и возобновили свои набеги на пограничные области, главным образом на Ифат и Фатагар. Частые столкновения продолжались, и ни одна сторона не могла достичь своей конечной цели: ни мусульманам не удавалось оградить свою торговлю от жестоких поборов, ни христианским царям — утвердить окончательно свою

верховную власть «над всеми мусульманами Эфиопии», о чем в свое время заявлял Амда Сион.

Эта постоянная борьба требовала непрерывного напряжения сил. Эфиопским царям приходилось большую часть своего царствования проводить в пограничных областях: Ифате, Вадже и Фатагаре для отражения мусульманских набегов и организации карательных экспедиций в глубь пустыни. При этом приходилось часто оглядываться и на окончательно не замиренных мусульман Бали, Даваро и Хадья, безусловно, сочувствовавших борьбе своих адальских единоверцев.

Итак, к началу XV в. и христианская феодальная экспансия и мусульманская торговая экспансия, столкнувшись на территориях Шоа и Ифата, остановились. Эфиопским государям удалось привести к вассальной зависимости большинство мусульманских торговых городов-государств и, взяв таким образом под свой контроль торговый путь к побережью Красного моря и Аденского залива, получать выгоду от этой торговли в виде пошлин и Дани от мусульманских вассалов. Разобщенность и соперничество последних позволяло христианским царям сохранять свое господство, силой подавляя всякую попытку мусульманских правителей отложиться.

Однако с дальнейшим развитием торговли и классовых обществ внутри подобных государственных образований, а также с дальнейшим распространением ислама на Африканском Роге необходимость объединения мусульманских государств, о которой еще в XIV в. говорил Абд Аллах из Зейлы, стала ощущаться острее. В этих условиях протекало становление нового мусульманского государства Адаль, сумевшего под властью двух братьев, Хакк ад-Дина II и Саад эд-Дина, добиться политической независимости и сравнительно успешно отстаивать ее от покушений христианских царей.

Так стала складываться новая обстановка на Африканском Роге, и Дж. С. Тримингхэм справедливо заметил, что выступление Саад эд-Дина по своему характеру напоминало не столько заурядный феодальный мятеж, сколько джихад: «С Саад эд-Дином были законники, дервиши, крестьяне и все жители страны. Все они дали смертную клятву. Меж ними произошла жестокая битва. Четыреста божественных шейхов, каждый с кувшином для омовений и со множествам дервишей под своим началом, пали мучениками. Избиение мусульман продолжалось, пока большинство из них не погибло, а остальные не были разбиты» (цит. по [82, с. 74]). В народной памяти мусульман Саад эд-Дин остался мучеником и борцом за веру. Пока его гробница не была смыта морем, она оставалась местом паломничества, а мусульманские земли Африканского Рога еще долго носили название «страны Саад ад-Дина».

Таким образом, христиано-мусульманское противоборство постепенно стало принимать новый характер, характер войны за веру. Прежде мусульманская традиция устами пророка Мухаммеда гласила: «Оставьте абиссинцев в покое, пока они не нападают» [82, с. 46]. Эти слова были сказаны в память о гостеприимстве, оказанном эфиопами сподвижникам Пророка, изгнанным старейшинами Мекки. Арабский путешественник и писатель X в. Ибн Хаукал также повторял, что понятие джихада не распространяется на Эфиопию (цит. по [82, с. 52]).

Однако к XV в., когда территориальная экспансия и христианской Эфиопии и мусульманских торговых государств, столкнувшись, остановилась, обе стороны почувствовали необходимость перегруппировки сил и внутренних преобразований для своего дальнейшего развития; преобразований государственных по сути и религиозных по своей форме и идеологическому содержанию. По обе стороны беспокойной границы между христианским царством и Адалем, постоянная борьба на которой требовала непрерывного напряжения сил как христиан, так и мусульман, шла неприметная внутренняя работа, в конечном счете и определившая дальнейшее развитие этих государств.

В Адае, судя по всему, классовые отношения стали распространяться за пределы торгового города, т. е. там начинался процесс превращения торгового города-государства

в государство феодальное. В области государственной это выразилось в падении политического значения зажиточного торгового класса, который прежде в Ифате определял политику династии Валасма по отношению к христианской Эфиопии, и в возвышении эмиров, создававших теократическое по своему характеру государство. В области религиозной этому явлению соответствовало возникновение дервишского ордена Кадирийя, который был создан, согласно традиции, в результате деятельности шейха Абу Бакра ибн Абд-Аллаха аль-Айдаруса на рубеже XIV—XV вв. [82, с. 234].

Если прежде ислам проникал в области Африканского Рога вместе с мусульманскими купцами, когда они обращали в ислам главным образом местную знать, то к XV в. миссионерской деятельностью стали заниматься «божественные шейхи», переходившие от селения к селению со своими кувшинами для омовений и распространявшие ислам среди всех слоев населения. Результаты подобной деятельности не замедлили оказаться, и в фанатичном стане Саад эд-Дина мы видим уже не только профессиональных воинов и ревностных шейхов, но и «крестьян».

В прежние века в Эфиопии территориальная экспансия и государства и церкви происходила относительно беспрепятственно, встречая только слабое и разрозненное «языческое сопротивление» местного населения и не менее слабые и разрозненные попытки со стороны мусульманских государственных образований отстоять свою независимость. В целом же власть христианских царей доминировала на Эфиопском нагорье. Однако к XV в. с усилением Адаля под властью Саад эд-Диновой ветви династии Валасма возможности распространения феодальных отношений вширь для христианского царства уже исчерпали себя. Для развития же феодализма вглубь серьезным препятствием оказывалась и слабость центральной царской власти, и отсутствие единства между царской властью и церковью, этими активными проводниками политики феодального подчинения населения, а также внутрицерковные и межконгрегационные разногласия.

Все эти проблемы настоятельно требовали своего разрешения, что ощущалось уже как в монастырской среде, так и при дворе. На это и были направлены последовавшие в середине XV в. реформы не только государственной, но и церковной жизни, которые составили целую эпоху в эфиопской истории, получившую название «эпохи Зара Якоба» по имени государя, царствовавшего в Эфиопии с 1434 по 1468 г. Согласно замечанию Б. А. Тураева, «церковно-государственная деятельность знаменитого царя была отчасти подготовлена как монахами, так и его непосредственными предшественниками на престоле» [18, с. 171]. Рассмотрению этой деятельности и посвящена следующая глава.

РЕФОРМЫ ЦАРЯ ЗАРА ЯКОБА. ПРЕДПОСЫЛКИ И СУЩНОСТЬ

Впечатление, которое произвело на современников тридцатилетнее победоносное царствование Амда Сиона (1314—1344), было настолько сильным, что «и его непосредственные преемники на престоле, ни их мусульманские противники поначалу оказались не в состоянии правильно оценить новую обстановку, складывающуюся «а Африканском Роге. Сын Амда Сиона царь Сайфа Арад (1344—1371) пытался продолжить решительную политику своего отца, В области внешних сношений он стремился преодолеть ту изоляцию, в которой оказалась его страна, отрезанная от христианского мира, усиленно поддерживая связи с александрийским патриархом и даже выступая в роли защитника своего патриарха перед мамлюкскими султанами Египта.

Дж. С. Тримингхэм, ссылаясь на источники, которые он называет «очень ненадежными», пишет: «Когда эмир Шайхун, опекун султана аль-Малика ас-Салиха, стал преследовать христиан и заточил патриарха Марка в 1352 г., Сайфа Арад оплатил тем, что захватил египетских купцов в своих владениях, одних казнив, а других заставив принять христианство. Ан-Насир Хасан (умер в 1361 г.), один из марионеточных султанов Бахри, снова просил патриарха вмешаться. Посольство епископов было послано к негусу,

который был столь рад им, что не отпустил обратно» [82, с. 73—74]. Эфиопская версия этих событий, изложенная в большом хронографе «Мэцхафе Тефут»¹, подтверждает вмешательство Сайфа Арада, хотя там фигурирует не патриарх Марк, а «авва Михаил, 46-й патриарх александрийский» и «царь мусульманский, по имени Марваль Алыгадин» [40, с. 98—99].

Однако Сайфа Араду было далеко до своего победоносного отца. И если ему удалось защитить александрийского патриарха от вымогательств мамлюкеких еултанов, то на Африканском Роге он утратил свой сюзеренитет над Адалем. В арабском фольклоре эта победа адальских мусульман соединилась с деяниями древнего йеменского победителя эфиопов Сайфа, сына Зу-Язана, жившего в VI в., и породила обширное «Жизнеописание Сайфа, сына Зу-Язана» [25].

Как заметил А. Е. Крымский, «Сайфа Ар'ад, как свидетельствует историография, был гораздо менее счастлив в продолжавшейся затяжной борьбе абиссинцев против мусульман... Негус Сайфа Ар'ад выслал 30000 абиссинских воинов в Адаль для поддержки своего протеже, выставленного кандидатом на адальский престол и потерпел жестокое поражение от претендента противной партии. По-видимому, именно эту победоносную для мусульман войну с абиссинцами XIV в. и расцвел простонародный роман про Сайфа ибн Зу-Язана, жившего до ислама. Довольно вероятно, что роман тогда же, в конце XIV в. или вскоре после этого (во всяком случае никак не раньше) был средактирован по свежей еще памяти и письменно» [11, с. 76]. Такое изменение внешнеполитической обстановки в царствование Сайфа Арада не могло не повлиять и на его политику в самой христианской державе. Эти изменения, однако, стали заметны лишь к концу его правления.

1. Царская власть и общежительное монашество в Шоа и Тигре

В начале своего царствования Сайфа Арад продолжал политику своего отца и тоже настойчиво утверждал примат светской власти, прилагая значительные усилия, чтобы подчинить себе церковь. При этом, однако, он натолкнулся на дружное сопротивление не только южного монашества общежительного устава, но и на решительное противодействие тогдашнего эфиопского митрополита Иакова, о котором «Житие Филиппа Дабра-Либаносского» всякий раз упоминает как о благожелателе и покровителе дабралибаносцев. О последовавшей борьбе повествует, между прочим, и «Житие Аарона Дивного» из монастыря Дабра Дарэт, не принадлежавшего к дабра-либаносской конгрегации, но сходного с нею по своему общежительному уставу и политике монастырской колонизации и собирания земельных владений. Этот монастырь находился где-то между областями Тигре и Амхара и стремился распространить свое влияние на Бегемдер. Тожественная политика монастырской землевладельческой экспансии, проводимая Дабра Либаносом и Дабра Дарэтом в областях Шоа и Бегемдера в непосредственной близости от царского домена, по-видимому, и обусловила их сходное отношение к царю Сайфа Араду.

Дабра-дарэтские монахи дружно выступили против Сайфа Арада и по наущению митрополита Иакова решились даже отказать царю в причастии: «Тогда оказал авва Иаков пастырям Эфиопии: „настал час жатвы нашей нивы; терпите и укрепите сердца ваши, как отцы ваши, апостолы... Ибо царь эфиопский рычит, как лев, и ищет побороть нас. Будем бороться с ним и сражаться мечом веры. Вас 12 по числу апостолов"» [20, с. 134]. Далеко не простая политическая роль коптских митрополитов в Эфиопии будет разобрана несколько ниже. Здесь же достаточно сказать, что и в этом столкновении Сайфа Арад остался тверд и непоколебим. Получив отказ в причастии, он вышел, «не имея возможности препираться в храме», но затем призвал митрополита и монахов и спросил их, почему они, живя в земле царя, не поминают имени его при литургии и не допускают к причастию. Они ответили: «За то, что ты не послушался митрополита Иакова и не согрел холода

сердца твоего солнцем проповеди его. Не дали мы тебе Св. Даров, ибо ты недостойн, и Господь наш заповедал нам не давать подобным тебе» [20, с. 135].

Однако, когда меч духовный и меч светский скрестились, победа осталась «а стороне царя: «И сказал царь: „спасет ли вас от руки моей Иаков египтянин, «которого я привел ценою моего золота? А если нет, то пусть сведут его с престола, и я отошлю его в его страду, и вы останетесь в руке моей". Они ответили ему: „есть Бог наш, есть Царь наш, Он избавит нас"» [20, с. 135—136].

Надежды монахов оказались напрасными: царь действительно отослал Иакова обратно в Египет, а их самих отправил в изгнание. Он имел прямо противоположные взгляды на роль церкви в государстве, нежели Иаков, и выплачивал огромные по тем временам суммы как александрийскому патриарху, так и мамлюкским султанам Египта за (получение митрополита на эфиопскую кафедру отнюдь не для того, чтобы тот «сражался с ним мечом веры». На место Иакова прибыл другой митрополит — Салама. Сравнивая этих двух наместников эфиопского митрополичьего престола, Б. А. Тураев пишет: «Нельзя не заметить, что, насколько личность Иакова представляется нам величественной и героической, настолько то, что сообщает житие (Филиппа Дабра-Либаносского. — С. Ч.) об его преемнике, рисует последнего в менее привлекательном виде: он и превозносит Филиппа, и боится царя; разрешает то, что запрещал Иаков, и в то же время соглашается с Филиппом, но не поддерживает его и дает повод царю оказать: „Все сановники церкви согласны со мной!". Словом, пред нами хитрый копт, которого судьба поставила между двух огней в чуждой стране с сильной светской властью, претендующей на церковный авторитет» [20, с. 128].

Сайфа Арад действительно претендовал на церковный авторитет. Это видно из «указа, изданного царем нашим православным Сайфа Арадом, царское имя которого Константин, и митрополитом аввой Салама, любителем правды смиренным», текст которого обнаружил К. Конти Россини на листках, вшитых в Евангелие, принадлежавшее монастырю св. Ливания (Мата) в Тигре [45]. Там говорится: «Это установили митрополит и царь, пребывая в вере православной, ибо они главы пастырей и блюстители стада и желают спасения всякой душе» [18, с. 169]. Так как православный царь и митрополит — «правитель веры» называются «главами пастырей», следовательно, сменив митрополита, Сайфа Арад преуспел в своем стремлении подчинить себе церковь и уже от своего имени издает дисциплинарные постановления монастырям. Данное постановление, касающееся одного монастыря в области Тигре, где сильны были аскетические традиции и неприязнь к южанам-стяжателям, не может не производить общего впечатления царской победы над монахами.

Конец «Жития» Филиппа Дабра-Либаносского повествует о горьком итоге жизни этого святого. Мало того, что «царь исполнился гнева и сказал святому: „Супостат! если ты согласен, соглашайся, а если нет — будь изгнан; ведь для тебя обычно изгнание, чтобы ты не соблазнил других"» [20, с. 423—424]. В своих скитаниях Филипп не смог найти себе хотя бы временного пристанища даже в своей родной обители, для которой он столько сделал: «Когда царь изгнал отца нашего Филиппа, он пошел в место Царабт и хотел там прожить несколько дней. И сказали авве чада его: „зачем нам жить здесь? боимся мы царя, чтобы он не перебил нас из-за тебя, ибо слышали мы, что он уже сделал". И сказал им блаженный Филипп: „если вы боитесь, я уйду для вас". И потом встал он и сказал бывшим с ним: „Пойдем в Шоа. Примут нас или не примут, я поклонюсь отцу моему Такла Хайманоту и облобызаю гроб его ибо (близок) конец мой". И так сказав, он пошел и прибыл в Дабра Либанос. Там ему сказали то же, что и раньше. Сказал им блаженный Филипп: „Не печальтесь, и да ие постигнет разорение «гроба отца моего; я уйду. Но только потерпите меня эту зиму до Иванова дня, а потом я уйду". И оказали ему: „отче, да не будет так, ибо боимся мы весьма, как бы не прислал царь сегодня или завтра". И услышав это, отец наш Филипп встал и тотчас у гроба отца нашего Такла Хайманота, постучался в гроб его и сказал: „отче, вот я скончал течение мое, и исполнил служение

мое, и пришло время моего упокоения. Ныне я разлучаюсь от тебя, но да придет я меня благословение твое, и не удали от меня милости твоей". И так сказав, он облобызал гроб отца нашего Такла Хайманота и вышел. И сказал он чадам своим, которые остались в монастыре: „отселе вы не увидите плоти моей"» [20, с. 426].

В данном отрывке из «Жития» Филиппа можно увидеть не только личную драму этого смелого настоятеля, одиночество и неприкаянность его старости, но и необычайную живучесть монастырского монашества. Монастырская иерархическая система выгодно отличалась от административной системы феодального государства тем, что свободно могла пожертвовать любой личностью без серьезного ущерба для своей целостности. И монашеские «родословия духовные» подчас оказывались прочнее и долговечнее династических генеалогий. И вопрос престолонаследия — эта ахиллесова пята феодального государства — разрешался в рамках монастырской организации с гибкостью и легкостью, столь нехарактерными для административной системы феодального государства. Эта гибкость позволяла монастырскому монашеству, то выступая открыто против царя, то жертвуя тем или иным игуменом², успешно отстаивать свои землевладельческие интересы в столкновении с царской властью и добиваться достаточно приемлемого для себя компромисса.

Пример подобного компромисса можно найти в «Житии» уже упоминавшегося Аарона Дивного, современника Сайфа Арада. Царь изгнал дабра-дарэтских монахов в южные области страны близ оз. Звай, где они принялись осваивать окрестные районы, насаждая земледелие. Они даже послали на показ царю плоды местной земли и своих трудов. «„Что нам делать с этими сильными и крепкими монахами", — сказал царь своим войскам, — „пламя для них — холод, текут для них источники вод и львы поклоняются им?". По прошествии 7-ми лет изгнания их он написал Аарону покаянное письмо, прося молиться о себе: „...Не посрами меня молитвою твоею. Иди в город мой, чтобы нам помириться, и наставь меня на путь покаяния". Аарон, полный радости, собрал монахов, велел им взять все имущество и не забыть жезлов умерших братии... Явившись пред царя, Аарон положил к его ногам 500 жезлов и сказал: „вот твой царский трофей — жезлы святых по числу тех, которые осыпались в пустыне, как листья, и тела которых остались для змей и коршунов". Царь поклонился ему в ноги, „облобызал следы его" и просил прощения и молитв. Затем он дал ему золота и драгоценных тканей, но „отец наш не обратился к его богатству". Монахи же сказали: «Это плата за наших умерших братьев: примем дары!"» [20, с. 140—141].

Если к описанию униженного раскаяния царя Сайфа Арада трудно отнестись с доверием, то сам факт достижения определённого компромисса и примирения Сайфа Арада с южным монастырским монашеством сомнения не вызывает. Та вражда, которая разгорелась между царской властью и организаторами крупных общежительных монастырей на юге, такими, как Филипп Дабра-Либаноевский и наставник Аарона Дивного Бацалота Микаэль, не могла быть продолжительной. Постоянно сталкиваясь с «языческим сопротивлением», монастырская колонизация нуждалась в военной помощи, которую ей оказывали эфиопские «православные цари». В свою очередь, эта колонизация была тем средством феодального подчинения местного населения, которое и являлось главной задачей государственной власти на недавно покоренных территориях.

Более того, во второй половине царствования Сайфа Арада этот конфликт был более чем несвоевременным для царской власти. Вполне вероятно, что Амда Сиона, занятого непрерывными походами, в результате которых границы его феодальной державы были расширены почти втрое, монашеские амбиции только раздражали, он не понимал всего значения негромкой монастырской колонизации на юге. Военная удача, сопутствовавшая ему, могла утвердить его в убеждении, впоследствии высказанном его сыном, что «землю-то, мне дал бог», и уверить в прочности своих завоеваний. Однако во второй половине своего царствования уже непосредственный его преемник и сын Сайфа Арад мог почувствовать силу Адаля, пользовавшегося поддержкой в Йемене и Египте.

Беспокойная адальская граница обостряла нужду в надежном тыле и открывала глаза царю на результаты активной мо¹ пастырской деятельности по освоению новых территорий и подчинению их населения власти не только настоятелей монастырей, но и эфиопских царей. По-видимому, и Аарон Дивный хорошо понимал это, когда из своего изгнания посылал показывать плоды земледелия Сайфа Араду. В новых условиях Сайфа Арад решил пойти на примирение с южным монашеством, а в случае с Аароном Дивным даже выплатил виру «за умерших братьев», положив конец долгой распре.

Такие отношения складывались между царской властью и южным общежительным монашеством в правление Сайфа Арада. С северным же общежительным монашеством отношения; были хорошими еще со времен Амда Сиона. Если южнам монастырская традиция сохранила воспоминания о Сайфа Араде как о своем гонителе, то северная традиция отзывалась о нем вполне благожелательно. Именно северная рука чувствуется в следующем отрывке из «Краткой хроники»: «Сайфа Арад, сын государя Амда Сиона, правил 28 лет. Сей Сайфа Арад отправился в Тигре, взошел на гору Банкуаль и нашел авву Мадханина Эгзиэ немощным старцем. Приняв от него благословение, пошел он и сразился в Верхнем Египте, ибо языческий царь Египта заточил в темницу авву Марка, патриарха александрийского, 84-го патриарха, по причине налогов. Затем освободил сей царь этого патриарха и вернул его на должность его. Об этом записано в синаксаре на 21-е тэкзмта»³.

Хорошие взаимоотношения Сайфа Арада. с тигрейским монашеством, его указ для тамошнего монастыря св. Ливания (Мата) и паломничество к Мадханина Эгзиэ весьма знаменательны. Вероятно, это определялось прежде всего теми различиями, которые существовали в отношениях дабра-либаносского и тигрейского монашества к центральной власти и к домену.

Если дабралибаносцы считали своими основателями и духовными главами Такла Хайманота и Филиппа, то тигрейское монашество общежительного устава возводило свое происхождение к Банкуальской обители, основателем которой был Мадханина Эгзиэ. К сожалению, «Житие» этого святого пока неизвестно, однако его имя можно часто встретить в житиях его учеников и постриженцев Банкуаля: Абия Эгзиэ, Фаддея Бартарваского и Самуила Вальдеббского, упомянутого среди «звезд светлых, воссиявших во времена Давида II» (1380—1412) в «Мэцхафе Тефут» [40, с. 101]. Эти жития, принадлежащие к «произведениям одной агиографической школы северной Абиссинии» [22, с. 44], весьма любопытны и интересны как для характеристики самого тигрейского общежительного монашества, так и для уяснения его взаимоотношений с царской властью, весьма отличных от известных нам отношений дабралибаносцев.

В тех условиях, в которых развивалось тигрейское общежительное монашество, оно остро нуждалось в царской поддержке. Если на «ничейной земле» языческих южных областей монастырское землевладение распространялось быстро, и широко, не имея иного соперника, кроме эфиопских царей, озабоченных укреплением и увеличением своего домена, то на густо населенных землях Тигре дело обстояло иначе. Там давно и прочно укрепились и христианство и феодальные отношения, и монашество общежительного типа при попытках устройства землевладельческих монастырей сталкивалось уже не с разрозненным «языческим сопротивлением», а с решительным отпором могущественной наследственной знати, вовсе не желавшей делиться с монахами землей. К тому же эта знать обладала достаточной силой (и прежде всего военной), чтобы отстаивать свои права.

В «Житии» Абия Эгзиэ, например, нередко встречаются описания конфликтов с местными феодалами, вроде того, когда «явился гордый и наглый хаусега⁴, по имени Йетбарак, который не боялся бога и не чтит боящихся бога. Придя, он угнал всех коров вдов и сирот. Те пошли к нашему святому Абия Эгзиэ и пожаловались». В результате святому пришлось вразумлять князя чудом. С божьей помощью «раздался из облака гром и поверг сего наглого и его людей» [20, с. 103—104]. Защита монастырских интересов и имущества «вдов и сирот» от покушений местных феодалов, которые «не (боялись бога и

не чтили боящихся бога», оказывалась, по-видимому нелегким делом в Тигре. Недаром в прологе к «Житию» Абия Эгзиэ его агно-граф, обращаясь к знати, укоряет ее за гордость и корыстолюбие: «Придите, сеюмы и судьи, послушать подвиги отца нашего святого Абия Эгзиэ и возрадуйтесь, слушая их, чтобы укрепились сердца ваши к деланию добра и чтобы вы научились страху божию, и не говорите: могучи мы и сильны, и великая почесть у нас на земле, и мы славнее и лучше них. Не говорите так. Разве вы не слыхали, что говорит Писание: „праведные лучше золота и серебра“?» [20, с. 34—35].

Здесь тигрейские монахи общежительного устава нашли себе мощного союзника в лице царской власти, которая постоянно заботилась об установлении прочного контроля над Тигре. Эфиопские государи старались достичь этого двумя путями: во-первых, сосредоточивая важнейшие феодальные владения в Тигре в своей семье, раздавая земли и должности своим женам и сыновьям, и, во-вторых, покровительствуя местным общежительным монастырям и обеспечивая себе тем самым их поддержку в борьбе с мятежными феодалами. Результаты такой политики не замедлили сказаться: в то время когда дабра-либаносские и дабра-дарэтские монахи единодушно выступали против Амда Сиона, выставляя причиной своей оппозиции многоженство царя, тигрейский монах из монастыря св. Ливания писал под текстом иммунитетной грамоты, пожалованной монастырю Амда Сионом: «Да продлит Господь дни его на земле и сделает его правильно устроенным, как месяц, и светлым, как солнце, и да сохранит жен его и детей, и детей детей его» [18, с. 156].

Б. А. Тураев объяснял это царское покровительство тигрейским монахам «тем обстоятельством, что деспот преследует своих обличителей и в то же время благоденствует тем, которые молчат и даже в дарственных грамотах позволяют расписываться в своем нехристианском образе жизни» [18, с. 169]. Это не вполне так. Согласно тому же «Житию» Абия Эгзиэ, тигрейские монахи отнюдь не молчали и не смотрели на царский авторитет, когда ущемлялись их интересы: «Еще сотворил он чудо и знамение по молитве своей среди собрания народа, препираясь с Фехлет, женою царя, которая сидела вместе с ними, как судья; и слушала Фехлет речи их и внимала словам их. И отвечал отец наш святой Абия Эгзиэ, и сказал ей: „зачем ты слушаешь их и внимаешь учению их. Мы слушаем то, что написано в Писании апостолами, что всякий да повинуется царю, если согласны в вере митрополит и царь. Если же кто преступит проповедь их и не примет гласа их, да будет отлучен и проклят у Иисуса Христа, Сына Божия". Когда она это услышала, сказала евноху, что был с нею: „зачем ты слушаешь этого монаха, который говорит только проклятия?" Евнох встал и сказал святому: „зачем ты разговариваешь с нею — ведь она — жена царя, и никто не разговаривает с нею; она весьма знатна и с нею судьи". Он отвечал: „знатен Иисус Христос, Сын Бога живого...". Услышав это, судьи, евнох и Фахлет сказали: „уведите и удалите его". Его удалили с поруганием. Выйдя, он стал молиться о чуде их вразумления. И вот поднялся вихрь и поверг их палатки. Тогда они покаялись и просили у святого прощения» [20, с. 104—105].

Из этого отрывка можно понять, что царская жена, по имени Фехлет, будучи феодальной властительницей той области Тигре, где подвизался Абия Эгзиэ, попыталась, подобно другим тигрейским феодалам, в чем-то ущемить монахов. В ответ Абия Эгзиэ отказался подчиниться ее феодальным притязаниям, ссылаясь на иммунитетные права, полученные от «царя и митрополита». Выражение «если согласны в вере митрополит и царь», с одной стороны, напоминает указ, данный Сайфа Арадом монастырю св. Ливания, который «установили митрополит и царь, пребывая в вере православной». С другой стороны, Абия Эгзиэ весьма тонко отвергает притязания не только царской жены, но и царской власти вообще на церковный авторитет, соглашаясь повиноваться ей лишь на условии признания ею церковной власти митрополита.

Что же до знатности монарха, то «знатен Иисус Христос, Сын Бога живого, облеченный пламенем огненным. Его же царствию несть конца в роды родов». Так, в этом препирательстве с Фехлет, женой царя, «которая сидела вместе с ними как судья», можно

увидеть яе только продолжение тигрейской политики Амда Сиона, поставившего свою жену наместником области Эндерта в Тигре, но и известную независимость тигрейского монашества, согласившегося повиноваться царской власти лишь на определенных условиях.

Впрочем, в целом к верховной царской власти тигрейские монахи общежительного устава относились более чем лояльно, всегда принимая сторону царя в феодальных мятежах в Тигре. Это ясно следует из «Жития» Абия Эгзиэ, вставшего на сторону наместника Тамбена, когда тот поссорился с наместником Амба-Санайт из-за своей верности царю [20, с. 105—106]. Подобные услуги, оказываемые царской власти как раз в то время, когда против нее выступали дабралибаносцы, не могли, разумеется, не повлиять отрицательно на взаимоотношения тигрейского и шоанского монашества. Дело доходило даже до отлучения тигрейцев, о чем свидетельствует описание другого чуда Абия Эгзиэ с богоявленным диском и просфорами в Дабра Либаносе [20, с. 110—111].

Если внимательно рассмотреть все обстоятельства этого чуда, то в историческом отношении они дают немало. Во-первых, Абия Эгзиэ «вернулся» в Дабра Либанос, где когда-то был отлучен. Это говорит о существовании определенных связей между шоанским и тигрейским общежительным монашеством, прерванных, по-видимому, из-за их различного отношения к царской власти. Далее, в Дабра Либаносе оказываются лишь «пустынники», среди которых не находится даже иерея, чтобы отслужить обедню. Вероятно, посещение Абия Эгзиэ пришлось на несчастливое для дабралибаносцев время изгнания, о котором агиограф Филиппа Дабра-Либаносского молится в заключительной части своего труда: «Отче! Благослови и освяти и укрепи врата и основание обители — матери твоей Дабра Либаноса. Возврати рассеяние чад твоих, благоволи воссозданию разорения ее, воздвигни падение ее, сохрани юность ее и обнови старость ее и благослови священство ее» [20, с. 431].

Б. А. Тураев, разумеется, прав, видя в этом чуде «отголосок борьбы монашеских конгрегации и стремление выставить своего подвижника авторитетом и в Вальдеббе и в Дабра Либаносе». Но здесь также хотелось бы отметить и отчетливо видимое стремление к примирению этих конгрегации между собой, стремление, которое в дальнейшем весьма способствовало централизо-торским реформам царя Зара Якоба как в области государственной, так и в церковной жизни.

К началу XV в. это стремление усилилось. К этому времени эфиопское монашество оказалось расколотым на три части (аскетов-евстафиан, тигрейское и шоанское монашество общежительного устава), причем каждая из них, развиваясь в своем направлении, испытывала неудобства от такого разделения. Шоанское монашество дабралибаносского устава, хотя и показало «во дни изгнания» свою (жизнеспособность и умение сохранить монастырскую организацию в самых тяжелых для нее условиях, тем не менее усваивало более гибкое и осторожное отношение к царской власти, нежели то, которое выказывали Филипп Дабра-Либаносский, Гонорий Цегаджский и Аарон Дивный.

Одновременно развивалось и тигрейское монашество, главой которого после смерти Мадханина Эгзиэ Банкуальского стал Самуил Вальдеббский. Его житие, также как и житие Фаддея Бартарваского, показывает, какие изменения претерпело тигрейское монашество к началу XV в. Они коснулись и характера монастырской экспансии, продолжавшейся, несмотря на все трудности, и в Тигре, и монастырского быта, где постепенно келлиотский устав заменялся общежительным, и личностей игуменов.

И Самуил Вальдеббский и Фаддей Бартарваский происходили «от знатных и благочестивых родителей». И тот и другой, постригаясь в молодом, но вполне сознательном возрасте и обладая определенными средствами, имели твердое измерение основать свои монастыри и впоследствии его осуществили. В этом они встретили полную поддержку не только со стороны духовного отца — Мадханина Эгзиэ Банкуальского, но и своих родных отцов, скоро присоединившихся к ним в монашестве. В среде тигрейского монашества прежний аскетический девиз, который мы находим еще в «Житии» Абия

Эгзиэ: «Лучше умереть в пустыне, чем жить в монастырях, лучше нам поселиться в пустыне Вальдебба, селений святых» [20, с. 102], постепенно вытесняется новым девизом монастырской экспансии: «Если сказано монаху, что невозможно угодить ему богу своему в земле отца его, и если близок этот монастырь к городу их, то уйдем в другую область ради Христа» [20, с. 185], имеющим явно антикеллиотский характер.

Следует отметить, что ж нзчзлу XV в. в Тигре историческая обстановка вполне благоприятствовала такому оживлению монастырской экспансии. Завоевания царя Амда Сиона и его пребывание в Тигре весьма упрочили положение там христиан. Недаром аль-Калькашанди писал об «Ибн Мисмаре, чья страна лежит напротив острова Дахлак и который подчиняется хати, платя ему установленную дань». Все это открывало новые возможности освоения окраин Хамасенского нагорья, тем более, что на густо заселенных землях Тигре старые монастыри не могли разрастаться бесконечно, не встречая отпора со стороны могущественных светских феодалов. К тому же в древних обителях прежняя братия не жаловала молодых энергичных постриженцев из знатных родов. Когда Фаддей вместе со своим отцом пришел в монастырь Куахайн, в котором он довольно быстро был поставлен диаконом, монахи, по выражению Б. А. Тураева, «скоро подверглись искушению зависти, и по их наущению архимандрит должен был против воли выслать пришельцев из монастыря» [22, с. 37].

Мадханина Эгзиэ Банкуальский охотно постригал выходцев из знатных родов и наставлял их в новой жизни. По его настоянию и Фаддей и Самуил не сразу стали заниматься монастырским строительством, а сначала жили вблизи Банкуаля в монастырьке с келлиотским уставом, знакомясь с монастырскими порядками, приуготовляя себя к принятию священства и ухаживая за своими отцами. Когда отец Самуила Вальдеббского тоже принял постриг, Мадханина Эгзиэ «принял его и облек одеянием монашества. Через несколько дней захотел отец его поселиться в уединении и поведал свою мысль своему учителю. Тому это было угодно, и он позвал авву Самуила и сказал ему: „оставь ныне мельницу и ступай служить своему отцу и, как угождал ты мне, так угождай ему, и не печаль его ничем; делай все, как я сказал тебе, для него, желая получить его благословение, как ты получил мое". И сказал он: „зачем отсылаешь меня, отче? Или я оскорбил тебя в моей прежней работе, какую бы ты ни поручил мне?". Ответил ему его учитель: „не оскорбил ты меня, чадо, ио радовал". И оказал он: „да будет по слову твоему, отче"» [22, с. 46].

Таким образом, Мадханина Эгзиэ стремился всячески привлекать «знатных и благочестивых» родителей своих постриженцев. Он не обременял их тяготами монастырского общежития, не препятствовал им «селиться в уединении» и даже побуждал их сыновей ухаживать за ними, «желая получить их благословение». Однако после смерти богатых родителей их дети отказывались от пребывания в келлиотских монастырьках и начинали заниматься собственным монастырским строительством. «Окончив плач по отце, блаженный Самуил начал увещевать душу свою, говоря: „раньше ты под предлогом служения наставнику своему, потом — отцу, жила, вкушал пищу, теперь иди искать своего спасения". И затем пошел он в пустыню и вошел в пещеру, где не было ни хлеба для еды, ни воды для питья» [20, с. 185]. Далее выясняется, что эта была «пустыня Вали», или Вальдебба, в которой он начинает устраивать обширный общежительный монастырь.

Фаддей, получив священство, также ушел из Банкуаля и стал собирать учеников и подыскивать место для построения монастыря. После долгих поисков он наконец выбрал Бартарву, где основал монастырь общежительного устава, о чем косвенно свидетельствует его заповедь монахам о молчании во время совместной трапезы: «Кто разговаривает во время трапезы в собрании монахов, уподобляется месящему навоз и абсинт вместе с сладким медом» [22, с. 43]. Дело в том, что в келлиотских монастырьках не было совместных трапез, и монахи общежительного устава сурово осуждали их за «тайноядение».

Общежительный монастырь основал и Самуил Вальдеббский. Б. А. Тураев, разбирая его «Житие», сожалел, что, «интересуясь главным образом легендарной и чудесной стороной, житие нам ничего не говорит о вальдеббском монашестве, столь интересном во многих отношениях, ни о деятельности святого как его наставника и устроителя. Только из жития Такла Хайманота мы можем узнать, что не он был его насадителем и что оно существовало здесь уже давно» [20, с. 194]. Однако характер монашества, насаждаемого Самуилом в Вальдеббе, существенно отличался от прежнего вальдеббского монашества. Раньше там были монахи-отшельники, постоянным эпитетом для до-торых было «сокровенные». Их навещал еще Такла Хайманот, заявляя: «Чем я славнее вас, облеченных пустыней? Вы славнее меня» [20, с. 90]. Во времена Абия Эгзиэ Вальдебба по-прежнему была местом пребывания отшельников, провозглашавших: «лучше умереть в пустыне, чем жить в монастыре»; и Абия Эгзиэ, стремившийся к созданию монастыря общежительного типа, вынужден был уйти из Вальдеббы и возвратиться в свой прежний монастырь Цакуаль [20, с. 107].

Однако, если Абия Эгзиэ не удалось изменить скитского характера вальдеббского монашества, то Самуил Вальдеббский в этом преуспел вполне. Ему даже удалось придать им некоторое подобие монастырской организации, о чем можно судить по заключению его жития: «В сороковой день поминовения его собрались все сокровенные, которые были во плоти из всех мест... И было ниспослано благословение от бога, достаточное для рода родов. Прежде чем было излито это благословение, как было поведено, устроили братия ссору. И тотчас исчезло все в небе, ибо где ссора, там нет благоволения божия... Но не оставил бог людей, собравшихся из дальних и ближних мест, чтобы получить благословение сего святого, явно во время возношения. И все были запечатлены даром благодати Господа и Спаса нашего Иисуса Христа» [20, с. 192; см. также 22, с. 40—50].

Следовательно, «сокровенные» уже имели подобие, конгрегационной организации: они собираются на сороковой день поминать своего духовного плаву Самуила Вальдеббского и устраивают ежегодный праздник его успения, подобно тому, как дабралибаноецы ежегодно праздновали успение Такла Хайманота. Более того, в первый же праздник между ними возникла ссора, вероятно, из-за вопроса о преемнике Самуила, чего, разумеется, не могло быть, если бы вальдеббское монашество сохранило свой отшельнический характер.

Это распространение тигрейского монашества с постепенным переходом от отшельничества и небольших келлиотских монастырьков «сравнительно многолюдным (и, по-видимому, землевладельческим) монастырям общежительного типа не могло не возмущать как тигрейское крестьянство, так и феодальную знать.

В этом отношении Самуилу Вальдеббскому было легче, нежели другим его «во Христе сотрудникам», поскольку в округе еще твердо держалось мнение о нестяжательности вальдеббских монахов. Самуила с учениками однажды захватили воины и привели к своему князю, «когда тот увидел их связанными, сказал: „зачем вы привели этих бедняков — они подвизались из любви к богу“. И отвечали те, которые привели их: „по молитвам их да будет нам помощь против врагов наших“» [20, с. 188—189].

Современник Самуила Фаддей Бартарваокий был менее счастлив, поскольку его монастырь, подобно монастырю Мадханина Эгзиэ, не раз подвергался нападению «разбойников», и сам Фаддей пал от их рук: «После этого, когда он был в пещере своей в день недельный, во время повечерия пришли поспешно разбойники. Святые вошли в церковь и заперли врата. Те не могли проникнуть и подожгли церковь. Сделался страшный жар. Один сказал: „боюсь я, отче“. Он ответил: „ступай, выходи“, и благословил стену. Стена разверзлась посредине на пространство большой двери, и этот человек вышел, убегая на крыльях; потом сделалось, как было раньше. А отец наш стал пред жертвенникам и обнял табот вместе с двумя учениками своими: Андреем и Меркурием, и

они увенчались 26-го текемта. Молитвы и благословение их да будут с нами во веки веков» [122, с. 39].

Однако дело Фаддея не погибло с его смертью. «После этого построил ученик его авва Илия большую церковь и снабдил ее всем, книгами и пеленами, и жил много дней, а когда почил, был погребен в стране восточной, по имени Бахбехат. А другой ученик, по имени Филимон, был от юности бодр в молитве и труде в монастыре Дабра Айсема и жил, прешельствуя и усугубляя подвиги много дней. И сошел там великий свет, сошли ангелы и дал ему Господь наш завет, и вознес душу его в царствие небесное, а плоть ело, погребенная в Дабра Айсема, исцеляла больных и расслабленных; и было их число 340» [22, с. 40].

Так, к началу XV в. в Тигре появился новый тип монастырских настоятелей — выходцев из знатных родов, обладавших достаточными собственными средствами для широкого монастырского строительства и способных «снабдить всем» основанные ими обители. Такие монастырские деятели принимали постриг в молодом возрасте, сохраняя при этом связи со своими семьями, и, ознакомившись с монашеской жизнью в одной из древних и знаменитых обителей, и, получив священство, уходили строиться на новые места. Там они основывали монастыри уже общежительного типа с более строгой дисциплиной и стройной внутренней организацией, нежели в монастырях келлиотских.

С появлением таких монастырей, занимавшихся активной апроприацией местного земледельческого населения, менялся не только характер тигрейского монашества, но и укреплялись его связи с царской властью. Их взаимоотношения становились все благожелательнее, о чем свидетельствует рассказ о чудесном посещении Самуилом Вальдеббским царя Давида, помещенный среди прочих чудес в «Житии» Самуила. Не найдя этого эпизода в другой редакции «Жития», Б. А. Тураев приходит к выводу, что «отсутствие рассказа о царе Давиде делает это место жития еще менее надежным для историка» [22, с. 50]. В данном случае, однако, важным представляется не столько историчность этого повествования, сколько стремление агиографа Самуила выставить своего святого не противником, а другом и сторонником царя Давида, который в синаксаре на 9-е тэкэмта прославляется как «веяло нечестивых» и «стена, алмазная» [20, с. 194]. Согласно «Житию», Самуил всячески поддерживает царя и сам пользуется его любовью и уважением.

После смерти Мадханина Эгзиэ центр тигрейского общежительного монашества переместился из Банкуаля в Вальдеббу, которая, вероятно, в память о прежнем аскетизме ее насельников не страдала так от нападений местного населения, как, например, Баргарва. Трудно сказать, насколько легко и быстро в действительности удалось Самуилу достичь столь же влиятельного и уважаемого положения, которое занимал его учитель Мадханина Эгзиэ. Во всяком случае, агиограф Самуила явно тщится показать, что его святой был славен не менее своего наставника. Так, он восхваляет его как «светильник святой пустыни Вали, просиявший до пределов Египта», ссылаясь на чудесное посещение Самуилом патриарха александрийского Матфея, к которому он был перенесен за одну ночь на «светозарном облаке» [22, с. 47—48]. Далее, очевидно, памятуя о паломничестве Сайфа Арада в Банкуаль к Мадханина Эгзиэ, «Житие» Самуила Вальдеббского приписывает и царю Давиду желание посетить Самуила в его «пустыне Вали». Однако Самуил, прознав св. духом о намерении царя, сам посещает его, пользуясь для этого, по своему обыкновению, крыльями архангела Михаила. Это чудо позволяет агиографу продемонстрировать читателям и слушателям не меньшее уважение к Самуилу со стороны царской власти, нежели к Мадханина Эгзиэ, не ссылаясь при этом на царское посещение Вальдеббы, которого не могли помнить в монастыре.

Таким образом, к началу XV в. благополучно закончился примирением тот громкий конфликт между царской властью и общежительным (и землевладельческим) монашеством, который столь бурно протекал с первой трети XIV в. За это время общежительное монашество успело распространиться и в Тигре, а в примирении с

царской властью были заинтересованы как южные, так и северные общежители. Однако проблемы и царской власти, и эфиопской церкви отнюдь не исчерпывались и не сводились только к конфликту между царями и общежительным монашеством или к юридическим препирательствам по поводу примата духовной или светской власти.

Сравнительно успешная борьба преемников Амда Сиона с беспокойными, мусульманскими правителями Адаля, достаточно эффективное подчинение царской властью остальных мусульманских государственных образований — все это способствовало стабильному и довольно быстрому развитию феодальных отношений внутри христианской державы. Это повлекло за собою как рост феодальной эксплуатации земледельческого населения, так и рост антифеодальных настроений в его среде, что существенным образом повлияло и на характер эфиопской государственности и на характер эфиопской церкви.

Наиболее развитыми феодальные отношения оказались в древней области Тигре, где давно существовавшая местная знать на ограниченной территории Хамасенского нагорья смогла надежно подчинить себе окрестное население. Не удивительно, что именно там раньше зародился и скорее оформился организационно антифеодальный протест, этого феодально-зависимого населения. Подобно большинству общественно-политических движений в средневековых обществах, он принял формы и выдвинул лозунги движения религиозного. Как указывал В. И. Ленин, «выступление политического протеста под религиозной оболочкой есть явление, свойственное всем народам, на известной стадии их развития» [4, с. 228].

Ф. Энгельс в своей работе «Крестьянская война в Германии» показал и разнообразие характера, и общий ход исторического развития политического протеста в религиозной оболочке и подробно разобрал его связь с развитием собственно антифеодального движения в Европе: «Революционная оппозиция феодализму проходит через все средневековье. Она выступает, соответственно условиям времени, то в виде мистики, то в виде открытой ереси, то в виде вооруженного восстания... Ереси представляли собой отчасти реакцию патриархальных альпийских пастухов на проникновение к ним феодализма (вальденсы), отчасти оппозицию феодализму со стороны переросших его рамки городов (альбигойцы, Арнольд Брешианский и т. д.), частью же открытое восстание крестьян (Джон Болл, Венгерский проповедник в Пикардии и т. д.). Патриархальную ересь вальденсов, так же как и восстание швейцарцев, мы можем здесь оставить в стороне как реакционную, по форме и содержанию, попытку отгородиться от исторического развития, имевшую к тому же только местное значение. В двух других формах средневековой ереси мы уже в XII веке находим предвестников той великой противоположности между бюргерской и крестьянско-плебейской оппозицией, которая привела к гибели Крестьянскую войну. Эта противоположность продолжает существовать в течение всего позднего средневековья» [2, с. 361].

Эта же противоположность самым роковым образом сказалась и на развитии того религиозного движения, которое возглавил в XIV в. тигрейский монах Маэкаба Эгзиз (1273—1352), более известный под своим монашеским именем Евстафия. Движение, получившее название евстафианства, имело своим следствием значительные реформы, о которых писал Б. А. Тураев: «Евстафианство было в истории эфиопской церкви подготовкой к некоторым из тех реформ, которые оказались связаны с именем царя Зара Якоба и которые наложили на эту самую южную область христианства отпечаток, отличающий ее до наших дней... Как это всегда бывает в подобных случаях, эта деятельность в первых порах не была признана церковными авторитетами. Евстафианцы оказались вне церкви; произошел раскол, результатом которого было временное впадение их в беспоповство. Но их идеи явились вовремя и семена их главы пали на благоприятную почву. Число последователей Евстафия росло в такой степени, что церкви пришлось с ними считаться. Наконец, на абиссинский престол вступает могучая фигура Зара Якоба, этого африканского Филиппа II, царя-богослова, палача еретиков и радателя церковного

благочиния. Воодушевленный теми же идеями, он проводит ряд мер, ссылаясь на те же авторитеты, что и евстафианцы, и находит таким образом возможность прекратить церковную схизму» [20, с. 173—174].

К этому следует, однако, добавить, что евстафияство и по своим причинам и по последствиям выходит далеко за рамки сугубо внутрицерковного движения, хотя его нередко представляют исключительно таковым и в эфиопской агиографии и в научной историографии. Евстафияство как общественное движение явилось по сути своей народной реакцией на дальнейшее развитие феодального гнета в эфиопской державе. Зародившись в Тигре, оно довольно скоро приобрело популярность во всей христианской Эфиопии не столько благодаря своему явно богословскому, сколько скрытому социальному характеру. Именно поэтому евстафиане и оказались до некоторой степени провозвестниками будущих реформ как в области церковной, так и государственной, отчего это движение заслуживает особого и подробного рассмотрения.

2. Евстафияство

Евстафияство как течение и учение и деятельность родоначальника его — св. Евстафия — не раз оказывалось предметом научных исследований, авторы которых, при всем различии своих оценок, подчеркивали прежде всего его религиозную сторону и соответственно объясняли его происхождение. Б. А. Тураев, видевший в эфиопском средневековье прежде всего упадок блестящей аксумской культуры, писал: «В Абиссинии давно уже создавалась необходимость церковной реформы. Культурный и счастливый период Аксумского царства прошел «безвозвратно. Страна, отрезанная от связей с цивилизованным миром мусульманами, господствовавшими над александрийской кафедрой, дошла к этому времени до значительной степени культурного упадка и одичания ...Пережитки и даже рецидивы язычества, самые дикие суеверия, совращение целых областей в иудейство и ислам, появление ересей протестантского направления на общем фоне упадка просвещения и огрубления нравов, не могли не заботить лучших людей эпохи. При невозможности найти нравственную помощь извне, они постарались сами врачевать эти язвы единственно доступным им средством — обращением к Св. Писанию, и преданию, но тут-то и натолкнулись на роковое, препятствие — неумение разобраться в подлинности и подложности авторитетов. Наряду с каноническими книгами и истинным священным преданием они поставили апокрифы и легенды, да к тому же пользовались этим материалом не в оригинале, а в переводе с перевода. Если к этому прибавить эфиопский педантизм, склонность, к утрировке и изуверство, свойственное начетчикам всех времен, то деятельность Евстафия, одного из первых провозвестников реформаторских мероприятий XV в., будет для нас совершенно понятна» [20, с. 174].

В противоположность Б. А. Тураеву, Таддесе Тамрат, изучающий по преимуществу культуру эфиопского средневековья и ясно видящий то быстрое развитие, которое претерпевали тогда эфиопское общество и культура, не склонен трактовать это время как период упадка. Соглашаясь с тем, что «в качестве важной составной части христианской традиции Ветхий завет всегда имел огромное влияние на мышление и религиозную практику эфиопов» и из него «они почерпнули не только свою веру, но и многое для своего культурного и политического руководства» [78, с. 218], он совершенно иначе характеризует общую культурную обстановку в стране. «Активное литературное развитие, похоже, имело место среди них (евстафиан. — С. Ч) в этот период, и оно не только укрепило их собственное положение, но, по-видимому, послужило решительным поворотным моментом в культурном возрождении всей эфиопской церкви» [78, с. 210].

Однако, как бы ни оценивать культурное состояние Эфиопии периода широкой феодальной экспансии XIV—XV вв., вряд ли можно объяснить причины появления и характер такого общественного движения, как евстафияство, исключительно уровнем тогдашней эфиопской филологии и экзегезы. Не говоря уже о том, что сущность

евстафианства как движения далеко не исчерпывалась религиозным учением самого Евстафия, в этом учении присутствовали такие стороны, которые оказались в состоянии снискать ему широкую популярность далеко за пределами области Сэраэ в Тигре, где подвизался этот святой.

Как справедливо отметил Б. А. Тураев, «учение Евстафия, каким мы его видим в житии, с одной стороны, заключается в реабилитации Ветхого завета, с другой — в проведении в жизнь апостольских постановлений, с третьей — в постоянном напоминании о догмате Св. Троицы, о единосущии и равночестности Ея ипостасей» [20, с. 163]. Далее Б. А. Тураев особо выделяет стремление «евстафианства немедленно прилагать отвлеченное учение на практике и проводить его в жизнь» [20, с. 163]. Большинство исследователей, рассматривая те апостольские постановления, на проведении в жизнь которых настаивали евстафиане, главное свое внимание уделяют заповеди праздновать субботу наряду с воскресеньем и спорят о том, чем следует объяснять евстафианское субботствование — влиянием ли иудаизма, или последствием чтения Ветхого завета.

Требование праздновать субботу, наряду с особым почитанием праздника Пятидесятницы, было, действительно, одной из отличительных черт евстафианства. Однако не меньшее значение имело и требование нестяжательности, предъявляемое к церкви вообще и к монастырскому монашеству в частности. Это требование, тоже основанное на авторитете апостольских постановлений, и снискало евстафианам столь широкую популярность как среди народа, так и среди светских правителей, тяготившихся экономическим и политическим усилением монастырей.

Нестяжательность неоднократно проповедуется в «Житии св. Евстафия», который наставляет своих учеников: «И после этого повелел отец наш Евстафий чадам своим не брать милостыни от недостойных, но жить трудом рук своих, помогая бедным, как сказали отцы наши апостолы святые в дидаскалиях своих... И снова сказал он им: „чада, наблюдайте мир в-том и яже ж созиданию друг ко другу (Рим. 14, 19) и не разоряйте фанга ради дела Божия, вся бо чиста чистым, но зло человеку претыканием ядущему. Облецытесь Господем, и не помышляйте хотения душ ваших"» [20, с. 307]. Не только словом, но и делом боролся Евстафий против монастырского стяжания, как это следует из одного чуда его «Жития»: «Был в те дни неурожай хлеба во всех странах, которые он наставлял. И пришли чада отца нашего Евстафия и оказали ему: „наступила засуха, возьмем у верных коров по одной на нас, чтобы сделать из молока сыры нам в пищу и прожить ими". И сказал им Евстафий: „будьте воздержаны и крепитесь силою Св. Духа". И сказали они ему: „мы не можем быть без пищи и заплатим им за коров". И когда отец наш Евстафий увидел убожество и бедность учеников своих, пожалел о них и сказал им: „ступайте и сделайте, как хотите". И когда прошла засуха, когда приблизилась и наступила жатва, сказал отец наш Евстафий чадам своим: „возвратите коров богатому стяжанием своим". И когда они вкусили сыров, отказались отдавать животных верным, И посему помолился отец наш Евстафий к богу и умертвил этих животных» [20, с. 312—313].

Решительный отказ Евстафия от монастырского имущества и его суровое осуждение «разоряющих брашно ради дела Божия» и «претыканием идущих» монахов производили на окружающих, по-видимому, гораздо большее впечатление, нежели его субботствование или необычное почитание второго лица Св. Троицы и связанное с этим выделение праздника Пятидесятницы — «единственного праздника, посвященного преимущественно Св. Духу» [20, с. 164]. Если среди мирян Тигре, недовольных богатством монахов, «оставивших мир», учение Евстафия вызывало всеобщее уважение, то сами монахи-стяжатели очень скоро увидели угрозу, которую представлял для них Евстафий. «И замыслили они совет лукавый и сказали: „Побьем камнями и убьем Евстафия ночью, так чтобы не заметили нас люди, ибо все князья города и наместники, мушцины и женщины обращаются к учению его, и сердце митрополита склонилось к нему"... А другие сказали:

„лучше убьем его, ибо тягостен и тяжел он нам". И сошлись лукавые монахи и священники на этом решении, чтобы побить камнями отца нашего Евстафия» [20, с. 316].

Далее «Житие» повествует о чудесном избавлении Евстафия от насильственной смерти, однако скоро он вынужден был принять решение о паломничестве в Иерусалим, из чего можно заключить, что партия стяжателей возобладала. Евстафий ушел в Иерусалим в 1337 г. По дороге он навещил александрийского патриарха и Скитский монастырь, однако, судя по его «Житию», не нашел там сочувствия своим идеям. Поэтому он последовал далее в добровольное изгнание в Армению (Киликийскую, по убеждению Б. А. Тураева [20, с. 171—172]), где и умер в 1352г.

Из тех наказов, которые он давал своим ученикам, уходя из монастыря, видно, что принцип «нестяжания» занимал ведущее место в учении Евстафия: «Иерусалим, куда я иду — земной, а если вы будете жить трудом рук своих, помогая бедным, давая милостыню, мы встретимся на горе Сионской. И не орите быками, и разделите 12 месяцев на 3 части: в две из них делайте труды рук своих, от которых будете жить, а одна из них да будет для покаяния, поста, молитвы и оставления грехов... Читите субботы и праздники, установленные в Синодосе, и не смешивайтесь с недостойными; любите братьев ваших многочисленных, которые вам родятся» [20, с. 320]. Главою своей конгрегации Евстафий оставил авву Абсади и, благословляя его, еще раз подчеркнул: «Вот тебе дается благословение с неба, которое могут получить только праведные и избранные, которые провели себя в тесные врата, которые не возлюбили золота и серебра, но предали плоть свою на труды» [20, с. 324].

И «чада духовные» Евстафия, оставшиеся в Эфиопии, твердо придерживались заветов своего учителя не только соблюдать субботы, но и предавать «плоть свою на труды» и не смешиваться «с недостойными». Вторая половина XIV в.— время распространения в Тигре общежительного монашества — была для евстафиан временем гонений. Если в чудесах, которыми изобилует «Житие св. Евстафия», происки «богатых монахов» пресекались свыше⁵, то в обыденной жизни этим выходцам из среды тигрейской феодальной верхушки, сохранявшим как экономические, так и политические связи со своим классом вообще и с родичами в частности, удавалось не допускать распространения евстафианских обителей в старых тигрейских районах.

Даже после смерти Евстафия, когда его эфиопские ученики, сопровождавшие учителя в его добровольном изгнании, возвратились в Эфиопию и оживили деятельность евстафианского движения, они смогли осесть только в пограничных районах Тигре, где не так чувствовалось влияние феодальной знати и господствовавшей церкви. Например, ученик Евстафия Габра Крестос основал свою обитель Дабра Сан среди фалаша (эфиопских иудеев доталмудического толка) в Эмфразе, а такие важнейшие евстафианские монастыри, как Дабра Марьям в Кохайне, Дабра Дима в Дамбаласе и Дабра Бизан, поначалу пользовались влиянием главным образом среди пограничных племен (барья и адкама-мальга) [78, с. 210—212].

Однако даже в этих неблагоприятных условиях евстафианство проявило необычайную живучесть, которую ему обеспечивал неосознанный социальный протест местного населения против все усиливающегося феодального угнетения, народное сочувствие к преследуемым монахам, живущим своим трудом по заповедям апостольским, помогающим бедным, воспитывающим сирот и последовательно отказывающимся от накопления богатств. Такая парадная поддержка делала евстафиан нечувствительными к преследованиям со стороны господствующей церкви. Когда в 1400 г. стараниями митрополита Варфоломея евстафианское братство (его возглавлял в то время Филипп, настоятель Дабра-Бизанский) было официально отлучено от церкви за суботствование, и митрополит отказался допускать евстафиан в храмы и рукополагать их в сан диакона и иерея, даже этот, казалось бы, непоправимый удар, не сокрушил евстафианства, а лишь усугубил церковный раскол. Евстафиане, всегда заботившиеся о

том, чтобы не смешиваться с недостойными, «претыканием ядущими», сами перестали допускать в свои обители представителей официальной церкви и впали в беспоповство.

Эфиопский царь Зара Якоб впоследствии в своей «Книге света» описал внутреннюю организацию этих эфиопских раскольников, которые «запретили принимать священные степени и посадили над собою начальником мирянина, который заведует у них всеми церковными делами. Тех, которые принимают священство, они удаляют от своих церквей, и если иерей, диакон или монах захотят поступить в их монастырь, они принимают их только после того, как те покаются пред ними и получают разрешение в том, что раньше были в другом месте. У них был начальник, простой монах, который не позволял им, если они «падут в грех, идти к церковным духовным, но сам вязал и решил, не имея никакого церковного полномочия... По этому правилу живет много евстафиан: в Дабра-Марьяме с 81 подворьями, в Дабра-Бизане с 8, в Дабра-Дакита с 6 — монахов; пресвитеров, диаконов, их же число бог весть; но священник им никогда не был поставлен, а только мирянин, также как и в 23 женских монастырях, приписанных к Дабра-Марьяму, 3 — к Дабра-Бизану, с 1146 монахинями в 102 женских подворьях,, приписанных к трем главным, монастырям» (цит. по [20, с. 174—175]).

Таким образом, отлучение митрополита Варфоломея не могло подорвать популярности евстафианства в Тигре, и, судя по описанию Зара Якоба, евстафиане не испытывали недостатка в «так называемых священниках», т. е. священниках, рукоположенных митрополитом, однако затем покинувших лоно господствующей церкви и перешедших к евстафианам. Так церковный раскол начал принимать отчетливый социальный характер, слегка прикрытый субботствованием. Как писал тот же Зара Якоб, «ученики Маакаба Эгзиэ (т. е. Евстафия.— С. Ч.) соблюдали субботы, день субботный и день воскресный, но не входили в дом царя или в дом митрополита» (цит. по [78, с. 210]).

Последнее обстоятельство весьма интересно во многих отношениях. Безусловно, евстафианство, зародившееся внутри эфиопской церкви и выдвинувшее своей целью соблюдение апостольских постановлений в их первоначальной чистоте, к началу XV в. получило размах общественно-политического движения. Именно поэтому оно не могло остаться незамеченным ни со стороны царской власти, ни со стороны митрополичьего престола. Для царской власти в Эфиопии евстафианство было истинным даром Божиим, так как цари, подобно Фридриху II, «всегда имели твердое намерение привести клириков всех чинов, особенно самых высших, к тому, чтобы они опять стали тем, чем были в первобытной церкви, и чтобы они жили по-апостольски и смирением своим подражали Спасителю» (цит. по [15, с. 233—234]). Тем не менее лишь почти через столетие эфиопские цари смогли по достоинству оценить этот дар. По крайней мере до 1403 г. отношение к евстафианам со стороны царского престола ничем не отличалось от отношения к ним со стороны престола митрополичьего.

Что же касается взглядов митрополии на учение Евстафия, то оно во многом определялось, во-первых, как справедливо отметил Таддесе Тамрат, отрицательным отношением к субботствованием со стороны александрийского патриархата [78, с. 209], а, во-вторых, отражало то особое положение, которое занимали митрополиты в Эфиопии. По традиции, твердо установившейся к XIV в., Эфиопия получала митрополитов только от александрийского патриарха и, как правило, только одного на всю Эфиопию. Таким образом, эфиопским митрополитом всегда был копт, посланный пожизненно в совершенно незнакомую и чуждую ему как в языковом, так и в культурном отношении страну. Лишенный постоянной связи со своим к тому же политически бессильным патриархом, митрополит Эфиопии, оказываясь лицом к лицу с царской властью, имел только церковный авторитет и мог пользоваться политическим влиянием в той мере, в какой им обладала сама эфиопская церковь.

Естественно, что митрополиты всегда были заинтересованы в росте этого политического влияния, а, следовательно, и своего собственного, и отстаивали, насколько это было в их силах, политическую независимость эфиопской церкви от царского престо-

ла. И, пожалуй, только в этом отношении интересы эфиопского митрополита и царя не совпадали. И тот и другой в силу своего положения были призваны заботиться как о единстве церкви, так и об экономическом ее благосостоянии. Однако, преследуя неодинаковые цели, они делали это по-разному.

Эфиопских царей мало волновала сущность религиозных споров, пока они не начинали серьезно угрожать политическому единству феодальной державы. Далее, они были готовы весьма щедро жаловать и церкви и монастыри имуществом и землей на непременном условии признания церковниками того, что они держат эту землю от государя, т. е. в политическом отношении признания вассальной зависимости. Недаром царские земельные пожалования церквам, в принципе неотчуждаемые, назывались тем же термином «гульт», как и земли, жалуемые служивым людям за службу и на время службы. Собственно, это было практическим применением твердого царского убеждения, что «землю-то бог дал мне». Более того, цари жаловали землю не эфиопской церкви вообще, а отдельным храмам и монастырям, это в их глазах уравнивало политическое положение как светских, так и духовных феодалов, «живших в земле царя» и уже потому бывших его вассалами.

Подобная экономическая разобщенность эфиопской церкви, состоявшей из многочисленных и независимых друг от друга храмов и обителей, влекла за собой и разобщенность политическую. В нередких столкновениях между царской властью и церковью последняя нечасто могла выступить единым фронтом. Отношения между отдельными князьями церкви, даже при полном догматическом единомыслии, отличались не меньшей сложностью, нежели отношения постоянно враждовавших между собой светских феодалов. Это облегчало верховное господство царской власти, однако никак не устраивало митрополитов.

Митрополиты всячески стремились добиться не только догматического, но и политического единства церкви, единства, способного поднять церковь из вассального положения до равноправия ю царской властью. Однако это стремление к единству политическому, вообще столь трудно достижимому при феодализме, всегда наталкивалось на проблему внутренней организации — этот гордиев узел феодального общества, не разрешив: которого митрополиты не могли достичь своей цели.

Обычно исследователи связывают организационную деятельность эфиопских митрополитов этого периода с той христианизацией местного населения, которой сопровождалась широкая феодальная экспансия: «Кроме этих внутренних конфликтов, такие продукты быстрого распространения церкви в эфиопском регионе также представляли еще более серьезные проблемы для эфиопской церкви. Так как территория, находящаяся под политическим контролем царства, постоянно увеличивалась, соответственно множилось и количество церквей и монашеских общин среди недавно завоеванных народов. Все растущее число людей с разной культурой и верой начинало принимать христианскую религию, и к середине XV в, эти дополнительные обязанности оказались для церкви выходящими за пределы ее организационных и учительных возможностей. Необходима была решительная реорганизация институтов церкви и полное переосмысление ее роли в государстве» [78, с. 221—222].

При всей распространенности подобной точки зрения следует, однако, заметить, что эфиопская церковь в эту эпоху организационно отнюдь не была единым институтом. Многочисленные церковные приходы и монастыри признавали над собою власть митрополита, подобно тому как многочисленные феодалы признавали власть эфиопского царя. Между собою же они были почти никак не связаны. Насколько организационно здесь были развиты иерархические вертикальные связи, настолько практически отсутствовали горизонтальные. Процесс же широкой феодальной экспансии, которая началась в Эфиопии еще в XII в. и сопровождалась как включение значительных масс населения в состав феодальной империи, так и обращением их в христианскую веру, протекал в определенной мере стихийно и медленно. И если он осуществлялся усилиями

класса феодалов и в его интересах, это не означает, что представители последнего были в организационном отношении едины.

Это хорошо видно на примере монастырской колонизации, которая активно проводилась в пограничных районах как севера страны, (евстафиане в Тигре), так и юга (монахи устава св. Такла Хайманота с центром в Дабра Либаносе в Шоа). Разумеется, широкая монастырская колонизация потребовала от монашеских конгрегации определенных организационных забот. И мы видели, что евстафиане создали свою организацию сначала с центром в Дабра Марьяме, а затем — в Дабра Бизане.

Собственную организацию с центром в Дабра Либаносе создали и монахи, устава св. Такла Хайманота. Эти организационные структуры носили сугубо местный характер и строились сообразно местным условиям, а также своим конгрегационным целям и нуждам. В результате и нестяжатели-евстафиане и стяжатели-дабралибаносцы имели полный успех в колонизации каждый своих районов и вполне справлялись с возникавшими в этой связи проблемами. Вопросы же общегосударственного или общецерковного масштаба их тревожили мало; и хотя время от времени у каждой конгрегации возникали конфликты и с царем и с митрополитом, они не помышляли о «решительной реорганизации институтов церкви и полном переосмыслении ее роли в государстве», довольствуясь достижением своих узко-конгрегационных целей.

Эти проблемы, однако, не могли не волновать и царя и митрополита, которые к тому же имели совершенно противоположные воззрения на роль церкви в государстве. Если царей раздражало усиление монашества, что влекло за собой и покушения на политическую независимость, то митрополиты, заинтересованные в приобретении политического влияния, пытались найти в монашестве опору своим претензиям. При этом они поощряли и направляли организационные усилия монашества не столько ради стимулирования их колонизационной и проповеднической деятельности (с которой те вполне справлялись и сами), сколько ради создания единого церковного фронта в борьбе за политическую независимость от царской власти.

В этом отношении весьма интересна организационная деятельность в Шоа митрополита Иакова и его поддержка дабра-либаносских и дабра-дарэртских монахов в их конфликте с царем. Как точно указал Б. А. Тураев по поводу поставления митрополитом Иаковом 12 мамхеров (благочинных), «заметим еще здесь, что Иаков ставит мамхеров не как постоянное учреждение, долженствующее заменить епархиальное начало, а специально для борьбы с царем» [120, с. 151]. За это царь Сайфа Арад в 1344 г. выслал Иакова и получил вместо него Саламу (1348—1388). Не оставил царь без наказания и монахов, которые имели дерзость отказать ему в повиновении под предлогом верности «царю небесному». Однако эти проблемы порождались отнюдь не «разной культурой и верой» подчиняемого населения, а широкой феодальной экспансией и теми центробежными тенденциями, которые были столь характерны для феодализма.

Политика митрополита Иакова вполне показательна в этом отношении. Он прибыл в Эфиопию в 1337 г., встретив по дороге Евстафия, направлявшегося в добровольное изгнание. И хотя «Житие» Евстафия, а вслед за ним и исследователи, описывают их встречу как самую дружественную, приезд нового митрополита не удержал Евстафия в стране. Более того, в своей дальнейшей борьбе за политическую независимость от царской власти Иаков опирался главным образом на южное монашество устава св. Такла Хайманота, стяжавшее значительные богатства. В том, что подобный выбор симпатий не случаен, говорит дальнейшая история взаимоотношений северного и южного монашества с митрополичьим престолом.

Южане, как правило, всегда твердо придерживались догматов александрийского патриарха, которые проповедовали коптские митрополиты, и считали митрополита своим ходатаем перед царем. Со своей стороны, митрополиты, опираясь на богатое дабралибаяосокоё монашество, недолюбливали чреватый ересями север. Цари же, постоянно стремившиеся к своему торжественно провозглашаемому идеалу самодержавной власти,

достичь которого было так нелегко в эпоху раннего феодализма, искали себе союзников повсюду, оде только могли найти. Поэтому аскетические идеалы евстафиан, публично отрекавшихся как от земного стяжания, так и от суетного политического влияния, должны были импонировать эфиопским царям, которые не отказывались воздавать богу богово, если кесарю будет воздаваться кесарево.

Однако, чтобы по достоинству оценить воззрения евстафиан, замкнувшихся на окраинах Тигре в своем беспоповстве и «не входивших в дом царя и в дом митрополита», царской власти нужно было как следует познакомиться с ними. Возможность для этого представилась в 1400 г., когда по настоянию недавно прибывшего митрополита Варфоломея (1399—1436) эфиопский царь Давид (1380—1412) призвал к себе евстафианских игуменов для разбирательства их субботствования. Исход разбирательства был предрешен заранее. Хотя сам царь благоразумно уклонился от вынесения решения по сугубо богословским вопросам, он оказал полную поддержку митрополиту и акабе-саату⁶ Царака Берхану, настоятелю Хайкского монастыря и главе придворного духовенства. Те же были полны решимости раз и навсегда покончить с этой опасной ересью.

В результате, несмотря на то что евстафиане мужественно отстаивали свою точку зрения и ссылались на апостольские постановления, они были отлучены от церкви, и тогдашний их глава, Филипп Дабра-Бизанский, был сослан на остров на оз. Хайк под присмотр местных монахов [78, с. 213—215]. Этот период усиленных гонений на евстафиан по-разному отозвался в Тигре и в Шоа. Если в Тигре некоторые евстафиане заколебались и приняли священников господствующей церкви (такие, как игумен Матьяс из Шэмагэлле или Захария из Бэрбэре), то в Шоа придворное духовенство и светские феодалы стали постепенно склоняться на сторону нестяжателей-евстафиан.

Некоторый свет на дальнейшую судьбу евстафиан проливает «Житие аввы Георгия из Гасча». Рукопись «Жития» в Хайкском монастыре нашел Таддесе Тамрат и кратко пересказал в своем труде [78, с. 222—226]. Авва Георгий был сыном придворного священника и получил образование в Хайкском монастыре, где настоятелем тогда был Царака Берхан, яростный противник субботствования. Это не помешало, однако, авве Георгию, став придворным священником после смерти своего отца, превратиться в ревностного сторонника и почитателя субботы, что поссорило его «как с дабралибаносцами, так и с Самуилом Вальдаббским, признанным главою северного общежительного монашества, придерживавшегося явно антиевстафианского направления. Однако нелюбовь вемлевладельческого монашества никак не отразилась на придворной карьере аввы Георгия, из чего можно заключить, что идеи евстафиан начали находить себе поддержку при дворе. Авва Георгий занимал видные придворные должности и в царствование Давида и в правление Исаака (1413—1430), был плодовитым писателем-богословом и учителем царских детей. Возможно, многими своими богословскими идеями царь Зара Якоб был обязан именно авве Георгию [78, с. 225].

Как бы там ни было, но преследования евстафиан прекратились в 1403 г., когда царь Давид издал указ о возвращении евстафиан из изгнания и о даровании им свободы субботствования. Об этом писал царь Зара Якоб: «Мой отец Давид, царь Эфиопии... послал гонцов, чтобы они вернули учеников Мазкаба Эгзиэ из рассеяния и чтобы позволили им входить в свои церкви. Царские гонцы повиновались, и ученики Мазкаба Эгзиэ возвратились на места свои. И еще царь повелел ученикам Мазкаба Эгзиэ соблюдать обе субботы, как предписали апостолы в Синодосе» (цит. по [78, с. 216]).

Такой перемене царского отношения к евстафианам способствовали несколько обстоятельств: смерть в 1403 г. акабе-саата Царака Берхана, разгром в том же году Саад эд-Дина и его гибель на о-ве Зейла — событие, торжественно отпразднованное по всей христианской Эфиопии. Немалую роль здесь сыграла и растущая популярность евстафианских воззрений при дворе. Таддесе Тамрат так объясняет прекращение гонений на евстафиан в 1403 г.: «Вполне очевидно, однако, что изменение политики Давида по отношению к „дому“ Евстафия явилось просто результатом их усилившегося

политического и религиозного влияния. Политические шаги Давида того времени были в сущности весьма характерными для отношений между монархами в Эфиопии и египетскими митрополитами во всех аналогичных случаях. В начале этого религиозного разногласия царь сделал все для облегчения публичного суда и наказания Филиппа и его товарищей при дворе митрополита. В то же время он систематически избегал прямого участия в этой процедуре, которая оставалась исключительно в руках египетского прелата. Когда евстафиане не пожелали раскаяться, а местное давление в пользу их освобождения стало значительным, царь нажил политический капитал на ситуации и лично вмешался со своим актом милосердия по отношению к Филиппу и его последователям. Он позволил им соблюдать субботу, на чем они настаивали, и издал указ, чтобы их больше не преследовали. Им было разрешено занять свои прежние храмы и монастыри и учреждать другие общины, где смогут. Однако в то же время он поддерживал официальное александрийское вероисповедание как при царском дворе, так и в других евстафианских храмах и требовал там неукоснительного подчинения египетскому митрополиту. Поступая так, царь Давид явно стремился удовлетворить обе партии; но его нерешительный подход к этой проблеме не мог дать ей постоянного решения. Ни твердокаменные евстафиане, ни партия противников субботаства не удовлетворялись этими полумерами. Самым решительным последствием этого вмешательства было лишь умаление престижа митрополита Варфоломея и ослабление позиций его сторонников, которые сохраняли свою верность Александрии» [78, с. 216—217].

Это действительно было так. Однако можно сомневаться, насколько «умаление престижа митрополита Варфоломея» и ослабление позиций его сторонников было непредумышленным со стороны царя Давида. Вполне вероятно, царь, который лично отнюдь не являлся почитателем субботы, воспользовался этим богословским спором для своих целей. Чтобы, с одной стороны, подорвать политическое влияние митрополита и южного монашества, а с другой, утвердить собственный авторитет в решении церковных вопросов, авторитет, на который всегда претендовала царская власть в Эфиопии. Еще Сайфа Арад после изгнания митрополита Иакова, получив из Египта нового митрополита — Саламу, издавал вместе с ним указы «для всех монархов земли Эфиопской» [18, с. 169]. Однако для подобных претензий необходимо было полное единоверие царя и митрополита, отчего царь Давид, используя богословский спор между евстафианами и митрополитом для ослабления политического влияния последнего, тем не менее не преминул подчеркнуть, что царский двор и неевстафианские общины должны следовать вразе, провозглашаемой с митрополичьей кафедры.

Характерен также и момент, выбранный царем для использования в своих целях евстафианского вопроса. Таддесе Тамрат склонен объяснять его возросшим политическим и религиозным влиянием евстафиан в это время. Разумеется, широкое разбирательство в 1400 г. евстафианского вопроса при дворе митрополита должно было привлечь к нему всеобщее внимание, а стойкость евстафиан во времена гонений могла снискать им уважение на юге, куда они были сосланы. Однако перемена в политике царя Давида скорее объясняется усилением его собственного влияния в стране после того, как его войска дошли до красноморского побережья и взяли приступом Зейлу, где укрепился Саад эд-Дин. И не удивительно, что воодушевленный успехами своей внешней политики царь Давид решил воспользоваться ими для усиления своей власти внутри страны. Это было тем более удобно сделать сразу после смерти акабе-саата Царака Берхана, когда митрополит на время лишился поддержки того важного связующего звена, каковым являлся акабе-саат в отношениях между митрополитом и южным монашеством, всегда принимавшим сторону митрополита в его столкновениях с царской властью.

Так евстафияство «неожиданно превратилось из активно преследуемой секты меньшинства в почтенную школу, не только терпимую, но и вполне защищенную особым царским указом», как писал Таддесе Тамрат [78, с. 217], но, что гораздо важнее, оно стало

политическим орудием в руках эфиопских царей в их борьбе против политической и экономической независимости церкви. Именно это обстоятельство определило и дальнейшее отношение царской власти к евстафианам, и все последующее развитие евстафианского движения.

Если до начала гонений евстафианские монастыри утвердились только вдоль восточного края Хамасенского нагорья, то после 1404 г. они широко распространились по всему Тигре. С приходом к власти царя Зара Якоба (1434—1468) и в особенности после собора в Дабра Метмаке в 1450 г. евстафиане примирились с господствующей церковью, когда была принята их доктрина о почитании двух суббот. Евстафианское субботаство, столь занимающее исследователей, трактуется ими по-разному. Например, Б. А. Тураев относил его за счет беспомощности эфиопской экзегезы и к сему прибавлял «эфиопский педантизм, склонность к утрировке и изуверство, свойственное начетчикам всех времен». Таддесе Тамрат полагает, «что споры по поводу субботы явились лишь показателем расхождений в религиозной практике, развившихся между александрийской и эфиопской церквами в течение столетий. Литературное развитие, которое шло в эфиопской церкви в XIII в., дало эфиопам новые средства для самовыражения, с помощью которых они стали самоутверждаться. Организованный протест и конечный успех евстафиан положил начало беспокойному периоду религиозных разногласий, который длился в течение всего царствования Давида и его сыновей. Тем не менее только Зара Якоб понял истинную сущность конфликта как национального движения и с готовностью впледел его в ткань того религиозного национализма средневековой Эфиопии, главным создателем которой явился он сам» [78, с. 219].

Итак, евстафиане победили. Но какой ценой! Стараниями Зара Якоба субботаство было принято эфиопской церковью. Однако что осталось при этом от евстафианского нестяжательства? Старинные оплоты нестяжательства, монастыри Дабра Марьям в Сэраэ и Дабра Бизан в Хамасене, царь наделил обширными земельными пожалованиями, «чтобы они могли проповедовать и учить вере православной» (цит. по [78, с. 236]), Земельные наделы жаловались евстафианам и на юге, особенно в Эндагабтане, где прежде владели землей только монастыри дабра-либаносского устава. Евстафианство, возникшее как движение социального протеста против феодального гнета и церковного обогащения, собиравшее вокруг себя людей, живших трудами своих рук и брезгавших «недостойными», «претыканием ядущими», изменило свою первоначальную сущность и превратилось в «почтенную школу» и удобное орудие царской власти. И эта царская власть, разумеется, «с готовностью впледела его в ткань» той церкви, которую хотела видеть и которую создавала своими реформами.

Евстафиане, начинавшие в качестве принципиальных противников южан-стяжателей устава св. Такла Хайманота, кончили тем, что просто стали их конкурентами в земельных приобретениях, как об этом повествует посмертное чудо св. Евстафия, последнее в его «Житии»: «Паки было знамение и чудо, когда собрались и тягались чада аввы Такла Хайманота и чада аввы Евстафия из-за поля, говоря: „это наше, это наше“. И сказали чада аввы Евстафия: „будем судиться! Если оно наше, чтобы вы знали, да сокрушит жезлы ваши авва Евстафий, когда мы будем на судилище. Если же ваше, чтобы мы убедились, пусть сокрушит жезлы наши наставник ваш — авва Такла Хайманот, когда мы будем стоять на судилище"» [20, с. 368]. Далее повествуется о триумфе «чад аввы Евстафия», поскольку трижды сломался жезл в руках их соперников. Так евстафианство прекратило свое существование как общественно-политическое движение.

Народные же чаяния оставались неудовлетворенными. Это вызывало в народе двойственную реакцию. Одни (меньшинство), глубоко преданные своим религиозным идеям, пытались уйти за пределы феодальной державы, чтобы в «пустыне прекрасной» создать обители, построенные соответственно их идеалам справедливой и праведной жизни. Ереси таким образом всегда находили себе благоприятную почву в Тигре. У других же (большинства) безысходный социальный гнет порождал глубокое

разочарование в религиозных вопросах, доходившее до полнейшей апатии,— обстоятельство, обернувшееся столетием позже против царской власти и сыгравшее, пожалуй, решающую роль в разгроме христианской державы во время нашествия мусульман под водительством имама Ахмада ибн Ибрагима аль-Гази, прозванного эфиопами Граней (т. е. Левшой), когда многотысячные армии христиан разбежались при столкновении с несколькими сотнями мусульманских муджахидов, а народ массами переходил в ислам.

В XV в. единственное, что осталось после прекращения раскола,— это официальное празднование «двух суббот» и канонизация Евстафия. По замечанию Б. А. Тураева, «только по примирении их с церковью мог Евстафий, православие которого старался доказать Зара Якоб, получить культ во всей церкви и даже среди монахов другого устава. Таким образом, и здесь не обошлось без царской власти» [20, с. 18]. Действительно, не церковь, а царская власть стремилась в XV в. к «решительной реорганизации институтов церкви и полному переосмыслению ее роли в государстве». И причину подобного стремления следует искать не в изменившемся характере церковных функций в XV в., которые мало чем отличались от времен царя Амда Сиона (1314—1344), а в изменившемся Характере самой церкви.

3. Царствование Зара Якоба и его реформы

Начало XV в., ознаменованное решительной победой царя Давида над мусульманами Адаля, открыло новую эпоху в истории эфиопской феодальной монархии. Период широкой территориальной экспансии, начатой еще Иекуно Амлаком, в основном закончился. Благодаря победоносным войнам Амда Сиона (1434—1468) и его преемников границы державы были не только далеко раздвинуты, но и относительно прочно установлены. Мусульманские властители были или приведены к вассальной зависимости, избавиться от которой у них оставалось мало надежды, или вытеснены в полупустынные области, откуда они могли лишь издали тревожить своими набегами эфиопскую феодальную державу, нападая на пограничные области. Власть эфиопских царей распространялась практически на все Эфиопское нагорье, умеренный климат и плодородие земель которого благоприятствовали плужному земледелию. Так в эфиопском регионе развитие феодализма вширь приостановилось и началось его интенсивное развитие вглубь.

Сущность этого сложного и многогранного процесса заключалась прежде всего в последовательном росте и организационном оформлении крупного землевладения в стране, постепенном превращении даней, взимавшихся с сельского населения, в феодальную ренту, что неминуемо должно было вести к насильственному закрепощению этого сельского населения. Самым крупным землевладением был, разумеется, царский домен, который к тому же имел тенденцию к постоянному расширению. Эфиопские цари имели все возможности не только населять свой домен, приводя пленных «в города своего царства», но и округлять эти свои владения за счет окрестного свободного населения.

К сожалению, эфиопские источники XV в., представляющие собою почти исключительно произведения официальной царской историографии, практически молчат о характере тогдашней феодальной эксплуатации. По некоторым косвенным данным, однако, можно предположить, что развитие царского домена в Эфиопии того времени протекало, аналогично развитию княжеского домена на Руси в XII—XIII вв., как его описывает С. В. Юшков: «Систему господства и подчинения, установившуюся в этих городах и волостях, князья стремятся перенести на все другие административные единицы. Наибольший успех в этом деле князья должны были иметь в XII—XIII вв., когда эксплуатация крестьян-общинников, не входивших в состав рабочей силы княжеских, церковных и боярских владений, и по своим организационным формам и по количеству и тяжести даней, оброков и повинностей мало или почти совсем не отличалась от

эксплуатации княжеских, церковных и боярских крестьян. Вероятно, в некоторых землях-княжествах князьям удавалось добиться этого слияния и, таким образом, все земли, не входившие в состав церковных и боярских сеньорий, стали составлять княжеский, домен. Князья в этом случае могли эксплуатировать все владения одинаковым образом и распоряжаться ими по своему усмотрению» [28, с. 49].

Нечто подобное этому мы видим и в Эфиопии XV в., когда царь Зара Якоб широко раздавал земельные пожертвования церквям и монастырям и за пределами своего домена. Интересен также и тот эпизод его строительства церкви в Дабра Берхане, когда «для покрытия солому доставляли от Гедема до Фатагара, причем не было различия среди всех людей области» [24, с. 74—75]. Внутри же царского домена цари не отделяли свое право землевладельца от права носителя государственной власти. Мы видели, как цари грозно спрашивали непокорных монахов «где ты живешь?» и требовали подчинения себе уже потому, что они жили «в земле царя». Обладая военной силой и растущим доманиальным административным аппаратом царям нетрудно было не только справиться с церковниками, претендовавшими на независимость, но и превратить некогда свободных крестьян-общинников, живших в домене, в феодально-зависимое население. Этот процесс закрепощения местного населения еще (более ускорился при раздаче земель в качестве гульты царским слугам или церковным учреждениям, которые, будучи ближе к отданному под их власть сельскому населению, могли интенсивнее эксплуатировать его.

Так происходило превращение сезонных даней в типичную феодальную ренту с упорядочением и дифференциацией поборов, усложнением их состава и способов собирания и, наконец, с устанавливаемой зависимостью их от количества и качества земли. Эту дифференциацию ренты и по землям и по видам продукта можно видеть в том отрывке из «Хроники царя Зара Якоба», где в повествовании о царских пирах для священнослужителей говорится, что «хлеб и вино для этой трапезы поступали из дома фатагарского и из дома царицы слева, из дома податей правого и левого» [24, с. 64].

Одновременно росло и землевладение местной знати. Если на обширных территориях юга земель хватало и для распространения царского домена и для народившегося феодального класса из верхушки царского войска, двора и администрации, то в древнем Тигре прочно и давно укрепились старые наследственные роды. Поэтому в Тигре, несмотря на все грозные меры, предпринятые Амда Сионом, эфиопским царям не удавалось утвердиться в качестве землевладельцев. Таким образом, новая эпоха породила и новые проблемы.

В области религиозной и идеологической это выразилось, с одной стороны, в появлении у мусульман Ифата и Адаля идеи джихада, которую настойчиво пропагандировали и пытались провести в жизнь воинственные братья Хакк эд-Дин II и Саад эд-Дин, а с другой, в зарождении христианских ересей, среди которых евстафианство оказалось лишь первым заметным явлением. А в области внутренней политики дальнейшее развитие феодальных отношений значительно усилило феодальную знать и, соответственно, центробежные тенденции. Наследственная знать, которая во времена Амда Сиона играла заметную роль в политике, пожалуй, только на севере страны, к XV в. появилась и на юге. Ее влияние стало ощутимым и в воинской среде и при дворе.

Поначалу подспудный рост могущества и влияния местной знати отчетливо не проявлялся. Для царской власти он обернулся не столько учащением мятежей местных феодалов, сколько их активным вмешательством в вопросы престолонаследия, что к XV в. стало серьезно угрожать стабильности эфиопской державы. Мы видели, как с укреплением царской власти эфиопские цари стали тяготиться древней традицией передачи власти от брата к брату и постарались уничтожить ее, учредив тюрьму для царских родственников на Амба-Гешен. Как истые вотчинники, в сознании которых право землевладельца органически сливалось с правом носителя государственной власти, они желали передавать престол любому из своих сыновей по собственному желанию. С расширением и укреплением царского домена и созданием войска, лично преданного

царю и послушного его воле, подобное нововведение, вполне отвечавшее изменившемуся характеру царской власти, оказалось возможным и осуществимым⁷.

Характер и порядок передачи власти в соответствии с прежней традицией представляет широкое поле для дальнейших подробных исследований. Тем не менее ясно одно: с начала XIV в. эта традиция перестала действовать. Царю Ведем Рааду (1299—1314) наследовал его сын Амда Сион (1314—1344), Амда Сиону — его сын Сайфа Арад (1344—1371), Сайфа Араду — его сын Невая Марьям (1371—1380). Затем, однако, престол перешел к Давиду (1380—1412), брату Невая Марьяма. Это первое нарушение вновь установившегося порядка ощущалось современниками, которые озаботились оправдать его, поместив в эфиопский перевод «Жития» патриарха Матфея (1373—1408) рассказ об откровении, ниспосланном патриарху, о том, что по смерти Невая Марьяма в Эфиопии воцарится Давид [39, с. 454].

Это агиологическое объяснение весьма симптоматично. Прежняя традиция передачи власти была отменена, но не позабыта. Новую же традицию необходимо было обосновать с достаточной авторитетностью, и потомки Иекуно Амлака, ко второй половине XIV в. уже успевшие применить к себе миф о «соломоновом» происхождении, изложенный в «Славе царей», нашли ее обоснование в том же произведении. Основной пафос «Славы царей» заключается в том, что Эфиопия есть Новый Израиль, а цари Эфиопии превосходят славой всех царей, и им уготована власть над миром. Это доказывают не только обретенная эфиопами величайшая святыня — Ковчег завета и «вера православная, которая пребудет до второго пришествия», но и первородство эфиопских царей, так как сын царя Соломона и царицы Савской был сыном первородным. Поэтому нарушение священного принципа первородства, которое было допущено при воцарении Давида, нужно было оправдать, исходя из не менее авторитетного и тоже церковного источника.

Торжественно провозглашаемый принцип первородства при передаче власти должен был гораздо более соответствовать возросшему значению царской власти в стране и не менее торжественно провозглашаемому принципу самодержавия, нежели старая традиция передачи власти от брата ж брату. Однако этот принцип, равно как и принцип самодержавия, могли побеждать лишь в тех случаях, когда эфиопские цари оказывались в состоянии утвердить его силой. Здесь ярко проявлялся столь характерный для средневековья разрыв между «высоким» идеалом и «низкой» действительностью, богоустановленной властью и феодальным бытом, на преодоление которого тратились титанические усилия.

Однако по мере развития феодальных отношений и роста могущества феодальной знати в эфиопском царстве в начале XV в. как светские, так и церковные феодалы стали активно вмешиваться в вопросы престолонаследия, что стало особенно заметно при преемниках царя Давида. После его смерти в 1412 г. на престол взошел в полном соответствии с принципом первородства его старший сын Феодор, который, однако, процарствовал только девять месяцев и умер в июне следующего года. Ему наследовал младший брат Исаак (1411—1430), после смерти которого воцарился его сын Андрей, умерший четыре месяца спустя. В результате царем стал Хэзбе Нань (1430—1433), третий сын Давида.

Вряд ли в этом можно видеть просто эклектическое смешение двух принципов передачи власти. Здесь прослеживается любопытная закономерность: если по смерти эфиопского монарха, который царствовал достаточно долго и успевал укрепить собственную власть в государстве, на престол обычно вступал его старший сын, то за кратковременными царствованиями в XV в. неизбежно следовала борьба за власть с непредсказуемым исходом. Так случилось и после смерти Феодора, царствовавшего девять месяцев, и после смерти Андрея, умершего через четыре месяца после восшествия на престол. То же самое произошло и после смерти Хэзбе Наня, когда «воцарили рабы злые одного сына его и других братьев его. И эти последователи дьявола объединились в

своем намерении, и не было им числа. Они низложили царя и воцарили Бадл Наня-младенца, желая править сами. И когда узрел бог гордыню помышления их, то воцарил он Зара Якоба православного. А этим изменникам, рабам злым, возложили на шею ярмо железное и заковали руки цепями. Но не царь или посланный его заковали их, но сами они заточили друг друга» [79, с. 512].

Этот отрывок, опубликованный Таддесе Тамратом, был найден в эфиопском гимнографическом сборнике «Истигубаз» и представляет собою образчик монастырской летописной традиции. Из него следует, что монастырские летописцы в своем осуждении «рабов злых» не обманывались относительно причин, побуждавших феодальную знать вмешиваться в вопросы престолонаследия. Они, действительно, «воцарили Бадл Наня-младенца, желая править сами», однако впоследствии им не достало единства и «сами они заточили друг друга».

Воспользоваться борьбой за престол и извлечь из нее выгоду стремились не только придворные «рабы злые», но и церковные иерархи, как это следует из «Жития» аввы Синоды, современника царей Давида и Хэзбе Наня. Там повествуется о доносе царю Хэзбе Наню: «Говорит о тебе авва Синода, что будет царствовать другой царь, по имени Зара Якоб, исполненный пророчества и благодати». В результате царь после длительных мучений повелел казнить Синоду, что и было исполнено [79, с. 514]. Таким образом и церковники осмеливались интриговать в пользу того или иного претендента на престол еще при жизни предыдущего царя. Естественно, это вызвало самую резкую реакцию со стороны правящего монарха и серьезное желание «переосмыслить роль церкви в государстве».

Следует оказать, что подобное вмешательство церковников в дела престолонаследия в XV в. стало довольно типичным явлением. Еще при воцарении Давида они выражали свое недовольство царем, получившим престол в обход принципа первородства, и делали попытки сместить его. Отголоски одной такой попытки сохранились в чуде богородицы, вошедшем в обширный сборник «Чудес Марии», изданный и подробно исследованный Э. Черулли [42]. Там повествуется, как царь разослал гонцов «ко всем святым по горам, пустыням и островам» с просьбой молиться о продлении его царствования. «Святые», однако, недвусмысленно отказались и посоветовали царю отречься от престола. Встревоженный Давид вызвал «начальника войска», который не смог предложить ничего лучшего, как просто не обращать внимания на монахов. Тогда царь призвал к себе акабе-саата Царака Берхана. Тот оценил всю серьезность ситуации и предложил царю свой выход из положения, которым, согласно чуду, оказалось обращение и молитвы к богородице «с плачем и слезами».

Вмешательство богородицы спасло положение. Она явилась к Давиду и произнесла весьма знаменательные слова: «Правду сказали тебе святые, и ни один из них не солгал. Но когда узрел сын мой плач и рыдания твои, и наставника твоего, и раба твоего, которые пожелали и решились ради тебя и а тяжкий плач и воздыхания, простил и помиловал тебя господь бог твой» [42, с. 82]. Так кризис был сравнительно легко преодолен благодаря единству, существовавшему тогда между царской властью и военной и церковной верхушкой. Такого единства, однако, уже не было полвека спустя во времена Хэзбе Наня, и никакие экзекуции отдельных церковников не могли изменить этого положения.

В чем же причина потери былого единства? Главной причиной здесь явилось то обстоятельство, что по мере развития процесса феодализации внутри самого феодального класса шел быстрый процесс развития вассалитета, который неизбежно должен был заменить прежние дружинные отношения, существовавшие между царем и его воинами. В XV в. военачальники царя, происходившие, может быть, из той же дружины, уже давно осели на землю и стали более или менее крупными землевладельцами, мало чем отличавшимися от местной наследственной знати, которая также превращалась в феодалов. В хозяйственном отношении эти военачальники стали вполне самостоятельными и оторвались от двора и домена. Если прежняя дружина разделяла все

заботы своего господина, военные, хозяйственные и политические, то новые вассалы уже имели собственные интересы, зачастую не совпадавшие с царскими, и склонны были ставить их выше интересов других.

Таким образом, прежние отношения между царской властью и местными правителями, которые К. Маркс определил как вассалитет без лена или лены, составлявшиеся из даней, ушли в прошлое. Возник вассалитет развитого типа, где основной обязанностью вассала была уже не дань, а военная служба. Новый вассал-земледелец сам учреждал в своих владениях феодальный двор по образцу царского (с неизбежным уменьшением масштабов) и обзаводился собственными вассалами и подданными, раздавая им гульты уже от своего имени. В его сознании право землевладельца также начинало сливаться с правом носителя государственной власти, и вассалы постепенно начинали усваивать взгляд на царя как на первого среди равных. Эта независимая феодальная знать была наиболее опасна для царской власти на севере, в Тигре. На юге такие феодалы были еще «насаждением новым», у которых много сил и внимания отнимали заботы по организации своих недавних поместий. Однако и здесь шел процесс роста феодальной независимости, сдержать который могли только решительные и глубокие мероприятия общегосударственного масштаба, осуществить которые выпало на долю Зара Якоба.

Зара Якоб, четвертый сын Давида, родившийся от царицы Эгзиэ Кебра в 1399 г., взошел на престол в 1434 г. уже зрелым человеком. Хотя монастырская летописная и агиологическая традиция склонна приписывать его воцарение действиям церковников, трудно сказать с определенностью, какие именно силы возвели его на престол. Сам Зара Якоб в своей «Книге света» писал, что его «свели с горы, где мы находились в заточении» (цит. по [78, с. 283]), имея в виду, безусловно, Амба-Гешен. В «Житии» Зена Маркоса, святого, современника Зара Якоба, в уста царя вкладываются слова: «Войска моих родичей возвели меня на престол отца моего» [78, с. 282]. Возможно, низложение малолетних детей Хэзбе Наня и воцарение тридцатипятилетнего Зара Якоба был делом той партии, состоявшей, по-видимому, из придворных военачальников и церковников, которая тяготилась самовластным окружением малолетних царей и желала восстановить сильную царскую власть. Если партия, благодаря которой взошел на престол Зара Якоб, надеялась обрести в его лице самостоятельного монарха, то он вполне оправдал их ожидания.

Как истинный феодальный монарх Зара Якоб сразу же после коронации в земле Даго в Шоа в 1434 г. занялся упрочением своей власти в собственном домене. Это предусматривало, во-первых, вознаграждение сторонников, а во-вторых, принятие омажа от вассалов. Иногда я то и другое объединялось в одном акте, например, Хайксшй монастырь Зара Якоб в благодарность за поддержку и омаж освободил от ряда податей, о чем была сделана соответствующая запись в монастырском четвероевангелии [78, с. 299, примеч. 4]. Постоянное стремление Зара Якоба утверждать свой сюзеренитет как над светскими, так и церковными вассалами, пусть даже с ущербом для казны, весьма характерно для этого царя. Таковую политику он настойчиво проводил с первого и до последнего года царствования. Именно в этом смысле справедливы слова Б. А. Тураева, что «его преемники могли только идти по его следам и удерживать то доминирующее положение в церкви, на которое окончательно возвел царскую власть Зара Якоб» [20, с. 204].

Однако для этого нужно было укрепить авторитет царской власти. И Зара Якоб, обеспечив себе тыл в своем домене, отправился в 1436 г. в Аксум для торжественного помазания на царство на том священном месте, где был помазан первый «соломонид» Менелик I, сын царя Соломона и царицы Савской. Это показывает, насколько прочно ко времени Зара Якоба южная династия потомков Иекуно Амлака присвоила себе «соломоново» происхождение и возвышенное представление о характере собственной власти, изложенное в «Славе царей». Тем не менее, когда «воцарившись, царь наш Зара

Якоб сошел в область Аксума, прибыл в нее и благоустроил ее установления», он «обновил духовенство и исполнил чин пострижения, как его предки» [24, с. 78], не только для того, чтобы подтвердить свое «соломоново» происхождение.

Одновременно Зара Якоб, подобно своему знаменитому предшественнику — царю Амда Сиону, поставил себе целью надежно упрочить свою власть в Тигре, подчинив местных феодалов представителю собственной царской администрации. Он учредил особую должность бахр-нагаша (букв. «правителя моря»), которого поставил своим наместником надо воем Тигре: «Бахр нагаша он возвеличил и возвысил весьма пред всеми наместниками. Он подчинил себе сеюмов Сирэ и Саравэ (Сэраэ. — С. Ч.), двух кантиб Хамасена и сеюма Бура. Всех их он дал ему под начало и поставил его главою над ними» [24, с. 68].

Три года, которые Зара Якоб провел в Тигре, были годами активной царской деятельности. За это время он принял омаж от евстафиан, за которых его принес по совету аввы Ноба настоятель монастыря Дабра Марьям авва Габра Крестос, за что царь был к нему «благорасположен» [78, с. 229]. Тогда же Зара Якоб установил дружественные отношения с мамлюкским султаном Барсбеем (1422—1438), послав ему в 1438 г. дары и получив из Египта сразу двух митрополитов — Михаила и Гавриила, — случай, дотоле беспрецедентный в Эфиопии, всегда имевшей только одного митрополита.

Подобный дипломатический ход подорвал политическое влияние митрополичьего престола в Эфиопии, пожалуй, сильнее, нежели все усилия (главным образом насильственного характера) предшественников Зара Якоба. Об этом свидетельствует та уступчивость в вопросе субботствования, которую в дальнейшем проявили Михаил и Гавриил, хотя прежде египетские митрополиты твердо держались александрийских правил и клеймили сторонников субботствования как иудействующих.

Церковная активность Зара Якоба в Тигре была далеко не случайной и, строго говоря, отнюдь не только церковной по своей сути. Антифеодальное брожение в Тигре не прекратилось ни с дарованием царем Давидом указа в пользу евстафиан в 1404 г., ни с принесением ими омажа Зара Якобу. По мере того как евстафиане, упорно отстаивая свое субботствование, во всех остальных отношениях все больше склонялись к примирению с царской властью и отказу от принципов нестяжания, другая «ересь» набирала силу в Тигре. Это — учение стефанитов⁷, названных так по имени своего учителя Стефана⁸.

Стефан родился в 1394 г. В Тигре в области Агаме и принял постриг в монастыре Самуила Кваяцкого, ученика и постриженца Мадханина Эгзиз Банкуалыского, основателя тигрейско-го общежительного монашества устава св. Такла Хайманота. Стефан довольно скоро проявил себя как выдающийся подвижник и богослов и был рукоположен митрополитом Варфоломеем сначала в сан диакона, а впоследствии и иерея. Этот многообещающий ученик Самуила Кваяцкого скоро возглавил тот протест против монастырского стяжания, который зрел в среде тигрейского общежительного монашества, и стал публично обвинять «старцев» в отходе от предписаний Св. Писания и апостольских постановлений. Стефан и его последователи отказались не только общаться и трапезовать со стяжателями, но даже причащаться и сослужить с ними литургию и ушли из Кваяцкого монастыря на запад к р. Тзкзе.

Самуил Кваяцкий не смог подавить этого протеста, хотя и заточил Стефана с его последователями, которые, однако, скоро были освобождены по ходатайству наместника Сирэ, весьма сочувствовавшего идее монастырского нестяжания. На новом месте Стефан разделил монахов по 12 человек с «наставником» во главе, которые должны были существовать исключительно трудами рук своих, возделывая землю без посторонней помощи. Подобные монашеские коммуны были объединены в общину, однако Стефан, зная на собственном опыте как разрастающееся общежитие благоприятствует монастырскому стяжанию, строго заповедал, чтобы каждая коммуна не превышала 12 человек. Если же она увеличивалась за счет пришельцев, в которых не было недостатка,

братии следовало разделиться, и новая коммуна уходила возделывать землю в отдаленные места.

Подобные принципы нестяжания и аскетизма, проводимые в жизнь, на общем фоне антифеодального протеста в Тигре не могли не получить политического характера, несмотря на всю аполитичность провозглашаемого лозунга «возвращения к чистоте первобытной церкви». В самом начале 30-х годов XV в. настоятели общежительных монастырей в Сирэ вытребовали Стефана на суд к наместнику. Они обвиняли стефанитов в неуважении к господствующей церкви и к игуменам общежительных монастырей, переманивании монахов и внесении смуты в монастырскую жизнь. Наместник Сирэ ^лаговолит нестяжателям-стефанитам, однако разбирательство приняло иной оборот, когда игумены спровоцировали Стефана, застав его именем царя. Стефан отверг заклятие, заявив, что власть бранных царей не имеет отношения к богословским вопросам. Это уже граничило с оскорблением величества, и прямолинейный Стефан перешел границу, сказав к тому же, что он почитает царя не как израилита (т. е. потомка царя Соломона и царицы Савской), а как христианского государя. А в этом качестве в богословских вопросах имя царя значит куда меньше имени святой церкви.

При столь опасном обороте диспута наместник Сирэ передал дело на царский суд. Царское разбирательство, происходившее в период правления малолетних детей Хэзбе Наня, оказалось вполне благополучным для стефанитов. При дворе в далеком Шоа не увидели большой разницы между стефанитами и евстафианами, которым указом от 1404 г. была дарована свобода вероисповедания. Поэтому и в отношении стефанитов был издан указ о том, что «всякий, кто желает следовать его (Стефана.— С. Ч.) учению и этой области или в другой, волен делать это свободно» [75, с. 108].

Сравнительное благополучие стефанитов, омрачаемое лишь ненавистью общежительного монашества, относительно которого, впрочем, они сами придерживались самого нелестного мнения, длилась недолго, до прихода царя Зара Якоба в Тигре в 1436 г. В отличие от евстафиан стефаниты не принесли омажа царю по случаю его торжественной коронации в Аксуме и, как доказали дальнейшие события, не собирались идти навстречу заманчивым предложениям царской власти. Когда общежительные «старцы» решили воспользоваться пребыванием Зара Якоба в Тигре и возобновить на суде свой диспут со стефанитами, царь не стал опешить с решением, и постарался подробно ознакомиться со взглядами стефанитов. Для этого он велел СтефаЯу заседать в чиеле 12 судей, которые вели разбирательство дел под председательством самого царя. Однако Стефан хранил полное молчание, а на вопрос, отчего он уклоняется от участия в суде, ответил: «Нам запрещено участвовать в судах мира сего. И я пришел сюда не для этого, а потому, что ты призвал меня по делу веры и духа. А судить по Пятикнижию и Книге царств — дело правителей сего мира» [75, с. 109].

Такое отделение церкви от государства при полном сохранении независимости первой от последнего совершенно не входило в планы Зара Якоба, стремившегося утвердить свой сюзеренитет над церковниками. Поэтому царь не стал далее медлить с судом, где позиция Стефана и его последователей обнаружилась со всею ясностью. На обвинения со стороны игуменов общежительных монастырей Стефан отвечал, что «они оставили свой обет и вернулись в мир. Я им не общник», имея в виду их заботы по стяжанию монастырских земель и угодий. Одновременно Стефана обвинили в том, что соблюдая субботы, он не празднует воскресенья, и хотя он отрицал это, приговор судей гласил: «Он должен умереть, ибо не блюдет воскресенья. Он не подчиняется повелениям царя и не простирается (перед ним) ради чести его» [75, с. 110]. Однако Зара Якоб счел за благо ограничиться бичеванием упорного монаха.

Возможно, умеренность наказания была вызвана и тем, что у стефанитов были свои покровители, о чем свидетельствует безуспешное ходатайство за них перед Зара Якобом наместника Тигре. Вскоре царь сделал еще одну попытку примирить стефанитов и заставить их признать церковный авторитет царской власти. Тогда он призвал Стефана

на собор всех церковников Тигре, где должен был обсуждаться вопрос о Дабра Сионе, как об этом повествует «Хроника Зара Якоба»: «Ради этого он собрал много монахов, учредил монастырь, поставил настоятеля, которого наименовал старейшиной Аксума, и дал много земель, именуемых землей Надер. Сие сотворил он из любви к владычице нашей Марии, да будет память о нем и его сыне и сынах сынов его. Он созвал игуменов и поселил там. И дал он еще для церкви много одежд и золотой утвари и обновил все древние установления» [24, с. 69].

Таким образом, Зара Якоб своей царской властью реорганизовал и упорядочил не только административное управление области Тигре, поставив во главе ее бахр-нагаша, но и организацию беспокойной тигрейской епархии, столь богатой ересями, подчинив ее Дабра-Сионскому монастырю. В отличие от Амда Сиона, также уделявшему Тигре особое внимание, который стремился «сосредоточивать в своей семье» земельные владения в Тигре, Зара Якоб старался, не захватывая земель в доманиальное владение, утвердить там собственную царскую администрацию. Он желал иметь Тигре под своим бдительным присмотром и, получив на четвертом году царствования двух митрополитов, Михаила и Гавриила, определил им епархии в Амхаре и Шоа, поставив над Тигре своего человека — «старейшину Аксума». Однако, если евстафиане согласились на примирение с царской властью, отказавшись от идеи нестяжательства, стефаниты остались непоколебимы.

Стефан, твердо отстаивавший независимость церкви от царской власти, отказался явиться на собор по приказу земного царя, и Зара Якоб велел наместнику Сирэ привести его силою. Далее, когда царь, желая объединить всех церковников в стройную организацию, целиком и полностью зависимую от царской власти, провозгласил в качестве объединяющего начала новый для Эфиопии сугубый культ девы Марии и страстей господних, только Стефан осмелился прямо воспротивиться царскому покушению на церковный авторитет и решение богословских вопросов. «Верую в отца и сына и святого духа и поклоняюсь им. И ничего не прибавлю... из любви к владыкам земным», — заявил он [75, с. 111]. Его тут же обвинили в непочитании богородицы и креста, объявили его вместе с его последователями, «врагами Марии», бичевали и сослали в Гватр, где он и умер.

На стефанитов начались гонения. Так, уже в начале своего царствования Зара Якоб показал свою решимость и способность к «реорганизации церкви и полному переосмыслению ее роли в государстве».

Способность Зара Якоба проявилась не только в готовности сурово покарать непокорных, но и в умении привлекать к себе сторонников из церковной среды, далеко не однородной и в организационном отношении разбеденной. Сам царь, несмотря на свое благоволение евстафианам, отнюдь не был приверженцем церковного нестяжания. Что же до пуристических тенденций, весьма заметных как у евстафиан, так и у стефанитов, которые выражались в их стремлении полностью отмежеваться от «недостойных» и не быть им общниками ни в монастырском быту, ни в литургии, ни даже в причастии, то подобному разделению церкви Зара Якоб противился самым решительным образом. Такой раскол (и это отчетливо прослеживается на примере стефанитов), проводимый последовательно, утверждал независимость подобных пуристических сект не только от господствующей церкви, но и от царской власти. Аскетические идеалы, провозглашаемые подобными сектантами, удивительно быстро распространялись среди населения и становились знаменем антифеодального протеста.

С этим царская власть мириться не могла. Она стремилась отнюдь не к расколу церкви, а напротив, к ее объединению под своим началом и политическим руководством. Монастырское стяжание отвергалось при дворе лишь постольку, поскольку оно вело к экономической, а далее и к политической независимости конгрегации. То же самое стяжание всячески поощрялось и стимулировалось, если монахи «держали землю от царя» и признавали свою вассальную от него зависимость. В политическом отношении церковный культ в глазах царя мало чем отличался от гульты светского — это было

феодалное держание, за которое держатель был обязан своему сюзерену в первую очередь службой.

Именно раздачей и учреждением церковных гультов Зара Якоб и занялся на обширных землях юга после того, как на севере он «обновил все древние установления и даровал радость и вернулся в мире» [24, с. 69]. Так, в земле Цахая в Амхаре он выстроил две церкви — Макана Голь и Дабра Нагуадгуад, «и дал землю, да будет им наделом. Устроил и монастырь из монахов Дабра Либаноса и дал им много земли» [24, с. 70]. Затем Зара Якоб воздвиг церковь Макана Марьям в своем домене в Даго, наделил ее землей и отдал в удел «царице слева Фера Марьям... да будет ей на поминовение и местом погребения» [24, с. 70]. Все эти церкви посвящались богородице, равно как и храм Дабра Метмак, построенный царем в Тегулете в 1443 г. вместо одноименного храма, разрушенного мусульманами в Египте. Так Зара Якоб учреждал новые храмы и монастыри, обязанные ему не только своим происхождением, но и соблюдением вассальной верности, распространяя одновременно культ девы Марии.

Насколько плодотворной оказалась эта его деятельность с очевидностью обнаружила последовавшая война с Ахмадом Бадлаем, потомкам непримиримой мусульманской династии в Адале, которого эфиопская «Хроника Зара Якоба» всякий раз именуется не иначе как «скотом Бадлаем». Перед выступлением в поход царю «принесли послания от святых Дабра Либаноса и других многих, к которым он посылал: „не бойся, ибо бог услышал молитву святых, ты получишь победу и поразишь силою ббжиею врага твоего“» [24, с. 71]. Так Зара Якоб активно вовлекал монастырское монашество в государственную политику, требуя от них той вассальной службы, которую они могли нести и за которую они держали свои гульты от царя, т. е. молитв и преданности.

Иногда эта служба очень напоминала ту военную службу, которую должны были нести светские вассалы. Из описания решающей битвы, в которой войска Ахмада Бадлал были разбиты, а сам он погиб, можно заключить, что многие церковники как верные вассалы сопровождали царя и в походе: «Приблизился и подошел царь наш Зара Якоб и поверг часть войск этого неверного. Затем один муж пустил стрелу в лицо окота Бадлая, но окот Бадлай сломал своею рукою эту стрелу и приблизился к царю, хотя схватить его в гордыне своей, за что и поверг его бог под руки его: он пронзил его копьем в шею так, что рассек гортань. И все бывшие с ним смеялись над ним, а царь Зара Якоб возгласил имя троицы. После этого бежали все мусульмане и преследовали их христиане, избивая острием мечей и копий и повергая в пропасть... Увидев это, царь радовался и ликовал весьма и подумал: „сегодня (воистину радость; воистину дивна слава рождества его" — это был день рождества господа нашего Иисуса Христа, 29 Тахсаса... Много священников пришло, поя песнопения и радуясь; мужчины и женщины собрались по своим городам, пляша и воздавая славу господу» [24, с. 72—73].

Как писал Таддесе Тамрат, «весьма характерно, что Зара Якоб полностью использовал пропагандистскую ценность своего успеха и, включенный в сборник „Чудес Марии", он стал, пожалуй, самым знаменитым походом в истории христианского царства» [78, с. 263]. Действительно, разгром Ахмада Бадлая получил в эфиопской историографии непропорционально широкое освещение, с включением множества чудес и рассказов о божественной помощи христианскому царю и его воинству. Столь значительное место этого события в эфиопской монастырской исторической традиции объясняется заботами самого Зара Якоба: «Затем отрубили голову этому неверному, руки и ноги и все тело его рассекли по членам и царь разослал их по всем городам: голову — в Амбу, а другие члены в Аксум, Манхадбэ, Вашль, Джеджено, Лаво, Виз, а в Дабра Нагуадгуад отправил его убранство, копье, кинжал, зонтик и святилище со всеми нарядами его жены. Дабра Метмаку, Сиону и другим монастырям он дал из его имущества различные цветные камни. На оставшиеся члены его все люди эфиопские набросали камни» [24, с. 73].

Здесь показательно не столько желание эфиопского царя отпраздновать свою победу (что широко делалось и раньше, например, после убиения Саад эд-Дина воинами

царя Давида в Зейле), сколько отчетливое стремление Зара Якоба подчеркнуть и закрепить при помощи феодального ритуала раздела добычи вассальное подчинение монастырей государю. «Духовные вассалы» Зара Якоба служат своему сюзерену молитвами и участием в походе. Победоносный царь считает необходимым вознаградить этих вассалов частью захваченной добычи, подобно тому, как это было принято делать в отношении светских вассалов, являвшихся со своими войсками на войну по призыву сюзерена. Из повествования царского хрониста достаточно ясно следует, что такие царские дары монастырям рассматривались при дворе как вознаграждение за службу: «И когда возвращался царь наш Зара Якоб оттуда в великой радости, встретили его священники с пением, прибывшие из всех мест, и монахи Дабра-Либаносские с их настоятелем аввой Андреем; раньше эти монахи посылали к нему пожелания, чтобы он одержал победу. И царь дал для церкви много даров — 150 унций золота, 30 шелковых тканей с золотом, 7 священнических шелковых облачений, 7-золотых кропил и много вещей, две тысячи быков, и заключил с монахами завет и ел в их обители, которой пожаловал 100 мер земли Алат, да будет для празднования памяти 29-го числа каждого месяца ради чести рожества господ нашего Иисуса Христа, ибо в этот день он обрел победу. И это установление пребывает доселе» [24, с. 79—80].

Как это всегда бывало в жизни эфиопской феодальной монархии, военный триумф обычно приводил к значительному укреплению царской власти. Однако Зара Якоб в этом отношении превзошел, пожалуй, всех своих предшественников: чего стоит один его завет с дабралибаносцами о ежемесячном праздновании в церквях дня его победы над Ахмедом Бадлаем!⁹ Свой успех Зара Якоб поспешил закрепить и прямо с поля боя отправился объезжать пограничные области, повсюду занимаясь храмовым и монастырским строительством: «После этого возвратился царь наш Зара Якоб в радости и веселии и, прибыл в землю Фатагар, именуемую Тельк, где он некогда родился¹⁰, жил и начал строить храм Михаилу. Давид, его отец, живя здесь, устроил много насаждений, именуемых Ялабаша. Здесь он выстроил великий храм и назвал его Мартула Микаэль, а нижний — Ацада Микаэль. Над обоими поставил одного протоиерея, и дал им различные хорошие установления. И велел он скоро окончить их построение, без замедления на многие дни, и бог исполнил для него по желанию помышления его... Затем он прибыл в землю Энзарда и выстроил там храм, который назвал Дабра Сехин, в который назначил дабтара и певцов и прочих, способных отправлять богослужение. И дал им надел на содержание. Еще дал много земли в память Марии и царя в праздники их. И исполнив все для установления духовенства и устава церкви, ушел в мир» [24, с. 73—74].

Эти царские щедроты имели определенную цель, которая обнаружилась в 1450 г., когда Зара Якоб созвал собор в недавно построенном им Дабра Метмаке по вопросу субботаствования и лиц Св. Троицы. В отличие от своего отца, Давида, устранившегося от участия в соборе 1400 г., Зара Якоб сам председательствовал на соборе в Дабра Метмаке и твердой рукой направлял богословские дискуссии. Собственно говоря, спорить было уже не о чем: действительное примирение евстафиан с царской властью состоялось еще в Тигре, где они принесли омаж Зара Якобу и отказались от принципа нестяжательства, приняв от царя значительные земельные пожалования. Политическое влияние митрополичьего престола, всегда сурово осуждавшего субботаствовавшие, резко пало с тех пор, как в Эфиопии стало два митрополита, Михаил и Гавриил, и две митрополичьи кафедры в Амхаре и Шоа. В то же время всем было прекрасно известно, что субботаствованию благоволил сам царь, который еще в 1442 г. послал эфиопским святогробцам в Иерусалим книгу «Синодос» (эфиопская разновидность нашей Кормчей) с припиской: «Посылаю вам книгу Синодос, дабы обрели вы в ней утешение относительно дней первой субботы и воскресенья» (цит. по [78, с. 229]).

Таким образом, Зара Якобу, принявшему омаж от евстафиан, заключившему «завет» с дабралибаносцами и полностью подчинившему своему политическому господству египетских митрополитов, не составило большого труда официально закре-

пить и а соборе в Дабра Метмаке как празднование «двух суббот», так и то примирение с евстафианами, которое фактически было достигнуто еще в бытность царя в Тигре. Если царь Давид в свое время уклонился от участия в соборе по поводу субботствования в 1400 г., чтобы затем помиловать евстафиан от своего имени, то Зара Якоб, лично председательствуя на соборе 1450 г., в своей «Книге света» приписал примирение с евстафианами деятельности некоего безымянного «митрополита»: «Так, при содействии митрополита было восстановлено единство церкви, за что нельзя в достаточной мере возблагодарить незаслуженную милость Божию» (цит. по [20, с. 176]).

Впрочем, до подлинного единства церкви было еще далеко. Если евстафиане пошли на примирение с царской властью, которая, в свою очередь, обеспечила им свободу субботствования и примирение с господствующей церковью, то стефаниты и после смерти своего учителя продолжали неуклонно следовать своим принципам, несмотря на все гонения. Отношение Зара Якоба к стефанитам после собора в Дабра Метмаке хорошо описал Таддесе Тамрат: «После этого великого достижения он не собирался терпеть в своем царстве другой религиозный раскол, основанный на региональных привязанностях. Такая политическая подоплека стефанитского движения, равно как и вызов его власти, брошенный лично Стефаном,— вызов, который поддержали стефаниты в особенности в Тигре,— сыграли важную роль в отношении царя к новой секте. Новый культ девы Марии дал лишь удобный повод для преследования стефанитов. В сущности, отказ дочитать деву Марию и крест были не единственными „ересями“, в которых обвинялся Стефан, равно как и то, что стефаниты были не единственной группой, воспротивившейся введению нового /культа. Более того, в хрониках Зара Якоба и в рассказах о чудесах девы Марии — налицо явная попытка преувеличить религиозные мотивы для его беспощадных действий, направленных против стефанитов. Именно благодаря такой характерной религиозной пропаганде эта секта стала столь известной впоследствии. Тем не менее, несомненно, что в своих далеко идущих политико-религиозных преобразованиях Зара Якоб интересовался этим движением прежде всего с политической стороны» [75, с. 111—112].

С этой политической стороной, равно как и с широкой поддержкой стефанитов местным населением, Зара Якоб мог хорошо ознакомиться еще во время своего пребывания в Тигре в 1436—1438 гг. Однако тогда главной его целью было покончить с относительной автономией этой провинции и надежно включить ее в состав царства в административном и церковном отношениях. Именно на это были направлены его мероприятия по реорганизации и централизации как светского, так и церковного аппарата в Тигре. В тогдашних условиях Зара Якоб не рискнул раздражать тигрейцев решительными преследованиями Стефана и его сторонников, хотя антигосударственная направленность этого движения была уже вполне понятна царю.

Обстоятельства переменились в 1454г. Торжественно отпраздновав по всей стране победу над Ахмадом Бадлаем в 1445 г. и проведя собор в Дабра Метмаке в 1450 г., Зара Якоб почувствовал достаточно сил и уверенности для расправы со стефанитами: «Через несколько дней восстали чада Стефана, которые говорили: „мы не кланяемся владычице нашей Марии и кресту сына ее“. Посему поставил их царь пред собою, допросил об их учении и, заставив вести прение со своими пресвитерами, победил их и посрамил. Но они не оставили нечестия своего. Тогда царь, собрав всех людей христианских и странников, пришедших из Иерусалима, велел предать их суду. И осудили их каждого на многообразные мучения, пока не умрут. Тогда отрезали им носы и языки и побили камнями 2 Якатита. Чрез 38 дней после побиения, 10 Магабита, в праздник креста сошел свет и. оставался много дней, будучи видим повсеместно. Посему он полюбил это место и назвал его Дабра Берхан („Гора света“.— С. Ч.) и выстроил здесь храм... И он прочно поселился в Дабра Берхане и в нем утвердил установления царства» [24, с. 74—80].

4. Столичный период царствования Зара Якоба. Реформы придворной и государственной жизни

С основанием Дабра Берхана и превращением его в царскую столицу завершился целый этап правления Зара Якоба, этап упорядочения царской власти в Эфиопии, и начался период его знаменитых реформ. Впервые со времени падения Акаумского царства в Эфиопии была основана постоянная столица эфиопского царя, откуда он управлял своим государством. Если раньше Зара Якоб, подобно всем своим предшественникам, постоянно разъезжал по стране во главе своего войска, иногда задерживаясь в одном месте надолго, как это было в Тигре, но нигде не останавливаясь навсегда, то в Дабра Берхане он обосновался до конца дней своих: «Он пребывал в Дабра Берхане полных 12 лет и два года, когда ходил в землю Фараго и возвращался в Дабра Берхан и в Дабра Метмак и в другие близкие к нему местности, уходя и возвращаясь скоро в Дабра Берхан. Всех мест этих было 14. После них он преставился» [24, с. 76].

Для такой разительной перемены в образе жизни царя требовались и перемены в системе управления государством. И Зара Якоб осуществил их, не только основав столицу, но и перестроив, свой двор и превратив его в огромный и тем не менее весьма стройный аппарат управления, вполне послушный царской воле. Подобные реформы были неизбежны и необходимы, так как по мере развития процесса феодализации серьезным изменениям должна была подвергнуться и вся система управления. Если у предшественников Зара Якоба двор состоял из личных слуг царя, его военачальников и духовенства, которые не имели строго определенных административных функций, а только выполняли отдельные поручения царя, связанные с управлением той или иной области или провинции, то при новом дворе «а первый план вышли специальные чиновники-администраторы. И в «Хронике» Зара Якоба с нескрываемым удивлением описана эта новая строго иерархическая организация двора и сложный, разработанный до мелочей, придворный церемониал [24, с. 63—67].

По сути дела, этими реформами Зара Якоба создавалась система управления нового типа, которую можно было бы назвать, вслед за С. В. Юшковым, дворцово-вотчинной системой [28, с. 223—225]. Ее сущность заключалась в том, что теперь государь смотрел на все государство как на свое собственное хозяйство-вотчину и поручал управлять отдельными частями и отраслями ее уже не личным слугам или военачальникам, бывшим у него под рукою, а специальным чиновникам-министрам. Эта дворцово-вотчинная система коренным образом отличалась от прежней военно-административной, которая корнями своими уходила в дружинный быт и дружинную организацию.

Одновременно менялся и характер придворного. Прежний придворный (за исключением, разве, придворного духовенства) был прежде всего военным человеком. И ему как военному государь и давал те или иные административные поручения, выполнив которые тот снова возвращался в свою родную военно-придворную среду. Эта старая военно-административная система не знала и не могла знать специализации ни царских исполнителей, ни административных их функций. Поручения, даваемые им и выполняемые ими, были столь же неожиданны и разнообразны, как сама жизнь, потому что вызывались этой жизнью. Специализация возникает лишь с введением дворцово-вотчинной системы, когда появляется и целый штат министериалов, названиями должностей которых пестрит «Хроника Зара Якоба».

При Зара Якобе и сама придворная канцелярия была разделена на две палаты со строгим разделением функций — это были так называемые Верхний Фит и Нижний Фит. Воины-телохранители царя «ели в месте, именуемом Верхний Фит. Сделали завесу из шеглай от палатки к дому царя слева, шеглай был в 150 или 140 локтей; там судили, наказывали и принимали жалобы. Жан бет табаки находился не здесь, а в Нижнем Фите и не поднимался в Верхний никто, кроме Цераг табаки и Жан Дараба. Азажи с малькенья и верными монахами из мужей Тигре распоряжались там. Иногда, спускаясь в Нижний Фит, они делали там много распоряжений, но особенно важные приказания были отдаваемы в Верхнем Фите. И войдя туда, где был царь, эти азажи, вызвав его слово, падали все та

колени и целовали землю из страха и трепета каждый раз, когда слышали слово царя» [24, с. 64—65].

Одновременно административные органы, состоящие из этих министералов, начинают делиться на центральные и местные — явление, совершенно чуждое прежней военно-административной системе. Причем, если должности собственно придворного штата поражают своим разнообразием, то местные органы оказываются на удивление унифицированными: «После них царь взял все саны Эфиопии в свои руки и назначил адаюшатентов в области: в Шоа — Рак Масарэ, в Фатагар — азажа... в землю Гебер — Хегано, в Вадж — Хегано, в Дамот — Эрак Масарэ, в Годжам — Рак Масарэ, в Бегемдер — Рак Масарэ, в Тигрэ — Рак Масарэ, в Кеда — Рак Масарэ, в Ангот — Рак Масарэ, в Амхару так наз. цахафалама, в Гань и в Гедем и в Ифат так наз. Рак-Масарэ. Все люди трепетали от страха царства его и великой силы его» [24, с. 60—61]. Чтобы обеспечить постоянную связь между центральными и местными органами управления были созданы специальные штаты чиновников, направляемых царем: в особо важных случаях — так называемые гласы государевы, а в заурядных малькення.

Упразднение старой военно-административной системы не прошло без протеста в военной среде, получавшей немало выгод от своего прямого участия в управлении. Об этом почти случайно проговаривается «Хроника Зара Якоба», вообще не склонная, подобно всем произведениям официальной царской историографии, заострять внимание читателя на возмущениях против царских мероприятий. «В земле Даваро он поселил много чава, называемых Акауй башур ваджет, полк Цагана, Ба Адаль Амба, полк Медведя, полк Пламени, Молнии в Адале, Бацар Ваджет, Жан Гадаб; были и, другие, имен которых я не знаю. Их учредил царь, когда возгордились на него прежние чава Жан цагана. Когда он прогневался на них и вступил с ними в пререкания, они спустились в Адаль по незначительному поводу. Посему он замыслил посрамить этих прежних чава и сказал им: „Вот вы возгордились на нас и на азмача, которого мы дали вам — когда он наказывал вас и приводил вас в порядок, вы вознегодовали и спустились в исламскую землю. Ныне же мы установили сверх вас новых чава, как заповедал нам бог"» [24, с. 67—68].

Царский хронист пытается представить этот конфликт между царем и его полками возмущением «по незначительному поводу». Однако подлинные масштабы этого воинского недовольства можно видеть уже из того, что царь вынужден был учредить только в Даваро не менее восьми полков, а «также и в Бали и Хадья он поселил многих чава, и в Бегамедре, и в Годонаме и Фатагаре, и в Ифате, в Гедеме, в Канье, в Анготе, в Кеда, в Тагрз, в Бахр Амба, в Сараве Бацар Ваджет» [24, с. 68].

Мы видим, что царю пришлось обновить значительную часть своего войска и военной реформой подкрепить реформы в области государственного управления. Таким образом, царь настойчиво добивался самодержавной власти в пределах всего государства, которое он рассматривал как собственную вотчину, а все население его — в качестве своих подданных. Ярким проявлением этого явился и торжественный и разработанный до мелочей церемониал придворной жизни, невиданный дотоле в Эфиопии, который должен был воочию продемонстрировать всем священный характер власти христианского царя — «соломонида» и помазанника божия. И здесь успехи Зара Якоба, отраженные в придворных церемониях, которые с редкой для эфиопского хрониста подробностью были занесены в царские анналы, очевидны [24, с. 63—67].

Так ему удалось низвести ранее почти независимых игуменов крупнейших и влиятельнейших монастырей до положения своих придворных. Во время литургии в придворной церкви обязаны были присутствовать настоятели 14 монастырей «и других, и тех, которых я не знаю», как пишет хронист. «Монахи, Бизанские», эти евстафиане, бывшие некогда самоотверженными борцами против монастырского стяжания, не пугавшиеся суровых гонений при царе Давиде и настоятеле Филиппе Дабра-Бизанском, теперь держат узду и меч при царских выходах из храма. «Верные монахи из мужей Тигре» вместе с царскими чиновниками (азажами и малькення) распоряжаются в царской

канцелярии в Верхнем и Нижнем Фитах. Дабтара из выстроенных Зара Якобом монастырей и храмов не только собираются ко двору по приказу царя, подобно верным вассалам, но и принимают участие в царских пирах, которые наряду с принесением омажа являлись в средневековой Эфиопии важным ритуалом, закреплявшим связь между сюзереном и его вассалами.

Весьма показательным при новом дворе является также и то, что в описании многочисленных придворных церемоний митрополит даже не упоминается, зато акабе-саат — их непременный участник. Это свидетельствует о том, насколько при дворе Зара Якоба пали политическое влияние и вес египетских митрополитов, некогда не без успеха противодействовавших тем или иным мероприятиям царской власти. В то же время должность акабе-саата, ставшая весьма, важной; еще при Царака Берхане в царствование Давида, приобрела еще большее значение при дворе.

Взросшее влияние акабе-саата, всегда служившего связующим эвеном между двором в Эфиопии и монастырским монашеством, вполне соответствует росту политического значения монастырей в эфиопской придворной жизни. Потеряв свою прежнюю независимость, монастыри превратились в крупных вассалов христианского царя, их игумены — в его придворных, а акабе-саат — в первого сановника государства. При дворе Зара Якоба акабе-саат по высоте занимаемого положения и церемониальной отгороженности от внешнего мира уступал только царю: «В эти дни акабе-саатом был Амха Сион, которого весьма любил царь. Когда он выходил или входил в дом свой, никто из людей не видал его и в жилище его никто не входил, кроме двух или трех мальчиков, и примыкало жилище его к ограде царя. Когда была надобность, он призывал одного из своих верных монахов и посылал его, куда хотел, близко или далеко. Все это — ради чести царства, ибо приближался он во всякое время к царю. Также и все отроки, что внутри двора, не встречались с людьми, не имели домов, но всегда жили во дворце. А когда они выходили, то выходили и возвращались сии юноши с заведующим. И не знали они женщин; не стригли волос иначе, как по повелению царя, не были одеты неопрятно. Если они ходили в дом посторонних есть и пить и беседовать, судили и казнили и их и тех, кто их принимал» [24, с. 59].

Так при дворе Зара Якоба духовенство составило весьма значительную часть придворных, и именно из их среды царь набирал кадры для нового аппарата управления страной, который требовал и больших средств на свое содержание. И здесь Зара Якоб повел себя как истинный самодержец в полном соответствии с теми возвышенными представлениями о характере царской власти, которые он, не жалея сил, старался внушить своим подданным: «И поставил он во все области адагшанатов, назвав их по их наместничествам рак-масрэ и хегано. Взял он в свои руки и наместничество лротоирейств и не оставил ничего. Доходы Щоа, отданные цахафаламу, и содержание цева, отданное баала Дамо и баала Дихо и Жан Шанка и Бададь Даген — все это он повелел передать Дабра Либанооу. Другие доходы Эфиопии оставил себе одному царь наш Зара Якоб, да будет ему на стол и всякую потребу» [24, с. 82].

Другими словами, Зара Якоб стал первым эфиопским монархом, который в деле укрепления своей власти решил не только подчинить себе церковь, и прежде всего эфиопское зем-левладельческое монашество, но и воспользовался для управления государством кадрами и организацией, которые сформировались в XV в. внутри разросшихся монашеских конгрегации. Они оказались вполне применимы для государственного управления потому, что сложились и выработались в ходе длительного процесса феодальной апроприации местного земледельческого населения и насаждения феодальных отношений именно как управленческие кадры и управленческая структура. Они были необходимы для политики широкой монастырской колонизации, которую проводили крупнейшие монастыри с конца XIII — начала XIV в. К середине XV в. нужду в них почувствовала и государственная, т. е. царская, власть.

Использование Зара Якобом монастырских кадров и монастырской организации для управления государством свидетельствует, что к середине XV в. развитие феодализма вглубь в Эфиопии усилилось. Это, во-первых, позволяло применить новые методы управления страной, а во-вторых, потребовало ответить на социальные изменения общества соответствующими изменениями административного аппарата, призванного насаждать и защищать эти социальные изменения в интересах господствующего класса феодалов. Такова была классовая сущность дворцово-вотчинной системы управления. Именно на достижение этой щели и были направлены так называемые церковные реформы Зара Якоба.

Царский хронист и эфиопские монастырские летописцы с особенной любовью останавливаются на этих церковных реформах: «Когда воцарился господин наш Зара Якоб, был мир и покой во всей земле Эфиопской, и он проповедовал правду и веру и был подобен красотой уставов проповеди своей и учения своего пророку и апостолу, ибо люди эфиопские жили, оставив уставы веры и почитание суббот и праздников... Он учил символу веры, молитве Евангелия, ветхозаветному десятисловию и евангельскому седмисловию, единому божеству в трех лицах, рождению сына от отца без матери и рождению его от Марии без отца — сему и подобному учил он и повелел учить всех мужчин и женщин, составляя собрания во все субботные дни, во все праздничные дни во всех местах. Он повелел сеюмам — если священники этого не будут делать и не будут учить по местам своим, да отнимется их достояние и расхитятся дома их» [24, с. 77].

Этой же традиции следуют и современные исследователи истории Эфиопии, подчеркивая проповедническую и учительную роль Зара Якоба в распространении христианства в стране и реорганизации церкви: «Основа политики Зара Якоба заключается в том успехе, с которым он включил основные монастыри страны в свою религиозную программу, используя для этого странную комбинацию экономического предпочтения и юридического принуждения. Именно таким образом обстояло дело после собора в Дабра Метмаке, когда ему удалось объединить учительные возможности всех монашеских общин в своем царстве. В попытке наилучшим образом использовать эти общины он, по-видимому, разделил свое царство на религиозные сферы влияния, которые распределил между основными монастырями» [78, с. 236].

Это было действительно так. Однако внимательное рассмотрение деятельности таких монастырей заставляет предполагать здесь и другие цели, помимо сугубо проповеднических. Причем интересно, что это были уже не столько монастырские, сколько государственные цели. Проповедью христианства монастыри занимались уже давно, одновременно собирая земельные владения. Теперь же «сферы влияния» каждого монастыря по приказу царя разрослись необычайно и включали, помимо их собственных землевладений и близлежащих местностей, огромные области, сравнительно недавно вошедшие в состав христианского царства, например Мугар и Эндагабтан. Благотворя монастырям, Зара Якоб настойчиво требовал от них выполнения новых обязанностей, далеко выходящих за (пределы собственно монастырских интересов: игумены этих монастырей должны были, подобно наместникам, объезжать приданные им области и твердой рукою /искоренять местные верования и уничтожать власть местных жрецов. Поскольку подобные административные меры предусматривали прежде всего приведение к повиновению местного населения, то игуменов в этих поездках сопровождали царские войска. Житийная литература того времени показывает, каким образом игумены выполняли свою миссию: «Зара Якоб сказал (Марха Крестосу, настоятелю Дабра-Либаносокому): „...иди и заботься о церковном устройении и учи вере во всех землях“... (В это время) вера людей Мугара была еще нетверда, и потому (Марха Крестос) спустился в землю Мугар с посланными от царя» (цит. по [78, с. 239]).

Как повествует далее «Житие» Марха Крестоса, такое сопровождение позволило дабра-либаноскому настоятелю не только, сжечь обнаруженные им «магические книги», но и, встретив сопротивление местного населения, схватить зачинщиков и отослать их к

царю. «Житие» Такла Хаварьята, также подвизавшегося в Мугаре, описывает, что он публично бичевал «волхва» и жег дома других жрецов, изгоняя их из страны. По замечанию Таддесе Тамрата, «эти насильственные действия получали царское благословение и, очевидно, совершались, чтобы показать бессилие языческих богов и их человеческих посредников» [78, с. 240]. Однако одновременно местному населению демонстрировалась сила не только христианского бога, но и христианского царя и насаждались как вера, так и социальные отношения, господствовавшие в христианском царстве. Зара Якобу действительно удалось «с успехом включить основные монастыри в свою программу», которая, похоже, одновременно являлась программой и христианизации и феодализации Эфиопии.

Следует сказать, что для подобной задачи церковь оказывалась, пожалуй, самым удобным исполнителем, что вполне характерно не только для Эфиопии. Так, например, на русской почве Б. А. Романов особо подчеркивал значение «работы церкви по строительству феодального общества и внедрению ее в самую ткань (слой за слоем) этого общества через личную, семейную жизнь прихожан, — работы, которая единственно и может конкретно объяснить подлинное значение церкви, какое она приобрела тогда на целые века существования русского общества и государства» [16, с. 13]. В Эфиопии именно Зара Якоб побудил и заставил церковь взяться за выполнение работы, преследовавшей в равной степени как государственные, так и религиозные цели, и сам выработал программу этой работы.

Для этого Зара Якоб не жалел ни усилий, ни времени, занимаясь в своей столице не только административной, но и весьма; плодотворной литературной деятельностью, о чем упоминает его «Хроника»: «Он повелел и написал в святых книгах. И писания его таковы по именам их: Том вочеловечения, Книга света, Книга рождества, Отречение сатаны, Книга существа, Блюдение таинства, Господь воцарися. Все это установляя и распространяя, он пребывал в Дабра Берхане» [24, с. 76]. Эти многочисленные сочинения Зара Якоба, и в первую очередь «Книга света»¹¹, носят не только богословский, но главным образом дисциплинарный характер, где излагаются как события эфиопской церковной истории и религиозные реформы самого царя, так и методы проведения их в жизнь.

Зара Якоб не только стремился к распространению в «языческих областях» христианства вместе с феодальными отношениями, но и прилагал немалые усилия для глубокого внедрения господствующей религии и господствующих социальных отношений в быт и сознание народа. Для этого он и использовал «учительные возможности всех монашеских общин» в своем царстве, для наставления которых он так много писал. Именно он заставил церковь ввести в религиозный быт народа такую новую для эфиопских христиан фигуру, как личный духовник. Отныне каждый христианин должен был иметь своего духовника, с которым надлежало советоваться во всех важных жизненных случаях, исповедоваться ему в своих грехах и слушаться его наставлений. «Любите (своего духовника) как зеницу ока... и давайте ему от плодов трудов ваших... и делитесь с ним именем вашим», — писал Зара Якоб в своей «Книге рождества» (цит. по [78, с. 244]). Так феодализация вошла в личный, семейный быт каждого христианина в Эфиопии.

В то же время царь настойчиво требовал от своих наместников не только помогать священникам в их новых обязанностях, но и заставлять их выполнять эту службу, за которую они получали щедрое вознаграждение: «Если священники этого не будут делать и не будут учить по местам своим, да отнимется их достояние и да расхитятся дома их» [24, с. 77]. Как мы видим, Зара Якоб не только сам предписывал церковникам, но и поручал наместникам следить за выполнением ими своих духовных обязанностей. Так «духовное» в царствование Зара Якоба оказалось тесно связанным со «светским».

Такое усиленное насаждение феодальных отношений, проводимое царем при помощи специально организованного аппарата царских чиновников и силами давно сложившихся монашеских конгрегации, приносило свои плоды. Если Амда Сион в непрерывных походах своим мечом очертил ту обширную территорию, освоить которую

предстояло его преемникам, то Зара Якоб выполнил эту задачу, взяв себе на вооружение и «меч духовный». Как реформатор, государственный и церковный деятель Зара Якоб появился в результате развития феодализма вглубь в Эфиопии. Вся его деятельность была ответом на требования, которые настоятельно выдвигало это развитие. Упуская из виду главную причину его реформ, разделяя их на «церковные» и «государственные», мы рискуем не найти правильного ответа на вопрос, что представлял собою Зара Якоб и какова была сущность его нововведений.

В чем заключается историческая роль Зара Якоба? Здесь мнения исследователей расходятся. Таддесе Тамрат писал по этому вопросу: «Зара Якоб выказывал глубокое чувство предназначения на протяжении всего своего царствования и сам ставил перед собою весьма возвышенную цель: „И бог подъял нас на сей престол православный, дабы мы рассеяли всех идолопоклонников". Однако, если судить по этому высокому идеалу, его попытки совершить решительный переворот в религиозной жизни своего народа не принесли существенных результатов. Возможно, самой яркой иллюстрацией этого полного провала является главное противоречие в его собственной жизни. Несмотря на свои красноречивые комментарии на апостольские постановления и каноны ранней христианской церкви, Зара Якоб оставался многоженцем до конца своих дней. Его суеверные страхи перед черной магией также были велики, а его жестокие приговоры мало походят на чувство справедливости глубоко религиозного человека. Самые длительные достижения Зара Якоба, безусловно, заключаются в его покровительстве эфиопской литературе, в развитии которой он активно участвовал, и в реорганизации церкви» [78, с. 242—243].

Следует сказать, однако, что современные Зара Якобу церковники придерживались прямо противоположных воззрений на соответствие этого царя своим высоким идеалам. Не только придворная историография, апологетичная по самой своей природе, но и гораздо более независимая от царской власти монастырская агиография отзывается о Зара Якобе весьма хвалебно. В чудесах, завершающих «Житие» Маба Сиона, шоанского аскета, подвизавшегося в царствование Зара Якоба, рассказывается, как «Бог восхищал его на небо, показывал ему рай и бездну. В последней он увидел много людей, о которых ему было сказано, что „это те, которые злословили царя Зара Якоба". Потом он увидел в облаке двух коней, которые должны были везти в Иерусалим его и царя Зара Якоба, Он сказал: „как могу я грешный быть наравне с солнцем веры, царем правым Зара Якобом?" Ему ответил Бог: „ибо вы направили мысль вашу к любви к Богу вашему"» [20, с. 216].

Зара Якоб, безусловно, был весьма религиозным и нравственным человеком своего времени, и вряд ли стоит «злословить» его лишь потому, что тогдашние понятия о нравственности, справедливости и религии способны шокировать современного читателя. Однако не религиозность этого выдающегося деятеля той вообще весьма религиозной эпохи выделяет его из длинной череды эфиопских «царей боголюбивых», а то редкое понимание государственных нужд, которое позволило ему объединить и реорганизовать эфиопскую церковь в интересах быстро развивающегося эфиопского феодального государства.

Несмотря на прочную репутацию «царя-богослова, палача еретиков и радетеля церковного благочиния», которую Зара Якоб получил в исторической науке, в его политике религия и церковь всегда оставались средством, а целью являлось государство, как это видно из заключения его «Хроники»: «Далее повелел этот царь: „когда вы призываете имя божие, все люди христианские, говорите: поклоняюсь величию царства его", и затем призывают имя его. Когда же вы хотите призвать имя владычицы нашей Марии, говорите: девству ее подобает поклонение", и затем призывают. В-третьих, сказал он: „когда услышите голос наш или приблизитесь к лицу нашему, всегда говорите, поклоняясь: поклоняемся отцу и сыну и святому духу, который поставил нам царем Зара Якоба". Всему сему наставив и установив уставы и написав новые книги, почил в мире царь наш Зара Якоб в Дабра Берхане на 35 году царствования» [24, с. 82—83].

Здесь достаточно недвусмысленно наказаны и роль религии и значение литературной деятельности царя в деле укрепления царской власти. «Что эфиопские цари» бывали и богословами, и церковными поэтами, — заметил однажды Б. А. Тураев, — для нас не новость после того, как мы знаем о Зара Якобе... Явление, вполне аналогичное Византии и древней Руси („Иоанн Деспот")» [21, с. 173]. К этому можно заметить, оставляя в стороне церковную поэзию, что и в Византии и на Руси государей, как правило, побуждали братья за перо соображения главным образом государственного характера (Владимир Мономах и Иван Грозный).

5. Конец царствования Зара Якоба: успехи и неудачи политики

Несмотря на утверждения царского хрониста, «когда воцарился господин наш Зара Якоб, был мир и покой по всей земле Эфиопской» [24, с. 77], в действительности дело обстояло далеко не так. Реформы, проводимые Зара Якобом железной рукой, возбуждали значительное недовольство как среди привыкшего к независимости монашества, так и среди придворных, хорошо помнивших времена прежних малолетних царей, перед которыми им не приходилось «падать на колени я целовать землю из страха и трепета каждый раз, когда слышали слово царя» [24, с. 65].

«Житие» Маба Сиона не случайно упоминает о бездне, куда попали «те, которые злословили царя Зара Якоба», ибо таких, по-видимому, было много среди современников царя. Б. А. Тураев заметил по этому поводу: «Некоторые намеки разбираемого жития указывают нам на то, что церковные нововведения, шедшие с высоты престола и находившие себе поддержку и развитие в кельях подвижников, не оставались без протеста. Что иначе быть не могло, понятно уже а priori, как ввиду крутости реформ сурового царя, так и принимая в соображение мелочность абиссинских монахов, легко распадавшихся из-за несущественных тонкостей на толки и секты.. Уже хроника говорит нам, что во время своего пребывания в Дабра Берхане „царь наш Зара Якоб утвердил все установления царства, и (было там казнено много людей, а другие были заключены, ибо творили неправое на Бога и на Помазанника Его". Наше житие помещает этих „хулителей царя" в аду» [20, с. 226].

Зара Якоб действительно встретился с активным противодействием своей политике и своему царствованию не только в военной среде, но и в самых высоких придворных кругах, как сообщает об этом царская «Хроника»: «В эти дни не было бехт-вададов¹² ни справа, ни слева, но пребывали в этой должности и отдавали приказания две дочери царя: справа Мадхен Замада, слева — Берхан Замада, после того как связал и осудил царь мужа ее Амда Маскаля, потом названного Амда Сайтан, когда царь услышал о его многих неправдах и об измене, которую он творил и замышлял недостойно в сердце, которую не может замыслить сердце человеческое, подобно мысли проклятого дьявола и что недостойно повествования, и посему низложил его бог с его седалища и весьма посрамил. Так и сего Амда Сайтана низложил бог Израилев... И ради этого царь устроил великое собрание воинства и раскрыл пред ним все его преступления, затем повелел осудить его на смерть, как подобало ему. И на суде выкопали землю и бросились (?) на него и на Амха Иясуса цасаргуэ, и на Ноба, нэбура-эда Дабра Даммо, монашество которого было при Дабра Бакуэр и который как сообщник их был назван Кабаро Сайтан! Амда Сайтана изгнали в землю Амхару, причем никто не знал в какое место, кроме одного царя; Амха Иясуса и Ноба, названного Кабаро Сайтаном, сослали в землю Гуашаро, а также Исаяю бехт-вадада, предшественника Амда Сайтана, когда царь наш был в области Амхары, называемой Кесат» [24, с. 59—60].

Хронист предпочел умолчать о целях заговорщиков, ибо это «недостойно повествования», однако его ссылка на «мысли проклятого дьявола» достаточно прозрачна и заставляет заподозрить, что здесь дело клонилось к низложению Зара Якоба. Участие в заговоре двух придворных, Амда Маскаля и Исаяи, последовательно занимавших высшую

светскую должность бехт-вадада, и архимандрита Дабра-Дамоакого Ноба, который в свое время посоветовал евстафианам принести омаж Зара Якобу, показывает масштабы заговора и серьезность угрозы для царя. Любопытно отметить также, что Зара Якоб расправляется со своими бывшими ближайшими помощниками, работавшими рука об руку с ним в Тигре.

Вообще же выдержка и дипломатический такт, которые принесли значительные успехи Зара Якобу в начале царствования в бытность его в Тигре, явно стали изменять царю. В то же время протест против царских нововведений и стремление вернуться к прежним порядкам проникли даже в царскую семью, приняв, судя по изложению хрониста, форму своеобразной религиозной реакции: «И был во дни царя нашего Зара Якоба великий страх и трепет на всех людях Эфиопии из-за приговора суда его и силы его, особенно же ради тех людей, которые говорили: „Мы поклонились Дасаку и дьяволу" и запятнали многих достойных людей своим лживым словом. Царь, услышав это, казнил их по наветам этих лжецов, поклявшись именем Божиим: „кровь их да будет на вас". Так поступал царь, ревнуя о боге до того, что он не пощадил всех сыновей своих, коих имена: Клавдий, Амда Марьям, Зара Абрехам, Батра Сион, и дочерей, по именам: Даль Самра, Ром Ганаяла и Адаль Мангеса, и многих, которых я не знаю. Одни из них умерли, другие из них остались живы, причем все братья их умерли. В это время возгласил во Дворце глашатай: „Народ христианский! Послушай, что сотворил сатана. Когда мы отвратили всех людей от служения идолам и поклонению Дасаку и Дино, он ныне вошел в дом наш и прельстил чад наших". Их казнили великой казнью и показывали всему воинству бичевания и язвы их и пытки их, и ради сего все плакали, когда им об этом рассказывали или это показывали» [24, с. 58—59].

Проще всего объяснить эту царскую жестокость религиозным фанатизмом Зара Якоба, как это обычно и делается. Впрочем, собственно религиозный элемент здесь весьма подозрителен. Судя по изложению хрониста, он не казался убедительным и самому царю. Видимо, не только ненависть к «идолопоклонникам» двигала царем, когда он казнил своих детей. Ясно, Зара Якоб боялся дворцового переворота, боялся, что кто-либо из детей его захватит престол, не дожидаясь его смерти. За шесть лет до смерти Зара Якоб подобным же образом обрушился на одну из своих жен, Сион Могаса, и на сына, Баэда Марьяма, хотя их никак нельзя было упрекнуть в неправоверности. Зара Якоб, сам поставивший церковников на службу царской власти, хорошо знал их политический вес и бдительно следил за связями с ними возможных претендентов на престол.

Царский хронист, изложивший эту историю, ничуть не старается затушевать политическую ее подоплеку, считая, по-видимому, это вполне естественным явлением: «После того как почил царь наш Зара Якоб, воцарился сын его Баэда Марьям вместо отца своего после того, как постигли его самого до его воцарения и его мать многие напасти от отца его, который оказал им: „ты хочешь, чтобы воцарился сын твой еще в то время, когда я, Зара Якоб, нахожусь на престоле моем; ты посылала ко всем святым, которые пребывают в монастырях и пустынях". Она ответила ему, сказав: „как я могла совершить такое великое преступление? Сердцем я не помыслила и устами не говорила. Да не кажется тебе это истинным, господин мой, и не слушай слов людей, клеветующих на меня". Тогда разгневался царь и повелел весьма бичевать и бить ее, и от болезни после этих побоев и пыток в течение многих дней она почил, и ее погребли тайно в монастыре, именуемом Макдаса Марьям, находящемся вблизи Дабра Берхан. В день поминания своей матери, коей имя Сион Могаса, послал сын ее, Баэда Марьям, ладан и светильники. Царь Зара Якоб, услышав о том, что сделал этот сын его, Баэда Марьям, призвал его в гнев и ярости и сказал: „о чем ты слышал и что узнал, что дал ладан и свечи для церкви?". И сказал сын его: „я слышал и узнал, что умерла мать моя, и послал ладан и свечи в церковь в день поминания". И посему повелел царь связать руки и ноги ему, и Махари Крестоса, раба его, связали и много пытали. Когда он потом нашел, что его дело чисто, он оправдал и помиловал сына своего Баэда Марьяма. И вестники, которых этот

Баэда Марьям посылал к святым, принесли ему слово радости от этих святых из Дабра Либаноса, из Дабра Касо я от настоятеля Зндагабтанского Абукира, которые говорили: „не бойся, ничего дурного не случится с тобой". Послали они и к отцу его Зара Якобу со словами: „господин наш, не делай зла сыну своему Баэда Марьяму, ибо он прибыл к нам и к молитвам отца твоего Такла Хайманота". Царь наш Зара Якоб, выслушав это послание святых, возлюбил совершенно этого сына и возвеселил его, и поставил полномочным над всеми» [24, с. 83—84].

Этот отрывок из «Хроники» царя Баэда Марьяма (1468— 1478), сына и преемника Зара Якоба, чрезвычайно важен в том отношении, что в нем ярко отразилось действительное противоречие жизни, царствования и всей политики Зара Якоба, заключавшееся, однако, отнюдь не в его многоженстве или страхе перед черной магией. На 29-м году своего правления Зара Якоб, примиривший евстафиан с церковью, разбивший Ахмада Бад-лая, учредивший субботствование и культ девы Марии, жестоко расправившийся с «еретиками» и железной рукой насадивший свои реформы, не смог достичь прочной власти. Он, всю свою жизнь проводивший мероприятия, направленные на укрепление престола, провозглашавший самодержавный и священный характер царской власти, к концу своего правления вынужден был бдительно следить за своими наследниками, опасаясь низложения. Этот страх преследовал его всю вторую половину царствования и заставлял обращаться за помощью даже к александрийскому патриарху Иоанну (1428—1453). В своей «Книге света» Зара Якоб упоминает о послании патриарха с заочным отлучением «всего войска, правителей и наместников, мужчин и женщин... желающих воцарить другого в то время, как Зара Якоб... все еще восседает на престоле своем; всех и каждого, кто хочет отобрать его венец... Или убить его, или низложить открытым ли мятежом или тайно и колдовством, и всякого, кто присоединится к преступному заговору против него» (цит. по [78, с. 241]).

Столь же неудовлетворительным для Зара Якоба оказался и итог его церковной политики. Ему удалось практически уничтожить политическое значение митрополита в Эфиопии, оторвать от митрополичьего престола землевладельческое монашество и ввести игуменов всех крупных монастырей в круг своих придворных. Однако зависимость монастырского монашества от царской власти оказалась взаимной, и игумены очень скоро начали играть весьма заметную роль в государственной политике. Нельзя сказать, чтобы Зара Якоб не пытался противодействовать возрастающему влиянию игуменов. Это противодействие вылилось в форму жестоких репрессий, вполне в духе того времени и царя.

Репрессии по времени, видимо, совпали с казнями царских детей я, возможно, были как-то связаны между собою: «В это время восстали лукавые люди, по имени Таавка Берхан и Зара Сион, которых сатана наполнил лукавым помышлением и которые наклеветали пред царем на этих царевен и на других людей, будто они говорили: „мы поклонились Дасаку и Дино, а эти поклонились вместе с нами". Возвели на них и много других обвинений. Это дело знает сам царь; но открыто только то, что они; поклонились Дасаку... Имен многих людей Эфиопии, которых умертвили и наказали, мы не знаем; это были вельможи и князья, монахи, бедняки и богачи, оклеветанные сими чадами сатаны Зара Сионом, Таавка Берханом и Габра Крестосом. Впоследствии и они были схвачены и судимы строго по лукавству деяний своих, и сосланы. Зара Сион умер там, куда был сослан. Он говорил: „смотрите, как пронзает меня огненным копьем авва Андрей Дабра-Либаносский". Он наклеветал некогда на него царю; его связали, и он умер в узах: Габра Крестоса впоследствии сокрушил царь Баэда Марьям и казнил. Таавка Берхан умер в ссылке» [24, с. 81—82].

Однако, если в первый раз, столкнувшись с заговором «вельмож, князей и монахов», Зара Якоб решительно расправился как с ними, так и с теми царевичами и царевнами, которые, по-видимому, были с ними связаны, то в аналогичном случае с Баэда Марьямом царь вынужден был не только отступить перед монахами, но и назначить Баэда

Марьяма своим наследником. Все это заставляет усомниться в том, что успехи церковной политики Зара Якоба были действительно столь велики и «его преемники могли только идти по его следам и удерживать то доминирующее положение в церкви, на которое окончательно возвел царскую власть Зара Якоб» [20, с. 204]. Если Зара Якобу удалось совладать с расколом ...и ценой жестоких репрессий как против раскольников, так и против отдельных несговорчивых церковников сохранить догматическое единство церкви, то преодолеть ее феодальный характер он был не в состоянии.

Не лучше обстояли дела и в области государственного управления. Царь прибегнул к самым решительным мерам, чтобы реорганизовать административный аппарат и ввести дворцо-во-вотчинную систему управления государством. Сначала, когда для выполнения этой грандиозной задачи ему не хватало чиновников, Зара Якоб решил сосредоточить управление страной в своей семье: «После Амда Сайтана я не нашел никого, кто был бы поставлен в бехт-вадады, кроме этих двух сестер, которые жили в доме бехт-вадада. Подобно им поставил всех их сестер царь, их отец, во всю землю эфиопскую под собою: в Тигре — Даль Самра, в Ангот — Бахр Мангаса, в Гедем — Софию, в Ифат — Амата Гиоргис, в Шоа — Ром Ганаяла, в Дамот — Мадхен Замада, в Бегемдер — Абала Марьям, в Гань — Ацнаф Сагаду, дочь сестры царя. Имен тех, которые были назначены в другие земли, я не знаю» [24, с. 60].

Этот смелый эксперимент, однако, оказался неудачным. Новая административная система управления, введенная Зара Якобом, с ее отчетливым разделением на центральные и местные органы явилась по сути дела соединением дворцово-вотчинной системы с системой кормления на местах. Но очень скоро система кормления стала преобладать в этом соединении, так как следить из центра за действиями местных властей оказывалось крайне трудно. Передоверив управление областями своим дочерям, Зара Якоб не мог осуществлять того жесткого контроля за действиями местных чиновников, который был совершенно необходим в феодальном государстве, построенном таким образом. И проблема царского контроля «ад собственными чиновниками всегда составляла одну из важнейших и трудно выполнимых задач феодальных монархов.

Как справедливо заметил Ш. Пти-Дютайи относительно функционирования аналогичной системы управления во французской феодальной монархии XIII в., «в этой стороне деятельности королевской власти следует отличать долю местных чиновников, сенешалов, бальи и второстепенных агентов, действовавших вдали от хозяйского глаза, и долю самого короля, правившего во главе своей курии. Местные чиновники упорно трудились над усилением королевского авторитета. Они добились того, что он всем внушал страх. Очень часто восстановлением порядка были обязаны их энергии. Нередко также они принимали по отношению к вельможам дерзкую позицию, вели агрессивную политику, которая не всегда одобрялась курией.... Некоторые из них дошли до того, что считали себя жак бы независимыми, и если бы их вовремя не остановили, то они вновь создали бы, в особенности на юге, феодализм, феодализм чиновников» [15, с. 259].

С аналогичными проблемами сталкивалась и царская власть в Эфиопии с той лишь разницею, что в Эфиопии XV в. она была гораздо слабее, чем во Франции XIII в. Это обстоятельство и определило исход царского эксперимента: «У этих царевен гадестаны (местные чиновники.— С. Ч.) погубили все области. В это время государевы гласы (особые чиновники, исполнявшие функции царских ревизоров на местах.— С. Ч.) не были уполномочиваемы, но эти были как бы гласами государевыми и они отдали области Эфиопии на расхищение. Из-за них отступили Амда Нахад, сеюм Цельмта, Цагой, сеюм Самена, сеюм... и кантиба. Все они отступили и сделались иудеями, оставив христианство, и убили многих людей из Амхары. Когда царь выступил, они сразились с ним, осилили его, прогнали и сожгли все щеркви в своих областях. Все это произошло потому, что эти гадестаны сгубили народ, отняв у него имущество, разграбив дома их, не оставив даже матабов (шнурков, которые носили христиане.— С. Ч.) на шеях; и не только их одних, но они сгубили весь народ эфиопский» [24, с. 81].

Таким образом, местная реакция, в особенности в областях, недавно принявших христианство и включенных в состав христианского царства, на «феодализм чиновников» оказалась крайне резкой. Целые области отпали от христианства, открыто возмутились против царя, перебили его администрацию — «многих людей из Амхары», а в ответ на карательную экспедицию царя «сразились с ним, осилили его, прогнали». Показательно также, что придворный хронист, избегая оправдывать этот мятеж, тем не менее всю вину возлагает на «гадестанов, сгубивших народ». Как тут не вспомнить слова Ш. Пти-Дютайи про сенешалов и бальи, когда они нередко «принимали по отношению к вельможам дерзкую позицию, вели агрессивную политику, которая не всегда одобрялась курией»!

Результатом всего этого явились жестокие репрессии Зара Якоба, направленные на кафевен и царевичей. Затем царь разослал по всем областям собственных чиновников — рак-масарэ, и «все люди трепетали от страха царства его и великой силы его» [24, с. 60—61]. Однако эта последняя приписка хрониста явно выдает желаемое за действительное. Решительные меры Зара Якоба по упорядочению административной системы в стране порождали не только страх, но и протест, причем на это решались не только «князья и вельможи», но и «монахи». Согласно новой редакции «Жития» Такла Хаварьята, обнаруженной Таддесе Тамратом в монастырской библиотеке Дабра Либаноса, этот святой, в свое время бичевавший «волхвов» в Мугаре с помощью царских войск, явился к Зара Якобу, желая говорить с ним «о напрасной смерти людей, заточениях и бичеваниях». Узнав об этом, царь пришел в ярость и, призвав монаха, опросил его: «Правда ли то, что ты поносишь меня? Кого ты видел, чтобы я убил без суда, и кого ты видел, чтобы я наказал не по закону? И как смеешь ты поносить меня, когда я — помазанник (божий)!». После этого царь приказал бичевать Такла Хаварьята и бросить его в темницу, где тот вскоре и умер [78, с. 242].

Подобные кровавые меры Зара Якоба способны внушить современному читателю мысль, что царь был бессмысленным деспотом, а такое мнение подчас встречается в исторической литературе. Однако террор Зара Якоба был весьма осмыслен, а государственная политика этого царя далеко не сводилась к одним репрессиям. Как в своих отношениях с церковниками, так и в проведении административных мероприятий царю приходилось отступать довольно часто. Тем не менее, несмотря на это, его цель прослеживается достаточно ясно. Это — установление самодержавной абсолютной власти и распространение юрисдикции царского домена на всю территорию христианской державы, где администрацией областей должны ведать царские чиновники, а не родовая знать. Другими словами, целью царя было введение дворцово-вотчинной системы управления:

В этом отношении его достижения были поистине огромны. Ему удалось не только провозгласить свои самодержавные права (что нередко делалось и до него его предшественниками на эфиопском престоле), но и закрепить их в административном порядке, создав единую, стройную и вполне централизованную систему царского управления, которая функционировала благодаря деятельности обширного аппарата царских чиновников. Одновременно царь реорганизовал эфиопскую церковь и успешно привлек ее к решению административных задач под контролем и началом царской власти. Решительные изменения претерпел и царский двор, превратившийся из военного лагеря, постоянно менявшего как свой состав, так и местоположение, в царскую столицу с обширным штатом придворных и чиновников, среди которых значительную (если не преобладающую) часть составило духовенство.

Вся система государственного управления, созданная многолетними трудами Зара Якоба, его военными победами, богословскими спорами, жестокими казнями, щедрыми земельными пожалованиями, его собственной литературной и административной деятельностью, отличалась далеко не феодальной стройностью и единообразием потому, что по сути своей она не была феодальной. Цель этой системы (независимо от задач самого Зара Якоба) ясна — образование в пределах христианской Эфиопии национального государства с сильной властью самодержавного абсолютного монарха во

главе. Этого, однако, не случилось. Нововведениям Зара Якоба, при всей продуманности и последовательности их проведения, недостало прочности, и причины этого, оказавшегося решительным, обстоятельства лежат отнюдь не в личности и не в политике самого преобразователя: «Царь Зара Якоб выступает как единственный монарх, который сделал серьезную попытку выполнять невиданную дотоле задачу создания нации из многочисленных общин, которые составляли его обширную державу. В этом, однако... его попытки закончились явной неудачей» [78, с. 302].

В чем же причина конечной неудачи Зара Якоба? Цели и задачи, поставленные перед собою этим эфиопским монархом, вполне успешно решались его царственными современниками в Западной Европе. Появление подобных целей ясно объяснил Ф. Энгельс: «В каждом из этих средневековых государств король представлял собой вершину всей феодальной иерархии, верховного главу, без которого вассалы не могли обойтись и по отношению к которому они одновременно находились в состоянии непрерывного мятежа. Основное отношение всего феодального порядка — отдача земли в ленное владение за определенную личную службу и повинности — даже в своем первоначальном, простейшем виде давало достаточно материала для распрей, в особенности когда столь многие были заинтересованы в том, чтобы находить поводы для усобиц... Вот в чем причина той длившейся столетия переменчивой игры силы притяжения вассалов к королевской власти как к центру, который один был в состоянии защищать их от внешнего врага и друг от друга, и силы отталкивания от центра, в которую постоянно и неизбежно превращается эта сила притяжения; вот причина непрерывной борьбы между королевской властью и вассалами, дикий шум которой в течение этого долгого периода, когда грабеж был единственным достойным свободного мужчины занятием, заглушает решительно все; вот причина той бесконечной, непрерывно продолжающейся вереницы измен, предательских убийств, отравлений, коварных интриг и всяческих низостей, какие только можно вообразить, всего того, что скрывалось за поэтическим именем рыцарства, но не мешало ему постоянно твердить о чести и верности.

Что во всей этой всеобщей путанице королевская власть была прогрессивным элементом,— это совершенно очевидно. Она была представительницей порядка в беспорядке, представительницей образующейся нации в противовес раздробленности на мятежные вассальные государства. Все революционные элементы, которые образовывались под поверхностью феодализма, тяготели к королевской власти, точно так же, как королевская власть тяготела к ним» [3, с. 410—411].

Однако, если «в XV в. во всей Западной Европе феодальная система находилась... в полном упадке» [3, с. 409], то в Эфиопии в это время она только еще развивалась. До упадка было далеко, и тех «революционных элементов, которые образовывались под поверхностью феодализма», и в первую очередь бюргеров и ремесленников, еще просто не было. Левая палатка мастеров, поставленная Зара Якобом перед своим дворцом в Дабра Берхане [24, с. 63], не может идти ни в какое сравнение с тем широким развитием ремесел, которое М. Блок назвал «экономической революцией второго феодального периода в Европе». В Эфиопии царская власть оставалась в одиночестве в своей непрерывной борьбе с многочисленными вассалами, светскими и духовными.

Это историческое одиночество царской власти в Эфиопии XV в. имеет удивительно точное соответствие в личном одиночестве Зара Якоба. В напряженной многолетней борьбе за радикальную перестройку всего государственного и церковного аппарата он не находил понимания ни в ком. Его приближенный Амда Маскаль, бывший бехт-вададом, т. е. фаворитом, злоумышляет против него, и к заговору присоединяются виднейшие придворные, военные и церковные. Попытка сосредоточить управление в руках собственных детей также кончается заговором. Против царя выступают и такие игумены, как Андрей Дабра-Либаносский и Такла Хаварьят из Дабра Цемуна, хотя Зара Якоб жаловал им целые области и посылал в помощь войска. Нигде и никогда не мог царь чувствовать себя в безопасности. «Священники, взяв воду молитвы, кропили в доме царя,

обходя его от заката солнца до утра беспрерывно... А днем не превращали окропления водой молитвы по чину, ибо волхвы злоумышляли, завидуя вере и красоте праведности царя нашего. Сам царь говорил и в книге его написано, что делали против него злые волхвы и когда он оставался на месте, и на пути, когда он путешествовал» [24, с. 66].

Для дальнейшего развития как ремесел, так и общественных отношений вообще необходимо было развитие торговли. Если в Европе «городские бюргеры стали классом, который олицетворял собой дальнейшее развитие производства и торговых сношений, образования, социальных и политических учреждений» [3, с. 407], то именно потому, что там в это время «развилась в некотором роде мировая торговля; итальянцы плавали по Средиземному морю и за его пределами вдоль берегов Атлантического океана до Фландрии; ганзейцы, несмотря на усиливающуюся конкуренцию со стороны голландцев и англичан, все еще господствовали на Северном и Балтийском морях. Между северными и южными центрами морской торговли связь поддерживалась по суше; пути, по которым осуществлялась эта связь, проходили через Германию» [3, с. 407].

Эфиопия, однако, была отрезана от мировой торговли. Христианская держава находилась на периферии великого красно-морского пути, связывающего Индию со странами Средиземноморья, и торговля, не только вдоль этого пути, но и в самой державе, велась исключительно мусульманскими купцами. Такое положение оставалось практически неизменным до середины XIX в. Историки называют этот период периодом изоляции Эфиопии. Можно спорить, насколько полной была изоляция в политическом или культурном отношении: и на протяжении всей этой эпохи эфиопская церковь довольно регулярно получала митрополитов из Египта, эфиопские паломники ходили в Иерусалим, а эфиопские цари обменивались посланиями не только с мусульманскими, но и европейскими монархами. Однако в экономическом и торговом отношении эта изоляция была полной: мусульмане, окончательно оттесненные крестоносцами на южное побережье Средиземного моря, стали непреодолимым барьером на пути экономических сношений между феодальными Эфиопией и Европой,

Надо сказать, что Зара Якоб весьма остро чувствовал эту отъединенность своей страны. Он писал в «Книге света»: «Наша страна Эфиопия (окружена) язычниками и мусульманами и с востока, и с запада» (цит. по [78, с. 231]). В дальнейшем этот тезис будет повторяться многими эфиопскими монархами и станет знаменит благодаря письму Менелика II (1889—1913) королеве Виктории, в котором Эфиопия называется «христианским островом» в мусульманском мире. Это ощущение собственного одиночества, которое сохранялось у эфиопских царей на протяжении пяти столетий, не случайно.

Не случаен был и постоянный интерес эфиопских царей к красноморскому побережью. Как писал С. Рубенсон, Эфиопия, «хотя и давно перестала быть морской державой или торговым народом, как это было в аксумские времена, по-прежнему имела важные интересы на своем участке красноморского побережья, которые необходимо было охранять. Почти вся ее иноземная торговля шла через Массауа, а также менее крупные, и менее важные южные порты, такие, как Зейла. Однако, какие бы иные сношения не имела Эфиопия с окружающим миром, будь то посольства, чтобы получить митрополита из Александрии, паломничества в Иерусалим или Мекку или случайные посещения иностранцев, которые приносили в эту изолированную страну новые идеи или новые навыки, все эти сношения велись либо через Красное море, либо через Нубию» [73, с. 29].

Зара Якоб отчетливо представлял себе эфиопские интересы на Красном море, потому что вскоре после своей победы над Ахмадом Бадлаем он начал в 1449 г. строительство портового города в Гэраре, напротив Массауа [62, А 25, А 32 № 5]. Недовольство подобной конкуренцией со стороны мусульманских купцов на островах Массауа и Дахлак было подавлено вооруженной рукой в 1464 г., когда эти острова подверглись разорению, а местный кади был убит [61, А 25]. Однако в мусульманском мире возможности Зара Якоба навязывать свою волю были несравненно уже, нежели в

пределах христианской Эфиопии. Здесь ему противостояли мамлюкские султаны Египта, хорошо помнившие походы крестоносцев и весьма опасавшиеся союза крестоносцев с эфиопами. Еще в 1429 г., когда эфиопский царь Исаак послал персидского купца аль-Табризи тайно провезти через Египет оружие в Эфиопию, купец был повешен в Каире, и глашатай объявил: «Таково наказание для тех, кто везет оружие врагам и шутит шутки с двумя верами» [78, с. 259].

Взаимоотношения Зара Якоба с мамлюкскими султанами сначала были вполне хорошими, благодаря чему эфиопскому царю удалось заполучить двух митрополитов сразу. Однако впоследствии, с разрушением мусульманами знаменитой коптской церкви аль-Магтас (Дабра Метмак по-эфиопски) и с разгромом эфиопами Ахмада Бадлая, эти отношения стали просто враждебными. Однако для мамлюкоких султанов в любом случае совершенно исключалась даже гипотетическая возможность как христианского присутствия на краен оморских торговых путях, так и связей христианской Эфиопии с Европой. К тому же в середине XV в. эфиопские и европейские монархи стали проявлять все увеличивающийся интерес друг к другу. Со стороны Зара Якоба этот интерес выразился в том, что в 1450 г. он отправил в Европу особое посольство во главе с Пьетро Ромбуло, сицилийцем, прибывшим в Эфиопию в последний год царствования Давида [81].

История посольств из Европы в Эфиопию и из Эфиопии в Европу в XIV—XVI вв., которые отправлялись довольно часто, но редко достигали своего назначения, весьма увлекательна и до сих пор ждет своего полного описания. Следует сказать, что эти взаимные попытки европейских и эфиопских монархов, стремившихся к военному и политическому союзу против мусульман, не увенчались успехом. Ни тем, ни другим не удалось прорвать мусульманский барьер и установить достаточно прочные и постоянные связи между Европой и Эфиопией. Этот барьер, побудивший европейцев искать иного пути в Индию, натолкнул их на путь великих географических открытий. Для эфиопов же он на несколько веков исключил возможность участия в мировой торговле и обрек на длительное существование в качестве изолированного «христианского острова». Это в конечном счете предопределило развитие эфиопского общества, которое долгое время было обречено двигаться по замкнутому феодальному кругу, будучи не в силах вырваться в широкий мир. Это же обстоятельство предопределило и дальнейшую судьбу реформ Зара Якоба.

Любопытно, что Зара Якоб, словно чувствуя необходимость того союзника, каким для королевской власти в Европе было городское бюргерство, отсутствовавшее в Эфиопии, первым из эфиопских царей основал постоянную столицу и через своего посла, Пьетро Ромбуло, просил и у папы и у Альфонсо Арагонского прислать ему ремесленников. Однако ни эти ремесленники, ни железная целеустремленность и редкая энергия самого Зара Якоба не могли заменить феодальной Эфиопии тех экономических связей, которые могли бы стимулировать ее развитие. Зара Якоб далеко опередил свое время, и возможности эфиопского феодального общества были гораздо уже его широких планов. Значение этого царя в эфиопской истории заключается не в том, что «его преемники могли только идти по его следам», а в прямо противоположном: они в конце концов вынуждены были идти в том направлении, которое он смог только указать, и добиваться тех целей, которых он добиться не мог. Так трагическая фигура Зара Якоба, этого кровавого реформатора, на протяжении четырех столетий после его смерти волновала умы и находила последователей среди эфиопских монархов, также призывавших ремесленников из Европы и кровавой рукой насаждавших свои реформы эфиопской государственности.

КРИЗИС ЭФИОПСКОЙ ФЕОДАЛЬНОЙ МОНАРХИИ В XVI в.

1. Политика детей и внуков Зара Якоба

В целом решительные реформы государственного управления, проводимые Зара Якобом, не «получили поддержки в стране. Более того, с течением времени число их противников росло. Все усиливавшуюся оппозицию царю составляла церковь. Здесь сложилась любопытная ситуация: стремясь к самодержавной власти, Зара Якоб по сути дела уничтожил политическое значение митрополита в Эфиопии тем, что сначала заполучил сразу двух митрополитов для своего царства, а после их смерти не стал просить у александрийского патриарха замены и оставил их кафедры вдовствовать. В то же время он превратил игуменов крупнейших эфиопских монастырей в собственных придворных и подчинил их акабе-саату.

Тем самым он наделил акабе-саата столь значительной властью и политическим влиянием, каким не пользовались в Эфиопии и митрополиты. Так, избавившись от одного соперника своему самодержавию, Зара Якоб нажил себе вдвое худшего: митрополитом в Эфиопии всегда был копт, которому нелегко бывало применяться к новой и чуждой ему обстановке и находить сторонников среди разнообразного местного монашества. Стараниями же Зара Якоба акабе-саат Амха Сион получил под свое начало уже объединенную эфиопскую церковь с игуменами-придворными и даже подобием собственной церковной канцелярии: «Когда была надобность, он призывал одного из своих верных монахов и посылал его, куда хотел, близко или далеко» [24, с. 59].

С таким возросшим политическим влиянием объединенной им церкви Зара Якобу пришлось столкнуться к концу своего царствования и отступить перед этой силой. Когда Зара Якоб разгневался на своего сына Баэда Марьяма, заподозрив его в желании узурпировать престол, то под давлением влиятельных церковников он против обыкновения вынужден был помиловать его. То, что это милосердие не было простым проявлением отцовских чувств, видно из следующего: Зара Якоб не только простил сына, но «поставил его полномочным над всеми и над жан цараром и получением подарков» [24, с. 84]. Более того, «когда сей царь наш Зара Якоб заболел, он призвал сына своего Баэда Марьяма и сказал ему в присутствии акабе-саата: „будь внимателен и да будет благо» а всех путях твоих, ибо есть в моем желании послать тебя". И когда наступил час упокоения его, его возвели на его престол, а прочих детей царя, которые были там, связали» [24, с. 84]. В этом случае поддержка церковников, и в первую очередь акабе-саата Амха Сиона, оказалась решающей, так как, по свидетельству «Хроники» Баэда Марьяма, «сказал акабэ-саат Амха Сион всей знати эфиопской, стоя пред престолом высоким: „глас царя нашего Зара Якоба: царь Баэда Марьям не по моему хотению; но повелел мне бог, да воцарю над вами именно его, о люди эфиопские!". Так говорил пред своею кончиною государь мой Зара Якоб, да буду свидетелем его пред ангелами и людьми, и если я солгал, свидетель мне дух снятый» [24, с. 102].

Таким образом двадцатилетний Бавда Марьям был возведен в 1468 г. на престол своего отца влиятельной придворной Группировкой, видное место в которой занимали церковники. Такая роль придворного «синклита» в выборе преемника царю — явление вполне типичное для эфиопской феодальной монархии. Несмотря на претензии эфиопских царей рассматривать царство в качестве своей вотчины и передавать его как собственность любому своему наследнику по желанию, мнение ближайшего окружения государя оказывалось иногда решающим, особенно после его смерти. Эфиопская этиологическая традиция, восходящая к X в., так описывает ход выбора наследника: «Когда царь умер, архиерей, и наместники, и военачальники царского войска держали совет и говорили меж собою: „Младший сын лучше для царства, нежели старший"» [39, с. 667].

Такое положение дел мало менялось с течением времени, и вполне аналогичную картину рисует Ф. Алвариш, духовник португальского посольства к эфиопскому царю Лебна Деятелю (1508—1540), который был в Эфиопии в 1520—1526 гг. Вот что он пишет о престолонаследовании в Эфиопии, которую он именуется «страной Пресвитера Иоанна»: «По смерти Пресвитера наследует старший, другие говорят, что наследует тот, кто

кажется Пресвитеру более подходящим и благомыслящим, иные же говорят, что наследует тот, у кого больше сторонников... Абима Мартос (митрополит Марк.— С. Ч.) сказал мне, что он и царица Елена сделали его (Лебна Деятеля. — С. Ч.) царем, потому что вся знать была в их руках. Посему мне и кажется, что здесь, кроме первородства, важно иметь сторонников» [29, с. 143].

Взойдя подобным образом на престол, эфиопский царь, по крайней мере в начале своего правления, редко решался проводить политику, противоречащую взглядам выдвинувшей его группировки. Поэтому по первым мероприятиям Баэда Марьяма мы можем судить о Щелях, которыми руководствовался «синклит», возводя его «а царство. Мероприятия же эти носили характер подчеркнутого, и поспешного отречения от политики грозного Зара Якоба: «После сего возглашен был глашатаем указ: „отныне одевайтесь все, как хотите, в белое, или в красное, и узники ближние и дальние возвратитесь в ваши дома". Ради этого радовались все люди эфиопские и много плясали и были одеты в красивые одежды» [24, с. 102].

Сам Баэда Марьям демонстративно (появлялся перед народом на праздниках, «будучи видим всеми без своего покрывала... И радовались, созерцая лицо его, все люди, ибо обрели новое, неведомое доселе» [24, с. 85—86]. Баэда Марьям отменил не только строгий придворный этикет, введенный Зара Якобом, но и решительным образом порывал со всей предыдущей политикой своего отца. Однако то, что получили в его лице «люди эфиопские», трудно назвать особенно новым. Взойдя на царство в воскресенье, в понедельник «поставил он во все области людей, которых он избрал, ибо прежде все должности Эфиопии были в руках отца его. И он назначил чинов Эфиопии: бехт вадада справа и слева и всех подчиненных ему сановников по степеням их: в Шоа называемых цахафаламов, как и в Амхарской земле; в Анготе, Кеда и Тигрз — бахр нагаси; в Дамоте — цахафалам, в Вадж — кац, в Хадья и Ганз — гарад, в Даваро — эрас, в Фатагаре — асгуа, в Ифате — валасама, в Гедеме — аканцан, в Гань — царь. Всем им он поставил эрасов и шафшатов, и протоиереев и небура эдов поставил он также по городам, возложивши венцы на головы их» [24, с. 84—85].

Таким, образом, если Зара Якоб унифицировал всю административную систему, взяв управление провинциями в свои руки и назначая туда лишь собственных приказчиков' (рак-масаров), то Баэда Марьям вновь роздал области, выражаясь старорусским языком, «в кормление» своим вельможам. Более того, некоторые титульезиты «воевод кормленных» указывают на их опасную для верховной власти связь с титулами местной родовой знати. Например, «кац» в Вадже, «гарад» в Хадья и Ганз[^], «асгуа» (явно восходящий к титулу северной знати «хаогуа») в Фатагаре, «аканцан» (сокращение от «акабе-ценцен», т. е. «блюститель опакхала») в Гедеме, не говоря уже о «валасама» в Ифате, что является именем мусульманской, династии. Все это не означало, конечно, что каждый такой правитель обязательно принадлежал к местной династии. Возможно, что царским наместником просто усваивался местный правительский титул вне зависимости от его происхождения. Тем не менее, все это указывает на гораздо более тесную связь наместников с управляемыми обществами, нежели то допускал Зара Якоб, последовательно добивавшийся самодержавной власти.

Заслуживают внимания и упомянутые выше протоиереи и небура зды, и не только потому, что в свое время Зара Якоб «взял в свои руки и наместничество протоиерейств и не оставил ничего» [24, с. 82], а Баэда Марьям отменил это положение. В данном случае интересно то, что наместничества прото-иерейств и небура-адов упоминаются рядом с наместничествами светских вельмож. И это не случайно. Выше уже говорилось о том, какую роль сыграла в Эфиопии церковь в деле широкой церковно-государственной экспансии и насаждении феодальных порядков в стране. Церковные феодалы в Эфиопии стали в середине XV в. многочисленнее я богаче феодалов светских, и это обстоятельство имело не последнее значение в дальнейшей истории эфиопского государства. К этому вопросу еще придется обратиться не раз.

Здесь же достаточно сказать, что засилье церковных феодалов с их в принципе неотчуждаемыми гультами серьезнейшим образом подрывало военную мощь государства. Владельцы гультов должны были служить своему сюзеру. Однако, если в деле феодального подчинения местного населения и светские и церковные феодалы одинаково стояли на страже интересов феодального государства, то в деле обороны страны церковники участвовали только молитвами, ссылаясь на слова апостола Иакова: «Много может молитва праведного сподобителю в ней надежда жизни» (Посл. Иакова 5, 16). Церковная земля таким образом «из службы выходила». Тем не менее как крупные держатели земли и церковники попадали в поле, зрения царской власти, которая добилась прерогативы назначать протоиереев и небура-эдов, утверждая тем самым свой сюзеренитет.

Так, царствование Баэда Марьяма ознаменовало смену прежней централизаторской политики на иную, более центробежную по своему характеру. Очень скоро, сразу же после расправы с доносчиками и наушниками Зара Якоба, от которых Баэда Марьям и сам пострадал в свое время, он упразднил и самый центр христианского царства, в который превратил Дабра Берхан его отец: «Тогда же царь наш повелел и оказал: „внимайте, лжецы, и отселе не говорите так, ибо открыл мне бог те преступления ваши, и вы, весь народ мой, приготовьте ваши пожитки и мулов; приготовьте ваши пожитки, ибо мы пойдем, куда повелит бог". Услыхав это, все воинство стало просить его, говоря: „Господия наш, мы возрадовались тому, что ты наказал сих злых людей, умертвивших много христиан, и тому, что ты повелел, чтобы впредь не повторялось всякое зло — ты хорошо это сделал. Но что до отправления в путь, то пощади свое войско, царь, ибо теперь не время — дни дождей. Окончим праздник креста, и затем пойдем с тобой, куда бог повелел тебе"» [24, с. 85]. Так закончилось недолгое существование Дабра Берхана в качестве столицы христианской Эфиопии.

Если Зара Якоб начал свое царствование, отправившись в Тигре, где он укрепил центральную власть в этой приморской провинции, преодолел церковный раскол, выписал двух митрополитов, торжественно короновался в Аксуме и всеми своими деяниями утверждал себя в качестве самодержца всей Эфиопии, то Баэда Марьям главное свое внимание сосредоточил на домене. В этом отношении показательна уже первая его раздача наместничеств: он назначил цахафаламов, т. е. управляющих областями царского домена, не только в Шоа и Амхару, эти традиционные доманиальные владения эфиопских царей, но и в богатую провинцию Дамот, чуть не на треть увеличив таким образом свой домен. Зара Якоб стремился быть могучим и грозным самодержцем. Баэда Марьям же начал свое царствование домовитым вотчинником, округляющим свои владения.

Сразу же по восшествии на престол Баэда Марьяма ожидали его обязанности государя: он должен был вознаградить своих сторонников и принять омаж многочисленных вассалов. Пойдя навстречу воинству, он помедлил с походом до праздника Воздвиженья креста¹, который справил в Дабра Берхане, и сразу же отправился в свой домен в Амхару, где «его встретил цахафалам Амхары с обильно приготовленными яствами и питьями» [24, с. 86]. Он обошел окрестные монастыри, игумены которых в свое время вступились за него перед разгневанным Зара Якобом, принял их омаж и роздал богатую «милостыню». Наиболее щедрые дары достались Дабра Либаносу, с настоятелем которого, Марха Крестосом, Баэда Марьяма связывала давняя дружба, и монастырь на несколько лет был освобожден от налогов. В Дабра Нагуадгуаде, любимом монастыре Зара Якоба, получившем от него в дар воинское снаряжение «скота Бадлая», где Зара Якоб был похоронен, Баэда Марьям оправил сороковины по отцу.

Далее Баэда Марьям приступил к устройению нового центра в своем домене: «Окончив это, он перешел в Келанто, которую назвал Атронса Марьям, с великим торжеством и смятением от многих коней и цевов, его сопровождавших без числа. И начал он построение этого храма при многочисленных строителях. И дал он ему в удел землю от Абал до Джамы, увеличил весьма число иереев, набрав и назвав их из всех

областей, чтобы они молились в этом храме» [24, с. 102]. Не случайно Баэда Марьям начал строительство своей резиденции с возведения храма. При кочевой жизни эфиопских царей и их двора именно храмы и монастыри оставались в Эфиопии после падения Аксумского царства теми постоянными средоточиями местной экономической, торговой, политической и культурной жизни, которые делали их слабыми подобиями европейских городов. Если в Европе местным центром был город, то в Эфиопии — монастырь.

Стоит отметить также, что «пожелав итти в землю Келанто, послал он (Баэда Марьям.— С. Ч.) вперед немногих вельмож, которые у него были, и наказал им, говоря: „встречайте меня по чину, (когда я прибуду к вам". И дал им 50 тканей гемеджа для одевания и убранства, ибо они были новое насаждение, и глашатай повелел: „не называйте сей земли Келанто, а называйте ее Атронса Эгзеетна Марьям" („трон владычицы нашей Марии".— С. Ч.)». [24, с. 87]. Видимо, Баэда Марьям решил значительно обновить свой двор и приблизить к себе новых людей, всецело обязанных обретенным высоким положением ему. Именно этих «немногих вельмож» он и отправляет готовить себе встречу. Они — «новое насаждение», еще не имеющее собственных богатых одеяний для торжественной встречи царя.

«Новым насаждением» оказывается и Атронса Марьям, так как «земля Келанто» не принадлежала к числу старинных доманиальных владений царя. Поэтому хронист царя считает нужным подчеркнуть ее принадлежность к домену и добавить, что «эту землю некогда купил за золото царь наш Сайфа Арад, чтобы выстроить на ней церковь и не выстроил, ибо не было на то воля божией». Баэда Марьям же окончательно закрепляет ее за собою, учредив там соборный храм и собственную резиденцию и занявшись широким храмовым строительством. Царь, видимо, твердо решил превратить Атронса Марьям в центр своего домена, «и гробницы царей перенес он с места их — гробницу царя Феодора из Марха Бетэ, гробницу Гуерма Асфарэ из Асаро и Иекуно Амлака из Иекуно и других царей и митрополитов, всего 18 числом внес он и погреб в нем и установил дни памяти этих царей и митрополитов, не соединяя. И когда он находился здесь, велел перенести кости Такла Иисуса из Дабра Нагуадгуад, ибо это был его наставник, научивший его псалтирю Давида и был им весьма любим» [24, с. 103].

Зара Якоб, живя в Дабра Берхане, устроил там главный административный, но не церковный центр. Монастырям он благотворил, соблюдая ту иерархию, которую установил при дворе для их игуменов. Он и сам построил много храмов и монастырей, однако избегал объединять их административно: при дворе Зара Якоба подвизались и занимали видное место как дабра-либаносцы, так и монахи далекого северного Дабра Бизана. Баэда Марьям же слил в Атронса Марьям центр административный и церковный, перенеся туда мощи эфиопских царей и митрополитов, канонизированных к тому времени, и отдав собор Атронса Марьям под начало Марха Креетосу, настоятелю дабра-либаносскому.

Этот церковный иерарх в царствование Баэда Марьяма по своему политическому значению совершенно затмил некогда могущественную фигуру акабе-саата и положил начало особому, привилегированному положению Дабра Либаноса по отношению к правящей династии «соломонидов». Немалую роль здесь сыграло то, что земли этой конгрегации очутились в пределах домена. Если во времена Амда Сиона, когда ширилась церковная и государственная экспансия, это обстоятельство привело к жестокой расправе между дабралибаносцами и царской властью, то во второй половине XV в. раздоры сменились теснейшим сотрудничеством. В первый же год своего царствования Баэда Марьям, находясь в Атронса Марьям, «повелел принести всем наместникам Эфиопии подати. И они все, согласно приказанию, принесли их в месяце Хамлэ и Нахасе. Привели и монахов Дабра Либаноса вместе с их настоятелем отцом нашим Мархена Крестосом (иногда он именуется Марха Крестос и Йемерхана Крестос. — С. Ч.). И сказал он отцу нашему Мархена Креетосу: „благослови сей храм и вы все, монахи, благословите его, и я отдам его вам, да будет вам в удел, как отдал некогда отец мой Зара Якоб отцу вашему

Андрею, да будет ему в удел Дабра Нагуадгуад; отныне да не будет он отдельно от Дабра Либаноса". И об этом он установил завет с ними и никогда не прекращал каждое утро давать необходимое для сей церкви» [24, с. 90]. Так разрешился давний конфликт Дабра Либаноса с правящей династией, которая готова была благотворить монастырю на условиях вассальной зависимости монахов, чьи игумены со времен Зара Якоба наравне с наместниками являлись ко времени принесения податей и уже смирились со своей зависимостью.

То обстоятельство, что доманиальные интересы составили основу политики Баэда Марьями, отчетливо проявилось и в церемонии коронации. Баэда Марьям повелел совершить ее, хотя и по аксумскому чину, возобновленному Зара Якобом, но не в Аксуме, а в собственном домене, куда были вызваны «все потребные для пострижения ... все дабтара из своих монастырей и мужи Аксумские со своими законами» [24, с. 88]. Более того, свершив обряд помазания на царство по аксумскому уставу, Баэда Марьям счел необходимым короноваться и по местному обычаю: «Здесь царь спросил всех мужей амхарских о порядке благословения, которое творится над царем издревле и до ныне. И они объяснили ему чин благословения, которое совершается там для царя. И позвал царь законовевов и угостил их вместе с собою, облеченных в одежды из махака, ибо таков у них обычай. Других людей не было с ними, кроме Габра Вахеда и Марка... и знати правой и левой, и кроме азажа Такла Марьяма. После этого мужи амхарские благословили его по их закону и обычаю» [24, с. 104]. Установив таким образом тесные отношения с «мужами амхарскими», Баэда Марьям продолжил деятельность хлопотливого хозяина-вотчинника, объезжая земли своего разросшегося домена и строя церкви.

Это возвращение к политике и нравам времен давно прошедших «е могло не вызывать ропота и в войске и при дворе, где хорошо помнили «руку высокую» прежнего могучего монарха. «Здесь он услышал, что все осуждают его, говоря: „Царь не живет по закону и уставам царства, но постоянно стремится быть на коне — ведь он юноша"» [24, с. 89]. Однако, если сторонники самодержавной политики затеяли заговор, то они выбрали для этого неподходящий момент. По всей стране, в особенности же в отдаленных областях, всегда тяготившихся бдительным присмотром уполномоченных Зара Якоба и скорой царской расправой, отход от прежней жесткой централизаторской политики был воспринят с облегчением. Так, когда Баэда Марьям послал в Цельмат (область провинции Самен, населенная иудеями-фалаша) родственника своего прежнего учителя Такла Иясуса — Марка, «которого сделал доверенным во всем», «он привел Амба Нахада, Цагая и Кантибу, которые изменили во дни царя нашего Зара Якоба, и помирил их с царем нашим Баэда Марьямом, и они обновили в своих областях церкви, которые некогда сожгли» [24, с. 103]. Тогда же прислал дань и правитель Адаля «Мехмад, сын скота Бадлая», говоря: «отныне я буду в мире и буду давать ежегодную дань, ты же повели всем цевам не воевать со мною и не вторгаться в мою область» [24, с. 90].

Таким образом, положение Баэда Марьяма было достаточно прочным, и он решил показать своим подданным, что он сын своего отца: «Посему разгневался царь наш весьма и повелел собрать все свое воинство, препирался с ним, говоря: „зачем вы меня осуждаете и говорите: этот царь не живет по закону и обычаям царства, но сидит на коне. Так вы говорили обо мне. Разве этот обычай ездить на коне и стрелять из лука не был у моих отцов издревле? Ныне же выведя людей, которые говорили это, предайте, мне, а если нет — все умрете". В этот день захватили многих монахов и знатных лиц и жан т абаки и предали их царю. Когда они отрицались от этих слов, и лика матан вместе с ними, царь повелел отвести их в мадханит², а затем им перерезали жилы на ногах и изгнали в Дак, Гуенц, Гуашаро, Дара, Крестос Фатар, а лика матани в Фенге и Амба Санэт и Дабра Маэцо. Из-за этого страх вошел в сердца всех людей и стали говорить между собою: „этот царь еще суровее отца своего". И тогда возгласил глашатай: „отныне все вы, мужи Эфиопские, будьте осторожны и живите по уставам вашим"» [24, с. 89—90].

Так началось расточение старых кадров царской администрации, преданных не столько вотчинным, сколько монархическим интересам, администрации, с таким трудом созданной Зара Яшбом. Упоминание о «многих монахах» среди роптавших и наказанных весьма симптоматично, так как церковники составляли значительную часть этой администрации. То, что они были отправлены в ссылку в южные монастыри, заставляет предположить северное происхождение этих «монахов», ибо царь вряд ли стал бы ссылать их в родные обители, где они встретили бы скорее сочувствие и поддержку, нежели осуждение и строгий надзор. Все это недвусмысленно указывает на падение при Баэда Марьяме политического влияния при дворе северного монашества, которым оно было обязано централизаторской политике Зара Якоба.

Однако, как показали дальнейшие события, этот переход от централизаторской политики к доманиальной, столь решительно осуществляемый Баэда Марьямом, был задуман в очень неподходящее время. Вдоль побережья Африканского Рога уже началось медленное, но мощное и неотвратимое перемещение кочевых народов, которое неизбежно должно было затронуть не только прибрежные народы и торговые государства, но и высокогорную Эфиопию. Этой опасности Баэда Марьям не разглядел. Он только что принял омаж от правителя Адаля и благодушествовал в своем домене, обстраивая его, учреждая храмы и развлекаясь охотой, «ибо обычай у царей, придя в эту землю, охотиться на зверей» [24, с. 90]. Вторжение кочевников доба, подпираемых с северо-востока сомалийскими племенами, мало обеспокоило Баэда Марьяма. Он не спеша собрал свои полки и отправился в Тигре, по дороге принимая омаж от знати и церковников Ангота.

Военные столкновения на границе, всегда утомительные из-за обычной тактики кочевников нападать внезапно и так же быстро исчезать в пустыне, избегая решительного сражения, были восприняты царем как заурядная неприятность, которой следует противопоставить лишь некоторую настойчивость и личное присутствие. «Царь поклялся пред собранием: „я не уйду из этой страны, не вспахав поля, не посеяв хлеба и не накормив моего коня этим хлебом. Будьте тверды, сражайтесь и не стремитесь уходить в ваши города"» [24, с. 93]. Не смутили его и первые военные неудачи. Когда Баэда Марьяму донесли, что доба уничтожили полк гарада Бали, «царь, услышав это, на другой день держал речь к своим воинам, и сказал им: „раньше было так на войне, что люди то поражаются, то побеждают; ныне же укрепите сердца ваши и да не войдет страх в мысль вашу, ибо есть бог, который поможет нам во время свое"» [24, с. 93].

Он вызвал из Цельмата полк Жан амора, поселенных на этой границе, но посланных сражаться в Цельмат, и с помощью этих войск, хорошо знакомых с местностью и тактикой своих кочевых соседей, разгромил доба.

Царский деесписатель склонен описывать эту победу в восторженных тонах: «И сотворил бог по слову его. Он повелел, чтобы было вспахано поле, чтобы посеяли хлеб и от этого хлеба накормили коней и мулов своих. И исполнилось слово пророчества его, ибо пророком был царь наш Баэда Марьям и для себя самого» [24, с. 95]. Однако Баэда Марьям оказался плохим пророком: он не только не смог обезопасить на сколько-нибудь длительный срок свои северо-восточные границы, но был не в состоянии надежно замирить тех же доба.

И полвека спустя они представляли все ту же опасность, как свидетельствует об этом Франшишку Алвариш: «От этой дороги, по которой мы путешествовали и которая ведет от моря на юг, живут мавры, называемые доба, потому что их страна называется Доба, и это не царство. Говорят, что там двадцать четыре волости, и что когда двенадцать из них в мире, остальные всегда в войне. В наше время мы видели их всех в войне, и мы видели двенадцать начальников, которые бывают иногда в мире, при дворе, потому что они подняли мятеж и пришли мириться. Когда они приблизились к шатру Пресвитера Иоанна, каждый из этих начальников нес камень на голове, придерживая его обеими руками. Говорят, что это знак мира и что они пришли просить прощения. Эти начальники были приняты с честью... При заключении мира Пресвитер Иоанн повелел их выслать из

их страны, более чем на сотню лиг и приказал начальников и тех людей, которых они привели с собой, поместить в царство Дамот с многочисленной стражей. Как только народ этих начальников узнал, что их господа сосланы, они назначили других начальников и подняли всю страну на войну» [29, с. 108—109].

Эфиопские цари пытались бороться с наступающей опасностью старым испытанным способом: расселяя свои полки по беспокойным окраинам. Однако это была борьба со следствием, а не с причиной. Пограничные кочевники вытеснялись на земли христианского царства не быстрой, но мощной волной миграции других кочевых народов, подпиравших их с тыла [54]. К концу XV в. эта волна еще не достигла Эфиопии, но первые предвестники ее, в виде набегов доба, делали жизнь на границе весьма беспокойной и опасной. Картину такой жизни описал тот же Ф. Алвариш: «Борьба против этих мавров доба — обязанность большого начальника, именуемого шум Жанамора, т. е. начальника той страны. Наместничество, называемое Жанамора,— большая местность со многими людьми и гористая. Говорят, что они хорошие воины, и им приходится быть таковыми и смотреть в оба. На земли и поры, где они живут, приходят мавры жечь дома и церкви и угонять со дворов коров. В этой стране я видел священника с отравленными стрелами; и я возразил ему на том основании, что он поступает так дурно, ибо он священник. Он ответил мне: „Посмотри туда и ты увидишь церковь, сожженную маврами, а неподалеку оттуда они угнали у меня пятьдесят коров и сожгли мои ульи, что служили мне пропитанием; потому я и ношу этот яд, чтобы убить того, кто убил меня". Я не нашелся, что ответить ему в том горе, какое я видел у него на лице и которое уязвляло его сердце» [29, с. 112].

Впрочем, Баэда Марьям остался вполне доволен результатами своего похода. Он впервые оказался за пределами собственного домена, и надо думать, что такое путешествие расширило его кругозор. Во всяком случае «после этого он посоветовался с отцом нашим Матфеем, настоятелем Дабра Даммо, и спросил его как своего духовника, итти ли ему в Аксум для совершения пострижения. Он оказал ему: „хорошо ты замыслил и да исполнит для тебя бог все желание твое". Тогда он послал макуанена Тигре и всех сеюмов и монахов и настоятелей, чтобы ожидать его, придя раньше в Аксум, и приготовить весь чин пострижения. Послал он и много быков для заклания» [24, с. 95].

Не стоит видеть в этом, однако; какого-либо поворота в политике Баэда Марьяма. К самодержавным претензиям своего отца он оставался по-прежнему равнодушным, и достаточно было появиться на границе воинственному наместнику Адаля по имени Ладаэ Эсман, преемнику умершего Мехмада, с которым он некогда заключил договор [24, с. 95], чтобы Баэда Марьям вовсе отменил, по-видимому, не столь уж важную для него коронацию в Аксуме и отправился инспектировать пограничные области, «где произвел счет коням, вооружению и воинской одежде» [24, с. 96]. Затем он возвратился в свой домен, не помышляя более о помазании в Аксуме.

Если Баэда Марьяма мало волновала великодержавная идея, то свои феодальные права сюзерена он оберегал очень придирчиво. Придя в свой домен и не увидев среди встречающих «монахов Дабра Либаноса, державших от царя свои земли в Шоа, он «спросил там цахафалама Дабра Сиона: „почему не пришли встретить меня монахи Дабра Либаноса? Разве ты не цахафалам Шоа и не их земля Шоа?" Он ответил и сказал: „господин мой, все монахи с отцом нашим Иемерхана Крестосом пошли и прибыли в Дабра Берхан". На другой день, когда царь поднялся с места остановки, прибыли монахи Дабра Либаноса и все дабтара Дабра Берхана по чинам их со многими кадильницами и зонтиками навстречу ему... Тогда он повелел привести немедленно отца нашего Иемерхана Крестоса и тотчас приблизил его к себе. Тот сейчас же упал на землю от великой радости, поклонившись царю» [24, с. 96].

Неизбежным следствием такого сосредоточения царских интересов внутри домена было ухудшение положения на границах. И это естественно. Отказавшись от того административного аппарата чиновников, который был организован его отцом, Баэда

Марьям все же не мог управлять своим государством в одиночестве. Он приближал к себе определенных феодалов, как светских, так и церковных, которые составляли его совет и делили с ним тяготы государственного управления. При преобладающих доманиальных интересах Баэда Марьяма местная ограниченность этого царского окружения была неизбежной, и мы видим, что это окружение было не только слабо связано с основной феодальной массой, но и даже в известной степени противостояло ей.

В результате недовольство и брожение стало появляться в воинской среде, в среде тех царских полков, которые несли трудную пограничную службу: «Когда он здесь находился, сообщили ему, что составили заговор в области Бали именуемые Таначе и приближенные Габра Иясуса, гарада Бали, и все цевы, говоря: „уйдем в землю Адаль“. Услыхав об этом, царь повелел привести немедленно этих людей, составивших злой совет, и отнюдь не оставлять в их областях» [24, с. 97]. Ослабление связей между центральной властью и пограничными полками, возникновение противоречий между двором и основной массой служилых людей было весьма опасным признаком общего упадка царской власти.

Зара Якоб, столкнувшийся с аналогичной проблемой в свое время, смог разрешить ее, с одной стороны, учредив множество новых полков в противовес мятежным, создав собственный разветвленный административный аппарат, одержав впечатляющую победу над воинственным Адалем и поставив церковь как организацию на службу царской власти. Баэда Марьям же не смог даже добиться безусловной верности воинов и военачальников, расселенных по окраинам царства, и последствия этой его слабости оказались весьма тяжелыми для эфиопской монархии.

Недовольство зрело не только в войсках, но и при дворе среди остатков той администрации, которая была создана в свое время Зара Якобом: «После этого лика мацани, по имени Яклэ, стал пред царя и сказал: „у меня, господин мой, есть речь, которой никто да не слушает, кроме тебя в твоём шатре, ибо она весьма важна“. Этого лика мацани тотчас позвали и ввели к царю, удалив для него всех людей. И повелел ему царь рассказать все, что он находил нужным сказать. И рассказав царю все, что он хотел, он вышел от царя тотчас. На другой день повелел царь собрать всех жан масаров, и когда их вводили в палисад рано утром, их задерживали по одному и удавливали; трепетали и дрожали и они и видевшие ил. Когда он их допрашивал по этому делу каждого в отдельности и говорил: „зачем вы враждебны моему царству и хотите делать злое против меня?“, они отрицали это. Их удавливали в этот день с утра до девятого часа. Затем привели лика мацани и сказал ему царь: „почему ты возводишь на этих людей твое обвинение, которое ты представил против них?“. Он сказал: „я пойду в мадханит“, они сказали тоже. Царь, услышав это, сказал: „поклонись Сионом, церковь, что они творили зло против меня, и вы поклянитесь, что не делали мне никакого зла“. И все ответили: „да, мы клянемся“, и поклялся и он, и они» [24, с. 99]. Так Баэда Марьям продолжал разгром централизованного административного аппарата, доставшегося ему в наследство. В то же время насаждаемая им старинная организация приближенных «воевод кормленных» без надлежащего надзора рак-масаров была чревата центробежными движениями и опасностью отпадения дальних провинций, что скоро и обнаружилось: «Габра Вахеда, цасаргуэ, привел Махари Крестос из Дамота связанным по повелению царя и доставил его ко двору. И царь сказал ему: „зачем ты делал злое против меня и был весьма горд? Ведь грех твой рассказал Габра Берхан“. Он отрицал и говорил: „я не творил превозношения и злого против тебя, господин мой“. Их свели на суде, поставив обоих на судилище, причем царь слушал обвинения со стороны Габра Берхана, что он недостойным образом обращался с тем, что свойственно царству, что он сделал себе постель из шелковых одежд, что когда он садился на коня, делал это, как при дворе и на нем была ткань фотат. Когда он был признан виновным во всем этом, вырвали волосы его головы и повелел царь положить на одежду его жир, зажечь огонь, привязать его к его одежде, напитанным жиром, и сжечь обернутого в одежде, повесив вниз головой³. Но когда все судьи просили

царя помиловать его от этого сожжения, его отдали гера-бацреваджатам, чтобы они заковали его десятью цепями» [24, с. 99—100]. Влияние центробежных движений чувствовалось не только внутри христианского царства. Видя ослабление контроля со стороны центральной власти, восстал Адаль, всегда бывший то ненадежным вассалом, то грозным противником эфиопских царей. Баэда Марьям назначил в Адаль наместником своего доверенного человека Габра Иясуса, «ибо он был бехт вадагом и гарадом Бали». Однако, «когда он прибыл в город этих мусульман, нашел их готовыми выступить в страну нашу — всех сеюмов Адаля вместе» [24, с. 100]. Попытка восстания довольно быстро была подавлена, и Баэда Марьям решил отпраздновать эту довольно незначительную победу столь же широко, как в свое время Зара Якоб отпраздновал победу над скотом Бадлаем: «Посему возблагодарил бога царь наш Баэда Марьям и сообщил это радостное известие акабэ-саату Амха Сиону. Тот, услышав, обрадовался и возблагодарил бога. На другой день это радостное известие было сообщено через глашатая всему войску, и был весьма большой шум от плясок и пения. И повелел царь наш установить моления» [24, с. 100].

«Установление молений», подобное ежемесячному празднику дня победы над Бадлаем, а также участие в этом акабе-саата Амха Сиона очень напоминает методы Зара Якоба и вызывает подозрение: не по инициативе ли Амха Сиона было затеано церковное действие? Впрочем, церковным оно было только по форме, а цели имело вполне светские — поднять пошатнувшийся престиж царской власти, и прежде всего в воинской среде. Видимо, чувствуя непрочность своей власти и постоянно сталкиваясь то с заговорами, то с попыткой мятежа, Баэда Марьям считал за благо вернуться к помпе и строгому придворному церемониалу, введенному Зара Якобом.

Однако у Зара Якоба разработанный им этикет был зримым проявлением его действительно самодержавной власти. За реальным осуществлением этой власти бдительно следил целый аппарат царских чиновников не только при дворе, но и в отдаленных областях. У Баэда Марьяма же, не имевшего прочной опоры ни при дворе, ни в войске, аналогичные действия выглядели слабыми потугами. Недаром «все судьи» отговаривали царя от помпезной казни сожжения заживо. Говоря о разнице между положением отца и сына в сугубо придворном кругу, можно заметить, что, если Зара Якоб был окружен слугами, то Баэда Марьям — достаточно самостоятельными вассалами, которые, в отличие от слуг, не только высказывали свое мнение, но и считали себя вправе на нем настаивать.

К тому же победа Зара Якоба «ад мусульманами Адаля была весьма решительной, надолго замирившей это беспокойное государство. Что же до радости Баэда Марьяма по поводу победы Габра Иясуса в Адале, то она оказалась преждевременной. Его репрессии только сплотили мусульман, а большая карательная экспедиция, посланная под водительством того же Габра Иясуса и Махари Крестоса (старого доверенного слуги Баэда Марьяма, претерпевшего в свое время еще от грозного Зара Якоба), закончилась полным уничтожением христианских войск. Гибель христиан оставалась неотмщенной, поскольку царь не имел силы покарать Адаль и ограничился тем, что «повелел раздать святым, как и прежде... милостыню, исповедаясь пред господом богом своим, молясь о спасении душ людей своих, которые были побеждены. После этого он никуда не ходил, кроме Ваджа» [24, с. 106].

Именно в это время (1477 г.) Баэда Марьям взялся за разрешение давно назревшего вопроса о митрополите для Эфиопии, относительно которого дабралибаносцы и потесненные ими с политической арены евстафиане придерживались прямо противоположных воззрений. В свое время Зара Якоб практически уничтожил политическое значение митрополита в Эфиопии, еще со времен Филиппа Дабра-Либаносского, тесно связанного с Дабра-Либаносским монастырем. Евстафиане же, активно вовлеченные тем же Зара Якобом в политическую и придворную жизнь феодальной монархии, напротив,

никогда не были сторонниками коптских митрополитов, сурово осуждавших их субботаство.

Так как Зара Якоб не стал выписывать из Египта новых митрополитов на место скончавшихся Михаила и Гавриила, то в царствование Баэда Марьяма в стране стала остро ощущаться нехватка священников, рукополагать которых мог только митрополит. Необходимость в митрополите не подлежала сомнению. Вопрос, по которому разошлись во взглядах монахи северной и южной коинтеграций, заключался в том, призывать ли митрополита, как и прежде, из Египта или порвать с александрийским патриархатом и избрать митрополита из среды эфиопских церковников. За коптского митрополита стояли дабралибаносцы во главе с Марха Крестосом, за избрание же митрополита-эфиопа — евстафиане⁴.

Политическая подоплека этого внутрицерковного спора достаточно ясна: самодержавная власть, разумеется, была заинтересована иметь на митрополичьем престоле эфиопа, ибо в таком случае дарь мог оказывать свое могущественное влияние на выбор «князя церкви, который к тому же оставался бы его подданным. Именно так и поступил Зара Якоб, отказавшись от связей с Александрией и возвысив акабе-саата до положения первого сановника государства. Евстафианокие монастыри, получившие благодаря царскому вмешательству не только официальное признание и богатые земельные пожалования, но и доступ ко двору и участие в политической и государственной деятельности, сочувствовали такой самодержавной точке зрения. Дабралибаносцы же, немало перенесшие от могучих эфиопских царей (жертвой которых пали Гонорий Цегаджский при Амда Сионе, Филипп Дабра-Либаноский при Амда Сионе и Сайфа Араде и Андрей, предшественник Марха Крестоса при Зара Якобе), не имели причин желать усиления царской власти. Их нынешнее привилегированное положение доманиальной конгрегации, получившей «в удел» от Баэда Марьяма все возводимые в обширном домене храмы и монастыри, вполне устраивало дабралибаносцев, не желавших перемен [24, с. 90].

В этой обстановке евстафиане подняли вопрос о митрополите и «сказали: „Мы слышали, что в Египте изменили своей вере. Они едят запрещенное законом. Ныне же давайте назначим митрополита как сказано: да будет назначен избранный народом"» (цит. по [78, с. 246]). Трудно предположить, на что они рассчитывали: идея самодержавия никогда не была в почете при дворе Баэда Марьяма, да и влияние самих евстафиан сильно мало после нескольких чисток царской администрации. Возможно, они надеялись, что после жестокого поражения в Адале царь откажется от своей прежней политики и примет их точку зрения. Решительным противником предлагаемого евстафианами новшества выступил Марха Крестос, настоятель Дабра-Либаносский, сославшийся на гнев божий, постигший Эфиопию в IX в., когда во времена патриарха Иосифа (830—849) эфиопская церковь отказалась от коптского митрополита. По этому вопросу в 1477 г. был созван собор, где точку зрения Марха Крестоса поддержало 300 участников, а на сторону евстафиан встало 400 человек.

Однако Баэда Марьям не принял мнения большинства. Еще до собора рас Амда Микаэль, один из видных военачальников и придворных, бывший наместником пограничного Фатагара еще со времен Зара Якоба, устроил Марха Крестосу аудиенцию у царя, где они вдвоем убедили Баэда Марьяма не порывать с александрийским патриархатом. Таким образом, еще до начала собора решение было принято. Поэтому, когда на соборе Марха Крестос сказал: «Пусть царь пошлет мудрых мужей, на чье слово можно положиться, узнать для нас. Если египтяне пребывают в вере православной, пусть они приведут нам митрополита по обычаю отцов наших. А коли не так, будем молиться богу и просить наставить нас в том, что делать», его предложение было принято царем. Баэда Марьям отправил в Египет сына Амда Микаэля с богатыми подарками для гроба господня в Иерусалиме, александрийского патриарха и султана Египта [48, с. 433].

Собор 1477 г. положил конец надеждам евстафиан и придворного духовенства на возвращение к самодержавной политике и показал ту силу, которая возобладала при дворе Баэда Марьяма. Потерпев поражение в Адале, несчастья, от которого христиане успели отвыкнуть со времен воинственного Саад ад-Дина, Баэда Марьям решил опереться на опытных военачальников. Его выбор пал на Амда Микаэля, который нес пограничную службу в Фатагаре и Вадже «от времен Зара Якоба без смещения». Амда Микаэлю был пожалован высший светский придворный титул «рас бехт-вадада», т. е. «главы возлюбленной», и он занял при дворе весьма влиятельную должность начальника войска. Очень быстро он установил самые тесные отношения с Марха Крестоеом и оказал ему решающую поддержку на соборе 1477 г. Этим двум влиятельным придворным, начальнику войска и настоятелю Дабра-Либаносскому, противостояли остатки того чиновничьего аппарата, созданного еще Зара Якобом и представленного по большей части лицами духовного звания, который несколько раз подвергался чисткам при Баэда Марьяме. Оппозиция, видя причину ухудшения дел в христианском царстве в отходе от самодержавной политики Зара Якоба, не раз давала почувствовать царю свое неодобрение. Споры на соборе 1477 г. были лишь последним по времени проявлением этого недовольства.

Последним оно оказалось потому, что 8 ноября следующего года Баэда Марьям умер. Официальный хронист рисует идиллически спокойную картину наследования престола: «После него воцарился сын его Александр, как повелел он и сказал пред преставлением: „да воцарят после меня Александра, сына моего, ибо к нему благоволит господь бог мой". Это передавали слышавшие. И был Александр царем нашим благим, чистым и кротким, ибо он был отрок и юн годами» [24, с. 106]. Однако монастырская традиция летописания сообщает о том, как придворная оппозиция попыталась, хотя и без успеха, воспользоваться смертью Баэда Марьяма для низложения могущественного Амда Микаэля и воцарения другого царя, нежели Александр: «И царствовал Баэда Марьям десять лет и два месяца. И пошел в поход Александр, сын его, с Амдо, начальником войска; и еще не вернулся он (из похода), когда упокоился Баэда Марьям. И воцарили люди двора Наода, сына его младшего. И когда вернулся Амдо, то воцарил он Александра, старшего брата. И царствовал он десять лет и семь месяцев» [79, с. 526]. Видимо, Баэда Марьям не полагался на собственный двор, где слишком, многие не одобряли его политики, и потому вверил Александра попечению Амда Микаэля. Александр «был отрок и юн годами», и его участие в походе вместе с многоопытным «Амдо, начальником войска», было вызвано, очевидно, стремлением уберечь сына от козней придворных. Страх за своего старшего сына преследовал Баэда Марьяма чуть не с рождения Александра. Еще в младенчестве Александра Баэда Марьям отдал его на воспитание годжамскому нагашу Анбаса Давиту: «Сюда он велел годжамскому нагашу Анбаса Давиту принести свою подать. Когда тот, согласно повелению, принес много вещей своего царства, царь наш поблагодарил его весьма и дал ему своего сына Александра, да будет ему сыном, а он да будет ему отцом. Ол положил на его грудь этого младенца Александра. Тогда он весьма был рад этому и передал ребенку много даров — коней, мулов, золота, бумаги и оказал: „я дам ему всякое добро, ему потребное, по чину, но дай мне землю за него, на которой я помещу для него быков и волов". И сказал царь наш: „хорошо"» [24, с. 98].

Это произошло вскоре после того, как цевы Бали, несшие пограничную службу, составили заговор и решили уйти в Адаль, за что и были сосланы в Годжам в сопровождении войск годжамского нагаша. По-видимому, уже тогда Баэда Марьям начал искать опору своей слабеющей власти, среди верных военачальников, несущих службу в провинции, вдали от интриг недовольного двора. Однако вскоре «появилась злокачественная лихорадка и умертвила этого годжамского нагаша Анбаса Давита» [24, с. 98], и тогда царь обратился к Амда Микаэлю.

Таким образом, царствование Баэда Марьяма, начавшееся радостью из-за отмены строгостей Зара Якоба, закончилось всеобщим недовольством, настолько серьезным, что царь не без оснований опасался за судьбу наследника престола. Многочисленные попытки как со стороны двора, так и со стороны церкви побудить царя продолжить самодержавную политику Зара Якоба успеха не имели. Усвоив некоторые методы своего отца, Баэда Марьям поставил перед собою совершенно иные цели и последовательно придерживался феодальных принципов правления. Однако результаты политики Баэда Марьяма оказались в основном отрицательными. Приведенный некогда к покорности Адаль добился практической независимости, разгромив несколько раз с большим уроном для христиан карательные экспедиции. Наместники в провинциях, наделенные большой властью и старинными титулами, оказывались ненадежны и осмеливались при своих дворах усваивать царские прерогативы. Волновались царские полки, расселенные по окраинам. Разгон и частичное уничтожение тех кадров чиновничьего аппарата, который был создан Зара Якобом, также, не утишил придворных интриг и недовольства. Выдвижение Амда Микаэля породило зависть, равно как и привилегированное положение Дабра-Либанос-ской конгрегации. И двор и церковь утратили то свое прежнее единство, которое упорно и последовательно сколачивал Зара Якоб и которое делало их надежными орудиями самодержавной власти. При дворе шла ожесточенная борьба группировок, образовавшихся под влиянием интереса минуты вокруг различных влиятельных фигур. Что до церкви, то межконгрегационная ревность и соперничество, казалось бы, уничтоженные Зара Якобом, вспыхнули при Баэда Марьяме с новой силой, когда евстафиане были отстранены от государственных дел, а Марха Крестос, настоятель Дабра-Либаносский, сделался ближайшим доверенным лицом царя.

Последствия политики Баэда Марьяма надолго пережили самого царя и составили трудное наследство для его преемников. Несмотря на искреннее желание дееспособного Александра изобразить его царствование как тишь, гладь и божью благодать, действительные события портят это впечатление: «И был во дни царя нашего Александра покой в радости и веселии. Были в согласии мать царя Ромья с акабэ-саатом Тасфа Гиоргисом и бехтвададом Амду; не было разногласия между ними тремя ни в совещаниях, ни в распоряжениях. Царь же не знал установлений Эфиопии и дел всех людей Эфиопских, ибо был весьма юн возрастом. Через некоторое время началась вражда аввы Хасабо, аввы Амду и уверенными в его правоте, с бехтвададом Амду, когда увидали, что он один управляет всей Эфиопией. Посему были схвачены все враждебные ему; их пытали многими истязаниями, а затем связали и сослали. Одни из них умерли в пути, другие остались в живых» [24> с. 106—107].

В какой-то степени положение Александра при восшествии его на престол было сходно с положением его отца в начале царствования: оба они были весьма молоды (хотя Александр значительно моложе), а главное — несамостоятельны и зависимы от воцаривших их группировок. Баэда Марьям взшел на престол благодаря активной поддержке влиятельного тогда акабе-саата Амха Сиона, а Александра возвел «начальник войска» Амда Микаэль, словив сопротивление придворной оппозиции. Сходной оказалась и политика Александра, а вернее, политика той группировки во главе с Амда Микаэлем, которая сделала его царем. Эта была та же доманиальная политика с коронацией не в Аксуме, а в своем домене и с укреплением связей с Дабра Либаносом: «После этого царь наш, перейдя в землю Ялабаса, место отца своего, совершил обряд пострижения и исполнил обычай древних отцов своих... Перейдя затем в Шоа, царь наш прибыл в Амхару, обошел все монастыри и посетил Ганата Гиоргис, Дабра Нагуадгуад и Атронса Марьям... Он закончил построение этой церкви, именуемой Атронса Марьям; этот царь наш Александр окончил то, что оставил начатым отец его Баэда Марьям» [24, с. 107].

И во взаимоотношениях с церковью мы видим то же продолжение политики Баэда Марьяма и Марха Крестоеа. В 1480 г. в Эфиопию возвратились посланцы собора 1477 г., приведя с собою от патриарха александрийского двух митрополитов (Исаака и Марка),

двух архиереев (Михаила и Иоанна) и одного протоиерея (Иосифа) [78, с. 290]. Как пишет придворный хронист Александра: «Во дни его прибыли архиереи из святого Иерусалима, умножились священники, обновились церкви и исполнились радостью все страны» [24, с. 107]. Эту радость, однако, не могли разделить евстафиане, переживавшие трудные времена. Они были удалены от участия в государственных делах и царская благотворительность со времен Баэда Марьяма распространялась исключительно на храмы и обители домена (кроме того единственного случая, когда после поражения христианских войск в Адале «ради этого дал царь наш Баэда Марьям всем милостыню и послал в Тигрэ 2000 унций золота через своего слугу цасаргуэ Марка и повелел раздать святым» [24, с. 105—106]). С прибытием коптских иерархов снова встал, казалось бы, раз и навсегда разрешенный Зара Якобом вопрос субботствования, которого никогда не признавала александрийская церковь. Если благодаря вмешательству царей Давида и Зара Якоба евстафиане, по выражению Таддесе Тамрата, «превратились из гонимой секты в почтенную школу», то при Александре им стало угрожать обратное превращение.

В отношении субботствования евстафиан спасло то обстоятельство, что этот обычай уже прочно укоренился и в народе и в духовенстве, не склонном легко расставаться со своими благочестивыми привычками. К тому же субботствование имело авторитетное обоснование в многочисленных богословских трактатах времен Зара Якоба. Франсишку Алвариш, беседовавший с митрополитом Маркам спустя почти полвека после его прибытия в Эфиопию, так описывает с его слов этот конфликт: «Тот Пресвитер, который послал за нами, был весьма христианским, и вскоре после их прибытия Пресвитер Иоанн повелел указом, чтобы не праздновать суббот и чтобы они не совершали иных ошибочных церемоний, к которым они привыкли, и чтобы не ели свиного мяса и мяса других животных, которым не перерезано горло. Когда это стали делать при дворе и в окрестностях, не так давно, прибыли в страну двое франков, которые и посейчас живут в ней, т. е. один — Маркорео-венецианец⁵, а после него Перу де Ковильян — португалец⁶; они, когда прибыли, до появления при дворе, то стали соблюдать эти обычаи страны, которых до сих пор придерживаются в некоторых частях, т. е. праздновать субботы и есть, как люди той страны. Некоторые священники и монахи, которые думают, что знают кое-что из Библии, видя, это, пришли к Пресвитеру и жаловались на двух митрополитов, а больше на викария, и говорили: „Как же так? Эти франки, которые пришли каждый из своего царства, соблюдают наши древние обычаи, я как же митрополит, который пришел из Александрии, велит делать то, что не написано в книгах?“. И потому Пресвитер повелел возвратиться к прежним обычаям» [29, с. 253—254].

Тем не менее, хотя Александр и возвратил субботствование, он следовал политике Баэда Марьяма, а не Зара Якоба и по отношению к евстафианам и по отношению к внешнему миру. Здесь он, как и Баэда Марьям, был изоляционистом. Его не интересовало ни красноморское побережье, ни контакты с европейцами. Если Зара Якоб через Пьетро Ромбуло всячески стремился завязать связи с европейскими монархами и даже с Ватиканом, то его внук Александр остался совершенно равнодушен к францисканскому монаху Иоанну Калабрийскому, посланному своим орденом в Эфиопию вместе с Джованки да Имоло. Они прибыли ко двору Александра, по-видимому, в 1482 г. и не удостоились даже аудиенции [78, с. 290—291].

Как и Баэда Марьям, Александр пытался возродить старинные феодальные традиции, когда во главе государства стоял царь-воин, сильный своим войском. Не удивительно, что результаты такой архаичной политики мало чем отличались от достигнутого Баэда Марьямам: «Сей царь наш Александр был полон силы и искусен в бою; он знал все военное дело, езду на коне, стрельбу из лука, умел владеть щитом и копьем, но был он и милостив, сострадателен и милосерд, любил доброе и ненавидел месть. Но воины его губили весь свет, удручали бедных и их не наказывали. Посему прогневался бог. Во второй год собрал царь всех своих воинов и опустил в землю Адаль, хотя говорили ему многие святые: „не ходи в землю Адаль, царь наш, не будет тебе пользы“.

Но он не послушался их, пошел и достиг Дакара. Разорили весь дом его и весь строй его. Когда он возвращался, мусульмане преследовали его, в небольшом количестве; когда он начал битву, все воины его обратились в бегство; одни погибли, другие убежали, иные попали в плен. Царя же покрыл бог крыльями своих ангелов и вернул в мире в его дворец. После этого он пребывал, скорбя и печальясь, и помышлял снова итти против врагов своих. Но не было ему по желанию» [24, с. 107].

Сложилась парадоксальная ситуация: Баэда Марьям, не ценя административных усилий Зара Якоба, свое главное внимание сосредоточил на домене и войске, этих двух источниках могущества ранних «соломонидов». Он «постоянно стремился быть на коне» и сурово наказывал осуждавших его за это. Его примеру следовал и Александр. Однако при таком преувеличенном внимании к войску и военачальникам военная мощь христианского царства падала. И этот упадок, начавшийся в царствование Баэда Марьяма, стал совершенно очевиден при Александре. К сожалению, большая часть «Хроники» Александра (от 3-го до 15-го года его царствования) пока не найдена.

О правлении его приходится судить по результатам, которые оказались весьма плачевными для царской власти. Александр царствовал 15 с половиной лет. Хотя он был возведен на престол воинами Амда Микаэля весьма юным и не мог вести самостоятельной политики в начале своего царствования, 15 лет — достаточный срок для укрепления личной власти.

Этого, однако, не случилось, и причину следует, видимо, искать не только в личных качествах Александра. За то столетие, которое прошло с конца XIV в., процесс феодализации в Эфиопии значительно продвинулся вперед. Это выразилось не только в окончательном сложении и административном оформлении царского домена, но и в появлении крупных феодальных сеньорий, не только церковных, но и светских. Дани, взимавшиеся с земледельческого населения, по большей части стали уступать место феодальной ренте. Такая хозяйственная самостоятельность крупных феодалов не могла не повлечь за собою и определенную политическую самостоятельность по отношению к царю (далекую, впрочем, от полной независимости), которая выразилась в появлении иммунитета.

Этот иммунитет следует понимать не только в его узком смысле, т. е. в смысле наличия иммунитетных грамот, или дипломов, которые были известны в Эфиопии применительно к церковному землевладению. Как справедливо отметил С.В.Юшков, «иммунитет оформляет и вместе с тем обеспечивает феодальную эксплуатацию крупными землевладельцами подвластного ему сельского населения. Возникновение иммунитета есть следствие (юридическое выражение) феодальной ренты. Час рождения феодальной ренты есть час и зарождения иммунитета... Поэтому история возникновения и первоначального развития иммунитета есть история постепенного приобретения и роста прав крупных землевладельцев над зависимым и крепостным крестьянством в смысле суда и дани. Иммунитет не сразу появляется в качестве законченного института, так же как не сразу возникает и оформляется феодальная рента» [28, с. 231—233].

Однако иммунитет вел не только к росту прав крупных землевладельцев внутри их сеньорий. Благодаря увеличению феодальной ренты крупные феодалы могли содержать не только свой собственный двор, устроенный по образцу царского, но и собственное воинство, иногда значительное. Не случайно, что при царском дворе в борьбе группировок соперничающих вельмож власть окончательно перешла от церковников к военачальникам, бывшим одновременно и крупными феодалами, которые старались добиваться своего уже не политической интригой, а военной силой.

После неожиданной гибели Александра в 1494 г. это стало вполне очевидно: «Затем, когда однажды он находился в своем чертоге, сказали ему: „мужи Архо убили твоего слугу Таклая, которого ты любил“. Царь встал и пошел к ним. Увидав его, они подумали, что пришли другие люди бороться с ними и вспомнили о своих преступлениях. Не зная, что это царь, эти люди Архо, называемые Май, в темноте ночной выстрелили в

него и он почил 12 Генбота на 15-м году, 6-м месяце царствования. За это перебили этих людей Архо, не оставив их жен и детей. Тело царя Александра, прежде чем отправить, положили в гробницу. Заселус и все его сообщники оставили его, а сам он пошел в Амхару сделать царем, кого хотел, а людям Мэчте приказал не отпускать гроба царя нашего Александра. Он сделал царем, кого хотел, а здесь воцарили Амда Сиона, младенца, сына Александра. Воцаривший Амда Сиона составил постановление, перешли в Амхару и начали войну с Заселусом и тем, кого он поставил царем. В это время воины Александра убили всех сообщников (Заселуса) и офицеров их по чинам. Гроб Александра, оставленный по приказу Заселуса в Мечеге, через три дня отправили по дороге, на которой он был задержан. Его похоронили в усыпальнице отца его в Атронса Марьям. Такла Крестос прибыл туда со своими оплакивать его. Принесли ему от царя и дорогие покровы „шельмат" и украсили его. Он приказал развозить убитых по всем странам, чтобы видели их все люди. Затем он вернулся со всеми своими к царю их в радости и веселии. Тем людям, которые условились прежде итти с Заселусом, вырвали глаза» [24, с. 108].

Таким образом, и к концу своего царствования Александру не удалось создать крепко спаянного и стоящего заодно административного и военного аппарата. Его военачальник Заселус бросает тело своего господина и спешит воцарить не его сына, Амда Сиона II, а Наода, его брата и соперника. Амда Сион II через семь месяцев умер, и на престол, на этот раз окончательно, взошел Наод. История смерти Александра и борьба за царство писалась, видимо, уже в правление Наода, отчего хронист тщательно избегает называть имена в своем повествовании. Так, совершенно не упомянут сам Наод: Заселус «сделал царем, кого хотел», а его противники «начали войну с Заселусом и тем, кого он поставил царем». И Заселус и его противник Такла Крестос сражаются, поддерживаемые безымянными «своими». Поэтому трудно определить состав противоборствовавших партий. Победа над Заселусом была одержана также безымянными «воинами Александра».

Согласно другому памятнику эфиопской историографии (однако историографии не официальной, а монастырской), во главе воинов стоял знакомый нам Амда Микаэль: «И когда умер Александр, то снова воцарили Наода люди двора, когда не было (там) раса Амдо. И пришел рас Амдо, и сверг Наода, и воцарил Амда Сиона, сына Александра, когда был тот младенцем. Поцарствовал он семь месяцев, и умер. И царствовал Наод шестнадцать лет. И на третий раз окрепло царство его. И отомстил Наод этому мятежнику, и закопал его живым в землю по грудь, и погнал на него коров и быков, коней и мулов, верблюдов и ослов, и они затоптали его» [79, с. 526].

Трудно сказать с уверенностью, насколько надежно это свидетельство в том отношении, что Наод казнил именно знаменитого Амда Михаэля. Ему противоречит отрывок из довольно поздней компиляции «Истории царей», опубликованной Сергеем Хабле Селласе, в котором казнь Амда Микаэля приписана царю Александру и причиной ее выставляется навет церковников: «И когда услышал царь эти два обвинения ложные, разгневался он и наполнился гнева, и не понял, что это ложь. И приказал он убить раса Амду, и тот стал мучеником, и сошел на него столп света и венец. И когда увидел царь это чудо, то раскаялся, и заплакал, и пошел в Дабра Либаное к настоятелю Марха Крестосу, и принял его эпитимию за то, что согрешил против раса Амду, и похоронил его с честью, и причислил к святым, и погреб с честью великой в новой гробнице Дабра Либаноса» [74, с. 547—548].

Марха Крестос действительно не забыл той поддержки, которую оказал ему на соборе 1477 г. Амда Микаэль. Поэтому казненный вельможа был причислен к лику святых, и в Дабра Либаносе было составлено его житие [20, с. 205—206], с исторической точки зрения, правда, на редкость бессодержательное. Последнее, впрочем, понятие, так как щекотливость положения побуждала автора к крайней осторожности, которую тот и соблюл, ограничившись благочестивым трафаретом и ни словом не упомянув о сложных перипетиях политической и придворной жизни своего героя.

Таддесе Тамрат, проанализировав ряд косвенных агиологических свидетельств и сделав некоторые хронологические выкладки, также полагает, что казнь Амда Микаэля была делом рук Александра, и приурочивает ее к 1486 г. [78, с. 286—289]. Видимо, он прав, так как, если бы Амда Микаэля казнил Наод на 3-м году царствования, т. е. в 1497 г., то он не смог бы покаяться перед Марха Крестосом, умершим в 1496 г. Вероятно, монастырский летописец поставил в своем изложении вместо имени Такла Крестоса, начальника «воинов Александра», низложившего Наода, имя его гораздо более знаменитого предшественника, в свое время также низложившего того же Наода. Что же до Такла Крестоса, возможно, именно он упоминается в «Хронике Наода» под именем Така Крестос: «Придя в Атронса Марьям, он (Наод.— С. Ч.) направился в Шоа. Така Крестос начал оказывать ему неповиновение на пути и отправил всех цевов самовольно по местностям их. Услыхав об этом, царь наш Наод умолчал и вытерпел до удобного времени. Когда он прибыл в Шоа, этот Така Крестос снова обнаружил превозношение и совершил преступление: он оседлал своего коня и согласился со своими друзьями уйти и изменить царю. Когда об этом сообщили царю, он продолжал терпеть и сказал: „пусть исполнит свое намерение, а мы погонимся за ним, ибо господь бог наш с нами, и поможет нам; он умолял нас прежде, когда мы вступали на престол, не начинать делать зла против него". После этого, как сказал царь, этот Така Крестос исполнил свое намерение: ночью он пошел со своими, приведя в порядок своих коней, и придя в землю Ифат, чтобы склонить к своей измене всех цевов, которые жили в Ифате. Но эти цевы узнали о его злонамеренности и измене, схватили его, связали и отвели к царю... Он скоро низложил врага его царства» [24, с. 109—110].

Однако кому бы мы ни приписали роль могущественного противника Заселуса, вторично низложившего Наода и воцарившего Амда Сиона II,— Амда Микаэлю или Такла Крестосу, общая картина засилья военачальников и слабости царской власти в Эфиопии конца XV в. от этого не меняется. Взаимное ожесточение в этих усобицах достигло крайнего предела. Официальный дееписатель Александра закончил историю царя и его сына Амда Сиона мстительной мольбой, совершенно нехарактерной для ровного тона эфиопской историографии и, пожалуй, даже и не вполне христианской по духу: «Боже, молюсь тебе, взирая горе: введи в дом твой помазанника твоего Александра имеете с сыном его Амда Сионом и дай ему пребывать одесную тебя. Утесни всех утеснивших его. Аминь» [24, с. 109].

В противоположность царской историографии монастырская традиция сообщает о смерти Амда Сиона II с нескрываемым, облегчением. В «Житии» Марха Крестоса оно прорывается во фразе: «Через шесть месяцев жертва святого причастия вознеслась в небо, и умер царь Амда Сион» (цит. по [78, с. 293, примеч. 2]). Эта фраза была бы двусмысленна, если бы Амда Сиона успели помазать на царство. В таком случае можно было бы понять, что помазание, дарованное дарю от бога, со смертью его вознеслось обратно на небеса. Однако Амда Сион не был помазан, и упоминание о его смерти воспринимается как повествование об исполнении многих предыдущих молений по этому поводу. В подобных мольбах сомневаться не приходится, поскольку на предшествующей странице «Жития» царствование Амда Сиона описывается следующим образом: «И после сего умер Александр, царь православный, и погребен был рядом с отцом своим. И воцарился Амда Сион, сын его, и был он младенцем. И потому было пролитие крови многое и сражение меж всем войском царским, и некому было остановить их. И плач стоял в каждой области. Утварь, священная из церквей расхищалась, и пожирали друг друга князья эфиопские, как рыбы морские, и уподобились они зверью рыскающему» (цит. по [79, с. 529]).

Весьма показательна эволюция отношения дабралибаносцев к царской власти. Трудно сказать, насколько агиограф Марха Крестоса сознавал, что описываемое им плачевное состояние эфиопского государства явилось прямым результатом той ограниченной доманиальной политики, которую всячески поддерживал, а отчасти и

направлял герой его повествования. Вероятно, такая мысль и в голову ему не приходила. Тем не менее это было так. Тесная дружба между Баэда Марьямом и Марха Крестосом восходит еще к 1462 г., когда этот настоятель Дабра-Либаносский, только что занявший место аввы Андрея, сосланного Зара Якобом, имел смелость вступить за царевича перед грозным царем. На протяжении всего царствования Баэда Марьяма, решительно упразднившего все, сделанное Зара Якобом, Марха Крестос всегда поддерживал царя. Баэда Марьям же, в свою очередь, всячески благодетельствовал Дабра Либаносу земельными денежными вкладами и отдавал ему «в удел» новые храмы и обители.

Вполне приятные отношения сохранялись у Марха Крестоса и с Александром, мать которого, Ромна, бывшая одно время регентшей его царства, перед смертью приняла постриг и удалась в один из привилегированных келлиотских монастырьков близ Дабра Либаноса [78, с. 286]. Разумеется, казнь Амда Микаэля, которого «Житие» Марха Крестоса называет его «духовным сыном» (цит. по [78, с. 289]), должна была несколько омрачить эти отношения. Однако с раскаянием царя: они были, по-видимому, восстановлены. В результате горестные строки из «Жития» Марха Крестоса о князьях эфиопских, которые «пожирали друг друга, как рыбы морские, и уподобились зверью рыскающему», были написаны рядом с той самой «новой гробницей», где покоилось тело недавно канонизированного святого и мученика Амда Микаэля, первым подавшего царским военачальникам соблазнительный пример своевластия. Вся последующая кровопролитная борьба между такими военачальниками, как Заселус и Такла Крестос, была вызвана их стремлением занять при бессильном и несамостоятельном царе то положение могущественного временщика, которое в свое время занимал Амда Микаэль при малолетнем Александре. Эта борьба расшатывала эфиопское государство и увеличивала опасность со стороны мусульман Адаля, со времен Бадлая забывших о поражениях.

По иронии судьбы «святой» Амда Микаэль остался в эфиопской средневековой историографии как единственный человек, который был способен дать отпор мусульманам и чья гибель явилась для христианской Эфиопии непоправимым несчастьем: «И был один наместник, по имени Амда Микаэль. Он занимал эту должность от Зара Якоба до Александра без смещения. И был он праведен, богобоязнен и мудр. И ненавидел он мусульман за веру их, и знал обычай их суетный, и они много ненавидели его ...И когда услышали о смерти раса Амду амалики-тяне, которые были на судилище, то возрадовались они радостью великой и захватили в Вагаре и Фатагаре людей и имение их и продали их продажею» [74, с. 547—548]. Эта память об Амда Микаэле как надежном защитнике от мусульман оказалась столь сильна, что в 1525 г., когда мусульманская опасность возросла необычайно, царь Лебна Денгель распорядился перенести прах Амда Микаэля из Дабра Либаноса в царскую усыпальницу Атронса Марьям, где он был помещен рядом с телом своего погубителя, царя Александра [78, с. 292].

Тем не менее к 1495 г. осознание если не причин, то уж во всяком случае последствий феодальных усобиц и слабости царской власти стало в христианской Эфиопии достаточно отчетливым. Необходимо было бороться с этим злом, и Наод, провозглашенный царем в октябре 1494 г., уже в январе 1495 г. отправился в Дабра Либанос, где он посетил могилу матери и «поклонился гробу отца нашего Такла Хайманота». Однако это был не простой визит вежливости. Еще не царствовавшему, но уже дважды свергнутому Наоду досталось тяжелое наследство. Его положение хорошо описал шотландский путешественник Дж. Брюс, побывавший в Эфиопии в 1768—1772 гг., где он основательно познакомился с эфиопскими летописями, в том числе и с не дошедшими до нас: «Но царство находилось в положении, которое делало управление слишком трудным для одного человека. Постоянные интриги царицы Елены, золото, раздаваемое мусульманами вельможам, поражение войска в последней войне с Адалем, измена Заселуса, преждевременная смерть юного царевича, подававшего надежды исправить зло, — все это несло бедствия и раскол для государства и прежде всего для

двора, где, похоже, уже не было людей, достойных образовать королевский совет и выполнять поручения правительства» [38, с. 183—184].

Не удивительно, что в этих обстоятельствах новый царь обратился за помощью к церкви. В конце концов только сильная царская власть могла обеспечить церкви процветание и защиту от бесчинств и разбоя феодалов. И Наод прямо потребовал от церкви поддержки, выступив перед собранием монахов в Дабра Либаносе: «Молитесь горячо, дабы не погибла Эфиопия. Ведомо вам прежнее царствование и как разрушилось государство. (Молитесь же) дабы возвратились заблудшие овцы к единому пастырю» (цит. по [78, с. 293—294]). Таддесе Тамрат понял эту речь как призыв к дабралибаносцам употребить свое влияние против иных претендентов на престол, боровшихся против Наода. В этом, конечно, новый царь весьма нуждался. Однако призыв ко всем «овцам заблудшим» возвратиться под власть «единого пастыря» можно понять и шире — как призыв покончить с феодальной анархией и восстановить сильную царскую власть. Во всяком случае, дальнейшие действия Наода говорят в пользу последнего вывода.

Новый царь решительно и энергично принялся за борьбу с анархией, доставшейся ему в наследство. Прежде всего нужно было положить конец бесконечным сведениям счетов, которых накопилось немало со времени смерти Александра и которые раздирали и войско и двор. «После этого, когда люди были в смятении и обвиняли друг друга, говоря: „такой-то совершил то-то во дни царя нашего Александра“, и от этого умножились преступления, повелел царь указом: „не говорите: ты совершил грех во дни царя вашего Амда Сиона. Кто так скажет ближнему, смертью умрет“. Услыхав этот указ, все обрадовались и удивились его мудрости и разуму, и сказали: „воистину те, кто не утеснял и не совершал преступлений, учинил больше смут, чем было в это время; то, что повелел царь, хорошо“. После этого он повелел приговором не лишать наследства несправедливо утешенных» [24, с. 110].

Укрепившись на престоле и расправившись с такими своими противниками, как Такла Крестос, Наод сделал символический жест, который должен был показать новое направление царской политики: «Далее, самое великое из всего этого — совершил бог для него чудо и знамение: в третий год его царствования переносили тело царя нашего Зара Якоба в 30-м году после его смерти и внесли на остров Дага, где упокоилось тело его во гробе под деревом, именуемом „Упокоение праведных“. Послышался голос от костей тела его: „сей покой мой во век“» [24, с. 110].

Казалось, все вернулось на круги своя. Кончилось время правления малолетних царей и всесильных регентов. На престол взошел Наод, зрелый человек, на собственном горьком опыте познавший превратности придворной жизни и горечь заточения на Амба-Гешен, что в свое время пережил и Зара Якоб. Сравнение этих двух царей напрашивается невольно. Период жестоких усобиц, предшествовавший окончательному воцарению Наода, можно было бы сравнить с правлением малолетних детей Хэзбе Наня, когда «воцарили рабы злые... Бадл Наня-младенца, желая править сами» [79, с. 512]. С воцарением Наода, так же как и с воцарением Зара Якоба, «злые рабы» были наказаны за «гордыню помышления их», и царь решил следовать самодержавной политике Зара Якоба, ибо «было явлено величие и высота его и пребывает до ныне», как сказано об этом царе в «Хронике» Наода.

Похоже, что Наод и в быту желал подражать своему знаменитому деду, вплоть до его литературных увлечений. Как сообщает один из эфиопских летописных сводов, «государь Наод занимался гимнами и молитвами и составлял духовные стихи и песнопения. В это время спустился царь в Дабра Либанос вместе с митрополитом аввой Марком и вынул кости отца нашего Такла Хайманота и поместил в золотую раку. В этот день он устроил праздник великий со службой и пением и сам пел вместе с певчими. И пел он песнопения собственные пред этой ракою, как пел Давид пред ковчегом завета» [74, с. 551].

Однако, как это видно из специального исследования Б. А. Тураева, литературной деятельностью Наод мог спокойно заниматься лишь в самом начале своего царствования. Внешнеполитическое положение Эфиопии оказалось слишком беспокойным, чтобы царь имел досуг для литературных занятий.

В одном из своих сочинений Наод прямо высказывает свою тревогу, обращаясь к богородице:

«Как ты явилась явно на Дабра Метмак,
Явись днесь, Марие, по обычаю призрения —
Говорю тебе в восхвалении, раб твой Наод.
Тебе подобает, Владычице моя, поклонение в красоте служения.
Милость твоя на мне да усугубится!
Молись днесь, Мати Единородного,
Да не постигнет стада моего смертоносная язва»
[21, с. 19].

Выход из создавшегося положения Наод видел в возвращении к политике Зара Якоба. Этому решению, однако, не суждено было осуществиться по причинам, от царя не зависящим. За те 60 лет, которые разделяют начала царствований Зара Якоба и Наода, слишком много перемен произошло и в Эфиопии и в окружающем мире, а самое главное, слишком изменилось место и значение Эфиопии в этом мире, чтобы внук мог повторить своего деда.

2. Внешние и внутренние предпосылки катастрофы

Во второй половине XIV в. в далекой Азии произошло событие, последствия которого спустя полтора столетия самым серьезным образом затронули судьбы христианского царства в Эфиопии: Тамерлан перерезал великий «шелковый путь» между Востоком и Западом. Невозможность сухопутной торговли резко увеличила значение и объем торговли морской с ее новыми путями и портами. Как писал Дж. Брюс, «Ормуз, островок, расположенный в Персидском заливе, превратился в перевалочный пункт торговли пряностями в то время, как эта торговля стала весьма затруднительной в Средиземноморье. Вся Азия получала через Ормуз товары Индии, и суда пересекали Баб-эль-Мандебский пролив, возродив древний путь Мекки, где встречались караваны из всех частей Африки. В это время Мекка уже не была покинутой; туда беспрерывно шли купцы, пересекавшие материк во всех направлениях» [38, с. 141 — 142]. Так, в новых условиях возродился древний торговый путь вдоль Красного моря, пребывавший в упадке с аксумских времен. Египет, контролировавший сухопутный путь между бассейнами Красного и Средиземного, морей, воспользовался преимуществами своего положения и стал даже злоупотреблять ими, перепродавая европейцам пряности буквально втридорога.

Эти экономические изменения не замедлили вызвать и изменения политические. Венецианцы, раздраженные египетскими поборами, порвали отношения с мамлюкскими султанами. Их примеру последовал и король Кастилии и Арагона, давний соперник Венецианской республики. Положение христианских купцов в Средиземном море еще более ухудшилось в 1453 г. с захватом турками Константинополя. Отныне христианам был закрыт путь и в Черное море. Однако главной мечтой всех морских держав Средиземноморья было заположение контроля над морским путем в Индию, который пролегал тогда через Красное море. Контроль над этим путем сулил баснословные барыши. Христиане в Европе, пережившие неудачи крестовых походов, лелеяли надежду заключить союз с могучим христианским «царством Пресвитера Иоанна», находившемся, по их сведениям, где-то на юге на пути в Индию, и совместными усилиями сокрушить как вообще мусульман, так и их торговую монополию. Турки же, чье военное могущество росло с каждым годом, хотели захватить Египет и выйти в Красное море. Таким образом,

Эфиопия неизбежно попадала в поле зрения как христиан, так и мусульман Средиземноморья, хотя отнюдь не в качестве главной цели их устремлений.

Европейский интерес к «царству Пресвитера Иоанна» в XV в. был весьма велик. В 1428 г. король Афонсу V Португальский (1422—1481) получил от эфиопского царя Исаака послание с очень заманчивым предложением военного союза против мусульман, который предполагалось скрепить брачными узами между двумя царствующими домами, эфиопским и португальским. В 1450 г. король Афонсу писал Зара Якобу. Все это могло положить начало постоянным эфиопско-европейским сношениям. Однако смерть Зара Якоба и последующая сугубо доманиальная и изоляционистская политика Баэда Марьяма, равнодушного к окружающему миру, не дали развиваться этому начинанию. Когда в 80-х годах францисканцы из Иерусалима послали троих человек ко двору эфиопского царя Александра, тот отказался даже допустить их к себе [52, с. 12—21].

Тем временем в Европе не прекращались поиски путей в Индию. Особенно активными в этом деле оказались португальцы, на что были свои причины. К XV в. европейская экспансия на Восток, принявшая форму крестовых походов, остановилась, натолкнувшись на мощное мусульманское сопротивление. Для наиболее развитых стран Западной Европы наступила эпоха разложения феодализма и развития буржуазных отношений внутри каждой страны. На смену внешней экспансии пришло внутреннее развитие. В этом отношении, однако, Португалия явилась исключением. Как пишет О. С. Томановская, «к началу XV в. социально-экономические условия в Португалии напоминали те, которые в свое время в Центральной Европе породили первые крестовые походы на Восток. Португалия в тот период была малонаселенной страной со слабо развитыми ремеслами и небогатой торговлей. Португальские товары ценились невысоко на иноземных рынках и потому, несмотря на довольно значительный флот и развитое мореходство, не могли принести Португалии экономического процветания, как она принесла его, скажем, итальянским республикам... Бедственное положение страны требовало какого-то выхода. Таким выходом, пусть даже временным, мог стать крестовый поход. Вот почему, когда в 1412 г. возникла идея крестового похода, она нашла живой отклик в стране. В походе были заинтересованы все слои португальского общества: одни стремились избежать тягот, подневольного труда на родине, другие надеялись поправить свое положение за счет военной добычи, третьих манила мечта о славе и мираж восточных богатств, а горожане, особенно купцы и судовладельцы, думали извлечь выгоды из организации самого похода» [17, с. 72].

Этим португальским крестовым походам (как и всем предыдущим) не суждено было увенчаться тем успехом, на который надеялись их благочестивые устроители. Они не смогли уничтожить ислам и «ценой трудов своих и затрат привести эти души на истинный путь, помня, что нельзя принести Господу большего дара» (слова Гомиша Занивда Зурары, автора «Хроники открытий и завоеваний Гвинеи») (цит. по [17, с. 76]). Однако такие крестовые походы побудили португальцев выйти в Атлантический океан и совершить столь далекие плавания, на которые ранее европейцы не отваживались. Это достижение обычно приписывают деятельности принца Генриха Мореплывателя, о котором Дж. Брюс сообщает: «От самой нежной юности своей принц Генрих со страстью любил математику и изучал со тщанием астрономию. Щедрый и доблестный, он был врагом предрассудков, суетности и гнева. Он весьма милостиво обращался с теми евреями и арабами, которые одни, быть может, могли дать пищу тому пылу, с которым он занимался, науками. Напрасно, конечно, мечтал он сделать Португалию конкурентом в той средиземноморской торговле, которую вела Венеция. Но у него оставалось другое средство искать путей в Индию: для этого нужно было пересечь Атлантический океан» [38, с. 143—144].

Современные исследователи в значительной степени развеяли эти романтические представления о принце Генрихе как «о человеке, который по своему интеллекту, эрудиции, по широте мировоззрения значительно превосходил своих современников». На

основании последних работ «складывается представление о принце скорее как о фанатичном крестоносце, который, несмотря на недюжинные знания, любознательность и энергию, не стоял выше идейного и морального уровня своего времени... Открытия, видимо, так и не стали главным делом принца Генриха. Документы свидетельствуют, что последние годы жизни он целиком посвятил служению богу, благотворительности и заботам об Ордене. Большое дело, им начатое (всех последствий и всего значения которого он, скорее всего, даже не мог предвидеть), пошло своим необратимым путем, повинувшись законам истории, сам же он так и не вышел за пределы идей и представлений своей эпохи» [17, с. 87.—88]. Однако как бы там ни было, португальцы первыми из европейцев пересекли Атлантический океан, вышли за его пределы и обнаружили обширные земли к великому несчастью их обитателей.

Впрочем, это произошло далеко не сразу, и португальцам потребовалось почти столетие для того, чтобы проложить морской путь в Индию. На протяжении всего XV в., когда велись такие поиски, португальцев не покидала мысль о той помощи, которую они рассчитывали получить от «Пресвитера Иоанна», если они отыщут его царство. Об этом пишет Зураба в своей «Хронике Гвинеи», когда перечисляет причины, побудившие Генриха Мореплавателя исследовать африканское побережье Атлантики: «А вторая причина состояла вот в чем. Он рассудил, что если в тех землях найдутся какие-то поселения христиан, или же такие гавани, куда без опасения смогут заходить суда, то можно было бы в наше королевство привозить многие товары, которые, по всей вероятности, приобретались бы по дешевой цене, потому что с темп землями не торговал никто из наших краев, ни из иных, нам известных; а туда равным образом возили бы некоторые товары из тех, что есть в нашем королевстве, и торговля эта принесла бы немалую выгоду нашим соотечественникам» (цит. по [17, с. 76]). Об интересе португальцев к «царству Пресвитера Иоанна» вполне ясно говорит и «Канарская книга», или «Книга завоевания и крещения канарцев», составленная в 1404—1406 гг. капелланами экспедиции Бетанкура: «Помимо этого не может быть места, более подходящего и безопасного, нежели это, для того чтобы победить сарацин и оттуда напасть на них легче всего, с наименьшим риском и тратами. Морской путь туда легок, короток и сравнительно дешев... И здесь можно легко добыть сведения о первосвященнике Иоанне» (цит. по [17, с. 78]).

К последней трети XV в., когда португальцы достаточно хорошо ознакомились с западным побережьем Африки, им стало ясно, что «царство Пресвитера Иоанна» следует искать или восточнее, или южнее Гвинеи. В 1487 г. король Жуан II призвал к себе дону Периша де Ковильяна (более известного в европейской литературе под именем Перу де Ковильяна), отличившегося в войне с Испанией, а также в Марокко, и «говорил с ним в тайне великой, сказав, что ожидает от него большой службы, поскольку всегда знал его как доброго и верного слугу, к тому же весьма удачливого в делах своих и службе. А служба в том, чтобы он и другой его товарищ, которого звали Афоысу да Пайва, оба отправились найти и разузнать относительно Пресвитера Иоанна, и где находится корица и другие пряности, которые оттуда идут в Венецию через страны мавров» [29, с. 266].

Любопытно, что и здесь «царство Пресвитера Иоанна» интересовало португальцев не само по себе, а в качестве источника или рынка торговли индийскими пряностями. Перед Ковильяном и Пайвой король поставил задачу «разузнать, где находятся главные рынки пряностей, каковы те различные пути, по которым они попадают в Европу, откуда идет золото и серебро, которым оплачивается эта торговля, а прежде всего узнать точно, можно ли попасть в Индию, плывя вокруг южной оконечности Африки» (55; цит. по [71, с. 19]). Для выполнения этой задачи путешественники получили «навигационную карту, срисованную с карты мира», 400 крузадо и королевское благословение, после чего они отправились из Сантарема 7 мая 1487г.

Попытки отыскать морской путь в Индию и «царство Пресвитера Иоанна» предпринимались и раньше, однако успехом не увенчались. Собственный план поисков Коцильяна и Пайвы отличался простотой и логичностью замысла: они решили проследить

путь индийских пряностей в обратном порядке, от Европы до Индии. Поэтому они отправились в Италию, в Неаполь, оттуда — на Родос, где закупили партию меда, и под видом купцов прибыли в Александрию. Этот простой по замыслу план оказался далеко не прост в исполнении. В Александрии они заболели лихорадкой и чуть не умерли, а за время их болезни «наиб» Александрии присвоил их товары. Тем не менее король Португалии, видимо, хорошо разбирался в своих слугах и знал, кого посылать в столь опасное путешествие. Выздоровев и закупив новую партию товара, они присоединились к каравану некоего «магрибинского мавра из Феса» и под видом мусульман отправились в Тор на Синае, оттуда — в Суакин, и далее — в Аден.

Здесь пути товарищей разошлись. Да Пайва пересек Красное море и высадился на побережье Африканского Рога, где вскоре умер. Ковильян же поплыл в Индию и побывал в Канануре, Каликуте и Гоа. Казалось, он выполнил свою главную задачу и нашел ту страну, где пряности растут «прямо на деревьях». Однако Ковильян этим не ограничился. Из Гоа он отправился в Ормуз, затем — в Аден и Зейлу. Оттуда с караваном мусульманских купцов он посетил Софалу, и через Зейлу и Аден возвратился в Каир, чтобы узнать о судьбе да Пайвы. В Каире он был извещен о смерти своего товарища и готов был вернуться в Португалию, однако встретил двух португальских евреев, рабби Авраама и рабби Иосифа, посланных на поиски Ормуза, а также его самого. Ормуз им разыскивать не пришлось, потому что Ковильян уже побывал там. Рабби Иосиф вернулся в Португалию с отчетом Ковильяна, в котором тот описал королю, «как он побывал в Индии и узнал, что португальские суда могут доплыть туда по океану... как он обнаружил корицу и перец в городе Каликут, и что гвоздика идет оттуда... а чтобы достичь Индии суда, что плывут вниз от Гвинеи, могут точно достичь оконечности материка, держась на юг, а затем они попадут в Восточный океан, а там нужно спрашивать Софалу и остров Луны (Мадагаскар. — *С. Ч.*)» [55; цит по 71, с. 23].

Итак, Ковильян выполнил свою грандиозную задачу и по сути дела открыл (теоретически и, я бы сказал, картографически) мороккой путь в Индию вокруг Африки. Однако его «большая служба» на этом не закончилась, так как король потребовал, чтобы он нашел «Пресвитера Иоанна». И снова Ковильян отправился в Аден, где расстался с рабби Авраамом, посетил Джидду, откуда дерзнул проникнуть даже в Мекку и Медину, снова возвратился на Синай и в который раз вновь приплыл к Зейлу. Здесь ему удалось достичь «Пресвитера Иоанна» лишь потому, что как раз в это время эфиопский царь Александр предпринял очередной карательный поход на Адаль и находился близ Зейлы. Как передает Алвариш со слов самого Ковильяна, «он (Александр.— *С. Ч.*) принял его с великой радостью и удовольствием и сказал, что отошлет в его страну с большим почетом» [29, с. 270]. Вскоре, однако, Александр был убит отравленной стрелой лучника из племени майя.

Согласно некоторым европейским источникам, эфиопский царь (то ли Александр, то ли Наод) хотел отправить и, собственно, даже отправил Ковильяна с посольством в Португалию, дав ему письмо и большую корону из золота и серебра. Относительно этой короны в письме якобы было сказано: «Нельзя снимать корону с главы отца, а только с главы сына, и он (эфиопский царь.— *С. Ч.*) и есть сын его (т. е. короля Португалии.— *С. Ч.*), и потому снял ее со своей главы и послал ему самое драгоценное из того, что имеет» (цит. по [71, с. 24]). Далее в письме предлагался союз против мусульман и план освобождения Иерусалима. Однако ссора, разгоревшаяся между членами посольства еще в пределах Эфиопии, вынудила их вернуться ко двору, где Ковильян и провел остальную свою жизнь, пользуясь, впрочем, большим почетом и уважением [29, с. 270].

В этом сообщении подозрительным является лишь совершенно нехарактерное для эфиопских монархов той поры самоуничтожение и признание далекого короля Португалии «отцом» и, следовательно, согласно феодальной фразеологии,— сюзереном эфиопского царя. Все остальное выглядит вполне правдоподобным и даже находит подтверждение в эфиопской историографии: «И воцарился сын Александра, по имени Наод. И во дни его

усилились мусульмане, и дошли до земля Ифат, и угоняли скот и людей. Жители Вага и Фатагара сделались мусульманами. И когда оказался царь в затруднении, сделал он столицу в Звае, в месте, называемом Иярико. А матери его, царице Елене ⁷, была явлена (грядущая) погибель страны Эфиопии, и посылала она послания в государство португальское, чтобы было оно в помощь чадам ее. А князьям неведома была погибель страны и покорение ее от рук мусульман, и суесловили они на языке арабском и на языке амхарском. А старики горевали и говорили: „Что за времена постигли нас! И будет время наше временем раздоров, пока не наступит VIII тысячелетие ⁸!“» [74, с. 550—651].

Это последнее свидетельство заслуживает тем большего доверия, что источником его послужили рукописи из монастырей близ оз. Звай, где в свое время находилась резиденция царя Наода и могли сохраниться документы его канцелярии [74, с. 565]. Таким образом, к концу XV в. давний интерес Португалии к «царству Пресвитера Иоанна» начал вызывать ответные чувства в Эфиопии.

В 1497 г. Васко да Гама обогнул мыс Доброй Надежды и проложил морской путь из Европы в Индию вокруг Африки. Это открытие имело огромное значение для исторических судеб как Востока, так и Запада. Оно же предопределило и будущее оживившейся было красноморской торговли. Морской путь из Европы в Индию вокруг Африки сделал для европейцев ненужным путь краономорский, на разведку которого ими было потрачено столько времени, усилий и жизней. Тем не менее португальский интерес к красноморскому бассейну угас далеко не сразу. Этому способствовало и то обстоятельство, что, проложив новый путь в Индию, португальцы не могли не столкнуться с конкуренцией мусульман, ведших свою торговлю прежним путем. Конец этой конкуренции португальцы положили вооруженной рукой, блокировав Красное море с юга.

Как пишет Р. Панкхерст в своем «Введении в экономическую историю Эфиопии», «внешняя торговля Африканского Рога весьма пострадала в начале XVI в. от португальского столкновения с арабами. Албукерки упоминает, например, о потоплении его соотечественниками 20 судов Зейлы „большого размера“, а Барбоза — о разрушении несколько лет спустя арабских торговых поселений в Зейле, Бербере и Брава. Он добавляет, что в его времена суда, шедшие с Востока, постоянно подвергались опасности быть захваченными португальцами, которые поджидали их у мыса Гвардафуй. Он говорит, что они часто получали богатую добычу, так как перехватывали каждое мусульманское судно, какое могли, заявляя, что оно плывет в нарушение запрета короля Португалии. Подобное вмешательство португальцев тяжело отразилось на всем Востоке. Корсали сообщает, например, что доходная торговля Малакки, Каликута, Ормуза и Адена пришла в упадок, а индийские купцы принуждены были уйти во внутренние районы полуострова; такие отдаленные города, как Венеция и Каир, также страдали от прекращения торговли» [69, с. 359—360].

В этих обстоятельствах мусульмане Средиземноморья, с давних времен получавшие выгоды от торговли с Индией, не могли оставаться равнодушными. Здесь на первый план выдвигалась быстро растущая Оттоманская Порты. Турки двинулись на Средний Восток, их флот обосновался на Красном море. В 1516 г. они разгромили войска последнего мамлюкского султана Кансуха эль-Гаури, который погиб в этой битве, и одновременно заняли Хиджаз. Так, многовековое противоборство мусульман и христиан Средиземноморья развернулось на рубеже XV и XVI вв. уже в бассейнах Красного моря и Индийского океана. Все это не могло не затронуть и судеб народов, населявших Африканский Рог, которые до этого были довольно далеки от экономической и политической жизни Средиземноморья. Эпоха крестовых походов лишь слабым отзвуком отразилась в Эфиопии. После нее остался только культ девы Марии, позаимствованный Зара Якобом у романских рыцарей через длинную цепь христианских посредников, и сборник «Чудес Марии», куда вошли некоторые старофранцузские и староитальянские легенды о богородице [42]. Крестоносцы же, открывшие для себя в этих походах целый мир мусульманской культуры, столь обогатившей их собственную, о существовании

Эфиопии узнали лишь по смутным преданиям о «царстве Пресвитера Иоанна». Эта далекая христианская страна (чью величину и могущество молва увеличивала до сказочных размеров) долго волновала воображение европейцев, и активный интерес к Эфиопии возрастал вплоть до исторического плавания Васко да Гамы в Индию. Однако тогда "живой интерес Европы не вызывал взаимности в Эфиопии, и только с прибытием Ковильяна при эфиопском дворе появилась мысль последовать примеру Зара Якоба и установить дружественные отношения с Португалией. Впрочем, острой потребности в этом, вероятно, не ощущалось, поскольку Ковильян так и не был отправлен на родину.

Все переменялось с началом XVI в. В 1497 г. Васко да Гама обогнул мыс Доброй Надежды. В 1509 г. португальские моряки разгромили мусульманский флот в морском сражении у Диу на северо-западном побережье Индии и начали блокировать выход из Красного моря в Индийский океан. Так португальцы нашли новый путь в Индию и разбили мусульман на море без союза с «царством Пресвитера Иоанна», относительно которого им уже было известно, что это не морская держава. И как раз в то время, когда в Европе интерес к «царству Пресвитера Иоанна» пошел на убыль, в христианской Эфиопии происходил прямо противоположный процесс.

К тому были свои причины. Турецкое присутствие на Красном море, стеснительное само по себе, к тому же весьма воодушевляло мусульман Африканского Рога, в среде которых наблюдалось отсутствие стабильности, очень опасное для христианского их соседа. Несмотря на достижение Адалем практической независимости от христианской Эфиопии, положение мусульман на Африканском Роге резко ухудшилось к началу XVI в. как из-за общего упадка красноморской торговли, блокированной португальскими кораблями, так и из-за начавшегося великого переселения кочевых племен сомалийцев и оромо (галла) [54]. В этих условиях власть наследственных «султанов» — правителей мусульманских торговых городов-государств и гаваней начала слабеть.

С падением торговли реальное влияние стало переходить в руки эмиров — «руководителей правоверных» [66]. Так идея джихада, знакомая мусульманам Африканского Рога еще со времен Саад эд-Дина, не без турецкой помощи стала приобретать все большую популярность в Адале, который, кстати, в арабоязычных памятниках того времени именовался обычно «страною Саад эд-Дина» в память этого борца и мученика ислама.

Для христианской Эфиопии брожение в Адале было чрезвычайно опасным как ввиду общей слабости царской власти, так и из-за нового соседства мощной Оттоманской Порты, провозгласившей себя покровительницей мусульман по обе стороны Красного моря. Теперь уже эфиопские цари, ранее (за примечательным исключением Зара Якоба) выказывавшие полное равнодушие к европейским посланцам и их предложениям, заинтересовались португальцами, столь очевидно доказавшими собственную силу морской блокадой подле Гвардафуя и бомбардировками мусульманских гаваней. Однако тут эфиопские и португальские интересы несколько разминулись.

Португальцы, по замечанию Дж. Брюса, «сначала жаждали дружбы с Абиссинией ради того, чтобы получить через нее путь в Индию. Теперь, однако, они стали равнодушны к этим сношениям, коль скоро они утвердились в самой Индии и нашли проход вокруг мыса Доброй Надежды вполне удобным» [38, с. 242—243]. Тот интерес, который все еще имелся у португальцев к красноморскому бассейну, диктовался исключительно соображениями сохранения своей недавно приобретенной и в высшей степени выгодной торговой монополии, т. е. необходимостью борьбы с турецким флотом. Португальцы в начале XVI в. практически заперли его в Красном море и прилагали все усилия, чтобы не пустить турок в Индийский океан. Время от времени они громили мусульманские гавани и планировали основать несколько собственных баз на Красном море и в Аденском заливе, для снабжения которых португальцы рассчитывали воспользоваться эфиопской помощью. Целью этих мероприятий было обеспечить португальское господство в Индийском океане. Самому же красноморскому бассейну и,

соответственно, Эфиопии здесь в португальских планах отводилась сугубо вспомогательная роль и то лишь постольку, поскольку на Красном море находился турецкий флот.

Проникновение португальцев в Индийский океан, повлекшее за собою то, что отныне мировая торговля между Востоком и Западом по большей части стала осуществляться морским путем вокруг Африки, а красноморский путь снова пришел в упадок, произошло как раз в то время, когда Наод перенес на другое место тело Зара Якоба и провозгласил новую политику. В наследство от брата Наоду досталось царство, раздираемое феодальной анархией; практически независимый и крайне беспокойный Адаль, откуда под водительством эмиров постоянно совершались опустошительные набеги на пограничные области, и возросшие амбиции царских военачальников, привыкших после смерти Баэда Марьяма с оружием в руках дерзко вмешиваться в вопросы престолонаследия. Эти военачальники были склонны скорее управлять сами, нежели быть управляемыми. Наод, по-видимому, пожелал вернуться ко временам Зара Якоба, чье царство было «честно и грозно повсюду», разрешив адальскую проблему.

До сих пор науке известно лишь начало пространной «Хроники», посвященной Наоду, где повествование доводится до 3-го года его царствования. Далее оно обрывается, но есть надежда, что когда-нибудь будет найдено и ее продолжение. Пока же приходится довольствоваться лаконичными строками «Краткой хроники»: «И после сего напишем историю царя Нао-да. А прежние станы, где зимовал он в Вадже, суть Энгодит, Кес, Вагада, Занкар, Энзас и снова Занкар. А потом — в Даваро: Варе Зэнам, Дэмбе. А потом — Мальза в Амхаре, Ванзех, Дэджно. И там упокоился государь Наод» [33, с. 327]. Видимо, Наод личным присутствием стремился обеспечить безопасность пограничным областям, населенным преимущественно мусульманами. Шесть лет он провел в Вадже, что говорит о трудности выполнения этой задачи, и три года в Даваро, также населенной мусульманами. Очевидно, ему удалось добиться какого-то успеха, так как последние три года Наод пребывал в своем домене в Амхаре. Сама география «зимних местопребываний» Наода указывает на его отказ от сугубо доманиальной политики своего отца, Баэда Марьяма.

Однако решительного успеха Наод не достиг. Окончательно усмирить беспокойный Адаль не удалось, и сам царь умер, отражая очередной набег мусульман. «И после, этого опустил он и направился к Зваю, чтобы сохранить страну от рук мусульман. И когда он был там, настала зима. Мусульмане же объединились с людьми Адаля и захватили землю Ифат. Царь выступил из Иярико, чтобы сразиться с ними, подошел к реке Ацрар и обнаружил, что 24 хамле она переполнена до краев. И когда переправлялся он вместе с войском своим, унес поток войско царское. Царя же с трудом вытащили воины его. И назвали то (место) потоком, ибо он унес людей из войска. А царь заболел после того, как вышел из этого потока. Он встретился со своими людьми и опочил в мире 7 нэхасе, и погребен был на Гешен, горе царей» [74, с. 551].

Итак, новая политика Наода не увенчалась успехом, и причиной этому была, конечно, отнюдь не трагическая переправа через бурную реку в сезон дождей. По Ф. Энгельсу, «вести борьбу против феодальных порядков с помощью войска, которое само было феодальным, в котором солдаты были более тесно связаны со своими непосредственными сюзеренами, чем с командующими королевской армией,— это, очевидно, означало вращаться в порочном кругу и не сдвинуться с места» [3, с. 413]. Наод же попытался вернуться к политике Зара Якоба и разрешить адальскую проблему именно «с помощью войска, которое само было феодальным». Представить себе, как происходило это вращение «в порочном кругу» в действительности, нам дает любопытная картинка с натуры, которая заслуживает быть приведенной полностью. Это отрывок из «Завоевания Абиссинии» Шихаб эд-Дина Абдель Кадера, в котором дееписатель грозного адальского имама Ахмада ибн Ибрагима аль-Гази описывает судьбу Ванаг Жана, царского родича и наместника Бали времен царя Наода:

«Он спустился, к султану Мухаммеду и принял ислам обращением искренним. Султан выказал ему уважение и дал ему в управление Анкарсах и командование в мусульманском набеге на Бали. Он прибыл в эту страну, разорил ее и разрушил. Христианские войска объединились против него и дали ему сражение. Неверные возобладали, мусульмане бежали, и многие из них были убиты. Ванаг Жан был взят в плен и приведен к царю Абиссинии Наоду, отцу Ванаг Сагада (царя Лебна Денгеля.— С. Ч.). Его привели связанным. Его брат Васан Сагад (видный придворный и военачальник Наода.— С. Ч.) вступился за него; царь освободил его и держал в большой чести; так что сделал его как бы своим визирем. Он принял христианство с отвращением, но в сердце своем всегда был склонен к вере истинной. Царь дал ему в управление Бали, где он утвердился, укрепил свою власть, покупал коней и умножил их число. Воины повиновались ему. Однажды он сказал начальникам: „Соберитесь сегодня, я расскажу вам известие, что пришло от царя“. Они собрались со всех концов Бали, числом шестьдесят (человек): каждый из них коандовал многими всадниками. Они собрались пред ним со многими конями. „Войдите в дом,— сказал он,— мы выпьем вина“. Они вошли к нему, сели, и он дал им старого вина, очень крепкого. Когда они опьянели, он спросил совета у своего наперсника, по имени Дельба Иярус: он был христианином тогда, а потом принял ислам и погиб мучеником в Бали с Курай Сабр эд-Дином, сыном дяди со стороны отца султана Мухаммеда. Ванаг Жан сказал своему поверенному: „Что нам сейчас делать? Благодарение богу, они попали в наши руки“. Дельба Иярус ответил: „Давай свяжем их и перережем, как баранов"! Пока начальники были пьяны, Ванаг Жан дал такой приказ своим дружинникам: „Войдите в дом, свяжите и скрутите их и зарежьте на месте, как баранов". Те повиновались и забрали их коней и их оружие. Затем он послал к султану Мухаммеду, который был тогда в Дакаре в стране Саад эд-Дина, сказать: „Я — твой слуга; вот как я поступил с неверными: я взял их изменою и отомстил им"... Потом Ванаг Жан сказал людям Бали: „Принимайте ислам и ешьте животных, зарезанных мусульманами⁹, а не то я поступлю с вами так же, как поступил с вашими начальниками". Они обратились в ислам, малые и великие» [34, с. 164—166].

Сходной оказалась и судьба сына Ванаг Жана — Симу. Он участвовал с мусульманами в набегах на Бали, был пленен христианами в битве при Дель Майда в царствование Наода. Затем он вторично принял христианство и был пожалован царем в наместники Бали. Подобно своему отцу, Симу снова переметнулся к мусульманам, хотя перед этим несколько раз сражался против них. Конец его буерной жизни положила чума, разразившаяся среди мусульманского войска в Тигре в 1534 г.

Вообще мятежи и измены отдельных военачальников и их полков были вполне обычным явлением в средневековой Эфиопии и до и после Наода. Как правило, царская власть достаточно успешно справлялась с ними, противопоставляя одним полкам и личностям другие. Новым в отношениях между царской властью и царскими военачальниками в конце XV в. явилась не столько мятежность этих военачальников, сколько долготерпение царей. Долготерпение Наода и его милость к изменникам указывают на страшную слабость царской власти, вынужденной полагаться на заведомо неверных людей просто потому, что к началу XVI в. опереться ей было уже не на кого. Таковыми для царской власти оказались неизбежные последствия развития феодализма в Эфиопии. В области экономической это выразилось в развитии феодальной ренты, в области политической в дальнейшем развитии вассалитета, в области юридической — в развитии иммунитета. Как писал Ф. Энгельс, «в обществе позднего средневековья феодальное дворянство в экономическом отношении начало становиться излишним, даже прямой помехой; каким образом и политически, оно так же являлось препятствием развитию городов и национального государства, которое тогда было возможно только в монархической форме. Несмотря на все это, его поддерживало то обстоятельство, что за ним до сих пор сохранялась монополия в военном деле, что без него невозможно было вести войны, невозможно было давать сражения» [3, с. 412—413].

Однако, если в Европе начала XVI в. этот порядок начинал коренным образом меняться, и «все революционные элементы, которые образовывались под поверхностью феодализма, тяготели к королевской власти, точно так же, как королевская власть тяготела к ним» [3, с. 411], то в Эфиопии того же времени таких элементов, и в первую очередь, городского бюргерства, не было. Так сложилась ситуация, весьма тягостная для царской власти в Эфиопии и в конечном счете предопределившая ее кризис: старый военный феодальный класс уже превратился в препятствие на пути развития эфиопского государства, нового же класса, на который царская власть могла бы опереться для достижения самодержавной власти и создания национального государства, еще не было. Застарым феодальным классом по-прежнему сохранялась его «монополия в военном деле», и эфиопским царям, Наоду и его преемникам, волей-неволей приходилось мириться со своими своевольными и мятежными вассалами, без которых, однако, они были не в состоянии обойтись.

Не имея возможности надежно заручиться верностью своих наместников, эфиопские цари старались почаще менять их, чтобы те не успевали «пустить корни» в ту землю, которая дана им в кормление. Как писал Франсишку Алвариш, «уж не мало времени Тигримахом (наместник Тигре.— С. Ч.) держал это наместничество, однако все еще не закончил объезд всех своих земель, которые под его властью и правлением, а также (земель) тех, которые имеют титул королей, а также других, ниже их чином. Пресвитер Иоанн смещает и назначает их, когда хочет, за дело или без дела; а если за этим и кроется, кое-что, то это тайна, поскольку за то время, каковое мы оставались в стране, я видывал многих великих вельмож, смещенных с наместничества, и других, назначенных на их место, и я видел их вместе, и они выглядели добрыми друзьями (Бог весть их сердца)... Земли столь населены, что подати не могут быть малыми, а эти вельможи, хотя и получают свои подати, кормятся за счет народа и бедных» [29, с. 93—94].

Чрезвычайно любопытно осуждение, которое сквозит в последней фразе у Алвариша. Казалось бы, в первой трети XVI в. его родная Португалия не так уж далеко ушла от Эфиопии в смысле развития общественных отношений. Однако товарно-денежные отношения к этому времени в Португалии, не говоря уже обо всей Западной Европе, развились достаточно широко. Как писал Ф. Энгельс, «всюду, где личное отношение было вытеснено денежным отношением, а натуральная повинность — денежной, там место феодального отношения заступало буржуазное» [3, с. 408], и Алвариша уже шокирует эфиопская система «кормлений».

Однако частая смена наместников сама по себе не могла разрешить острой проблемы феодальных мятежей в христианской стране. Царь призывал наместников к себе и менял их. Они являлись ко двору, смиренно представляли пред своим государем обнаженными по пояс¹⁰ и «выглядели добрыми друзьями» и добрыми подданными. Но «бог весть их сердца» — все это не мешало им затевать бесконечные мятежи и измены, как показывает пример Ванаг Жана. Кроме того, и возможности смены наместников были весьма ограничены тем обстоятельством, что между военачальником (а любой наместник в Эфиопии был прежде всего военачальником) и его воинами существовала глубокая личная связь, на которой, собственно, и держалась военная дисциплина феодальной армии. Часто прерывать ее постоянной перетасовкой начальников далеко не всегда было в интересах царской власти. В конце концов верный государю, но бессильный добиться повиновения собственных воинов начальник оказывался на поле брани не менее опасным, нежели мятежник и изменник.

Чтобы избежать этого, эфиопские цари пробовали, не меняя военачальников, разделять большие области на несколько наместничеств. Таким образом, не ослабляя связи между начальниками и их воинством, можно было поддерживать соперничество между этими военачальниками, которое обеспечивало бы их относительную верность престолу. Во всяком случае, мятежник в этом случае рисковал остаться в одиночестве и встретить отпор уже со стороны своих непосредственных соседей-соперников. Именно

такая политика была применена в пограничном Фатагаре после казни раса Амда Микаэля, как об этом свидетельствует Шихаб эд-Дин: «Главных начальников было числом семеро, и каждый имел под своим командованием большое войско. Во времена деда царя Абиссинии (т. е. во времена Баэда Марьяма. — С. Ч.) во всем Фатагаре был один начальник, который командовал войском: этот же принц учредил семерых, которые соперничали, между собою в войне против мусульман» [34, с. 83].

Однако и этот способ управления имел отрицательные последствия: он безусловно распылял военные силы христиан. Если при отражении заурядных набегов хищных кочевников каждый военачальник, действительно, старался защитить свою область и отличиться в глазах государя, то при более серьезных вторжениях дело обстояло иначе. Будучи не в силах отразить вторжение собственными силами, военачальники оказывались неспособными ни к сплочению, ни к четким действиям под общим единым руководством. Жалея своих воинов, они не спешили приходить на помощь соседям-соперникам, когда те попадали в затруднительное положение. Так военная мощь христианского царства оказалась ослабленной в тот самый момент, когда в водах Красного моря появился турецкий флот, а побережье Африканского Рога стало ареной морской войны между португальцами и турками. Эта война с неизбежностью приняла характер войны за веру, в которую тут же была втянута и местные африканские народы.

3. Первая половина царствования Лебна Денгеля и начало прямых сношений с португальцами

После смерти Наода в августе 1508 г. на престол был возведен его двенадцатилетний сын Лебна Денгель (1508—1540). Несмотря на малолетство нового царя, на этот раз борьбы за престол не последовало. Внешняя угроза нарастала, а прежние усобицы оставили по себе слишком свежие и тягостные воспоминания при дворе, где теперь уже вполне отчетливо ощущалась необходимость сплочения. Позднее митрополит Марк говорил Франшишку Алваришу, что он с царицей Еленой возвели на престол Дебна Денгеля, «так как все знатные люди были в их руках» [29, с. 143]. Об этом же сообщает и «Хроника» Лебна Деигеля: «Он воцарился, когда был отроком 12 лет. В это время он сделал своим занятием езду на коне, стрельбу из лука и охоту на зверей, ибо таков обычай у царских детей, пока они не научатся достойным образом управлению царством. Тогда царство управлялось по повелению его матери, царицы Наод Могаса, и по совету другой царицы, Елены, ибо они знали управление домом царства, особенно же эта мудрая Елена знала законы царства, ибо жила при дворе трех славных царей, оставивших доброе имя. Также и по совету всех вельмож дома царя, разумных и премудрых, особенно же по совету премудрого и разумного Васан Сагада, занимавшего вторую ступень в царстве, управлялся тогда престол царский» [24, с. 119].

Елена была женой царя Зара Якоба и носила титул «царицы справа». Именно ее отцу, «гараду Хадья Мехмеду», не доверял Зара Якоб и не разрешил ему идти воевать против Бадлая, «ибо он был мусульманин, как и скот Бадлай, почему и не велено было ему приходить на место битвы и не доверяли его настроению» [24, с. 71—72]. Елена была бездетна, но это Проклятие женщины на Востоке, лишаящее ее всякого уважения и влияния в доме, мало отразилось на ее положении при дворе. Видимо, она была действительно недюжинной личностью, так как и после смерти Зара Якоба играла важную роль в придворной жизни. При помазании на царство Баэда Марьяма «за ним следовала царица слева, а за ней царица Елена, царствовавшая с нею в этот день» [24, с. 104].

Такой чести Елена была обязана собственным достоинствам, а не прежнему своему положению при Зара Якобе, и хронист Баэда Марьяма оговаривает это обстоятельство особо: «Царь весьма любил и царицу справа Елену, ибо она была от бога совершенна во всем — в праведности, в вере, в молитве, и при общении и в мирских делах — в изготовлении стола, в законе, в знании писания и речи. За все это любил царь весьма

царицу Елену и относился к ней как к матери» [24, с. 104]. В период ожесточенной борьбы за власть между придворными группировками после смерти Баэда Марьяма Елена также участвовала в ней с переменным для себя успехом. Похоже, что она принадлежала к числу противников раса Амда Микаэля [78, с. 289], и Лебна Денгель решил перенести его прах из Дабра Либаноса в Атронса Марьям лишь после смерти влиятельной царицы. В этой борьбе Елена, конечно, знала и победы и поражения. Бразды же государственного правления она получила с воцарением Лебна Денгеля, и начало его царствования было по существу временем правления царицы Елены.

Большинство исследователей считают Елену поборницей мира между Адалем и христианской Эфиопией. Впервые эта мысль была высказана и обоснована Дж. Брюсом [38, с. 188—189]. Он полагает (возможно, основываясь на каких-то эфиопских источниках, которых, однако, не упоминает), что Елена видела причину благосостояния как христианского царства, так и Адаля во взаимовыгодной торговле, которая издавна велась между ними, и потому стремилась к миру как неперемennomu условию такой торговли. Однако благодетельное равновесие в этом регионе было нарушено появлением турецкого флота. Турки возбуждали фанатизм местных мусульман, и именно против турок, подрывавших мир и торговлю, Елена стала искать союзников, которых и нашла в лице Португалии, сильной державы, обосновавшейся в Индии.

Такой ход мыслей (принадлежавших, видимо, больше Брюсу, чем Елене), справедлив лишь отчасти. Появление турецкого флота на Красном море и турецких гарнизонов на побережье, конечно, тяжким бременем легло на местную торговлю. Однако торговлю с Индией подорвало не столько турецкое присутствие на Красном море, сколько португальское военно-морское господство в Индийском океане. «Равновесие же сил» на Африканском Роге само по себе было весьма недавнего происхождения, когда при Баэда Марьяме Адалю удалось достичь независимости от христианского царства, независимости, которую эфиопские цари не признавали, но сокрушить которой не могли. Таких попыток они, однако, не оставляли, и положение на границе было самым тревожным. В том же, что давняя борьба за торговую монополию между мусульманами и христианами Средиземноморья в XVI в. вышла далеко за пределы Средиземного моря, можно винить в равной степени как турок, так и португальцев.

Как бы там ни было, турецкое присутствие на Красном море явилось крайне опасным соседством для христианской Эфиопии. Это побуждало эфиопский двор искать союзников, и естественно, что их помыслы обратились к португальцам, чьи победы в Индийском океане привлекли всеобщее внимание на Африканском Роге. Сведения о морской мощи Португалии при эфиопском дворе могли быть получены как от Перу де Ковильяна, прибывшего в Эфиопию к концу царствования Александра, так и от других португальцев, посланных на поиски исчезнувшего Ковильяна. Это были Жуан Гомиш (духовник Триштана да Кунья, родом из Сардинии), арабский христианин Хуан Санчес и тунисский араб, называемый то Сиди Али, то Сиди Мафамеде (Саййид Мухаммед?). По приказанию Афонсу де Албукерки, вице-короля Индии, Триштан да Кунья высадил их на мысе Гвардафуй в 1508 г., поставив грандиозную задачу, отыскать Перу де Ковильяна в «царстве Пресвитера Иоанна» и вернуться с ним в Португалию через Томбукту и по реке Сенегал.

Им удалось выполнить лишь первую часть этой задачи, да и то лишь потому, что в нарушение приказа Триштана да Кунья они предпочли морской путь сухопутному и прибыли в Эфиопию через Зейлу вместе с мусульманскими купцами [67, с. 566]. Там они отыскивали Ковильяна, однако, подобно ему, им не было разрешено возвратиться на родину. Тем не менее это путешествие послужило развитию эфиопско-португальских сношений. Жуан Гомиш и Хуан Санчес не только подтвердили рассказы Ковильяна о военно-морской мощи Португалии, но и навели царицу Елену на мысль отправить собственное посольство к королю Португалии через португальского вице-короля в Индии. Это посольство тщательно подготавливалось царицей. В качестве посла Елена выбрала

армянского купца Матфея. Брюс описывает его как «человека, вполне достойного доверия и осторожного, который давно привык разъезжать по различным странам Востока с торговыми поручениями царя и его вельмож. Он бывал в Каире, Иерусалиме, Ормузе, Исфахане и в восточной Индии на малабарском побережье» [38, с. 198]. Впоследствии, когда Матфей достиг Индии и представился португальцам в качестве эфиопского посла, то обстоятельство, что сам он был армянином, а не эфиопом, возбудило сильнейшие подозрения португальцев, принявших было его за турецкого шпиона. Эти подозрения были совершенно неосновательны. Странно, что португальцы, на протяжении всего XV в. рассылавшие собственных шпионов по всему мусульманскому Востоку и на собственном опыте убедившиеся, что через мусульманские страны можно путешествовать лишь будучи мусульманином или евреем или выдавая себя за такового, не поняли отчего эфиопским послом оказался армянин.

Армяне неоднократно выполняли роль посредников в сношениях Эфиопии с внешним миром [70]. С одной стороны, единоверные эфиопам армяне более чем кто бы то ни было могли рассчитывать на их доверие. С другой стороны, будучи райя, т. е. налогоплательщиками турецкого султана, армяне могли относительно свободно передвигаться и в пределах мусульманского мира, где они к тому же имели довольно широкие собственные торговые связи. Как заметил Брюс относительно Матфея, «в распоряжении царицы не было никого, хоть наполовину равного ему по своим качествам; и кроме того, если бы кто-то из эфиопской знати и отважился на эту поездку, то ведь он был бы беззащитен повсюду за пределами этой страны, и первый же турок, в чьей власти он мог оказаться, продал бы его в рабство» [38, с. 204]. Таким образом, выбор царицей Еленой армянина Матфея в качестве посла был более чем оправдан. Сам Матфей, отправляясь в это опасное путешествие, счел за благо поменять свое явно христианское имя на имя Ибрагим, поскольку оно не выдавало своего носителя, будучи равно широко распространено как среди мусульман, так и среди христиан и иудеев.

Не менее тщательно было продумано и послание, отправляемое к королю Португалии. До недавнего времени был известен лишь португальский его вариант, сделанный, по-видимому, с помощью Ковильяна при эфиопском дворе. Однако эфиопский историк Сергеу Хабле Селласе обнаружил и опубликовал уже эфиопский список этого послания, отличавшийся от португальского рядом деталей. Он заслуживает быть приведенным здесь с некоторыми сокращениями, так как тю нему можно судить о планах и намерениях царицы Елены:

«Грамота послания, отправленного Еленой, царицей Эфиопии, Его Высочеству¹¹ Иоанну, царю Португалии. (Далее, после краткого вступления, царица излагает суть своего предложения):

Открою вам, брат наш возлюбленный, что прибыли к нам два мужа из людей дома вашего: один иерей, по имени Иоанн Бермудес, а второй — мирянин, по имени Иоанн Гомес¹². И из-за прибытия их послали мы к вам «ашего посланца Матфея, брата нашего, что пребывает под властью и в подчинении отца нашего Марка, митрополита александрийского... Причину же послания нашего мы поведаем. Мы готовы помочь войску вашему пропитанием и оружием. Слышали мы ныне, что султан Египта готовит большую войну на путях морских, завидуя народу вашему, что в Индии, потому что посрамлен он был весьма и побежден много раз. Да будет воля божья на то, чтобы укреплялся (народ ваш) изо дня в день и чтобы попали под власть вашу все неверные. Мы же пошлем войско наше в Мекку или в Баб-эль-Мандеб. А если вам это покажется лучше, то мы пошлем его к поселению Джидда или в Тор, дабы исполнилось желание сердца вашего на благо и были изгнаны и уничтожены эти неверные магометане с лица земли, дабы не давать больше этим собакам даров, которые посылает отселе народ наш к гробу святому господя нашего Иисуса Христа. Сей день есть день, о котором возвещали прежде господь наш и мать его святая, что родится царь в Европе, который победит и уничтожит неверных магометан. Без сомнения, о сегодняшнем дне пророчествовал

спаситель и мать его святая. И ныне все поведает вам посланец наш Матфей. Выслушайте и примите (что он вам скажет), как мою собственную речь.

Не огорчите его, ибо он учен среди вельмож дома нашего, и потому мы посылаем его к вам... И еще, если вы хотите поженить сынов ваших и дочерей наших и сынов наших и дочерей ваших, то мы тоже этого хотим. Но да не будет это один раз, а да будет всегда. Жизнь и благодать Иисуса Христа, спаса нашего, и владычицы нашей Марий, пресвятой богородицы, во всякое время да пребудет с вами и с сыями вашими и с дочерьми вашими и со всеми людьми дома вашего. Мы же, когда соберем вой око наше, обретем силу, ибо бог поможет нам победить всех противящихся нашей вере святой. А на путях морских пусть Иисус Христос укрепляет вас во всякое время. 'Ибо слышали мы рассказы о том, что совершило войско ваше в Индии; и кажется это нам чудесами, а не делом рук человеческих. Если вы хотите снарядить тысячу судов, мы пришлем вам пропитание» [74, с. 554—556].

Это письмо интересно во многих отношениях. Во-первых, из него следует, что сама идея португало-эфиопского союза против мусульман принадлежала, собственно говоря, португальцам. Как о существовании Португалии, так и о ее военных действиях против мусульман эфиопский двор узнал от тех португальцев, которым удалось проникнуть в Эфиопию, т. е. от Ковильяна, попавшего туда в 1490 г., и от посланцев Триштана да Кунья, прибывших в 1508 г. На этих последних Елена прямо ссылается как на инициаторов своего посольства: «И из-за прибытия их послали мы ж вам нашего посланца Матфея». Не подлежит сомнению также и то, что в разработке плана эфиопского посольства принимал участие и Ковильян. Для этого он занимал при эфиопском дворе достаточно высокое положение [29, с. 270]. К тому же маршрут совместной португало-эфиопской военной экспедиции, предложенный Еленой (Баб-эль-Мандеб — Мекка. — Джидда — Тор), повторяет в обратном порядке тот самый путь, по которому Ковильян проник в Эфиопию, узнав в Каире о смерти своего товарища да Пайвы. Именно этот маршрут (и далее в Индию) было приказано разведать Ковильяну, и именно этим путем шла вся мусульманская торговля с Индией.

Во-вторых, послание Елены говорит о ее прекрасной осведомленности о положении дел у мусульман красноморского бассейна. Предупреждение о том, что «султан Египта готовит большую войну на путях морских, завидуя народу вашему, что в Индии», полностью соответствовало действительности. После того как Васко да Гама обстрелял из пушек Могадишо в 1499 г., а в 1507 г. португальцы обосновались на Сокотре, Кансух эль-Гаури, последний мамлюкский султан Египта, организовал большой военно-морской поход на Индию [82, с. 77]. Царица, безусловно, понимала, что эта разгорающаяся большая война не оставит в стороне и Эфиопию, и спешила предпринять свои собственные дипломатические меры.

Хотя религиозные мотивы неоднократно упоминаются в ее послании, нельзя говорить о религиозном фанатизме Елены. На мусульман и на их господство на торговых путях она смотрела исключительно с эфиопской точки зрения. Ее не возмущала мусульманская торговая монополия: в Эфиопии вся мало-мальски значительная торговля издавна находилась в руках мусульманских купцов, а эфиопские христиане брезгали столь недостойным занятием. К ним в полной мере применимы слова К. Маркса о том, что «древние единодушно почитали земледелие *единственным делом, подобающим* для свободного человека, школой солдата» [1, с. 468], и в традиционном христианском эфиопском обществе господствовал неписанный закон, подобный писаному римскому: «„Никому из римлян не дозволялось вести образ жизни торговца или ремесленника"» [1, с. 469].

Единственное, что оскорбляло самолюбие эфиопов и обременяло их материально,— это необходимость задабривать мамлюкских султанов Египта ради получения коптских митрополитов на эфиопскую кафедру и ради обеспечения безопасного пути эфиопским паломникам в Иерусалим. Естественно, они желали «не

давать больше этим собакам даров, которые посылает отселе народ наш к гробу святому». Португальцы же, напротив, воевали с мусульманами именно за монополию в торговле с Индией, иногда всерьез считая свои военные усилия не чем иным, как продолжением крестового похода, начатого еще Генрихом Мореплавателем. Видимо, этими «христианнейшими» целями объясняли военную деятельность своего короля и свое собственное появление при эфиопском дворе и Ковильян и посланцы Триштана да Куньи. Поэтому и царица Елена желает своему португальскому адресату, чтобы «исполнилось желание сердца вашего на благо и были изгнаны и уничтожены эти неверные магометане с лица земли».

Стоит отметить, что царица Елена, хотя и предлагает португальскому королю военный союз, который она готова скрепить и династическими браками, отнюдь не приглашает португальцев в Эфиопию и не просит помощи против своих мусульманских соседей. В ее послании много умолчаний и недомолвок. Так, она не повторяет тех португальских предложений, с которыми явились Жуан Гомиш и Хуан Санчес, а только ссылается на них. Собственные конкретные предложения она также предпочитает передавать устно через Матфея. Но общий замысел достаточно ясен и из написанного. Португалии в качестве морской державы предлагается бороться с мусульманами на море, причем бороться с мусульманами Средиземноморья, а отнюдь не с мусульманами Африканского Рога. Эфиопия же как сухопутная держава готова оказать Португалии помощь и войсками и продовольствием за пределами Эфиопии. Однако, несмотря на всю ясность в этом вопросе, впоследствии возник целый ряд недоразумений, которые самым роковым образом сказались и на судьбе Матфея и на характере первых прямых сношений Португалии и Эфиопии.

Потом португальцы утверждали, что царица Елена устно, через Матфея предлагала им треть своей страны [71, с. 33], — в высшей степени невероятное предложение! Трудно сказать, каким образом возникло подобное недоразумение в самом начале прямых эфиопско-португальских сношений. Возможно, что оно обязано своим происхождением не столько посланию Елены или ее устным инструкциям, сколько той булле, которую в 1502 г. король Португалии Мануэл I (1495—1521) получил от папы Александра VI, в которой португальский король провозглашался в качестве «владыки плаваний, завоеваний и торговли Эфиопии¹³, Аравии, Персии и Индии». Как бы там ни было, все это весьма отрицательно сказалось на том приеме, который ждал в Эфиопии ответное португальское посольство.

Впрочем, в те времена и путешествия и обмен посольствами в этом регионе были делом отнюдь не скорым, и прошло десять лет, прежде чем Матфей вернулся в Эфиопию с ответным португальским посольством. Из Эфиопии он отправился в Индию через Зейлу в 1510 г., по свидетельству «Хроники де Албукерки», «просить генерал-губернатора дать ему проезд в Португалию; так как при дворе Пресвитера Иоанна известно, что он послан с посланием к королю Португалии, он никоим образом не смог бы пройти через страну мавров, не подвергаясь величайшей опасности» [53, с. 252—253]. В этом отношении Матфей был совершенно прав: будучи по происхождению армянином и, следовательно, подданным Оттоманской Порты, он, везя послание с предложением военного союза против мусульман, совершал государственное преступление, караемое смертью, которую турки умели делать весьма мучительной [38, с. 201]. Страх перед мусульманскими шпионами преследовал его и при дворе португальского вице-короля Индии. Правда, вице-королю Афонсу де Албукерки он передал в общих чертах содержание привезенного им послания, но твердо заявил, что самое послание он передаст в руки лишь тому, кому оно было адресовано, т. е. королю Португалии, и просил обеспечить ему туда проезд. Однако португальцы, судя по всему, никак не понимали всех проблем бедного Матфея, тайно пробравшегося в Индию. Сначала они приняли его с радостью, и Афонсу де Албукерки устроил пышный прием с участием «всех фидалгу» и грандиозный крестный ход, так как Матфей, помимо послания от царицы Елены, привез из Эфиопии частицу голгофского

креста, на котором был распят Иисус Христос. Все это было весьма лестно для эфиопского посланца, но также и крайне опасно, поскольку у мусульман были свои глаза и уши при дворе вице-короля Индии. Затем португальцы бросились в другую крайность и заподозрили, что сам Матфей является не посланником «Пресвитера Иоанна», а мусульманским шпионом и подослан «Великим Султаном» Порты [53, с. 251], так как он был армянином и европейцем, а не чернокожим и прибыл в Индию в сопровождении лишь одного мусульманского купца, а не с пышной свитой, приличествующей посланнику «Пресвитера Иоанна». Видимо, португальцам, несколько веков жившим надеждами на могущественного потенциального союзника грозу мусульман — «Пресвитера Иоанна», трудно было поверить в истинные размеры эфиопского могущества. Как сказано в «Хронике де Албукерки», «удивительно, что наши люди усомнились в том, что этот человек — истинный посол Пресвитера Иоанна, и поспешно решили, что он — мавр. Все это происки дьявола, который вечно ищет вмешаться там, где он полагает, что может причинить большее зло» [53, с. 251—252].

Мытарства несчастного Матфея не прекратились и тогда, когда его наконец-то отправили в Португалию обычным тогда морским путем вокруг Африки. Капитан судна, Берналдим Фрейре, «обращался с ним плохо», а дойдя до Мозамбика, даже «заковал его» по требованию некоего Франсишку Перейры. По прибытии судна в Лиссабон король Мануэл, однако, признал полномочия Матфея, «устроил ему хороший прием и всегда обращался с ним, как подобает обращаться с послами» [53, с. 254]. Его обидчиков король посадил в тюрьму, и лишь великодушное вмешательство самого Матфея спасло их от примерного наказания. При этом король все же не спешил предпринимать какие-либо действия по поводу прибывшего эфиопского посольства. Два года Матфей находился при его дворе, где его усиленно расспрашивали об Эфиопии как люди короля, так и папы Льва X. Впоследствии Матфей даже отправился в Рим, где был принят папой. На основании рассказов Матфея хронист короля Мануэла Дамиан де Гоиш составил сочинение под названием «Великое посольство Императора индийцев Пресвитера Иоанна», напечатанное в 1532 г. в Антверпене [58], явившееся первым европейским трудом о «царстве Пресвитера Иоанна», основанном на вполне надежных источниках.

Весной 1515 г. король Мануэл наконец решил отправить ответное посольство к «Пресвитеру». Он написал ответ царице Елене, а посланником Португалии выбрал опытного дипломата Дуарте де Галвана, прежде бывшего посланником во Франции и Германии. Единственным недостатком дон Дуарте был его весьма почтенный возраст (86 лет!), но это обстоятельство не остановило ни короля, ни его посланца. Матфей и де Галван отбыли в Индию вместе с доном Лопу Суаришем де Албергардия, который должен был сменить прежнего вице-короля Индии, воинственного де Албукерки. Они прибыли в Индию в конце 1515 г., однако хлопоты нового вице-короля, связанные с вхождением в должность и с подготовлением мощного флота, без которого появление португальцев в Красном море было невыносимо, значительно задержали посольство Матфея и де Галвана.

Лишь 8 февраля 1517 г. они отправились из Гоа вместе с флотом, которым командовал сам Лопу Суариш.

Неудачи, однако, с поразительным постоянством преследовали это посольство, возможно, потому что новый вице-король Индии по своим качествам не шел ни в какое сравнение со старым грозным де Албукерки. Лапу Суариш вновь начал подозревать в Матфее шпиона мусульман, а это, естественно, отражалось и на отношении к эфиопскому посланцу подчиненных вице-короля. Когда корабль, на котором плыл Матфей, отстал от флота и очутился у архипелага Дахлак подле эфиопского побережья Красного моря, капитан отказался высадить Матфея на берег, хотя Эфиопия была совсем рядом. Суариш не рискнул даже зазимовать у эфиопского берега, а бросил якорь у о-ва Камаран близ аравийского побережья. Этот выбор места зимовки оказался крайне неудачным: португальцы очень страдали от нездорового климата, не выдержав которого умер престарелый дон Дуарте де Галван. Лопу Суариш разрешил было сойти в Массауа одному

Матфею, однако, не послушав его совета, высадил на один из островов архипелага Дахлак небольшую группу португальцев во главе с сыном покойного дона Дуарте. Последовало то, что предвидел Матфей: местные мусульмане перерезали немногочисленных португальцев. Обескураженный этой неудачей вице-король Индии отказался от высадки на берег Матфея. Он долго бесцельно курсировал в Красном море и Аденском заливе, а в июле 1517 г. сжег Зейлу и, перезимовав снова у Камарана, вернулся с флотом и Матфеем в Индию.

Тем временем в Эфиопии, покинутой Матфеем в 1510 г., события развивались своим чередом. Брожение в среде мусульман Африканского Рога очень беспокоило царицу Елену. В воздухе пахло войной, попытки достичь прочного мира и возобновить торговлю оказались безуспешными. Елена послала Матфея в Португалию, побуждаемая заманчивыми предложениями, которые делали португальцы, прибывавшие к эфиопскому двору, «ачиная с Ковильяна и кончая посланцами Триштана да Кунья. Однако ответа не было. Тогда в 1516 г., не надеясь уже на португальский ответ, Елена отправила посольство в Египет с предложениями мира и торговли. Но вскоре Египет завоевали турки, а последний мамлюкский султан Кансух эль-Гаури был убит. Падение красноморокой торговли тяжело отразилось на мусульманских торговых городах-государствах Африканского Рога.

С падением торговли пало и влияние как богатого купечества, так и «султанов», защищавших интересы прежде всего торгового класса,— этих главных, сторонников мира и торговли с христианской Эфиопией. Одновременно шло обнищание и: росло недовольство городских низов и даже кочевников, для которых торговля и охрана караванов также были немаловажным средством существования. Особенно чувствительной к падению торговли оказалась Зейла, тесно связанная с мусульманским торговым миром. В ней искал последнее свое прибежище знаменитый Саад эд-Дин, оттуда повел свои войска против Баэда Марьяма эмир Ладаэ Эсман, там же собирал свои силы и эмир Махфуз, старый противник царя Наода, не сложивший оружия и в царствование Лебья Денгеля.

Следует сказать, что с падением авторитета наследственных «султанов», традиционно тесно связанных как с купеческим классом, так и со своим номинальным сюзереном — христианским царем Эфиопии — и заинтересованных в мире как непременном условии торговли, выросло влияние так называемых эмиров, правда, уже не светских, а религиозных военных предводителей, подчиненных «султанам» лишь номинально. Как писал Шихаб эд-Дин, «по обычаю страны Саад ад-Дина каждый эмир имел власть предпринимать или останавливать действия, совершать набеги и вести священную войну. Большинство воинов было под их рукой, а султан имел лишь свою долю налогов» [34, с. 25—26]. Таким образом, по словам Дж. Тримингхэма, «с возвышением этих эмиров и с разжиганием духа населения в Харарском государстве появились две партии: народная партия, фанатичная и воинственная, предводителями которой были эти эмиры; и другая — аристократическая партия, связанная с торговлей и мирными занятиями, которая окружала двор султана» [82, с. 80—81].

К этому можно прибавить, однако, что подобная ситуация была характерна не только для начала XVI в., а вообще для политической обстановки в мусульманских городах-государствах. На городские низы в Ифате опирались воинственные братья Хакк эд-Дин и Саад эд-Дин, создавая новое государство Адаль и воюя против христианского царя Эфиопии. Однако именно в начале XVI в. с падением красноморокой и индийской торговли этот конфликт приобрел небывалую остроту, а эмиры — популярность.

Самым популярным эмиром на рубеже XV—XVI вв. был наместник Зейлы Махфуз, которого мусульмане часто называли имамом Махфузом (весьма показательное обстоятельство, о нем еще будет речь впереди). Владея Зейлой, весьма страдавшей от упадка торговли, и имея доступ к огнестрельному оружию, которым его снабжали не только единоверцы, но и каталонские купцы — эти давние враги и соперники

португальцев [82, с. 86; 69, с. 161], Махфуз возглавил воинственных фанатиков и повел систематическую войну против христианской Эфиопии. Его тактика заключалась в стремительных набегах на пограничные области (главным образом Фатагар и Шоа) на пасху, сразу после великого поста. Выбор времени для ежегодных набегов обуславливался следующими двумя обстоятельствами: эфиопские христиане, строжайшим образом соблюдавшие все посты, очень ослабевали к пасхе физически, и к этому сроку поспевал урожай. По свидетельству Ф. Алвариша, «он начал совершать эти набеги при жизни даря Александра, который является дядей этого даря (т. е. Лебна Денгеля. — С. Ч.) и продолжал их в течение двенадцати лет его жизни; и так как он умер бездетным, ему наследовал Нахум (Наод.— С. Ч.), его брат, отец этого царя, и Махфуз делал то же в его время. Этот Давид, который царствует сейчас (Лебна Денгель.— С. Ч.), начал править двенадцати лет от роду, и пока он не достиг семнадцати лет, Махфуз не прекращал этих набегов и войны во время поста» [29, с. 307].

Таким образом, к 1517 г. было совершенно ясно, что политика царицы Елены, направленная на достижение мирного сосуществования мусульман и христиан Африканского Рога, потерпела неудачу. Ее дипломатические шаги и посольства, отправляемые на Запад и на Восток (точнее, на юг — в Индию, и на север — в Египет), также не принесли пока никаких результатов. Все это не могло не породить недовольства при дворе, которое вполне разделял и сам Лебна Денгель, вышедший из отроческого возраста и желавший взять в свои руки бразды правления. Первым таким шагом «не мальчика, но мужа» должен был, конечно, явиться разгром несносного Махфуза.

Чаша царского терпения переполнилась, поскольку Махфуз к обычным разорениям прибавил и издевку. Вот как описывает Ф. Алвариш это событие; «На двадцать четвертый год своих набегов, когда он вошел в царство Фатагар, все люди бежали и скрылись на вышеупомянутой горе, а Махфуз преследовал их; и, говорят, он взошел на гору и сжег все церкви и монастыри, что были там. Я прежде повествовал, что во всех странах Пресвитера есть чава¹⁴, то бишь воины, так как в этих царствах крестьяне не участвуют в войнах, и что в этих царствах много чавы, а среди тех, кто скрылся на горе, были и крестьяне и чавы, т. е. воины, которые бежали. Махфуз взял их в плен и приказал отделить крестьян от воинов и велел отпустить крестьян с миром, чтобы они сеяли больше пшеницы и ячменя к следующему году, когда он придет, дабы он и его люди имели достаточно на прокорм себя и своих коней. А воинам он сказал: „Рабов, которые едят царский хлеб и так скверно стерегут его земли,— всех вас предать мечу!“; и он приказал убить пятнадцать воинов; и возвратился с большим войском без какого-либо препятствия. Пресвитер Иоанн весьма сердился на это, главным образом на сожжение монастырей и церквей, и велел лазутчикам отправиться в царство Адаля и разузнать, куда именно Махфуз решится напасть. И он узнал, что придет сам царь Адаля и Махфуз вместе с ним с большой силою и что они придут в то же самое царство Фатагар, и придут они не в пост, а в то время, когда пшеница и ячмень зеленые, чтобы погубить их, а в пост они отправятся в другое место. Узнав это, Пресвитер Иоанн решил подстеречь их на дороге и, говорят, этому воспротивился весь его народ и придворная знать, которые говорили, что он — юноша семнадцати лет, и не подобает ему идти на такую войну, и там достаточно бетудетов (бехт-вададов.— С. Ч.) и других начальников его царств. Говорят, он ответил, что он должен идти лично, чтобы отомстить за обиды, причиненные его дяде Александру и его отцу Нахуму (Наоду.— С. Ч.) и ему самому в течение шести лет, и он полагается на бога и отомстит за все» [29, с. 307—308].

Лебна Денгелю, действительно, удалось подстеречь войско мусульман в узком проходе, перекрыть все выходы и разгромить его. В этом сражении пал имам Махфуз, а султану Мухаммеду с большим трудом удалось бежать с поля брани. «Хроника» Лебна Денгеля повествует об этом, расходясь с изложением Алвариша лишь в возрасте царя: «Когда он достиг возраста 20 лет, выступил царь Адаля по имени Мухаммед, с многочисленным войском, и был в это время начальником его сил Махфуд. Царь, услышав

о прибытии этих мусульман, отправился поспешно на войну с ними и с помощью бога, коему слава, те тотчас побежали пред лицом его; он убил многих воинов, сражавшихся с ним на конях, держа щиты и копья. И начальник войска этих мусульман, упомянутый нами раньше, был убит в этот день; уцелели из них немногие, убежавшие от убийства. Царь их Мухаммед вышел среди битвы, бежав в страхе и трепете; относительно его одни говорили: „встретили его люди из Даваро, когда он уходил, и дали ему идти в его страну в мире, ибо согласны Маласаи и жители Даваро". Другие говорили: „его не видали и не встречали; если бы его встретили, то задержали, привели бы его, а если нет, доставили бы царю его отрубленную голову, ища почета и назначения". Кого из них считать правдивым, кого — лжецом — предоставим знание богу. Здесь же воздадим благодарение богу, при помощи которого, становятся победителями и от гнева коего побеждаются» [24, с. 119—120].

По удивительному стечению обстоятельств Махфуз был разгромлен в тот же день, когда флот Лопу Суариша бомбардировал и жег Зейлу. Это совпадение сыграло роль последней капли, переполнявшей чашу. Если к маю 1517 г., когда происходили: эти события, антимусульманского союза двух христианских монархов, португальского и эфиопского, еще не существовало, то в глазах мусульман Африканского Рога этот союз уже стал реальностью, которую тяжело почувствовали как мусульманские воины в долине Фатагара, так и жители Зейлы. То христиано-мусульманское противоборство, которое уже много веков потрясало страны Средиземноморья, вполне утвердилось и на берегах Красного моря.



В этих новых обстоятельствах мусульмане Африканского Рога, которые прежде, по словам аль-Омари, «прибегали под руку царя Амхары и находились под его властью, в своем унижении и бедности платя ему указываемую дань» (цит. по [82, с. 73]), увидели в христианской Эфиопии уже не сюзерена, а непримиримого врага, которому необходимо было противопоставить «твердое единство». Им не было нужды вырабатывать самим историческую форму такого единства, так как она давно существовала на Арабском Востоке. Этой формой, было теократическое государство, управляемое согласно шариату имамами (предводителями правоверных), эмирами (военачальниками) и кадиями (судьями), с халифом (т. е. имамом *ex officio*) во главе. В этом идеальном государстве экономическая, политическая и общественная жизнь должна регулироваться в соответствии с требованиями ислама. Подобный «наднациональный» характер мусульманской государственности был весьма привлекателен как раз в тех случаях, когда возникала потребность «держаться заодно и сменить соперничество на твердое единство» (цит. по [82, с. 72]).

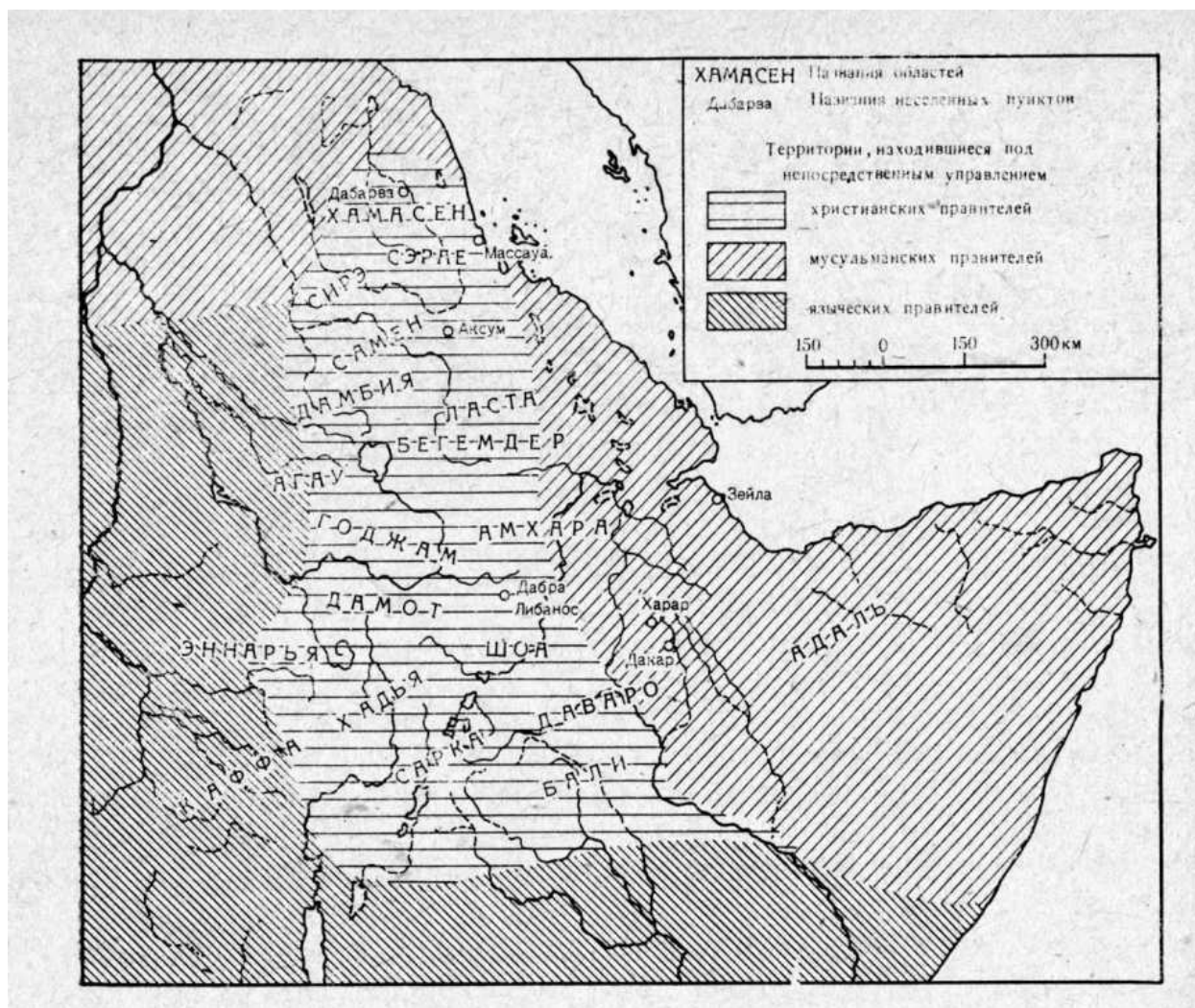
...Так идея халифата, уже изжившая себя к XVI в. на Арабском Востоке, неожиданно возродилась на Африканском Роге. Такое регулярное обращение мусульман самых различных регионов к старой идее теократического идеального государства (ведущая в конечном счете к махдизму как общественно-религиозному явлению) породила недавно в западной исторической науке особую концепцию «возвращающегося

ислама». Б. Льюис в своей статье, так и озаглавленной «Возвращение ислама», объясняет это обстоятельство особенностями ислама как религии: «С самого своего появления ислам выступает религией власти, и с точки зрения мусульманского мира это правильно и справедливо, если власть принадлежит мусульманам и только мусульманам. Прочие могут пользоваться терпимостью и даже благоволением в мусульманском государстве, но лишь в том случае, когда они безоговорочно признают мусульманское превосходство. Если мусульмане правят немусульманами — это справедливо и естественно; если же немусульмане травят мусульманами — это вызов законам бога и природы... Ислам со времени жизни своего основателя являлся, государством» [64, с. 39—40].

Последнее утверждение далеко не бесспорно; однако следует, признать, что Б. Льюис достаточно точно сформулировал отношение мусульман к иноверцам.. Таким в начале XVI в. оказался в условиях обострившегося христиано-мусульманского противоборства ответ мусульман Африканского Рога на притязания эфиопских царей, высказанные еще Амда Сионом: «Ибо я царь над всеми мусульманами земли Эфиопской» [24, с. 24]. И в этом регионе мусульмане, объединенные общим несчастьем — упадком красноморской и индийской торговли,— высказали гораздо большую сплоченность, нежели христиане. В царствование Лебна Денгеля перебежчики в мусульманский лагерь из среды христианского войска были столь же обычны, как и в правление его отца, Наода.

Об этом свидетельствует тот же Алвариш, повествуя о победе Лебна Денгеля над имамом Махфузом и султаном Мухаммедом: «Говорят, что там был большой перевал, который царь Адаля прошел за день до этого, и расположился на расстоянии полулиги от страны Пресвитера поодаль от дороги; а Пресвитер расположился в стране Адаля. Когда наступил ясный день, они увидели друг друга, и говорят, что как только Махфуз увидел лагерь Пресвитера и увидел красные палатки, которые разбивают лишь для больших праздников и приемов, он сказал царю Адаля: „Государь, здесь сам негус эфиопский; нынешний день — день смерти нашей, опасайтесь, коль можете, ибо я умру здесь". Говорят, что царь спасся с четырьмя всадниками, и одним из этих четырех был сын Бетудете (бехт-вадада.— *С. Ч.*), который был с царем Адаля, а сейчас — с Пресвитером при его дворе, ибо они ничтоже сумягчесья присоединяются к маврам и становятся маврами, а если захотят вернуться, то крестятся вновь, получают прощение и становятся христианами, как и прежде. Он и рассказал, что происходило у них» [29, с. 308—309].

В то же самое время в мусульманской среде шел прямо противоположный: процесс объединения всех недовольных под знаменем джихада. Свидетельством этому могут служить уже: успехи Махфуза, принявшего титул имама и собравшего значительное по размерам войско. За успехами Махфуза внимательно следили и его единоверцы в Аравии, а старейшины Мекки послали ему в подарок шатер и знамя. В этих условиях общемусульманской консолидации простой военный успех христиан не мог остановить всего процесса в целом. Так, собственно, и случилось после гибели Махфуза. Хотя султан Мухаммед, никогда не пользовавшийся большим авторитетом, да к тому же еще и скомпрометировавший себя бегством с поля брани, на котором погиб Махфуз, был убит в 1518 г. своими соперниками, а Адаля переживал смутное время борьбы за власть между многочисленными претендентами, общее стремление к созданию единой теократической власти лишь в результате этих междоусобий усиливалось.



Эфиопия в эпоху нашествия имама Ахмада Граня

В стране умножались пророчества и вещие сны о грядущем явлении «имама последних дней», т. е. Махди [34, с. 27—29]. Причем идея грядущего Махди, который и создаст идеальное государство ислама, прямо связывалась в народном сознании с необходимостью ведения «священной войны» против христианской Эфиопии. Это видно из следующих строк Шихаб эд-Дина: «Люди, на чье слово я могу положиться, такие, как Али ибн Салах аль-Джебеля и Ахмад ибн Тахир аль-Мар'уви, говорили мне, что они слышали рассказ человека, по имени Саад ибн Юнус аль-Арджи: „Однажды ночью, когда я спал, я увидел Пророка с Абу Бакром ас-Сиддиком одесную и Омаром ибн аль-Хаттабом ошую, а перед ним стоял Али ибн Абу Талиб, а перед Али стоял ямам Ахмад ибн Ибрагим. Я сказал: „О пророк Аллаха, кто этот человек перед Али ибн Абу Талибом? ” Он сказал: „Через этого человека Аллах преобразует Абиссинию". Во времена этого видения имам был простым воином, и видевший этот сон никогда не видел его, кроме как во сне подле Али. Во времена Гарада Абуна видевший сон пришел в Харар и рассказал свое видение горожанам, которые спросили его: „Это его (Абуна) ты видел в своем сне?". Но он ответил: „Нет"». [34, с. 29—30]. Так вызревала и идея «имама последних дней» и идея «священной войны» против Эфиопии. Не хватало лишь человека, предводителя, способного возглавить это растущее движение. Однако продолжающаяся борьба за власть в Адале рано или поздно должна была его выдвинуть.

В христианской Эфиопии, однако, не замечали этого весьма опасного для них процесса. Царь Лебна Денгель, увлеченный своей победой над грозным Махфузом, поспешил закрепить ее: «Через немного дней после этого он замыслил и решил итти в землю Адал, ибо обыкновенно победитель желает битвы и сражения, как елень желает на

источники водные; также и побежденный не желает битвы, будучи побежден один раз Он собрал войско по его чинам и племенам и вторгся в землю Адаль, сжег ее города, разрушил их укрепления. Затем, придя в землю Занкар уничтожил высоко построенный и дивно сооруженный царский замок, и ничего не оставил неразрушенным, ни замка, ни мечети. Никто не осмеливался сразиться с ним, ибо устранил их ужас того дня его победы, о котором мы упоминали выше. И он пленил из всех городов мужчин и женщин, старых и малых и вернулся благополучно» [24, с. 120].

Казалось, решительная политика молодого эфиопского царя принесла гораздо больший эффект, нежели осторожность старой царицы Елены, рассылавшей безответные посольства то в Индию к португальцам, то в Египет «мамлюкам. Все это заставляло Лебна Денгеля весьма критически относиться к прежним инициативам Елены и, в частности к миссии Матфея, о котором до 1520 г. в Эфиопии не было никаких вестей.

4. Португальское посольство ко двору «Пресвитера Иоанна»

Тем временем в Индии на посту вице-короля Лопу Суариша де Албергардия сменил энергичный Диегу Лопиш де Секейра (1518—1521), который решил доставить-таки португальское посольство в Эфиопию. Он отплыл из Гоа 13 февраля 1520 г. с большим флотом, состоявшим из 26 судов, взяв с собою и посольство. Вместо умершего дона Дуарте де Галвана послом был назначен дон Родригу да Лима, которого исследователи обычно описывают в самых нелестных выражениях. Ч. Рей, например, так охарактеризовал состав португальского посольства: «Глава миссии, Родригу да Лима, был молод, властен и нетерпелив; высокомерный и не терпящий возражений, это, собственно, был последний человек, которого следовало бы назначать и а должность, требующую дипломатического искусства, терпения и такта прежде всего. Вторым по положению был Жоржи д'Абреу, который жестоко и постоянно ссорился со своим начальником на протяжении всего путешествия. О нем сказано, что „он был весьма хорошо одетым знатным человеком“, что обычно не считается столь уж необходимым качеством для путешественника по Африке. Самым удачным и восхитительным членом посольства был, конечно, отец Франсишку Алвариш; он все время выступал как примиритель и посредник, и, возможно, именно благодаря его такту и мудрым советам они вообще, смогли вернуться обратно, так как временами отношения между императором и да Лимой бывали более чем напряженными. Похоже, что его качества по достоинству ценил и вице-король, который опасался, что они очень ему пригодятся; поэтому, прощаясь с миссией, он сказал: „Дон Родригу, я посылаю не отца Франсишку с вами, а я посылаю вас с ним. Не делайте ничего без его совета“» [71, с. 39—40]. Нередко в исторической литературе результат посольства ставится в прямую зависимость от неудачного выбора его состава.

Однако дело, вероятно, было не только в этом. Когда Лопиш де Секейра достиг 9 апреля Массауа, его встретила депутация местных христиан из Аркико и «они спросили Алехандре де Атайде, который был переводчиком, не имеют ли они (т. е. португальцы.— С. Ч.) вестей о человеке, по имени Матфей, который отправился искать их. Они ответили „нет“ и стали спрашивать, что за человек этот Матфей и кто послал его. И они сказали „нет“ для того, чтобы выведать у них всю правду, какую можно, и увидеть, был ли тот настоящим послом Пресвитера Иоанна, из-за своих сомнений по этому поводу. Они (т. е. эфиопы. — С. Ч.) сказали, что он был человеком из Каира, которому Пресвитер Иоанн дал такое поручение, и что по его приказу он час-то приходил в их места доставать разные вещи; и что он был также доверенным лицом царицы Елены, матери указанного Пресвитера, и приходил добывать все вещи, которые были ей нужны, из этих гаваней, то бишь Массауа, Декамим и Дахлак; и что Пресвитер Иоанн послал его со своим посольством и письмами к королю, нашему господину. Тогда капитан-майор (т. е. Секейра.— С. Ч.) сказал им, что он (т. е. Матфей.— С. Ч.) прибыл с ним и призвал его на корабль „Сан Педру“, на борту которого находился он сам» (32; цит. по [80, с. 70]).

Португальцы были в восторге. Их тяжелые сомнения рассеялись, и радость по этому поводу, сменившая обычную настороженность, помешала им обратить внимание на некоторые более чем подозрительные детали разговора. В самом деле, получалось так, что эфиопы больше искали Матфея, посланного за португальцами, нежели самих португальцев. Подобные неумеренные заботы о собственных слугах были менее всего характерны для монархов — эфиопских, португальских или любых других. Далее, эфиопская депутация из Аркико знала не только прежние функции Матфея при эфиопском дворе (что, в общем-то не удивительно, ибо Матфей часто бывал в Аркико, выполняя царские поручения). Удивительно другое: для жителей Аркико, оказывается, было не секрет, куда и зачем эфиопский царь отослал Матфея в последний раз. А это уже была государственная тайна, и португальцы об этом знали, так как в «Хронике де Албукерки» прямо говорится: «Посол (т. е. Матфей.— С. Ч.) ответил, что он прибыл через Зейлу и что только в тот час, когда Пресвитер Иоанн призвал его для отправления в путь, он открыл ему также и его путь, не сообщив его более никому, и что тогда он вручил ему письма для короля Португалии, не сказав кроме этого ничего, и что он должен был пробраться в Индию и просить генерал-губернатора дать ему проезд в Португалию, поскольку знай при дворе Пресвитера Иоанна, что он отправлен с посланием к королю Португалии, то никак бы ему не пройти через земли мавров без великой для себя опасности» [53, с. 262].

В этих условиях сам Матфей вряд ли рискнул бы проболтаться о цели своей поездки и сути царского поручения. К тому же он ехал через Зейлу, а не через Аркико. То обстоятельство, что великая тайна, которой была покрыта его миссия в Португалию, оказалась известна всему красноморокому базару и что Лебна Денгель дал христианам побережья приказ разыскивать Матфея, грозило опасностью для несчастного посланца. Причём опасность подстерегала его уже не в «земле мавров», а в стране того самого «Пресвитера Иоанна», к которому он вел ответное посольство.

Действительно, за десять лет отсутствия Матфея многое переменялось при эфиопском дворе. Старая царица Елена сошла с политической сцены и удалилась в свой удел в Годжаме. Она по-прежнему пользовалась большим уважением и популярностью в народе [29, с. 321], но Лебна Денгель уже сам взял бразды государственного правления и не склонен был терпеть над собой чьей бы то ни было опеки. Его военные победы над мусульманами, от чего, эфиопские христиане в XVI в. уже успели отвыкнуть, внушили ему мысль о ненужности и, пожалуй, даже вредности привлечения такого слишком могущественного союзника, как португальцы. Та обстановка на Африканском Роге, которая сложилась к 1520 г., вполне устраивала Лебна Денгеля: португальцы, эта сильная морская держава, в известной степени одерживали военно-морскую мощь турок на Красном море, а со своими мусульманскими соседями Лебна Денгель теперь уже надеялся управиться сам. К тому же после гибели Махфуза и убийства султана Мухаммеда в Адале не прекращались усобицы.

Первой жертвою такой резкой перемены политического курса был Матфей, этот единственный исполнитель и свидетель дипломатической инициативы царицы Елены. Депутация жителей Аркико, вполне подтвердившая его полномочия в глазах португальцев, также обрадовала его. Эфиопы, видевшие в каждом белом христианине жителя или паломника иерусалимского и относившиеся к ним с величайшим почтением, устроили Матфею самый торжественный прием: «Матфей прибыл; тут они (т. е. эфиопы.— С. Ч.) выказали превеликое удовольствие и целовали ему руки. А Матфей со многими слезами воздал благодарение, господу нашему, ибо тот привел его вовремя, дабы показать, что его посольство истинно и (сказал), что теперь он ставит ни во что все пережитые трудности, и другие достойные слова (оказал он). И он велел «казать начальнику Аркико тут же послать к Барнегаису (т. е. бахр-нагашу — наместнику при-морской провинции Эфиопии.— С. Ч.) и к монахам, ибо, хотя тогда были праздничные дни, для них это была служба господу придти и встретить христиан. И они ушли очень

радостными с этими вестями. А на следующий день много людей пришло посмотреть на Матфея, и они спрашивали „абуну Матеуса“, что означает „отца нашего Матфея“. И все они целовали его руку и его одежды и выказывали ему другие знаки величайшего почтения» (32; цит. по [80, с. 70]).

Однако после переговоров с бахр-нагашем и после отправления посольства в путь ко двору вся сложность той ситуации, в которой он оказался, стала постепенно доходить до Матфея. Он понял, что «все пережитые им трудности» во время десятилетнего путешествия и опасности в «стране мавров» действительно ничто по сравнению с ожидавшим его в Эфиопии. Ф. Алвариш, духовник и историограф португальского посольства, с недоумением описывает приступы необъяснимой, на его взгляд, паники, которая временами охватывала Матфея: «Когда мы там отдыхали у русла реки, туда к нам прибыл знатный, человек, по имени Фрей (Фэре.— С. Ч.) Маскаль, что на нашем языке означает „слуга (вернее, плод.— С. Ч.) креста“. Он при всей своей черноте был знатным человеком, по его словам, свояком бахр-нагаша, братом его жены. Перед приходом к нам он спешился, поскольку таков их обычай, и они почитают это за любезность. Посол Матфей, услышав о его прибытии, оказал, что он разбойник и что он пришел ограбить нас, и велел нам взяться за оружие; и сам он, Матфей, взял свой меч и надел шлем на голову. Фрей Маскаль, видя это смятение, послал спросить разрешения, чтобы придти к нам. Матфей все еще сомневался» « в это время тот прибыл к нам как человек хорошо воспитанный, образованный и любезный... По своей речи, разговору, вопросам и ответам он был человеком осведомленным и любезным, а посол Матфей не мог переносить его, говоря, что он разбойник» [29, с. 12]. .

Страх Матфея не могло утишить ничто. Он всячески пытался отделаться от Фэре Маскаля и задержать отправление посольства ко двору. Седьмая глава повествования Ф. Алвариша так и называется: «Как Матфей заставил нас уйти с дороги и путешествовать через горы по сухому руслу реки». И Фэре Маскаль и португальцы требовали идти прямо караванным путем. Матфей же всеми правдами и неправдами стремился увлечь их к монастырю Дабра Бизан: «Когда настал час отдыха, Матфей все настаивал на том, чтобы уйти с проезжей дороги и идти в монастырь Визам (Бизан.— С. Ч.); мы держали совет с Фрей Маскалем, который сказал нам, что дорога к монастырю такова, что груз на спине туда не дотащить, а что мы уходим с проезжей дороги, по которой ходят караваны христиан и мавров, и никто не причиняет им никакого зла, и что тем более не причинят зла нам, которые путешествуют на службе бога и Пресвитера Иоанна... Видя это, Матфей умолял меня обратиться к дону. Родригу и ко всем другим и уговорить их идти к монастырю Визам, поскольку это очень важно для него, и что он останется там не более шести или семи дней (а остался там навеки, ибо он умер там); и что, когда пройдут эти семь или восемь дней, в которые он будет торговать тем, что принадлежит ему, мы в добрый час вернемся на нашу дорогу» [29, с. 14—15].

Добродушный и по-своему весьма проницательный отец Франсишку, видя отчаяние Матфея, наполнил его просьбу и уговорил португальцев зайти в Дабра Бизан. Дорога была, действительно, тяжела; так как обычно эфиопские монастыри располагаются на вершинах труднодоступных гор, что обеспечивавло им относительную безопасность, добраться туда бывает не легко. Идя неизвестно куда и изнемогая под тяжестью груза, португальцы роптали и на Матфея и на Ф. Алвариша: «Всем казалось, что Матфей завел нас сюда, желая убить нас; и все обратились против меня, ибо я сделал это»,— писал Алвариш [29, с. 15]. Фэре Маскаль же, неизвестно из каких соображений присоединившийся к португальскому каравану, последовал за ними и в Дабра Бизан. В мае, в день обретения креста они прибыли к монастырю св. Михаила, одному из монастырей Дабра-Бизанской конгрегации. Португальцы отслужили праздничную мессу и устроили обед. Фэре Маскаль, видя, что португальцы, действительно, пришли во владения Дабра Бизана, не пошел в монастырь, а после обеда покинул их и ушел восвояси, Португальцы же расположились в монастыре св. Михаила.

Однако здесь Матфей вместо того, чтобы заняться торговлей, объявил португальцам об отправленном им письме ко двору для царя, царицы Елены и для митрополита, что ответ придет дней через 40, а пока нужно ждать, так как лишь по получении ответа они получают вьючных животных для их груза. Кроме того, путешествие немислимо из-за начала сезона дождей. Португальцы поняли, что Матфей провел их, но причины этого обмана остались им непонятны. Во всей этой истории, действительно, неясного много. Матфей так рвался в Эфиопию и стремился доказать несправедливость португальских подозрений в том, что он не тот, за кого себя выдает. А тут, когда он уже в качестве полноправного посла ехал ко двору, Матфей вдруг стал делать все возможное, чтобы оттянуть свое возвращение и остаться в монастыре. Совершенно непонятен и его страх перед Фэре Маскалем, весьма знатным человеком, которого даже португальцы не могли принять за разбойника с большой дороги. Кому-кому, а уж Матфею, много лет подвизавшемуся при эфиопском дворе и по делам службы часто посещавшему приморские провинции, следовало бы знать этого свояка бахр-нагаша.

Вывод напрашивается только один: Матфей боялся Фэре Маскаля именно потому, что знал его и знал хорошо. Видимо, высадившись на эфиопский берег и поговорив со своими старыми эфиопскими знакомыми, Матфей понял, что прибыл не вовремя. В новой обстановке, сложившейся после побед Лебна Деятеля, Матфей со своими португальцами был совсем не нужен царю. Так положение Матфея оказалось отчаянным: с одной стороны, для него самого лучше было бы переждать; с другой стороны, португальское, посольство горело желанием выполнить волю своего короля и спешило ко двору «Пресвитера Иоанна». Встретив по дороге Фэре Маскаля, этого, по-видимому, действительно знатного человека, а может быть и уполномоченного Лебна Денгеля, Матфей напугался по-настоящему. То, что эта встреча не была случайной, свидетельствует все поведение Фэре Маскаля. Поговорив с послом, доном Родригу да Лимой, он не расстался с португальцами, а стал сопровождать их повсюду. Тогда Матфей увидел свое единственное спасение в близком монастыре Дабра Бизан. Этот монастырь играл не последнюю роль в приморской торговле, и Матфей, по-видимому, имел с ним прочные деловые связи еще со времен своей придворной службы. Кроме того, крупные эфиопские монастыри, вроде Дабра Бизана, традиционно обладали правом убежища, нарушать которое не смели и цари. Там действительно можно было отсидеться какое-то время, за которое Матфей надеялся восстановить свои прежние связи с царицей Еленой, двором и митрополитом и просить их о заступничестве перед царем. Недаром он посылал из монастыря свои письма.

Однако после праздничного обеда в день обретения креста и отъезда Фэре Маскаля события в монастыре св. Михаила стали развиваться очень быстро. Как пишет Ф. Алвариш, «через несколько дней по нашему прибытии люди заболели, и португальцы, и наши рабы, мало или никого не осталось не заболевших, и многие подвергались смертельной опасности от многого кровопускания и слабительного. Среди первых заболел господин Жуан¹⁵, и не было у нас другого целителя. Господь благоволил, чтобы понос с кровопусканием пришли к нему сами собой, и он обрел здоровье. После этого болезнь напала на других со всей своей силой; среди них заболел и посол Матфей, и пользовали его многими лекарствами» [29, с. 18]. Ч. Рей, описывавший впоследствии приключения португальцев в Эфиопии, с ужасом говорит об этих лекарствах, «усердных кровопусканиях и сильном слабительном», считая их «хуже самой болезни» [71, с. 44].

Вероятно, однако, португальцы знали, что делали, прибегая к столь сильным средствам: симптомы болезни «господина Жуана» довольно ясно указывают не столько на чуму, как назвал эту болезнь Ч. Рей, сколько на отравление. К тому же эта болезнь не коснулась монахов монастыря св. Михаила. Заболели только португальцы и их рабы. Видимо, они сами сделали из этого соответствующие выводы, ведь португальцы знали толк и в ядах и в отравлениях. Как писал век спустя один капитан, «португальцы — столь искусные отравители, что... когда они отрезают кусок мяса, та сторона, которую они хотят

дать врагу, будет отравлена ядом, в то время как другой его даже не почувствует, поскольку нож отравлен только с одной стороны» (цит. по [26, с. 192]). Возможно, португальцы выздоровели не «несмотря на свои лекарства», как пишет Ч. Рей, а благодаря им.

Португальцы вылечили и Матфея, однако это не спасло его от смерти. Считая, что опасность миновала, он начал хлопотать о своих товарах и покинул на время португальцев, отправившись в монастырскую деревню Жангаргара. Алвариш пишет об этом: «Он отправил туда свой груз и сам отправился с ним, а через два дня по прибытии прислал за господином (Жуаном.— С. Ч.), так как снова заболел. Тот оставил всех больных, а вслед за ним не стали мешкать и мы, посол дон Родригу и я, отправились навестить его и обнаружили его весьма страдающим. Дон Родригу вернулся, а я оставался с ним три дня, и исповедал его и причастил св. тайн, а по окончании трех дней он умер 23 мая 1520 года» [29, с. 18—19].

Перед смертью Матфей все товары отписал своей старинной благодетельнице царице Елене, которой он верно служил и на службе которой он умер. Умер ли он от болезни или от яда (а это в таком случае заставляет считать причиной его смерти Фзре Маскаля и праздничный обед в день обретения креста), в любом случае его смерть имела то немаловажное значение, что она развязывала руки Лебна Денгелю. Царь избавился таким образом от единственного свидетеля, способного подтвердить обязательства, данные Еленой португальцам от имени малолет-него царя, которые, однако, взрослый царь признавать уже не хотел. Впрочем, португальцы далеко не сразу почувствовали перемену. Для этого нужно было, чтобы вести о смерти Матфея дошли до царя, а новые царские инструкции достигли португальского посольства.

Между тем положение португальцев было незавидным: свернув по непонятной для себя причине на несколько дней в Дабра Бизан, они задержались там надолго, до сезона дождей, и лишились своего проводника Матфея, который, как они думали, обеспечит им свободный проезд по незнакомой стране и благожелательный прием при дворе «Пресвитера Иоанна». Бизанские монахи, безусловно, лучше понимали всю сложность ситуации и отнюдь не радовались столь опасным гостям, однако боялись и отпускать их без царской на то воли, а не только способствовать их отъезду. Они умоляли португальцев подождать до приезда их настоятеля, который был тогда при царском дворе и, вернувшись, так или иначе мог решить этот вопрос.

Однако неукротимый да Лима не мог сидеть в бездействии. Несмотря на то, что он (как, впрочем, и все остальные португальцы) поклялся монахам на распятии не предпринимать ничего до возвращения дабра-бизанского настоятеля, португальский посол все же послал к бахр-нагашу просить о вьючных животных для своего дальнейшего путешествия. Не быстро, спустя месяц, бахр-нагаш прислал животных, которые прибыли в монастырь 4 июня, когда дождливый сезон уже начался. Животных было недостаточно, и часть груза португальцам пришлось оставить на хранение в монастыре.

Можно было бы удивляться, отчего бахр-нагаш вообще пожелал вмешиваться в эту историю и пришел на помощь португальцам. Однако его собственное положение здесь было также в достаточной мере сложным. С одной стороны, бахр-нагаш был, безусловно, осведомлен, что португальцы для царя — далеко не желанные гости. С другой стороны, наместник приморской провинции с вполне понятным страхом относился к португальцам, господствовавшим в Индийском океане и часто рейдировавшим в Красном море. К тому же, когда в апреле португальцы высадились в Массауа, Лопиш де Секейра, вице-король Индии и командующий флотом, вел переговоры с бахр-нагашем, и они целовали друг другу крест в вечной дружбе. Какое бы решение ни принял эфиопский царь и какая бы участь ни постигла португальское посольство, бахр-нагаш был прежде всего заинтересован в том, чтобы самому остаться в стороне и чтобы никаких неприятностей не случилось с португальцами в пределах его провинции. В то же время он не желал и скомпрометировать себя в глазах эфиопского царя и выглядеть в качестве пособника

португальцев. Поэтому на прямо высказанную просьбу да Лимы (который, кстати, напомнил бахр-нагашу о крестном целовании) бахр-нагаш прислал умеренное количество вьючных животных и устранился от дальнейшего участия в португальских делах.

Португальцы отважно пустились в путь в разгар дождливого сезона. Помимо невероятных трудностей путешествия по размокшим склонам крутых гор они на собственном горьком опыте познакомились с участью «частного путешественника» в Эфиопии — понятия, совершенно чуждого эфиопам. Если в Эфиопии человек путешествовал на большие расстояния по царскому поручению, то в таком случае на местное население и администрацию возлагалась обязанность размещать его на отдых, кормить, поить и снабжать вьючными и верховыми животными. Купцы по своим торговым делам ездили обычно в составе больших караванов с надежной охраной и в определенное время года. Они встречали прием и заботу у своих многочисленных контрагентов, живших в деревнях, расположенных вдоль караванных путей. Путешествуя из года в год, как правило, одними и теми же маршрутами, купцы были хорошо известны местному населению, среди которого имели разнообразные деловые и дружеские связи. Вообще же путешествия в Эфиопии считались делом трудным и опасным. Когда необходимость заставляла эфиопа отправиться в далекий путь, он предпочитал не спешить, а выждать несколько месяцев и присоединиться к каравану единого верцев. Теряя в скорости, он значительно выигрывал в безопасности пути. Если же путешественник не желал довольствоваться скромным положением человека, примкнувшего к чужому каравану, и ехал самостоятельно, не имея ни царского предписания, ни связей среди местного населения, он оказывался в полотно жении не только опасном, но и затруднительном. Ему неизбежно приходилось сталкиваться с вымогательством со стороны местных властей и страхом и недоброжелательством местного населения, уставшего от содержания проезжающих нахлебников, требовательных и наглых, как и все царские слуги, начиная со знатного придворного и кончая последним солдатом.

Все это пришлось испытать и португальцам. В конце концов, когда окончательно выяснилось, что собственными усилиями им далеко не уехать, а от бахр-нагаша помощи ждать нечего, дон Родригу оставил свой караван на месте, а сам с небольшим эскортом отправился в Тигре, чтобы заручиться поддержкой; наместника этой провинции. Действительно, опыт подтверждал, что без содействия местных властей путешествие в Эфиопии невозможно. Расчет посла оказался верным, и все остальные португальцы получили от дон Родригу известие, что люди наместника Тигре будут ждать их с вьючными животными у пограничной р. Марерб. Однако и наместник Тигре пригласил к себе португальцев не столько для помощи в их дальнейшем продвижении к царскому двору (а на это он, собственно, не имел и права без царского на то приказа), сколько для того, чтобы не отстать от своего соседа и соперника, бахр-нагаша, который уже успел завязать дружественные связи с могущественными португальцами.

Следует отметить, что у местной знати португальцы вызывали вполне понятное любопытство, умеряемое, впрочем, царским к ним нерасположением. Насколько роль «частных путешественников» ставила португальцев в изолированное положение, показывает их встреча с бальгада¹⁶ Робелем. Наместник Тигре поместил португальцев как своих гостей в так называемый бетенегус, (буквально «царский дом»). Подобные дома имелись во всех эфиопских провинциях, и в случае нужды там мог располагаться либо сам царь, либо его наместник или посланец во время своих поездок по стране. Местные жители не имели права не только заходить туда, но даже приближаться к этим домам без вызова. Таким образом, португальцы оказались достаточно хорошо изолированными от местного населения и посетителей без малейшего насилия над ними со стороны властей. Не имея вьючных животных, они были лишены и возможности передвижения по собственному желанию. Местное же население и не пыталось общаться с такими гостями.

Бальгада Робель, будучи человеком высокопоставленным и, по-видимому, любопытным, тем не менее рискнул. Вот как описывает эту встречу Алвариш: «Когда мы

были там, прибыл весьма знатный человек, по имени Робель, а его должность называется бальгада, и потому его зовут бальгада Робель. С ним прибыло много людей верхом на мулах и на конях, и они вели парадных мулов с барабанами. Этот знатный человек является подданным Тигримахома (т. е. наместника Тигре.— *С. Ч.*). Этот вельможа прислал просить посла выйти и поговорить с ним вне бетенегуса и его дома, поскольку он не может войти туда, если там нет Тигримахома: потому что, как я уже писал, они весьма почитают эти беты, которые стоят с открытыми дверями и никто в них не входит, говоря, что это запрещено под страхом смерти каждому заходить в любой бетенегус, когда там нет его господина, который управляет страной от имени Пресвитера Иоанна. Когда прибыло это известие, посол велел сказать ему, что он прошел расстояние в пять тысяч лиг, и если кто-нибудь хочет увидеть его, пусть приходит в его дом, а он никуда не выйдет. Тогда этот вельможа прислал корову и большой горшок меда, «белого, как снег, и твердого, как камень, и прислал сказать, что ради разговора с послом он придет в бетенегус и его помилуют от наказания ради иноземных христиан. Когда он прибыл к бету, был такой дождь, что он вынужден был войти внутрь, и он говорил с послом и со всеми нами о нашем прибытии и о христианстве в наших странах, которые им неизвестны. После этого он говорил о войнах, которые они вели с маврами, которые отняли у них приморские страны, и что они не перестают с ними воевать; и он дал очень хорошего мула за меч, и посол дал ему шлем. Мы узнали потом при дворе, где часто видели этого вельможу, что он великий воитель, постоянно занятый войнами, и, как нам сказали, весьма в них удачлив» [29, с. 97—98].

Излишняя самоуверенность постоянно вредила дону Родригу. Не желая понимать чужого положения, он не мог правильно оценить и своего собственного, а оно было далеко не завидным. Он всячески рвался ко двору, куда его никто не звал, и настаивал на скорейшем отправлении в путь, хотя многие эфиопы удерживали его от этого и давали понять, что не видят в этом, ничего хорошего. Наконец дон Родригу вынудил наместника Тигре отправить его в путь и дать ему эфиопский эскорт. Это уже ставило португальцев в положение официальных гостей, а со стороны наместника было некоторым превышением власти. Пострадать за это пришлось начальнику эфиопского эскорта. При дворе было решено после смерти Матфея, развязавшей царю руки, на всякий случай принять португальцев, а уж потом посмотреть, что делать с ними и с их предложениями. Леб-на Денгель послал к ним своих людей во главе с монахом Цега Зеабом, который, видимо, был выбран для этой миссии как человек бывалый.

Когда Цега Зеаб встретил португальцев, уже направляющихся ко двору со своим эскортом, он, не говоря худого слова, «сразу же схватил начальника (эфиопского эскорта.— *С. Ч.*), который отвечал за наш груз, за голову и принялся его бить» [29, с. 100]. Португальцы, завидев такую встречу, бросились к монаху с оружием в руках и чуть «е убили его. Как пишет Алвариш, «случилось, что он говорил немного по-итальянски, а там был Жоржи д'Абреу, который его немного понимает; когда бы не это, да не я, который увидел его клубок и сказал, что это монах, это бы для него так не обошлось. Дело кончилось примирением, и монах рассказал, что он прибыл по приказу Пресвитера Иоанна доставить наш груз и он дивится на этого начальника и поступил с ним так из-за того, что тот плохо снарядил нас в дорогу» [29, с. 100]. Начальник эскорта, действительно, обращался с португальским грузом не лучшим образом, однако вряд ли ярость Цега Зеаба была вызвана этим обстоятельством, так как сразу разглядеть состояние груза не было возможности. Скорее всего начальник эфиопского эскорта был побит не за плохое исполнение своих обязанностей, а за то, что он вообще взялся их исполнять без царского на то повеления. Все происшедшее, однако, ничуть не омрачило португальской уверенности в том, что при дворе их ожидает самый лучший прием.

В этом португальцам пришлось очень скоро и жестоко разочароваться. Все шло хорошо, пока 17 октября 1520 г. они не достигли, царского стана. Торжественный прием был назначен на 20 число. Приемом ведал акабе-саат, которой Алвариш называет

кабеатой. В немедленной аудиенции самого царя португальцам было отказано. Впоследствии этой аудиенции им пришлось дожидаться больше месяца. Однако акабе-саат предложил им вести переговоры через свое посредство, от чего на этот раз отказался уже гордый да Лима, ответив, «что он не отдаст своего послания никому, кроме Его Величества и (через акабе-саата. — С. Ч.) ему нечего передавать, кроме того, что он со своими людьми целует его руки и возносит великое благодарение богу за исполнение их желания и соединение христиан с христианами» [29, с. 169]. Тем не менее дон Родригу передал акабе-саату подарки, предназначенные для «Пресвитера Иоанна». По словам Алвариша, «когда они получили их ... они разложили все на виду у людей, призвали к тишине, и верховный судья двора сказал речь очень громким голосом, перечислив предмет за предметом все вещи, присланные генерал-губернатором, и заявив, что все должны возблагодарить бога, ибо христиане соединились с христианами, а кого это огорчает, пусть плачет, а кого радует, пусть радуется. И большая толпа людей, которая была здесь, подняла громкие крики, славя бога, и это длилось довольно долго, а потом нас отпустили» [29, с. 170]. Если португальцы порадовались этому обстоятельству, то напрасно, поскольку хитрый акабе-саат из обычной процедуры обмена подарками между равноправными сторонами устроил торжественную церемонию вручения дани. По крайней мере это было воспринято именно так, и когда португальцы попытались вступить за своего соотечественника по кличке «Овца», попавшего в Эфиопию до них и закованного в колодки за попытку переговорить с ними, бехт-вадад слева прямо и резко указал португальцам на их скромное место, «сказав: кто вас звал приходить сюда, и что Матфей был в Португалии ни по приказанию Пресвитера Иоанна, ни царицы Елены» [29, с. 171].

Таким образом, эфиопский двор, воспользовавшись смертью Матфея, перечеркнул все предыдущие переговоры с португальцами, которые Матфей вел от имени «Пресвитера Иоанна», и начал их сызнова с посольством во главе с доном Родригу. Здесь, однако, уже португальцам отводилась малоприятная роль инициаторов и заинтересованной стороны, а эфиопы получали все возможности присматриваться к своим гостям, знакомиться через них с новым для них европейским миром, причем делать это не спеша, тянуть время и не брать на себя никаких обременительных обязательств.

При этом эфиопская сторона не стеснялась подчеркивать превосходство своего положения. Португальцев неоднократно вызывали к Лебна Денгелю, долго держали перед шатром, а потом отправляли обратно несолоно хлебавшими, о чем со свойственным ему крестьянским юмором рассказывал Ф. Алвариш: «Так мы и остались, как павлин: как он то распускает хвост и радуется, то складывает его и печалится, так и мы радовались, отправляясь, и печалились, возвращаясь» [29, с. 179—180]. Все это крайне раздражало и самих португальцев и позднейших европейских исследователей Эфиопии. Согласно Ч. Рею, «с другой стороны, Лебна Денгель не хотел отвечать португальской миссии и прямым отказом, и потому он использовал тактику, которая весьма характерна и для современных абиссинцев, и увиливал, тянул и уклонялся неделя за неделей и месяц за месяцем» [71, с. 79].

С португальской точки зрения это было именно так. С точки зрения европейской дипломатии конца XIX — начала XX в. это было тоже так. Однако с точки зрения эфиопов, столкнувшихся с посланцами мощной европейской державы, проводящей политику широчайшей военной экспансии, державой, чья польза была сомнительной, а опасность, безусловно, большой, политика проволочек и оттяжек в переговорах, общих заверений в дружбе без каких-либо конкретных обязательств — такая политика была единственным разумным выходом из создавшегося щекотливого положения. Не удивительно, что многие эфиопские правители занимали аналогичную позицию и гораздо позже, уже в XIX в., когда оказывались лицом к лицу с настойчивыми представителями европейских колониальных держав, первое место среди которых принадлежало Великобритании. Поэтому английское раздражение Ч. Рея вполне понятно.

Впрочем, Лебна Денгель не только тянул время. Он также внимательно присматривался к португальцам и старался составить по возможности полное представление как о них самих, так и о Португалии и португальском монархе. Португальским посланцам задавались самые разнообразные вопросы, начиная с того, «женат ли король Португалии, сколько, у него жен и сколько крепостей в Индии», и кончая гаросьбами показать бой на мечях и португальские танцы. Среди прочих вопросов были и такие, которые прямо затрагивали жгучие вопросы христиано-мусульманского противоборства: «Кто научил мавров делать мушкеты и бомбарды, и когда они стреляют друг в друга, они в португальцев, а португальцы в них, кто больше страшится, мавры или португальцы? Каждый вопрос задавался отдельно, и ответы давались отдельно; что до страха перед бомбардами, то так как португальцев укрепляет вера в Иисуса Христа, они не боятся мавров; а если бы боялись, то не отправились бы они в столь долгий путь без надобности искать их. Что же до изготовления мушкетов и бомбард, то мавры — люди, обладающие знанием и умением, как все прочие люди. Когда спросили, есть ли у турок хорошие бомбарды, посол ответил, что их так же хороши, как и наши, но мы не боимся их, потому что мы воюем за веру Иисуса Христа, а они против нее. Он (Лебна Денгель.— С. Ч.) спросил, кто научил турок делать бомбарды. Ответ был дан таков же, как и относительно мавров, т. е., что турки — люди и имеют человеческий разум и познания, совершенные во всех отношениях, кроме веры» [29, с. 184—185].

Немало вопросов выпало и на долю Ф. Алвариша как священника и духовника португальского посольства. Ему пришлось не только чуть ли не в лицах представить и объяснить Лебна Денгелю всю католическую мессу, но и не раз беседовать о сложных богословских вопросах и пересказывать и показывать жития католических святых: Иеронима, Франциска, Доминика, Кирика и папы Льва. Столь большое внимание, уделяемое религиозным вопросам, — вполне естественно. Средневековые общества, каковыми в начале XVI в. являлись и Эфиопия и Португалия, были вполне равнодушны к расовым различиям, и это с достаточной ясностью видно как из отношения португальцев к эфиопам, так и эфиолов к португальцам. К вероисповедным же вопросам, напротив, был самый жгучий интерес. Политический союз был возможен лишь при неременном условии единства вероисповедного, и не случайно, что и эфиопы и португальцы внимательнейшим образом рассматривали и оценивали как обрядовую, так и догматическую стороны веры друг друга.

Первое знакомство вполне удовлетворило обе стороны в этом отношении, тем более, что отец Францишку, представлявший католическую веру царю Лебна Денгелю и сам оценивавший эфиопскую веру, отличался большой широтой взглядов. Однако такое первоначальное согласие в вопросах веры было хотя и необходимым, но далеко не достаточным условием для союза политического.

Результат португальского посольства, которое не завершилось заключением политического союза, нередко объясняют фатальной несовместимостью личных качеств пылкого до бестактности Родригу да Лима и осторожного и недалекого Лебна Денгеля, неспособного оценить всю опасность растущей мусульманской угрозы. Эти качества договаривающихся сторон, безусловно, не могли не иметь значение для исхода переговоров, однако трудно не заметить, что и пылкость португальского посла и осторожность эфиопского монарха были, если угодно, исторически обусловлены.

Дон Родригу да Лима, прошедший под знаменем своего короля огнем и мечом полмира и бывший свидетелем без преувеличения поразительных побед португальского оружия, менее всего был склонен выжидать и дипломатничать. Когда перед ним вставала проблема, он решал ее быстро и просто, мало задумываясь над возможными последствиями. Например, Лебна Денгель просил дона Родригу сделать эфиопскими буквами надписи на подаренной ему португальцами карте мира, да Лима ничтоже сумняшеся обозначил всю Португалию как Лиссабон, а Испанию как Севилью из опасения, что небольшие размеры этих стран не произведут должного впечатления на

эфиопского дая. Неизбежным результатом столь неловкого обмана было его разоблачение, после чего Лебна Денгель послал сказать португальцам о своем сомнении, чтобы короли Португалии и Испании могли прогнать турок из краономорского бассейна, поскольку им подвластны весьма немногочисленные земли. Поэтому эфиопский царь, заинтересованный в нейтрализации турецкой опасности, предложил написать королю Испании, чтобы он построил форт в Зейле, король Португалии — в Массауа, а король Франции — в Суакине, что обеспечило бы христианское господство на Красном море. Безусловно, с точки зрения португальской дипломатии трудно было достичь худших результатов.

Исторически обусловленной была и позиция Лебна Денгеля в его переговорах с португальцами. И суть дела состояла не только в том, что португальские гости со своими постоянными внутренними сварами и рукопашными побоищами произвели неблагоприятное впечатление на эфиопский двор. Основная причина отсутствия единодушия заключалась в полном несоответствии как целей, так и воззрений договаривающихся сторон. В первой четверти XVI в. португальцы мыслили и действовали в масштабе всемирном, стремясь захватить и удержать в своих руках основные пути мировой торговли, что приносило им колоссальные доходы. Эфиопы же вовсе не старались вырваться в окружающий мир, истинные размеры которого они представляли себе весьма смутно. Когда же этот неведомый мир сам придвинулся вплотную к Эфиопии и на Красном море появились турки и португальцы, главной заботой эфиопских царей стало оградить себя от постороннего вторжения. Это, однако, оказывалось совсем не просто, поскольку португало-турецкая борьба за торговые пути в Индию неизбежно приобретала характер христиано-мусульманского противоборства, и христианскому царю Эфиопии трудно было остаться в стороне. Впрочем, Лебна Денгель не мог вмешаться в борьбу этих двух морских держав на Красном море, не имея флота. Он желал устранить турецкую опасность при помощи португальцев, а с местными мусульманами на суше он надеялся справиться сам. Поэтому он предложил португальцам построить крепость и церковь в Массауа и Делагоа для борьбы с турками и обещал им помощь «всадниками и лучниками», если военные действия развернутся на суше [29, с. 371—372].

Таким образом, хотя при эфиопском дворе и дезавуировали покойного Матфея, посланного царицей Еленой, которая скончалась в 1525 г. в бытность португальцев в Эфиопии, предложения Лебна Денгеля в сущности повторяли предложения старой царицы, изложенные в ее письме. Новым здесь было лишь то, что Лебна Денгелю удалось сохранить незаинтересованный вид и поставить португальских посланников в положение просителей. С точки зрения нашего современника, хорошо знакомого с историей раздела Африки европейскими державами и последующей тяжелой борьбой африканских народов за свою национальную независимость, эти предложения Лебна Денгеля могут показаться весьма опасными для независимости и территориальной целостности его страны. Тем не менее для начала XVI в. это было не так. Все те пункты, которые упомянул эфиопский царь в качестве возможных мест для португальских и европейских фортов (Зейла, Массауа, Суакин и Делагоа), фактически принадлежали не ему, а приморским мусульманским государствам. И хотя Лебна Денгель не собирался отказаться от своего сюзеренитета над ними, провозглашенного еще царем Амда Сионом, утвердить его на деле военной силой он был не в состоянии. По-видимому, он рассчитывал, что это сделают для него португальцы, уже пожегшие Зейлу и бомбардировавшие Могадишо в 1516 г. Впрочем, особого интереса он не выказывал и здесь, предоставляя португальцам проявлять инициативу в усердно пропагандируемой ими антимусульманской борьбе. Соответствующее письмо было заготовлено на имя короля Мануэла, а впоследствии, когда стало известно о его смерти, и на имя его преемника, Жуана III.

Дальнейшее пребывание португальского посольства в Эфиопии было омрачено жесточайшими раздорами между доном Родригу и Жоржи д'Абреу, так что дело доходило до вооруженных столкновений между португальцами. Попытка Лебна Денгеля выступить

в качестве миротворца была бестактно отвергнута доном Родригу, что не прибавило царского уважения ни к самому послу, ни к его посольству. Возможно, Лебна-Денгель временами подумывал о том, не поступить ли ему со своими буйными и беспардонными гостями по старым эфиопским обычаям и не запретить ли им навсегда возвращение на родину. В своем повествовании Ф. Алвариш не раз делится тяжелыми раздумьями по этому поводу. Тем не менее после множества безобразных столкновений между собою и нескольких бесполезных путешествий к побережью и обратно 28 апреля 1526 г. небольшой португальский флот под командованием дона Экторе да Силвейры, состоявший из трех королевских галеонов и двух каравелл, отплыл в Индию, увозя уже не чаявших вернуться португальцев и эфиопского посланца Цега Зеаба. В Эфиопии остались лишь цирюльник Жуан Бермудиш и художник Лазаро д'Андрато.

Неудачи упорно сопровождали несчастное посольство и на обратном пути на родину. На о-ве Камаран они не сумели отыскать останки похороненного там дона Дуарте де Галвана, и отец Франсишку смог привезти его сыну для захоронения в фамильной усыпальнице только три зуба, найденные им при раскопках. Затем флагманский галеон попал в штиль подле Маската, и все они чуть не погибли от жажды. Люди не пили три дня, и дон Экторе да Силвейра обходил умирающих с единственной флягой воды. Сам он, как и вся команда, не пил ничего и все три дня оставался на мостике галеона и не отлучался в свою каюту, чтобы все видели его и никто бы не заподозрил, что юн пьет воду тайком [71, с. 103]. Когда 24 июля 1527 г. они прибыли на лиссабонский рейд, столица их встретила чумой, и им пришлось просидеть месяц в карантине в Коимбре.

Наконец они приняты были королем Жуаном III, которому они передали письма и подарки Лебна Денгеля. Король щедро вознаградил участников посольства, однако не стал предпринимать ничего для дальнейшего налаживания португало-эфиопских связей. Настоящая Эфиопия, не легендарное «царство Пресвитера Иоанна», не вызвала у него делового интереса. Португалия не нуждалась в Эфиопии. Так почти одновременно два монарха, эфиопский и португальский, ознакомившись со странами друг друга через посредство португальского посольства, не проявили заметного стремления заключить совместный антимусульманский союз, хотя при обмене посланиями они и выражали антимусульманские чувства, приличествующие христианам. Казалось, что в этих условиях эфиопско-португальские отношения не могли получить ни действительного продолжения, ни значительного развития.

РАЗГРОМ И ВОЗРОЖДЕНИЕ ЭФИОПСКОЙ ФЕОДАЛЬНОЙ МОНАРХИИ В XVI в.

1. Джихад на Африканском Роге

Тем временем брожение среди мусульман Африканского Рога продолжалось, распространяясь как среди скотоводов-кочевников, так и в торговых городах-государствах, и в первую очередь в Адале. Причинами этого брожения послужили резкое падение красноморской торговли из-за португальского захвата Индии и великое переселение скотоводов-кочевников Восточной Африки, волны которого медленно, но верно надвигались на сомалийские и афарские племена и оттесняли их с традиционных кочевий. Упадок торговли, пагубно сказавшийся на экономике Адаля, подорвал и политическое значение зажиточного купечества и адальских «султанов» из старой династии Валасма в обнищавшей среде городских низов, жадно прислушивавшихся к проповедям фанатичных сторонников «священной войны» и с готовностью пополнявших ряды муджахидов. Экономический упадок резко ослабил и то влияние, которым городское купечество пользовалось среди племен кочевников, всегда выступавших на стороне Адаля при военных столкновениях с христианской Эфиопией. В то же время агрессивность сомалийских и афарских племен, вынужденных с оружием в руках добиваться доступа к

новым кочевьям и колодцам, постоянно возрастала. Недисциплинированные и воинственные, они готовы были отправиться за любым предводителем в «абе́г, если это сулило им добычу или захват новых земель и пастбищ.

Нет ничего удивительного, что в подобных условиях число таких предводителей росло, и они все менее склонны были оглаживаться на теряющих свой авторитет, богатство и военную силу «султанов»¹. Одним из них в начале XVI в. был Гарад Абун ибн Адаш, в войске которого служил мало кому известный тогда всадник Ахмад ибн Ибрагим аль-Гази, ставший впоследствии самым знаменитым и грозным имамом в эфиопской истории. К тому же многочисленные в то время проповедники джихада расхваливали таких предводителей, как Гарад Абун, не столько в качестве удачливых военачальников, сколько восстановителей мусульманской морали и мусульманского государства и государственности прежде всего: «Он утвердил божественный закон, правил со справедливостью и запрещал запрещенное. Он уничтожил грабителей на дорогах, запретил вино, игры и пляски под барабан. Страна процвела: он любил знать, законников, факихов и шейхов. Он правил своим царством и творил добро своим подданным» [34, с. 13].

Традиционная верхушка Адаля с тревогой смотрела на выдвижение этих новых, фанатичных и воинственных, предводителей, справедливо видя в них соперников собственной власти, и всячески старалась противодействовать им. В 1525 г. султан Абу Бакр ибн Мухаммед ибн Азхар, потомок знаменитого Саад эд-Дина, возглавил группу сомалийцев, внезапно напал на Гарада Абуна, убил его и захватил власть в Адале. Абу Бакр был типичным адальским «султаном», тесно связанным с зажиточным купечеством, интересы которого он старался охранять. Еще в 1520 г. Абу Бакр перенес свою резиденцию из Дакара в Харар, пытаясь превратить этот город в центр караванной торговли на Африканском Роге. Однако общий упадок торговли сводил на нет все его усилия. Народ роптал и жаловался на всеобщее обнищание, а проповедники «чистой веры» и джихада сурово осуждали нового правителя с высоты мусульманской морали: «Султан Абу Бакр правил страной после Га-рада Абуна; он губил государство, вновь появились грабители на дорогах и кабаки, люди его двора останавливали путников и грабили их; порок процветал, и никто в его время не получал возмещения за совершенные несправедливости; знать, законники и шейхи осуждали его поведение» [34, с. 15].

В этих условиях Ахмад ибн Ибрагим аль-Гази, которого впоследствии эфиопы прозвали Граней, т. е. Левшой, решил действовать последовательно и осторожно. После гибели Гарада Абуна он не стал открыто выступать против его убийцы, султана Абу Бакра, но удалился в свою родную область Хубат и стал собирать сторонников. В экономическом и торговом отношении Хубат был расположен чрезвычайно удобно и находился на полпути между Хараром и Гильдессой, важным перевалочным пунктом на караванной тропе, связывающей Харар с побережьем. В Гильдессе товары, следующие к побережью, перегружают на верблюдов, а товары, которые везли от побережья в глубь страны, — на мулов и ослов. На некоторое время Хубат стал основной базой набирающего силу Ахмада Граня. В это же время он заключил весьма важный в политическом отношении брак с Дель Вамбара, дочерью почитаемого мусульманами Махфуза, имама Зейлы, павшего в битве с царем Лебна Денгелем.

Так, и прежние связи Ахмада с Гарадом Абуном, и его новый брак заставляли проповедников джихада, «законников, факихов и шейхов», видеть в нем восходящую звезду ислама. В этих условиях Абу Бакр был бессилен устранить Ахмада, как в свое время он избавился от Гарада Абуна. Некоторое время сохранялась двусмысленная ситуация, когда реальная власть в Адале все больше переходила к Ахмаду, который, однако, до поры до времени не рисковал открыто выступить против Абу Бакра. Но так долго продолжаться не могло, и в конце концов Ахмад убил Абу Бакра и возвел на адальский престол его брата и собственную креатуру, Омар Дина.

В борьбе за реальную власть в Адале Ахмаду Граню пришлось преодолеть немалое сопротивление, как об этом повествует летописец царя Лебна Денгеля, который с вполне понятным интересом следил за событиями в соседнем Адале: «В конце 18-го года царствования его появился в Адале Ахиад сын Ибрагима. Он был силач с детства, беспокоен во всех своих действиях, и по причине большого беспокойства стал „Полевым"². К нему собрались безумцы и составилось большое войско; он довел до гибели область. Тогда восстали на него некоторые вельможи „гарадж", чтобы воевать с ним, но он победил их и осилил. С тех пор все области волновались из страха перед ним и о нем прошел слух по всем странам. И не раз победил он их, а много раз, так что стали его бояться все сильные маласаев и трепетали пред ним. Никто не мог противиться ему из пяти великих племен народа-Адаля» [24, с. 120].

Покончив с сопротивлением традиционной адальской верхушки, Ахмад объявил себя имамом и отказал христианскому царю в выплате ежегодной дани. Военное столкновение становилось таким образом неизбежным. Лебна Денгель послал в 1527 г. своего зятя Дагальхана с большим войском в карательную экспедицию на Адаль. Этот поход был тщательно подготовлен, и на первых порах Дагальхану сопутствовала удача, «он окружил страну как бы пламенем огня и пленил бывших внутри ее людей и скот» [24, с. 121]. Скоро, однако, дало о себе знать обстоятельство, совершенно новое для эфиопского войска,— оно оказалось не в состоянии противостоять любому решительному натиску противника. Когда Ахмад Грань, собрав своих воинов, напал на большую эфиопскую армию, отягощенную своей добычей, «тотчас все воины разбежались по своим дорогам, и никто не знал, куда. Конники побросали своих коней, сидевшие на мулах — мулов. И кто был вне дома, не входил в него взять то, что в нем, и иже на себе не возвратился вспять взяти риз своих. Это произошло в земле Кебот. Из спасшихся от убийства одни пошли по дороге, в Даваро, другие — в Фатагар, иные в Ифат и Тедем, ибо у них были различные дороги» [24, с. 122]. Последующие события подтвердили, что происшедшее не было случайным приступом паники.

Лебна Денгель отнесся к поражению в Адале относительно спокойно. На всем протяжении сложной истории взаимоотношений эфиопского царства с Адалем там нередко гибли эфиопские армии и победы чередовались с поражениями. Царь по собственному опыту знал, что хорошо подготовленный поход и решительная победа, которая завершается гибелью мусульманского предводителя в сражении, способны разом изменить политическую обстановку в беспокойном Адале и обеспечить приход к власти сторонников мирного сосуществования с христианской Эфиопией. Поэтому царь «послал во все области вестников собирать войска, а сам поселился в Амхаре, посещая святые места и гробницы отцов своих, а именно — Макана Селясе, Атронса Марьям, Дабра Нагуадгуад и Гефсиманию, а затем собирая многочисленные войска, опытные в войсковом деле; число их дошло до 3000 и более всадников, число щитоносцев неизвестно — их было много — его знает один бог» [24, с. 122— 123]. Таким образом, эфиопский царь занял ключевую позицию для отражения нападения с любой стороны и стягивал силы, чтобы, разгромив вторгнувшегося противника, повторить свою победу, одержанную им некогда над Махфузом.

Готовился к решительному столкновению и имам Ахмад. Разоряя пограничные провинции, он стремился не только обучить стекавшихся к нему мусульманских воинов совместным военным действиям под единым руководством, но и создать из пестрого конгломерата различных племенных отрядов единую регулярную армию. Это было нелегкой задачей, особенно в отношении отрядов сомалийцев, незнакомых с авторитарной дисциплиной и с властью одного руководителя и склонных решать все вопросы на сходках, где каждый соплеменник имел равный голос. Такие воины, обогатившись добычей, ради которой они, собственно, и шли в набег, больше думали о том, как доставить награбленное домой, нежели об окончательном разгроме противника. Имам Ахмад старался одушевить своих воинов общей идеей, идеей «священной войны», и

подготовить их к этой войне нового типа, конечной целью которой должна была стать не добыча, а уничтожение христианского царства и христианской религии на Африканском Роге.

Эти новшества не сразу воспринимались местными мусульманами, у которых грандиозные замыслы имама Ахмада вызывали тревогу, согласно сообщению его деэписателя Шихаб эд-Дина: «Местные жители пришли искать имама Ахмада и сказали ему: „У царя Абиссинии огромная силами неисчислимая конница, один бог знает число брони, шлемов, пеших и щитоносцев. Твои отцы, твои предки, эмир Али, эмир Махфуз, твой тесть, гарад Ибрагим, прежние султаны страны Саад эд-Дина, никто не решался нападать на царя Абиссинии в его стране и его местопребывании; они делали набеги на границу, захватывали добычу и возвращались. Когда их преследовали неверные, они сражались, чтобы сохранить захваченное, а ты хочешь напасть на царя Абиссинии в его стране! Смотри, чтобы не навлечь погибели на мусульман!" Имам им ответил: „Священная война на божьем пути не может погубить правоверных!"» [34, с. 96]. Однако постепенно военные удачи имама и богатая добыча, которую он щедро раздавал своим сторонникам, рассеивали сомнения мусульман и внушали уверенность в победе.

Таким образом, в то время, когда мусульмане все более и более обретали единодушие, в христианской армии происходил прямо противоположный процесс, что с полной очевидностью выяснилось 9 марта 1529 г. в решающей битве при Шембера Куре, в которой мусульмане наголову разбили во много раз превосходящие силы христиан. Изумление христиан от этого неожиданного поражения отразилось даже в официальной «Хронике» царя Лебна Денгеля: «У этого мусульманина войска, как говорят, было не более 300 всадников и немного пехотинцев; не стоило считать их вследствие немногочисленности, так что говорили воины царя христианского, превозносясь своей многочисленностью: „Зачем нам сражаться мечами и копьями с этим малым народом — ведь они перед лицом наших, как комары. Мы могли бы сбросить их с коней без мечей, им нечего сражаться с нами". Эти слова пренебрежения вышли тогда из уст их, ибо они не помнили слова писания: „Поженет един тысящи и два двигнета тмы". В этот день победа была у мусульман, да явится дело божие; «то умер, умер, жто был схвачен, схвачен, кто спасся, спасся. Тогда стало ясно, что не побеждает множество войска и не малочисленность терпит поражение. Днем победы Граня в Шембера Курэ было 13 Магабита. После него он вернулся в свою страну с обильной добычей» [24, с. 123]. Возвратиться имаму пришлось по нескольким причинам: во-первых, он вынужден был считаться со своими воинами, желавшими воспользоваться захваченной добычей; во-вторых, до него дошли слухи о том, что в его отсутствие опасную активность стала проявлять оппозиция в Хараре; и в-третьих, он сам хотел реализовать плоды своей победы и заняться на родине организацией собственной армии, подчиненной лично ему, армии, необходимой для будущего завоевания всей Эфиопии [82, с. 87]. Нужда в этом стала для него вполне очевидной сразу же после победы при Шембера Куре, когда многие сомалийские отряды самовольно ушли на родину, как только получили свою долю добычи. Чтобы создать регулярное ядро для этой новой армии, имам Ахмад отослал часть богатой добычи турецкому паше Забида и нанял при его посредстве турецких и южноаравийских стрелков, вооруженных мушкетами, и пушкарей для купленных им семи пушек. Таким образом, возвращаясь после победы в Харар, имам разбегался, чтобы дальше прыгнуть.

Через два года после победы при Шембера Куре имам Ак-мад в январе 1530 г. вновь, вторгся в пределы христианского царства и стал последовательно завоевывать его, уже не возвращаясь в Адаль после очередной победы, а продвигаясь все дальше и дальше. Это завоевание он начал с Даваро, пограничной области, населенной, преимущественно, мусульманами, где 13 апреля он разбил полк Айфарес. Хронист царя Лебна Денгеля писал: «Во время этого второго прихода Граня покорились ему все жители области — часть из страха меча, часть из преданности вере его, ибо большинство жителей Даваро его

единоверцы. В этот день он победил вельмож царства, бывших с аза-жем Такла Ияусом и бехт-вададом Эсламо, с расой Васан Сагадом и многих сильных, имен которых мы не находим. До окончания этого года он сжег Дабра Либанос, гроб отца нашего Такла Хайманота, единое собрание апостольское, 24 Хамлэ (30 июля.— С. Ч.). Тогда же сжег он много церквей в Даваро, Фатагаре и Шоа. В следующем году после своего второго прибытия он сжег церкви в Амхаре, гробницы православных царей: Макана Селясэ, Атронса Марьям и другие (в. ноябре 1532 г.— С. Ч.), которых мы не помним. С этого времени окрепла власть его, и он повелевал от моря Афталя до моря Дачено» [24, с. 123—124].

Все эти напасти, а главное, полное бессилие эфиопских войск перед лицом противника, явились страшной неожиданностью для христиан. Другой эфиопский летописец с удивлением пишет: «До сего времени не разделялась страна и не попадала во власть врага. Но ее цари побеждали царей многих, как победил государь Амда Сион десятерых царей, когда пришли они на него внезапно, так что не успел он собрать свое войско. Но попала страна наша в руки врагу, начиная со времени царя Лебна Денгеля, сына государя Наода» [33, с. 327].

В чем же причина нескончаемых военных поражений христиан? Европейские исследователи обычно приписывают это губительному воздействию огнестрельного оружия, которого не было у эфиопов и которое (правда, в весьма ограниченном количестве) имам Ахмад приобретал у турок и арабов на красно-морском побережье. Тем не менее вряд ли тогдашние немногочисленные пушки и примитивные мушкеты могли сыграть столь решительную роль в ходе джихада. Пушки в гористой местности были для мусульман чаще обузой в походе, нежели подспорьем в бою, недаром имам однажды приказал их оставить, желая сохранить себе свободу и скорость маневра. Что до мушкетов, то по меткости боя, дальностью и скорострельности они уступали обычному луку и стрелам. Психологическое воздействие выстрелов из мушкетов самих по себе было также невелико. Эфиопы не видели в этом никакого чуда, так как в XVI в. уже были знакомы с мушкетами и знали их боевой эффект. Следует сказать, что народы, населявшие тогда Африканский Рог, несмотря на культ оружия, веками складывавшийся в их воинственной среде, не стремились к обладанию мушкетами. Они больше доверяли традиционному вооружению, у каждого народа своему, и имаму Ахмаду приходилось покупать не только мушкеты, но и нанимать стрелков из турок и арабов.

Судя по описанию Шихаб эд-Дина, изложившему в своем «Завоевании Абиссинии» победоносный период джихада, ударной силой мусульман была кавалерия, закованная в броню, — те самые маласаи, которыми издавна славился Адаль. Однако подобное вооружение и всадники были у христианского царя в гораздо большем количестве, недаром местные мусульмане предупреждали имама о том, что «у царя Абиссинии огромная сила и неисчислимая конница». И у португальцев, прибывших в составе посольства Родригу да Лима в Эфиопию, эфиопы просили продать или подарить вовсе не мушкеты, а панцири, шлемы и мечи. По-видимому, здесь дело не в превосходстве мусульманского вооружения. Похоже, что решающим фактором оказался фактор моральный, причину чего следует искать в различных тенденциях развития обществ Адаля и Эфиопии.

В XVI в. эфиопское общество переживало период феодальной раздробленности. Для царской власти это вылилось в то, что эфиопские цари утратили эффективный контроль над своими многочисленными полками, расквартированными в различных областях державы. Эти полки в XVI в. успели пустить прочные корни в местную почву. В результате, храбро сражаясь в своих областях, где они отстаивали от внешнего вторжения собственные земли, интересы и привилегии, они не имели ни малейшего желания рисковать жизнью в других областях державы, ибо, выражаясь словами эфиопского летописца, «у них были различные дороги» [24, с. 122]. Та прочная и интимная связь между царем и царским войском, которая существовала во времена царя Амда Сиона и позволяла осуществлять грандиозные по своим масштабам завоевания и победоносные

походы, к XVI в. уже разрушилась. Именно этой близости и тесной привязанности царских воинов к местной почве, нежели к личности царя, и обязано то необычно большое количество измен не только своему царю, но и религии, с которыми столкнулся Лебна Денгель при мусульманских нашествиях.

И знать и простой народ, хотя и по разным причинам, массами принимали ислам. Феодалы в период феодальной раздробленности постепенно привыкали смотреть на свой омаж царю как на простую формальность и потому легко изменяли ему и переходили в ислам — процесс, начавшийся задолго до начала джихада. Они мало чем рисковали и в том случае, если военная удача изменяла им и они оказывались в руках своего бывшего сюзерена. Источником их власти была преданность их собственных подданных, а не сюзерен, и царь, понимая это, вынужден был, как правило, их прощать. Пример Ванаг Жана, брата высшего сановника государства раса Васан Сагада, достаточно показателен в этом отношении. Воины таких перебежчиков, более тесно связанные со своим военачальником, нежели с царем, обычно следовали примеру начальников.

Народ же в XVI в. переживал глубокую апатию, которая, будучи вполне социальной по содержанию, нередко приобретала и религиозную форму. Эти настроения зародились еще в XV в. в связи с ростом феодального гнета. Они породили еретические антифеодальные народные движения и еще более усилились после того, как царь Зара Якоб подавил их железной рукой. Впоследствии, когда преемники Зара Якоба оказались бессильны не только найти управу на местных феодалов и надежно подчинить их своей власти, но и защищать население от опустошительных мусульманских набегов, народная апатия увеличивалась прямо пропорционально росту политической нестабильности и военной опасности.

Деморализующий эффект, который оказывала подобная обстановка на все общество сверху донизу, вполне понятен. О том, насколько прежние моральные принципы и ценности эфиопского общества пошатнулись и разрушились ко времени джихада, можно судить по беседе имама Ахмада с одним из эфиопских военачальников, по имени Айбес Лахати: «Когда он находился в присутствии имама с людьми Кавате, числом до 100 всадников и 4000 пеших, Ахмад предложил им принять ислам, что они и сделали, за исключением этого вельможи. Тот сказал: „Я не стану мусульманином, и пришел не для этого, я не оставлю веру, в которой умерли мои отцы и мои предки". Имам сказал ему: „Ты лучше, чем те, которые обратились, и ты упорнее их в вере!" — „Что до этих людей,— ответил он,— то они дикари и не знают ни своей веры, ни вашей; если они обратятся, это не будет бесчестьем для них. Но если я стану мусульманином, я обещаю себя перед царем и монахами, и будут говорить про меня: Айбес Лахати принял ислам! Это будет великим бесчестьем для меня; я не покину веры Марии". Имам ответил: „Не делай так; ты большой человек среди христиан, и между нами узы родства". Действительно, одна из жен имама, Хаджира, была ему родственницей, двоюродной сестрой со стороны отца. Имам прибавил: „Ты был бы нам помощником в исламе". Он отказался и возразил: „Я твой родственник, я буду твоим союзником, но я останусь в своей вере; если тебе нужна помощь в борьбе между мусульманами и христианами, я буду сражаться с тобою вместе". Имам ответил ему: „Молчи, мне не нужна помощь многобожников; ты не можешь ни нам служить, ни нам вредить, отдай своего коня и оружие, плати подать (для неверных) и оставайся в своей вере"» [34, с. 270].

Эта беседа прекрасно характеризует как Айбеса Лахати, так и имама. Эфиопский вельможа отказывается принять ислам только из гордости. Он не боится царского гнева за измену и готов служить имаму, но боится царского презрения к себе как к вероотступнику. Имам проникается уважением к человеку, отказывающемуся предать свою веру, однако теряет это уважение, когда только узнает, что тот готов тем не менее служить ему. Эта любопытная сценка является живой иллюстрацией морали и мусульман и христиан в эпоху их великого противоборства на Африканском Роге. Поэтому стоит досказать ее до конца: «Вельможи, которые приняли ислам, сказали своему товарищу:

„Только имам обещал тебе жизнь, но не остальное войско; мы устроим тебе засаду и убьем тебя; а не хочешь — становись мусульманином. Что ты — лучше нас?“. Тогда, он испугался, принял ислам и жил три месяца с имамом. Потом, когда тот отправился в Бет-Амхара, он бежал, вернулся в христианство и пошел искать царя. Другой вельможа бежал через несколько дней после него» [34, с. 270].

В среде мусульман, напротив, не было подобного разброда. Идея джихада одушевляла их. Согласно описанию Шихаб эд-Дина, «мы сражались, как арабы,— я хочу сказать, как сподвижники Пророка, да будет милостив к ним бог» [34, с. 107]. Р. Бассэ, исследователь и переводчик «Завоевания Абиссинии», видит здесь аллюзию на сражения при Бедре и Оходе, которые произошли на глазах Мухаммеда, и это, разумеется, так. Однако, если имам Ахмад и его воины, действительно, сражались, «как арабы» времен Мухаммеда, то в том смысле, что конечной их целью было создание единого мусульманского государства на территории всей Эфиопии. Они выказали глубокую преданность этой идее, которую почитали священной, однако на пути к ее осуществлению им пришлось столкнуться с большими трудностями.

Первой трудностью, с которой имам боролся долго, были не только недисциплинированность и разбойничьи инстинкты сомалийских отрядов, но и консервативность мышления эмиров, этих традиционных предводителей набегов, на христианскую Эфиопию. Не раз и не два имам убеждал их в том, что настало время полного завоевания Эфиопии, и отныне они ведут «священную войну», а не набег за добычей, обогатившись которой можно возвращаться домой. Дело осложняло следующее обстоятельство: убеждать эмиров приходилось уже после битвы, когда добыча была в руках, а имам предлагал отказаться от нее и идти на дальнейшие завоевания. Тем не менее авторитет Ахмада Граня вырос настолько, что его воины «с плачем и криком» бросали свою добычу и шли дальше налегке выполнять свою грандиозную задачу.

И с этой задачей они справлялись вполне успешно. К концу 30-х годов практически вся Эфиопия лежала в развалинах, церкви и монастыри были разграблены и сожжены, а люди разбегались при одном слухе о приближении мусульман. Знаменитая Амба-Гешен, где содержались в заключении царские родственники, была взята хитростью и разграблена. Безымянный эфиопский летописец того времени писал: «И тогда золота стало, как камней, а одеяний шелковых, как листьев. И стала цена унции — тридцать брусков соли, а бык стоил унцию (золота). А израильтян, бывших там, поубивали мечом, а были такие, что бросились в пропасть ради своей веры. И сие сотворил визирь Муджахид и Амдуш» [33, с. 331—332].

Царь Лебна Денгель, потеряв в битвах все свои войска, скитался по стране тайком, чудом уходя от преследования. Как пишет автор хроники его сына, царя Клавдия, «в сии дни победы перешли в руки мусульман Бар Саададина („страны Саад эд-Дина".— С. Ч.), и они осилили церковь эфиопскую и они победили во всех битвах на востоке, западе, юге и севере, разрушили все дома молитвы, стены которых были сооружены из золота, серебра, драгоценных камней из камня индийского. Они перебили множество верующих мечами и пленили юношей и дев, мальчиков и девочек, и продали их в рабство из самых позорных. Тогда многие из верных оставили веру церкви христианской и совратились в веру мусульман, а тех, которые остались в вере своей, не было и одной десятой. В эти дни был голод великий в земле Абиссинской, подобного которому не было ни во дни царей Самарийских, ни во дни разрушения второго храма, ибо огонь возгорелся от гнева божия и попалил до глубины ада и пожрал землю и плоды ее. И были посланы зубы зверей вместе с ядом на лицо земли. В это время был изгнан с престола своего царь праведный, отец того, о ком говорят сие повествование, и скитался из пустыни в пустыню в голоде, жажде, холоде и нагоде. Он предпочел земному царству и блаженству блаженство изгнанных правды ради, тех бо царство небесное. Из чад сего царя праведного одни умерли от меча, другие были пленены и вернулись» [24, с. 126].

Эфиопское христианское царство, казалось, было уничтожено навсегда. Оставалось лишь создать на его месте то идеальное мусульманское государство, ради чего и велась изнурительная, хотя и вполне победоносная «священная война». И здесь имам Ахмад столкнулся с трудностями, оказавшимися в конечном счете непреодолимыми. Дело было не только в ненадежности новообращенных мусульман: если иногда, вдруг распространялись слухи о том, что эфиопский царь, встретившись с Имамом, разбил его войско и убил его самого, то народ возвращался в христианскую веру и пытался уничтожить мусульманские отряды. Однако ложность таких слухов быстро выяснялась, и мусульманские воины без большого труда подавляли немногочисленные и разрозненные очаги сопротивления. Главная трудность заключалась в следующем: для создания своего государства у имама не было никакого административного аппарата, кроме войск, возглавляемых эмирами. Последние выполняли приказы имама, шли в походы и отсылали ему положенную часть добычи, однако, жогда Ахмад Грань расселил их по провинциям, они оказались совершенно неспособными к управлению и только грабили местное население, нередко безжалостно уничтожая его и продавая в рабство. Нужен был какой-то выход из этого разбойничьего тупика хотя бы потому, что в стране свирепствовал голод, начинавший затрагивать и завоевателей, а вслед за ним пришла эпидемия. Необходима была та или иная форма преемственности, которая обеспечила бы переход от прежнего христианского государства к новому, мусульманскому.

Имам Ахмад попытался найти выход из этого положения в династическом браке с дочерью Лебна Денгеля и в 1538 г. обратился с таким предложением к скрывавшемуся в горах дарю. Лебна Денгель в это время находился в самом отчаянном положении. Еще в 1535 г. он вспомнил про далекую Португалию и отправил туда Жуана Бермудиша, оставшегося в Эфиопии после отъезда португальского посольства, с просьбой о помощи. Прошло три года, но, несмотря на всю срочность просьбы, ответа на нее не было³. Тем не менее эфиопский царь, потерявший все, кроме гордости, отказал имаму, о чем повествует летопись: «На 31-й год его царствования послал этот маласай к царю, говоря: „Дай мне дочь твою в жены и да пребудем в любви, а коль не сделаешь ты сего, никто не спасет тебя!“ Царь же ответил ему посланием, говоря: „Не дам, ведь ты язычник! И лучше мне впасть в руки господа, нежели в руки твои, ибо милость его многая подобна величию его. Он же подает силу слабым и слабость сильным“. И тогда было великое бедствие и "гонение многое царю с войском его, голод и копье» [33, с. 329].

Сам факт сватовства имама Ахмада, в высшей степени принципиального в вопросах веры, к дочери своего противника весьма показателен. Впрочем, женитьба на царской дочери с целью унаследовать царскую власть — ритуал, хорошо знакомый народам Африканского Рога. В свое время женитьба на Дель Вамбара, дочери известного Махфуза, значительно упрочила позиции Ахмада в Адале. Эфиопский царь, однако, наотрез отказался от подобного брака. Тогда имам решил действовать иначе. 21 мая 1538 г. эмир Омар захватил в плен Мину, сына царя Лебна Денгеля, и, как пишет «Хроника» Мины, «принес его в дар своему господину Граню, ибо таков обычай у вождей, когда они возвращаются с победоносного похода, представлять подарки своим повелителям из того, что добыло их оружие» [24, с. 171—172].

Захватив Мину, имам получил новые возможности для выполнения своего плана. Как пишет эфиопский хронист, «и тогда вложил господь сострадание в сердце сего неверного, тяжелого сердцем, чтобы он полюбил его и сжалился над ним, сыном христианского царя Мар Миной» [24, с. 172]. Шансы пленного царевича поднялись столь высоко, что «в эти дни плена его некоторые из находившихся в плену христиан говорили ему: „Помяни нас егда приидеши во царствии твоём“, другие: „Дай мне слово, что будешь ко мне милостив во время твоего царствования“, и он не оставил без внимания просьбы ни одного из них, когда воцарился после своего возвращения из плена» [24, с. 172].

Все это было настолько удивительно для христиан, что хронист царя объясняет это только чудом: «Здесь опишем чудеса, бывшие до возвращения его в страну, а затем

бывшие после него. Первое чудо свершилось в тот день, когда его захватили. Избавляли Давида, раба своего, от меча люта избавил и его от руки сынов чуждых, не щадящих ни жен, ни детей... Второе чудо. В тот день повелел Грань сделать евнухами сего царевича Мину и детей сестер отца его, Лаэка Марьяма и Лаэка Марьяма одноименных. И скопили их обоих, а по отношению к царевичу Господь умягчил сердце его и сердце его жены, и с ним не поступили так, как с двумя братьями, и сие было по воле божией, да родится от него сын благодетель, и он оставит доброе имя, которого не получили отцы его» [24, с. 172].

Мину берегли для брака, который был бы полезен имаму. Немаловажной здесь была и роль его жены, Дель Вамбара, женщины незаурядной, разделявшей не только взгляды и грандиозные планы своего мужа, но и все тяготы военных походов, несмотря на возражения мусульманских воинов. «Когда прибыли в Куб, воины сказали имаму: „Мы не пойдём в Абиссинию, если твоя жена Дель Вамбара не вернется в страну мусульман; пусть она не идет с нами в землю неверных, потому что никто из эмиров, твоих предшественников, не брал с собою жен". Дель Вамбара ответила: „Я не вернусь", и ее муж вез ее с собою до Ифата"» [34, с. 51—52].

Она явно поддерживала планы своего мужа относительно династического брака между Миной и дочерью имама, которые вызвали большое неудовольствие в Адале: «После этого пошел Грань в Кеда, и когда находился там, услышал, что полюбило этого царевича все войско его страны, находившееся в Дамбии, и вместе с тем составили решение вельможи народа Маласай: „не упустить сделать царем этого царевича, ибо многие из стана Амхарского не нашей веры или те, которые присоединились к ней из страха меча и копья, неискренни — они предпочтут, чем служить тебе, служить сыну своего прежнего царя. Лучше для тебя принять решение благоприятное для твоей жизни и твоего господства". Услышав это, Грань взволновался и исполнился духом зависти, как волновалось сердце Ирода... И он пошел затем из Кеда в Дамбию, чтобы укротить свое войско и чтобы оно не волновалось. И созвал он вельмож своего народа и своих советников и сказал им: „Что нам делать с этим царевичем — ведь я слышал о нем много речей?" Ему предложили злой совет, говоря: „Не жалея его и не щади до смерти, иначе не будет тебе от него покоя". Придя к своей жене, он передал ей все, что сказали ему советники, и тогда посетила его милость божья, которая всегда охраняла сего сына царя христианского, и сошло милосердие, как обычно, на обоих и заставило их возненавидеть совет о смерти, который предложили относительно сего чистого от греха, не сотворившего ничего, достойного смерти. И они сказали: „Не будем поступать дурно с этим сыном славных царей, окажем ему добро, да воздаст бог сыну нашему воздаяние благое, да «е (будет смятения мысли его отца и матери и (братьев его, отдадим за него нашу дочь и устроим ему по нашему закону брак и приготовим свадебное пиршество, как подобает жениху и невесте". Это на их языке называется некех (арабское слово „никах" — брак.— С. Ч.)» [24, с. 173—174].

В этом отрывке эфиопской «Хроники» Мины много интересного. Во-первых, стоит отметить точность и осведомленность автора в мусульманских делах. Он явно противопоставляет стан мусульман в Дамбии, где жила Дель Вамбара в окружении «вельмож народа Маласай», т. е. адальской традиционной знати, и стан в Кеда, области, наместником которой был эмир Омар, захвативший в плен Мину. Если Дель Вамбара и ее окружение выступает за династический брак Мины с дочерью имама и мотивирует свое предложение необходимостью упростить и облегчить управление создаваемым государством, то муджахиды в Кеда, привыкшие к победоносным походам под водительством имама, не одобряют этой непонятной для них дипломатии и советуют поскорее избавиться от возможного соперника. Во-вторых, автор хроники, безусловно, всячески обеляет Мину и многого недоговаривает. Благоволение к Мине со стороны имама и Дель Вамбара он объясняет неожиданной милостью божией, которая «как обычно» щадит своего избранника; упоминая о браке, устроенном имамом и его женой «по нашему (т. е.

мусульманскому) закону», он умалчивает о том непереносимом условии, при котором этот брак был возможен: о переходе Мины в ислам. Не убеждает здесь и то, как автор объясняет по крайней мере странное на первый взгляд желание имама и Дель Вамбара выдать свою дочь за пленника: «Окажем ему добро, да воздаст бог сыну нашему воздаяние благое, да не будет смятения мысли его отца и матери и братьев его». Дело в том, что в 1547 г., спустя четыре года после гибели Граня в битве, в которой был пленен и его сын, Мину обменяли на него. Однако в начале 1541 г., когда происходил этот разговор имама с женой, мусульмане господствовали повсеместно и такого поворота событий никто, естественно, не ожидал. Выдавая свою дочь за Мину, имам и Дель Вамбара руководствовались, безусловно, другими соображениями.

3 сентября умер царь Лебна Денгель. Его старший сын, Виктор, был убит 8 апреля 1538 г., Мина находился в плену, а Клавдий в 1540 г.— год смерти Лебна Денгеля — не имел сколько-нибудь значительных сил, представляющих угрозу мусульманскому господству. По словам эфиопской «Хроники» Клавдия, «когда воцарился Мар Клавдий и воссел на престол отца своего в праведности и был поставлен пастырем над стадом эфиопским, то начал обходить города и селения и собирать рассеянных овец, стараясь утешать тех из них, кто был уязвлен. И он не страшился врагов, подстерегавших на дороге, не трепетал пред множеством их, будучи сам с немногими людьми» [24, с. 128]. Казалось, у имама не осталось больше противников, но тем не менее он чувствовал, что его власть достигла апогея, за которым должен последовать неизбежный спад, и ухаживал за пленным эфиопским царевичем.

Следует сказать, что здесь, когда обстановка требовала не военного, а политического решения, имам Ахмад проявил совершенно несвойственные ему колебания и сомнения. Он было женил Мину на своей дочери, однако «когда был совершен брак, встал иекий обманщик, явился к Граню и сказал ему: „У меня есть нечто сказать тебе“. Тот спросил: „Что такое?“ И он начал сеять в сердце его злое слово, говоря: „Неужели ты хочешь отдать свою славу иному и вернуть царство твое его обладателю? Если ты отдал ему свою дочь, твоему воинству покажется, что перешло к нему царство и обратятся к нему все люди стана, которые под твоею властью, а ты раскаешься, но не будешь в состоянии вернуть власти, которая отошла от тебя по твоей собственной воле“. Эта мысль глубоко запала в сердце его и он сказал: „Как мне лучше поступить?“ Так сказал он, ибо думал, что перешло царство к сему царевичу. В это время враг Шарфадин замыслил злой совет и сказал: „Послушай, что я скажу тебе: отошли этого царевича в подарок к паше Забида и скажи ему: Пришли мне аскеров — ведь франки высадились, и никто не может сражаться с ними, кроме турок“. Этот совет понравился ему, как первый, и он пополнил его» [27, с. 174]. Итак, когда джихад в Эфиопии достиг полной победы и требовались уже новые методы и действия, чтобы на развалинах древнего эфиопского царства построить мусульманское государство на основе нового объединения многочисленных народов, населявших Африканский Рог, партия сторонников преемственности и династического брака в мусульманском лагере потерпела поражение и возобладали сторонники бескомпромиссного мусульmano-христианского противоборства. Мина был отослан на аравийский берег Красного моря, и возможно, его хронист говорит правду, сообщая, что «в день выхода его из стана был великий плач и шум от вопля печали в доме Дельвамбары, ибо она видела в нем своего сына, а рабы и рабыни ее стонали из глубины сердец своих и были слезы их, как вода, ибо любили очи его за красоту его внешнего образа и внутреннего нрава, да и не только они, но люди стана Граня, ибо вложил господь любовь в сердца их» [24, с. 174]. Дом Дель Вамбары был, вероятно, центром партии преемственности, и там горевали о своем поражении безотносительно к личным достоинствам Мины. С этого момента джихад стал явно клониться к упадку.

2. Начало эфиопской реконкисты

Франки, т. е. португальцы, действительно, прибыли к берегам Массауа 10 февраля 1541 г. с флотом, которым командовал новый вице-король Индии дон Эштеван да Гама. Впрочем, дон Эштеван, прослышав о смерти Лебна Денгеля, запретил португальцам высаживаться на берег до своего возвращения, а сам отправился к Суэцу разведывать красноморокий бассейн. Португальские воины, как правило, хладнокровные и дисциплинированные в бою, но беспутные и необузданные в бездействии, подняли чуть ли не бунт, требуя немедленного отправления в поход. Дон Эштеван да Гама вернулся в мае и тут же начал организовывать экспедицию, перед которой он поставил задачу ни больше ни меньше, как отвоевать «царство Пресвитера Иоанна» у мавров, для чего был сформирован отряд из 400 португальцев и 130 слуг и рабов. Впрочем, вице-король, видимо, понимал смертельную опасность этого предприятия, потому что, хотя «несколько благородных фидалгу умоляли дать им командование», он назначил начальником своего младшего брата, дона Криштована, сказав, что братом он жертвует ради своего короля, но не смеет сделать то же самое с чьим-либо чужим сыном [71, с. 133—134].

Действительно, отряд дона Криштована состоял только из добровольцев, которые 9 июля 1541 г. с побережья направились в глубь страны под пушечные выстрелы португальской эскадры. Они довольно скоро встретились с бахр-нагашем, помогли ему сломить сопротивление двух его бывших вассалов, перешедших в мусульманство, и получили от него некоторое количество вьючных животных для похода. На весь отряд их, однако, не хватило, и португальцы, погрузив на них вооружение и боеприпасы, выступили пешком в Дабарву, где укрепились и начали знакомиться с обстановкой на побережье ив самой стране. Эта обстановка не могла обрадовать португальцев, стремившихся прежде всего соединиться с войсками царя Клавдия. Царь в то время был вынужден покинуть Тигре и уйти в Шоа, где, говоря словами эфиопской хроники, «печалился весьма о своем народе, печалился более, чем о себе самом» [24, с. 129].

Клавдию было о чем печалиться. Христиане, разграбленные и разоренные вконец, после стольких поражений испытывали перед мусульманами суеверный ужас, и немногие из них отваживались на сопротивление. В таких условиях крайне важно было показать, что враг отнюдь не является непобедимым, но сделать это царю Клавдию было очень трудно из-за немногочисленности своих воинов. Как пишет его «Хроника», «в это время воцарился Насрадин, сын имама Ахмада на востоке Эфиопии в земле, именуемой Даваро, по воле своего отца. У него было много войска — до тысячи всадников и десяти тысяч пехоты. У Мар Клавдия было не более 60 или 70 всадников и также немного пехотинцев, но по великой ревности к церкви бога препрославленного и вышнего он отважился вступить в битву с мусульманами и искал смерти, говоря: лучше смерть в чести и славе, чем жить в позоре. И еще сказал он: „Кто умертвит душу свою честной, даст ей жить, а кто сохранит ее живой, но опозоренной, тот умертвит и уничтожит“. Победили мусульмане и умертвили начальников его войска, ибо не дышал дух бога препрославленного и вышнего из-за грехов народа я прогневлений его» [24, с. 129—130]. .

Однако португальцы не пали духом. Они, покорившие полмира, не испытывали никакого страха перед «маврами», как они называли мусульман, и твердо верили в силу своего оружия. Прослышав о том, что сравнительно неподалеку на неприступной столовой горе (амбе) находится царица Сабла Вангель, вдова Лебна Денгеля и мать Клавдия, они решили соединиться с ней. Мигель де Каштаньозу, единственный участник этого отчаянного похода, которому посчастливилось вернуться на родину и который описал его под заглавием «Повествование о подвигах весьма доблестного дона Криштована да Гамы в царстве Пресвитера Иоанна», сообщает: «Мы полагали, что тогда ей будут лучше повиноваться, а нас лучше принимать» (цит. по [71, с. 144]). Соединившись с царицей и устроив по этому случаю парад, португальцы решили пойти навстречу царю Клавдию, однако сезон дождей заставил их отложить поход. Дон Криштован да Гама понимал, насколько вынужденное бездействие может подорвать боевой дух его немногочисленных воинов. Поэтому он заставил их усиленно заниматься

укреплением своего лагеря, изготовлением повозок для орудий и подготовкой к походу и сам был первым в любой работе. Одновременно он предпринял и более жестокие меры: приказал привязать к повозкам и разорвать двух пойманных мусульманских лазутчиков, а также объявил, что с дезертирами он будет обходиться как с предателями, И действительно, трем рабам, пытавшимся бежать, были отрублены головы, выставленные на всеобщее обозрение в португальском лагере, а одному дезертиру-португальцу отрубили руки. К концу сезона дождей пришло письмо от царя Клавдия, и 15 декабря 1541 г. португальцы вместе с царицей Сабла Вангель выступили в поход на юг [71, с. 154].

Тем временем обстановка в стране постепенно начинала меняться. Впечатляющие погромы мусульманских отрядов, сопровождавшиеся разграблением и сожжением древних и знаменитых церквей и монастырей с уничтожением христианских рукописей и резней монахов, кончились, поскольку жечь уже было нечего. Однако расквартированные по провинциям отряды эмиров продолжали грабить вконец обнищавшее население. Положение народа стало невыносимым в самом буквальном и страшном смысле этого слова. Страх перед мусульманами не исчез, но население постепенно переходило от оцепенения к сопротивлению, так как никакого иного выхода просто не оставалось. Те самые люди, которые в начале джихада массами дезертировали из царского войска или бежали в самом начале сражения потому, что не понимали, чего ради они должны были воевать вдали от своих домов, теперь, познав ужас мусульманского завоевания, готовы были взяться за оружие, ибо слишком хорошо знали против какого беспощадного врага они вынуждены сражаться. Хронист царя Клавдия так говорит об изменении обстановки в стране: «В эти дни облеклась церковь в силу и начала переходить к возвеличиванию от унижения. Пали в сие время многие из вельмож исламских и их людей от железа, что в руках юных воинов из воинства сего славного царя, историю которого мы исследуем. Упомянутые воины были соседи и восставшие; они укрепились на вершине высокой горы среди гор Ифата. В это время царь Насрадин стал воевать с этими воинами, и они победили его и убили тысячи из его войска, и царство перешло к «богу и Христу его» [24, с. 130]. Здесь, несмотря на традиционное стремление царского хрониста приписать всякий успех деятельности своего государя, достаточно хорошо видно, что эти «юные воины из воинства сего славного царя» были, собственно, не воины его, а «соседи и восставшие». Таким образом, сопротивление имаму Ахмеду стало принимать народный характер, но это не мешало, однако, народу видеть именно в царе своего грядущего избавителя от мусульманского ига.

Имама в это время мало заботило начинающееся разрозненное сопротивление местного населения, рост и силу которого он не мог еще оценить по достоинству. А вот продвижение португальцев на юг его встревожило чрезвычайно. 1 февраля 1542г. они взяли приступом Амба-Санайт, известную со времен Амда Сиона своей неприступностью и важным стратегическим положением в Тигре. Поэтому имам двинул свою армию с берегов оз. Тана на северо-восток навстречу португальцам. В это время дон Криштован да Гама после успешного взятия Амбы вынужден был остановиться для лечения своих раненых. Здесь он получил послание от брата, дона Эштевана, который обещал прислать ему все что нужно. Португальцам были уже вполне понятны масштабы мусульманской опасности, поэтому дон Криштован послал к брату за подкреплениями одного из своих капитанов, дав ему 40 человек эскорта. Не дожидаясь прибытия подкреплений, он двинулся затем далее и 1 апреля встретился с войсками имама в Анаца.

Здесь между ними состоялся любопытный обмен посланиями. Имам Ахмед, узнав о более чем скромной численности португальского отряда и в то же время опасаясь ввязываться в борьбу с таким могущественным противником, как король Португалии, написал дону Криштовану, что он восхищается его смелостью, хотя и приписывает ее крайней молодости португальского военачальника. Поэтому имам желает сохранить португальцам жизнь и предлагает им вернуться восвояси, обещая полную безопасность на обратном пути. Да Гаме было 25 лет, и он уже успел прославить свое и без того известное

имя во многих сражениях. Намек на молодость должен был обидеть его, однако, имам этим не ограничился и прислал португальцам еще клобук и четки, как бы говоря, что эти монашеские атрибуты пристали им более, нежели воинское снаряжение. Дон Криштован обошелся с посланцем отменно вежливо, вознаградил его красным шелковым одеянием и красной шапкой с ценной бляхой и отпустил его. Свое письмо, написанное по-арабски, он отправил с собственным посланцем. В письме говорилось, что португальцы не повинуются никому, кроме собственного короля, который приказал им освободить эту страну от мусульман, и он это собирается сделать. В подарок же имаму он послал женские щипчики для бровей и большое зеркало. Пораженный имам ответил: «Подобные люди, которые все же хотят сражаться с ним, достойны того, чтобы все короли оказывали им великую честь и милость» [71, с. 162—165].

Решительная битва разгорелась 4 апреля 1542 г., и Каштаньозу оценивает силы мусульман в 15 тыс. пеших, 1,5 тыс. всадников и 200 турецких мушкетеров. Сражение длилось с раннего утра до полудня, и положение португальцев, несмотря на все их мужество и стойкость, становилось отчаянным. Но на португальское счастье одна пуля ранила имама Ахмада в бедро, а вторая убила под ним коня. Тут, по словам Каштаньозу, «его знаменосцы склонили три знамени, которые сопровождали его: это был сигнал к отступлению; они склонили их трижды, а затем взяли его на руки и унесли» (цит. по [71, с. 167]). Мусульманское войско обратилось в бегство, а португальцы затрубили в трубы, забили в барабаны и, возгласив: «Святой Иаков!», бросились в погоню. Из-за отсутствия коней они не догнали имама, о чем горько сожалели. Здесь отличились 200 эфиопов, которые находились в португальском лагере; они с легкостью настигали бегущих мусульман и резали их, по словам Каштаньозу, «как овец».

Вообще Каштаньозу часто упрекает эфиопских воинов в отсутствии стойкости в обороне и подчеркивает их жестокость при преследовании бегущего противника. Вряд ли стоит, однако, считать это типичными качествами эфиопского воина. Во всех сражениях с португальцами мусульмане численностью превосходили их во много раз. В этих условиях единственно возможной тактикой для португальцев было устройство укреплений в виде засек, частый согласованный огонь и твердое удержание своей позиции в обороне до тех пор, пока войско противника не выдохнется и не дрогнет. Португальские вылазки были стремительными, но если противник не обращался в бегство после рукопашной, они так же быстро возвращались на свои места, которые продолжали упорно оборонять. Немногочисленный отряд португальцев держался против превосходящих сил противника благодаря двум своим качествам: отчаянной храбрости и железной дисциплине. Последнего явно не хватало эфиопским воинам, привыкшим к свободе маневра на широком поле сражения и индивидуальному рукопашному бою. При обороне в замкнутом пространстве они выказывали неспособность к согласованным действиям и падали духом. Не следует забывать и о том ужасе, который они испытывали перед мусульманами после стольких лет непрерывных поражений. Здесь португальцы дали эфиопам наглядный урок, показав, что и мусульман можно громить и побеждать. И когда враг обращался в бегство, а эфиопские воины выходили из непривычного им тесного укрепления в чистое поле, они резали своих недавних победителей со всей ненавистью побежденных.

Весть о том, что непобедимый Грань может быть разбит, разнеслась по стране и произвела свое действие. Как пишет «Хроника» Клавдия, «в этом году, многие воины из верных, которые перешли из веры своей в веру мусульман, возвратились к вере церкви. И присоединились к стану Мар Клавдия многие сильные из стана имама Ахмада и из стана Симеона визира и другие вельможи врагов» [24, с. 130].

16 апреля португальцы вновь двинулись на мусульман и между ними произошло жаркое сражение. Вновь португальцы, построив укрепление с пушками в центре, отбивали атаки мусульман и наносили им тяжелые потери. Они выстояли, и армия мусульман отступила, однако португальцы из-за отсутствия кавалерии не смогли закрепить свой успех. А два дня спустя вернулся португальский отряд, посланный за подкреплением на

побережье. По словам Каштаньозу, они «возвратились печальнее, чем можно поверить, потому что их не было при сражении и потому что они не успели в том деле, за которым пошли, и даже не смогли увидеть нашего флота, потому что турецкие галеры стерегли гавань» (цит. по [71, с. 172]). Итак, надежд на подкрепление не было. В то же время имам Ахмад, отступив на юг, послал к паше Забида богатые подарки и просьбу о помощи. Турецкий паша, не менее имама обеспокоенный активностью португальцев в красномороком бассейне, прислал 900 стрелков, 10 бомбард и некоторое количество кавалерии. Этих наемников, впрочем, нужно было оплачивать золотом, так что турецкое корыстолюбие вошло в поговорку на Африканском Роге. Таким образом, имам Ахмад использовал начавшийся сезон дождей для усиления огневой мощи своего войска. Царь Клавдий находился в это время в Шоа, собирал стекавшихся понемногу к нему воинов. Он знал о выступлении португальцев от своей матери и переписывался с ними. Португальцы сообщили, что идут к нему на помощь и предлагали царю идти к ним навстречу. Царь Клавдий ответил, что готов это сделать, однако у него мало воинов, с которыми ему не взять «Гору еврейскую», что находится в Самене между Шоа и Тигре. Положение португальцев становилось отчаянным: помощи от соотечественников ждать не приходилось, а эфиопский царь, с которым они надеялись соединиться, сам располагал незначительными силами.

Однако бесстрашный дон Криштован не пал духом. Он решил собственными силами взять «Гору еврейскую» посреди сезона дождей. Найдя проводника-фалаша, он двинулся в Самен, переправившись через вздувшуюся от дождей р. Такэзэ на бурдюках с воздухом, внутри которых португальцы поместили еще и порох, чтобы уберечь его от воды. Внезапным приступом штурмовой отряд дон Криштована взял гору и поспешил обратно в лагерь, оставив 30 человек для ее охраны. Дон Криштован вернулся в лагерь как раз перед мусульманским наступлением. Штурм португальского лагеря пришелся на 29 августа 1542 г., в день усекновения главы Иоанна Предтечи. На этот раз у португальцев не было того единственного преимущества, которым они обладали в предыдущих сражениях с мусульманами, преимущества в огнестрельном оружии, а численность португальского отряда стала еще меньше. Все понимали, что настал их последний день, но из лагеря бежал только Жуан Бермудиш. Царица Сабла Вангель отказалась уйти, боясь ослабить боевой дух португальских и эфиопских воинов.

Португальцы бились отчаянно и гибли один за другим. Каре не спасало их от турецкого обстрела, а делать пешие вылазки, чтобы отбрасывать наступающего противника, они не могли из-за крайней своей малочисленности. «Если бы у нас были кони,— сокрушался впоследствии Каштаньозу,— за которыми мы послали, то победа была бы нашей» (цит. по [71, с. 180]). В это трудно поверить, но португальцы действительно совершали в Эфиопии невероятные подвиги. К полудню их осталось так мало, что дважды раненный дон Криштован приказал им оставить укрепления, которых они не могли уже защитить, и собраться вокруг знамени короля Португалии. Тем не менее, защищая знамя, им удалось продержаться до темноты, которая в Эфиопии наступает быстро, почти без сумерек, в 6 часов вечера. Ночью нужно было ждать нового нападения, которого уцелевшим португальцам, почти всем раненым, было уже не выдержать. Поэтому было решено уходить незаметно, разбившись на три группы. В темноте эти группы скоро потеряли друг друга и двигались далее самостоятельно. Большая группа, около 120 человек, сопровождала царицу Сабла Вангель и королевский штандарт. Им удалось достичь «Горы еврейской», где через 10 дней к ним присоединился Клавдий, который, по словам Каштаньозу, «привел очень немного людей, настолько мало, что если бы дон Криштован не захватил эту гору, то нам не удалось бы ни встретиться, ни восстановить королевство» (цит. по [71, с. 181]).

Другая группа во главе с Мануэлем да Кунья, численностью около 50 человек, отправилась обратно в Масауа, откуда впоследствии их привели к царю Клавдию его

посланцы. Самую маленькую группу из 14 человек ловел дважды раненный дон Криштован, которого, несмотря на его протесты, посадили на единственного мула.

Один тяжелораненый португалец остался в лагере, куда скоро ворвались мусульмане. Когда начался повальный грабеж лагеря, он пришел в себя и выстрелом из мушкета уничтожил весь оставшийся запас пороха, себя и многих грабителей. Мусульмане в ярости бросились в погоню, и им удалось захватить небольшую группу португальцев с доном Криштованом, который был доставлен к Граню. На этот раз рыцарские чувства покинули имама; он подверг своего пленника разнообразным мучениям и издевательствам, пока, наконец, выведенный из себя хладнокровными и едкими ответами пленника, имам собственноручно не отрубил ему голову. Так закончился славный крестовый поход против мусульман дона Криштована да Гамы, графа Видигейры. Однако его влияние на своих португальских сподвижников было таково, что после его смерти они поклялись отомстить за него, а до той поры не выбирать себе никакого иного предводителя, кроме королевского штандарта, который дон Криштован велел защищать. При своей жизни да Гама показал всему Африканскому Рогу, что грозный имам мусульман отнюдь не является непобедимым. После своей смерти он оказал христианам еще одну услугу; успокоенный своей победой имам поспешил отослать паше Забида не только голову дона Криштована и 12 пленных португальцев, но и большую часть весьма дорого обходившихся ему турецких наемников, оставив себе лишь прежних 200 стрелков.

Однако победа имама не могла остановить того роста антимусульманского сопротивления, которое ширилось по всей стране. Оно все больше принимало характер народного движения, что в конечном итоге и предопределило поражение джихада на Африканском Роге. И хотя этот драматический период в истории Эфиопии часто привлекал внимание историков, как европейских, так и эфиопских, значение народного движения по достоинству оценено не было. Европейцев более всего изумляла отвага и самопожертвование португальцев, и этим 400 храбрецам они приписывали честь спасения христианского царства. Ч. Рей, например, писал о предводителе португальского отряда следующее: «Так погиб этот самый отважный и рыцарственный дворянин; он отдал свою жизнь за дело, которому взялся служить, и хотя сам не дожил до этого, именно он заложил основу успеха этого дела и действительно обеспечил его достижение» [71, с. 185]. Эфиопский хронист того времени более всего был озабочен тем, чтобы изобразить своего государя в качестве богоизбранного спасителя страны, и его описание португальского вклада в дело освобождения Эфиопии от мусульманских захватчиков граничит с неблагодарностью: «Ибо в этом году поднялись из моря чада Тувала, сына Иафета, мужи сильные и крепкие, жаждающие битвы, как гиены, стремящиеся к бою, как голодные львы. Они помогли церкви в войне с мусульманами и начали побеждать. Когда же они думали достигнуть полной победы, это не было дано им, но поборол их имам Ахмад — он „уби множайшие их и избранные их запят“. Их вождя, мощного и крепкого сердцем, подобным железу и меди, он умертвил недостойным образом, захватив и связав, что есть участь слабых и бессильных. И все это постигло их, ибо тогда не была их война при содействии Мар Клавдия, которому дарована победа и который достоин разогнуть запечатанную книгу времен и разрешить печать ее и именоваться победителем» [24, с. 131].

Царь Клавдий, разумеется, прилагал все усилия для организации разгрома врага. Он собирал войска, он же объединил и португальцев, которые заново вооружившись из своего запасного арсенала, оставленного ими в монастыре Дабра Даммо, горели желанием отомстить имаму. Однако многое делалось и без царского участия. Как пишет хронист Клавдия, «в третий год царствования славного Мар Клавдия царь Насрадин снова начал войну с соседями, о которых мы упоминали, в месяце Тито — первом месяце, т. е. Маскараме, и с Эфиопией произошло много сражений и победили они его под кровом царя помазанного, который был вблизи их, и перебили тысячи из вельмож его и коней

делали добычей; они их разделили, а всадников бросили о скалу. И посему напал ужас и внезапная смерть постигла царя Насрадина, причем осталась неизвестной причина его смерти. Одни говорят, что его напоили ядом, другие, что он умер от душевной болезни, умерщвляющей внезапно дуновением. У нас нет желания проверять эти рассказы, но да будет прославлен бог, умертвивший его» [24, с. 132]. Несмотря на заверения хрониста о победе «под кровом царя помазанного, который был вблизи их», безусловно, здесь мы имеем дело с народным сопротивлением мусульманскому владычеству. Так произошел перелом в ходе христиано-мусульманского противоборства, значение которого трудно переоценить, перелом, выразившийся вначале не столько в ходе боевых действий, сколько в народном сознании.

В этих условиях войско царя Клавдия росло с каждым днем, и царь колебался. С одной стороны, со временем его армия, пока еще немногочисленная, увеличивалась, с другой стороны, наметившийся успех необходимо было скорее закрепить новой победой. Горячо побуждали его к походу и 120 португальцев, пылавшие жаждой мести. Царь решил, и «в месяце Тишрине втором, седьмом месяце из месяцев евреев и третьем из месяцев Пятиградия, он пошел в землю Вагара и начал войну с силами имама Ахмада и победил их и убил Сеида Мехмада, начальника неприятельского войска... Это была первая победа, одержанная рукою Мар Клавдия — знамение победы церкви» [24, с. 133]. Однако решительная битва с самим имамом была еще впереди.



Противники сошлись в среду 22 февраля 1543 г. В «Хронике» Клавдия говорится, что войско имама «было многочисленно, как саранча — его количество превышало тысячи тысяч и тьмы тем... Воинов же Мар Клавдия было так же мало, как воинов Гедеона, отобранных при помощи воды, но шла с ними сила мощная, которая прокатилась в стан Маданский, как ячменный хлеб» [24, с. 134—135]. Мигель де Каштаньозу оценивает силы противника в менее эпических тонах: 15 тыс. у имама, из которых 200 человек были турецкие стрелки, и 9 тыс. у царя Клавдия. Исход ожесточенного сражения, однако, решило не численное соотношение войск. Эфиопы на этот раз бились с невиданной стойкостью. Хронист Клавдия в описании этой битвы прибегает к библейским аллюзиям. Другой эфиопский летописец также не скрывает своего удивления: «Грань же восстал из Дарасге, и пребывало войско Граня близ царя, царское же войско было на том же месте. Зрите милосердие божие, укрепляющее рабов своих и царя их Ацнаф Сагада (царское имя Клавдия.— С. Ч.) — юношу и приведшее их сойтись и взглянуть друг на друга лицом к лицу. Не было такого прежде, ибо боялись они и трепетали, лишь заслышав имя (Граня): Когда сам (Грань) был в Шоа, то христиане в Тигре уже трепетали, что придет он на них. И когда посетила их милость господня, то стали они смеяться над ним и насмехаться» [33, с. 333—334].

Так проявилась та «сила мощная», которую сейчас называют моральным духом, а в XVI в. именовали помощью свыше. В успех сражения решительный вклад внесли и португальцы, бросившиеся туда, где развевалось знакомое им знамя имама и обрушившие всю свою ярость на него и на ненавистных им турок. Мушкетная пуля пробила имаму грудь, «и упал он на склон Зантара и умер по божьему велению в три часа дня (что соответствует 9 часам утра.— С. Ч.) в среду» [33, с. 334]. Хронист царя Клавдия, говорит, что он «умер от руки одного из рабов его» [24, с. 135], а Каштаньозу, сам принимавший

участие в битве, утверждает, что его застрелил «Хуан Галисиец», тут же убитый телохранителями имама.

Так погиб грозный имам Ахмад ибн Ибрагим аль-Гази, прошедший огнем и мечом всю Эфиопию, стремясь уничтожить древнее христианское царство и создать на его месте новое теократическое государство. Насколько мало прививались его старания объединения всех мусульман и попытки государственного строительства, показала эта же роковая для него битва. Ему не удалось заставить своих воинов верно служить той идее, которая вдохновляла его самого и которую он желал внушить другим. По словам эфиопского хрониста, «перебито было множество воинов из Туркоманов и из войска Бар Сааддина, из оставшихся половина бежала по дороге к морю с женой имама Ахмада, а половина захватила Мехмада, сына имама Ахмада, и предала его в руки славного царя Клавдия, покоровшись под ноги его» [24, с. 135]. Попытка имама в какой-то мере повторить грандиозные завоевания первых халифов ислама не могла увенчаться успехом потому, что эти завоеватели повели своих сподвижников в джихад в совершенно разных направлениях, Первые халифы шли вдоль богатых торговых путей, захватывая, подчиняя и эксплуатируя более развитые общества, внутреннюю структуру которых они, однако, оставляли нетронутой. Имам Ахмад же пошел прочь от пришедшего в упадок красно-морского пути. Он смог завоевать эфиопское феодальное общество, но в условиях крайне неразвитых товарно-денежных отношений все попытки эксплуатировать его по классическим канонам джихада неизбежно выливались в грабеж и разрушение. Все это могло повлечь за собою лишь крушение джихада и последующую реконкисту.

Английский исследователь ислама Дж. С. Тримингхэм так оценил итоги джихада на Африканском Роге для развития мусульманской государственности в этом регионе: «Результат войны для мусульман был равным образом губителен, потому что исламский агрессор оказался еще более ослабленным, нежели его христианская жертва. Ничего не получив от разорения христианского государства, государство мусульман обнищало, расчистив таким образом почву для захвата его ордами галла. Имам сыграл, исходя из потенциала кочевых афарских и сомалийских районов в своей великой авантюре. Игра провалилась, как, возможно, она провалилась бы и без португальского вмешательства, поскольку высокогорный климат и жестокие дожди угнетали его пустынных и полупустынных сподвижников, а постоянные наборы воинов создавали социальный вакуум в мусульманских городах, которые из-за последовавших голода и эпидемий опустели и »е могли оказать сопротивление нашествию галла» [182, с. 90—91]. С этой характеристикой можно согласиться с той оговоркой, что джихад как таковой на Африканском Роге в первой половине XVI в. Отнюдь не был исключительно плодом, идей и воли имама Ахмада. Джихад возник в качестве попытки вырваться из того весьма стесненного положения, в котором оказались в это время и мусульманские торговые города-государства, и мусульманские кочевники, составлявшие, несмотря на общую религию — ислам, отнюдь не одно единое, а два различных общества. Исторически обреченная на неудачу, эта попытка не могла не провалиться отнюдь не из-за высокогорного климата Эфиопии, выгодно отличающегося от зноя пустынь, и единственным результатом периода жестоких войн было взаимное ослабление как христиан, так и мусульман.

Впрочем, историческая обреченность джихада была еще далеко не очевидна в 1543 г., и тогда силы мусульман вовсе не были истощены окончательно. Царь Клавдий вынужден был с этим считаться и действовать соответственно. Поэтому сразу же после своей победы он отправил гонцов объезжать все области страны с отрубленной головой имама на шесте, чтобы население могло воочию убедиться в гибели грозного имама. По отношению же к своим многочисленным пленникам царь проявил весьма дальновидное милосердие. Как пишет его. «Хроника», «он даровал жизнь тем, которых называли чадами смерти. Когда он шел по этому пути, десять мужей эфиопских, которые поддерживали мусульман и творили зло дому отца его и убили братьев его, даже Мар Виктора, его

старшего брата, достались в его руки и он отплатил им добром, как воздают друзьям и родным. Он призвал их, чтобы они были общниками в царствовании с ним и не вменил им того, что они не захотели быть с ним общниками в страданиях... Многие, преступившие против него и против дома отца его и матери его и против всех церквей, которые были под их шарством, возвратившись под его власть, были в безопасности по его милости и благодати, и никто не сделал им зла, даже пес не прикоснулся к ним языком. Только одного, злоба которого восходила до облаков, убил хитростью один из португальских воинов, причем на это не было воли царя Мар Клавдия, над которым да будет мир» [24, с. 133—135]. Здесь речь идет об изменнике Иораме, который перешел в свое время в ислам и участвовал в пленении донна Криштована. Оpozнав его, португальцы бросились к Клавдию, умоляя казнить его, Царь отказался, сославшись на свое помилование, и тогда португальцы пробрались в палатку изменника и закололи его. Каштаньозу замечает, что «его смерть не обеспокоила Пресвитера» (цит. по [71, с. 193]).

Перед молодым эфиопским царем стояло множество труднейших проблем, требующих своего разрешения. В 1544 г. в стране снова разразился голод, военное могущество мусульман не было автоматически сломлено со смертью имама и его эмиры не оставляли надежды возобновить свои захваты. Одновременно с юго-востока на Африканский Рог надвигались кочевые племена, самоназвание которых было оромо, но и христиане и мусульмане именовали их галла. В это время «воцарился визирь Аббас над мусульманами, которые были в Бали, Фатагаре и Даваро» [24, с. 136]. Аббас был племянником имама, сыном его брата Абуна; он был популярной личностью среди мусульман, участвовал во многих завоевательных походах, а в 1540 г. разбил самого Клавдия. Объединение трех пограничных областей, населенных преимущественно мусульманами, под единой властью визиря Аббаса означало постоянную угрозу вторжения. Однако Клавдий не рисковал воевать с Аббасом на его территории. Три месяца сезона дождей он, по выражению его «Хроники», «терпел поношения врагов, как терпит лев, пока не съест мяса добычи своей и не выпьет крови того, кого умертвил» [24, с. 136], и ждал, пока то окончание дождей Аббас не вторгнется на территорию христиан. Они встретились в Вадже в октябре 1544 г., «и пал Аббас и все его вельможи от меча. И собрались птицы на пир от бога великого, чтобы пожрать мясо царей и мясо вельмож, и мясо крепких и мясо коней, и мясо всадников, и мясо всех свободных и рабов, великих и малых. Убежавшие от истребления были добычей народа — их убивал всякий, встречный, как оставшееся после льва бывает добычей мелких зверей, как лисиц и других» [24, с. 137]. Так на христианской территории при помощи «всякого встречного» царская победа способствовала поголовному истреблению мусульманской армии, что обеспечило сравнительную безопасность этой беспокойной границы. Одновременно, царь охотно принимал перебежчиков: «Тех, кто приходил к нему из стада западного, он не прогонял и не удалял вон, но создал едино стадо единому пастырю. Когда кто-либо из сделавших ему зло приходил к нему, он не удалял его, как моавитянина или аммонитянина, преступивших против сынов Израилевых» [24, с. 137]. Однако очень скоро набеги оромо (галла) потребовали царского присутствия на юго-западной границе: «В это время царь Клавдий, над которым да будет мир, не успокоился от войны. Он воевал с областью Хадья и с галласами и победил их; пленил их сыновей и дочерей и заставил их черпать воду и рубить дрова, а сильные были для него забавой. На некоторых из них он наложил подати и поставил над ними царедворцев. В этих и подобных деяниях он провел в упомянутой земле три года» [24, с. 138]. Все заставляет нас усомниться в легкости тех побед, о которых повествует хронист Клавдия: и тот срок, который царь был вынужден провести в области Хадья, и те мероприятия, которые, как известно, не предотвратили дальнейших набегов оромо. Даже если не знать о последующем широком нашествии племен оромо, одно чтение «Хроники» Клавдия может показать, что и сам царь считал эту опасность более грозной, нежели мусульманскую. Когда царь находился в Хадья, «в эти годы вознесли главу мусульманские племена и спустились в нижнюю часть земли Даваро» [24,

с. 138]. Однако Клавдий не ушел из Хадья. «Сразился с ними наместник этой страны, победил их и убил многих из них. Он взял в плен Вараба Гота, брата царя Адаля, и Али Гарада, сына Дельвамбара, старшей дочери Махфуда, жены имама Ахмада; их отдали царю вместе с большой добычей, и конями и мулами» [24, с. 138].

Хронист царя явно стесняется писать об опасности, исходящей от народа неведомого, в то время когда грозные мусульмане не были сокрушены окончательно, и пытается преуменьшить ее значение. Однако Клавдий, судя по его действиям, думал иначе. В марте 1548 г. «он поставил вместо себя Фануила из начальников своего войска над всеми областями востока, как Даваро и зависящие от него. Сам он пошел к западу, напутствуемый молитвой аввы Иоасафа, тогдашнего митрополита. Причиной похода была война с народами, не служившими богу владычеству и не подчинявшимся помазаннику его. Эти народы обитали на конце земли Дамот» [24, с. 139—140]. Мусульмане во главе с Хасгуэ Дином, узнав об отсутствии царя, решились на набег, но были разбиты Фануилом. Поход же Клавдия был менее удачен. В «стране злых народов» он оставался, по словам его «Хроники», «шесть месяцев, сражаясь с переменным успехом. Затем в конце концов он победил эти народы; одни из них умерли от меча, другие ушли в плен, уцелевшие подчинились ему и склонили свои выи под иго служения ему» [24, с. 140]. Решительный характер этой победы над племенами оромо (а здесь имеются в виду явно они) также вызывает сомнения, поскольку, вернувшись из похода и разделив добычу, он счел возможным перенести военные действия уже на территорию мусульман, в «страну Саад эд-Дина». Однако туда он послал того же Фануила, сам собираясь, видимо, добиться окончательной победы над оромо. Этого совершить ему не удалось, потому что не успел Фануил одержать свои первые победы в Адале, «после этого прибыл тот, кто является, чтобы победить каждого смертного, и унес его в страну подобных ему» [24, с. 141]. После смерти своего опытного военачальника, на которого он полагался вполне. Клавдий сам возглавил поход на Адаль, где одержал победу и прошел всю страну огнем и мечом. Как пишет его хронист, «он разрушил укрепления их и открыл их запертые города, землю их, землю Адаль, он сделал обитаемой птицами; он разрушил сооружения их, а птицы сделали их себе домом и стали их места работы и жилища жилищами голубиных птенцов» [24, с. 142]. Однако и после этого победоносного похода, когда «царь Клавдий, вернувшись с похода нашел свой царствующий град в пределах, определенных ему, и пользующимся совершенным миром, он был обеспокоен лишь небольшим смятением из-за набегавших людей дальних, именуемых Галла» [24, с. 143]. Таким образом, не успело христианское царство избавиться от бед джихада, как новая опасность подступила к его юго-западным границам.

3. Проблемы царской власти в период реконкисты

Феодальная раздробленность стала главной причиной того, что войска Лебна Денгеля не смогли противостоять натиску джихада. Накануне джихада эта раздробленность выражалась не в появлении независимых феодальных княжеств внутри христианского царства, но и в исчезновении тех тесных уз, связывавших вассалов с их сюзереном, благодаря которым выросла и окрепла царская власть, той верности, в которой многочисленные феодалы продолжали клясться царю. На первый взгляд это обстоятельство не очень бросалось в глаза, и Алвариш описывает «царство Пресвитера Иоанна» как могучее и процветающее государство. Однако уже в это время авторитет царской власти пал не только в среде таких крупных феодалов и военачальников, как Ванаг Жан, наместник Бали, но и среди простого народа. Тот же Алвариш описывает, что португальское посольство, направлявшееся к побережью с эфиопским эскортом, было встречено у Амба-Санайт вооруженным населением, ее желавшим выполнять обязательную повинность приема и пропитания царских посланцев. По его словам, «произошло нечто вроде сражения со многими ранеными с той и с другой стороны» [29, с.

133]. За это эфиопский эскорт взял приступом селение и разграбил его. Таковы были нравы и отношение к престолу до мусульманского вторжения, в период, о котором дееписатель Лебна Денгеля впоследствии писал с ностальгическим умилением: «В эти дни не было неправого и утеснителя; не обижал сильный слабого, не грабился дом бедного, ибо правда и суд были украшением престола сего царя. И были тишина и покой во всех областях его царства» [24, с. 120]. Впрочем, после всех ужасов джихада это время могло вспоминаться как «тишина и покой».

Джихад заставил и эфиопского монарха и его подданных на многое взглянуть иными глазами. Необходимость единения перед лицом без преувеличения смертельной опасности стала для них самоочевидной. И это единение царя и народа, престола и церкви всячески подчеркивается в «Хронике» Клавдия как свершившийся факт. В изложении своего хрониста царь Клавдий «печалился весьма о своем народе, печалился более, чем о себе самом» [24, с. 129]. Он был призван свыше для спасения Эфиопии, когда «не дышал дух бога препрославленного и вышнего из-за грехов народа и прогневлений его. Ему же сохранил бог препрославленный и вышний жизнь, ибо жизнь всего народа зависела от его жизни. Вместе с тем он не медлил духом и не ждал долго, чтобы отмстить мусульманам — рука его была высока и меч не возвращался в ножны» [24, с. 130]. Хронист призывает к единению народа с монархом и излагает свой взгляд на роль личности в истории: «Придите все собрания христиан, ублажим изрядного царя Клавдия, рукою которого явилось благополучие, ибо написано оказанное: „Бог пошлет благо стране, но блажен тот, рукою которого пришло благо“. Также сказано и о напасти: „Бог пошлет напасть стране, но горе тому, рукою которого приходит напасть"» [24, с. 132].

Клавдий и сам был заинтересован в подобном единении для восстановления своего царства и с самого начала прилагал немалые усилия для его достижения. Он обратился за помощью к церкви, весьма пострадавшей от мусульманского нашествия. Однако церковь сама находилась в глубоком упадке: большинство храмов и монастырей было сожжено и разграблено, многие влиятельные иерархи и простые клирики погибли. Так царю пришлось не только воевать с мусульманами, но и восстанавливать церковь и заботиться о ее организации в целях борьбы с джихадом. Как он это делал, хорошо видно из «Жития» св. Иоанна Дабра-Либаносского, современника и близкого сотрудника Клавдия: «Тогда еще Грань был во всей Эфиопии, на востоке и на западе, на севере и на юге, нависая повсюду, как зимние тучи. Но Клавдий, верующий в бога, отправился в Тигре с немногими воинами, пошел по дороге амхарской, остановился в Шеме и собрал тысячу (воинов) за месяц. При встрече с отцом нашим Иоанном он сказал ему: „Отче, благослови мое царствование!“ Ответил ему и оказал отец наш Иоанн: „Да благословит Господь твое царствование благословением всякой твари, да откроет тебе страны затворенные и да затворит для тебя напасти“. Царь весьма возрадовался, когда услышал эти благословения, как будто обрел добычу. Кроме того, приказал этот царь чадам Такла Хайманота, сказав: „Выберите достойного мужа, которого мы назначим настоятелем Дабра Либаноса“. Тогда собрались все монахи издалека и из близких мест и избрали отца нашего Иоанна. Он говорил тогда: „Не достоин я занять эту должность и далек я от того, чтобы стать настоятелем“. И тогда гаворили монахи: „Нет, достоин“, „нет, достоин" и поставили его против его воли и доставили к царю. Царь дал свое согласие, и все жители Эфиопии говорили „аксийос, аксийос", что значит „достоин". Затем он был назначен Господней волей и воссел на седалище отца нашего Такла Хайманота, седалище апостольское, подобное седалищу апостола Марка» [72, с. 182—183].

Таким образом, Клавдий, несмотря на срочные хлопоты по набору собственного войска и на необходимость идти навстречу высадившимся португальцам, считал нужным позаботиться и об организации церковной и возобновить с ней тот знаменитый «завет», о котором так много пишут историки. Следуя традиции средневековой эфиопской историографии, исследователи дружно относят его ко времени Иекуно Амлака, династия которого была «восстановлена» при содействии Такла Хайманота, получив за это треть

земель христианского царства. Напомним, что взаимоотношения церкви и феодального государства в Эфиопии никогда не были столь простыми и безоблачными, как это изображает эта церковная историческая традиция. Тем не менее этот знаменитый «завет» существовал в том смысле, что эфиопская церковь и эфиопское феодальное государство нуждались друг в друге и в конечном счете всегда приходили к примирению своих интересов и к более или менее прочному союзу. Каждый эфиопский монарх, желая укрепления своей власти в стране и нуждаясь в содействии церкви, заключал свой «завет» с нею на условиях, вытекавших из конкретной исторической обстановки в стране. В самом начале своего царствования (1541—1542) и Клавдий заключил свой «завет» с Иоанном Дабра-Либаносским: «Затем предстал отец наш Иоанн с седалищем и крестом аввы Такла Хайманота пред царя. Царь встал, обнял его, поцеловал, посадил одесную себя и сказал: „Отче, прежде ты благословил меня как монах, ныне благослови меня как отец наш Такла Хайманот“. Авва Иоанн тогда благословил его благословением отца и сына и святого духа и благословением владычицы нашей Марии, а затем сказал: „Господь да благословит твое царствование, как царствование Давида, Иезекии и Иосии, а враги повсюду да падут под ногу твою“. И царь тогда сказал ему: „Тебе же да возвратится седалище твое, как седалища твоих отцов — настоятелей, которые были от времени отца нашего Такла Хайманота и до сего дня, и да осветится мрачность мира светом твоего слова“. Оба они обменялись благословениями и приветствовали друг друга с почтением» [72, с. 183]. Так в походных условиях в земле Шеме был заключен союз между Клавдием, лишенным престола отца своего, и Иоанном, вынужденным бежать из сожженного Дабра Либаноса, между царской властью и церковью, которых теперь, объединяла одна общая цель — реконкиста.

Результаты такой деятельности царя не замедлили оказаться. Церковь связала с Клавдием надежды на свое восстановление и считала дело реконкисты своим кровным делом, недаром хронист Клавдия, перечисляя его победы, называет их победами церкви, а агиограф Иоанна Дабра-Либаносского пишет, что церковники называли царя «мечом Божиим», «потому что он громил врагов веры с помощью молитвы этого святого отца нашего Иоанна» [72, с. 184].

«По иному начали складываться и внутрдинастические отношения после джихада, который едва не уничтожил христианское царство и поставил под угрозу само существование династии. В 1539 г. мусульмане перебили всех царских родственников, находившихся на Амба-Гешен. Это заставляло Клавдия, старший брат которого был убит, а другой уведен в плен, смотреть на своих родственников не только как на соперников своему царствованию, но и подумать о судьбе династии, тем более что у него самого не было сыновей. В 1547 г. он решил обменять захваченного в плен сына имама Ахмада и Дель Вамбары на своего брата Мину, находившегося у паши Забида. Эфиопская летопись прямо объясняет поступок царя династическими соображениями: «Ибо не было у царя Клавдия детей мужеска пола, кроме одной дочери по имени Сабана Гиоргис» [33, с. 336]. Переговоры об обмене вели матери плененных: царица Сабла Ваятель и Дель Вамбара, обе выдающиеся женщины своего времени, каждая из которых сыграла заметную роль в политической жизни Африканского Рога.

«И согласились они обе с великим усердием, ибо были побеждены свойством природы родительниц. Тотчас же послала она к паше со словами: „Освободи моего связанного сына за этого царевича — ведь он твой единоведец“. Тот послал к султану Солиману просьбу Дельвамбара об ее сыне, и тот оказал: „Освободи ей сына, ибо он сын нашей веры“. Услыхав это, паша ожесточил сердце свое и оказал: „Пусть они к этому царевичу прибавят мне 1000 унций золота, не убавляя и не уменьшая, ибо он сын славных царей"» [24, с. 176]. Клавдий, зная корыстолюбие турок, согласился и на этот выкуп, и в проливе отделяющем о-в Массауа от африканского побережья, состоялся обмен пленными. Перед самым обменом, однако, нужно было как-то разрешить весьма деликатный вопрос о клятве честного обмена: чем могут клясться друг другу христиане и

мусульмане без опасения обмана с другой стороны, чтобы эта единая клятва была бы обязывающей для тех и других? Решили клясться единым богом, существование которого признают и мусульмане и христиане, не вдаваясь в дальнейшие подробности, в которых и таятся их разногласия в вере. «И затем сошлись они, будучи далекими и близкими — эти послы паши выдали царевича с его двумя братьями, а эти послы царицы выдали сына Грания с золотом его единоверцам. Такая взаимная передача произошла сразу, не одна после другой из боязни обмана и хитрости, ибо нет чистой любви между христианами и мусульманами из-за того, что они несогласны в вере» [24, с. 176—177].

Возвращение Мины, событие, радостное само по себе для двора царицы Сабла Вангель, поставило тем не менее перед ней еще одну очень деликатную проблему. Переход Мины в ислам и его женитьба на дочери имама в Дамбии ни для кого в стране не были тайной. Нужно было теперь заставить людей забыть об этом и повести дело так, как будто этого никогда и не было. Поэтому, «когда он прибыл к стану боголюбивой царицы Сабла Вангель в земле Вагара, в местности, именуемой Айба, верная царица Сабла Вангель приказала разбить шатры и разостлать ковры в них. Монахи и священники совершали по своему чину обряд с крестом и кадильницами, облеченные в священные одежды. Сановники церкви и старейшины иереев вышли ему навстречу, украшенные лучшими одеждами. Пришедшие с царевичем, славные князья, вельможи народа этой царицы и секты Тигрэ выстроились в воинский порядок, согласно их закону и обычаю. Какой язык может рассказать и передать радость сего дня; невозможно описать все по частям... Затем она повелела ввести священников по чинам их и воинов по именам их туда, где были разбиты шатры, и угощали их на приготовленных местах; были устроены подстилки по числу угощаемых для каждого стола. Затем она послала им яства, различные по цвету и вкусу, и вино, полное смещения. И говорила она им: „Радуйтесь со мною, ибо сей сын мой мертв бе и оживе, изтибл бе и обретется. Но да не будет радость ваша в недоразумии и неумеренности, радуйтесь богу, помощнику нашему, воскликните богу Иаковлю» [24, с. 177—178].

В собственном «стане» царице нетрудно было собрать придворных священников и придать празднествам по случаю возвращения сына характер благочестивого торжества. Важно было, чтобы это событие воспринималось подобным образом по всей стране. Здесь необходима была помощь и поддержка не только придворного духовенства, но и всей церкви в целом. И царица вместе с сыном отправилась в паломничество в знаменитый Дабра Либанос, где начинались восстановительные работы хлопотами настоятеля Иоанна. «Когда эта новость дошла до ушей царицы Сабла Вангель, матери царя Клавдия, любящей Господа, — пишет „Житие" Иоанна Дабра-Либаносского, — она пошла со своими сыновьями почтить гроб отца нашего Такла Хайманота. Отец наш Иоанн принял ее с ликом сияющим и душою радостной, и она вошла в церковь со многими дарами и поцеловала гроб отца нашего Тажла Хайманота и гробы всех настоятелей. Когда она увидела восстановление обители и святость монахов и монахинь, она решила завершить его и провести время зимы в Дабра Либаносе. Все это было по совету Мины, сына ее» [72, с. 186]. Переводчик «Жития», Л. Риччи, полагает, что это паломничество царицы состоялось между 1548 и 1549 г. [72, с. 158]. Следовательно, царь Клавдий в это время находился в походах сначала в Хадья, затем в Дамоте и, наконец, в Адале и не мог зимовать в Дабра Либаносе. Значит, царица пришла туда «со своими сыновьями» Иаковом и Миной сразу же по возвращении Мины на родину. Паломничество было предпринято явно с целью реабилитации Мины, и мудрая царица приписала его сыну.

Чтобы окончательно изгладить всякие воспоминания о мусульманском браке Мины, царица, выждав достаточно долгое время и заручившись поддержкой видных церковных иерархов, устроила Мине торжественное бракосочетание: «Через много лет по возвращении его приготовила царица для Мар Мины и его супруга венец, как установили учителя церкви для жениха и невесты, да будут сею молитвою в плоть единую. В это время сан митрополита был в руках абуны Петра, поставленного после абуны Иоасахра.

Этой молитвой укрепились у них узы супружества, как сказано: „Еже Бог сочета, человек да не разлучает“» [24, с. 179]. Митрополит Петр прибыл в Эфиопию в 1552 г.; следовательно, брак Мины был не раньше этой даты.

Свобода царских братьев, Мины и Иакова, немало удивляла современников и порождала при царском дворе обычные опасения об узурпации престола. Как показывает «Хроника» Клавдия, ее герой был выше подобных подозрений: «Когда приносили ему обвинение и говорили: „Царские родственники ищут царства“, он говорил: „Что мне до них? Царство принадлежит богу преславному и вышнему, и он дает, кому хочет, и отнимает у того, кто ему не угоден“» [24, с. 152]. «Хроника» Мины описывает эту же ситуацию несколько иначе: «Чрез много дней было соглашение между царем и его братьями, добродетельными Иаковом и Миной, ибо отошло от него подозрение, будто замышляют на него злое из-за зависти царства и он не поступил с ними так, как поступали его отцы со своими братьями, заключая их в узы и изгоняя. И они не замышляли ничего и не желали ему зла, как замышлял Исаак на Иакова брата своего, но желали правости царства его и долготы жизни его» [24, с. 179]. Появлялись или нет подобные подозрения в душе Клавдия трудно сказать. Однако он действительно «не поступил, как поступали его отцы», видимо, перенесенные несчастья и влияние царицы-матери способствовали консолидации династии, и давняя проблема феодальной монархии — вопрос престолонаследия — на время потеряла свою остроту.

Следует сказать, что мусульманское нашествие на определенное время вообще смягчило многие противоречия внутри христианского царства, в том числе и противоречия, существовавшие между церковью и царской властью. Клавдий не преминул воспользоваться этим обстоятельством, и его усилия, направленные на восстановление церкви, были тесно связаны с задачами государственного строительства; причем здесь государственные интересы явно преобладали, не вызывая никакого церковного сопротивления. Всем этим заботам царь смог полностью отдалиться лишь с 1550 г., после своей победы в Адале, которую он считал решающей. Он давно собирался основать свою столицу и еще в 1545 г. после победы над визирем Аббасом «устроил себе пребывание в одной из областей земли Даваро и сделал местом своего двора страну Аграро⁴, из которой было даровано благословение всем городам Эфиопии, богатство и довольство. Оно дало ему возможность восстановить разрушенные храмы и было ключом для закрытых» [24, с. 138]. Войны против племен оромо заставили его подолгу находиться на-западной границе, однако оттуда он неизменно возвращался «в известный нам город на востоке, где были мать его, братья и сестры, и придя туда, разделил добычу, которую получил» [24, с. 141].

Адальский поход царя, казалось, надолго устранил всякую мусульманскую опасность. По словам «Жития» Иоанна Дабра-Либаносского, «когда он спустился в Адаль, то вторгся и разрушил всю страну без остатка и пленил жен и детей, в то время как мужи прятались в пещерах и ущельях скал; большинство из них бежало в Афталъ, а остальные были убиты; Харар и Занкар, Мухосер и Генасери — все эти главные области страны были разорены и разрушены, и будто не было Адаля; он пробыл там 5 месяцев и разорил его дотла, собаке было нечего лизнуть, как говорят на их языке» [72, с. 187]. После разгрома Адаля Клавдий смог заняться благоустройством своей столицы, где он, видимо, собирался обосноваться надолго. «И он оставил обычай царей эфиопских переходить из страны в страну до часа упокоения непреходящего и до дня успения вечного. Он основал в одном городе высокий столп и красивый; в нем были изваяны изображения из золота и серебра; на вершине угла был положен дорогой камень мрамор. Он также устроил чертог красивый и украшенный золотом и драгоценным камнем извне и внутри. Он окружил его длинной стеной. И все это было делом искусства сирийских и армянских художников и премудростью премудрых франков и египтян. Здесь были выстроены два здания для церкви. В небольшом расстоянии от этого места он выстроил

для себя дом и поместил в нем белых голубей, которых принес из страны Адаль» [24, с. 143—144].

Одновременно царь решил возвести грандиозный собор, для службы в котором он выбрал «иереев и диаконов и певцов, известных чтением и проповедью священного писания церкви и пением перед ковчегом завета бога славного и вышнего» [24, с. 145], числом 318 человек. Подобное строительство по своим масштабам выходило далеко за рамки обычного царского храмового зодчества и благотворительности церкви. Это был важный признак серьезных перемен в царской политике, вполне традиционный и характерный для жизни эфиопской феодальной монархии. Возведением храмов Дабра Нагуадгуад, Дабра Метмак, Мартула Микаэль и Дабра Берхан ознаменовал свою новую политику царь Зара Якоб; сооружением Атронса Марьям и перенесением туда праха своих предшественников Баэда Марьям подчеркнул свой отказ от самодержавной политики отца. Построение нового собора, названного царем Тадбаба Марьям, было также вполне показательно. По традиции, уже сложившейся в XVI в., царь формально передал этот собор дабра-либаносской конгрегации, и «Житие» Иоанна Дабра-Либаносского называет Тадбаба Марьям «дщерью Дабра Либаноса, как Иерусалим зовется дщерью Сиона» [[72, с. 190]. Есть, однако, все основания полагать, что этот собор по замыслу Клавдия должен был занять особое место в эфиопской церкви. Его настоятелем царь поставил, по словам «Хроники», «иерея великого Афава Денгеля и наполнил ему руку, возложив на него царский венец из чистого золота с разными драгоценными камнями, и облачив в царскую одежду, и украсив всем убранством царства. Он дал ему садиться на коня, на котором ездил сам, и выезжать из царской палатки, когда износится табот (во время крестных ходов, напр., в, ночь богоявления, когда служба совершается на реках.— С. Ч.)» [24, с. 145—146].

Здесь новым является не только возросшее богатство царя, которым он охотно делится с церковью. Если посмотреть на привилегированное положение «великого иерея» Афава Денгеля, его подчеркнутую близость к царскому дворцу и к монарху, церемониальную разработанность его выходов «из царской палатки», трудно не вспомнить особое положение акабе-саата при дворе Зара Якоба в Дабра Берхане. По-видимому, храмовое строительство и заботы о церковной организации со стороны царя Клавдия (по крайней мере во второй половине его царствования) были вызваны не только желанием просто восстановить эфиопскую церковь, понесшую тяжелые утраты от мусульманского нашествия. К середине XVI в. достижения Клавдия были неоспоримы и впечатляющи, особенно если сравнивать их с началом его царствования. По словам его «Хроники», «процвела правда во дни его и множество мира. Пропала перед ним Эфиопия, а враги его ели персть» [24, с. 158]. И царь, добившийся столь многого, желал закрепить свои достижения не только в Адале, где теперь «собаке было нечего лизнуть», но и внутри страны.

Здесь у царя были свои проблемы. Дело в том, что португальская помощь и близость португальцев к царю вызывали неодобрение и серьезные подозрения среди эфиопских церковников. Во многом появлению этих подозрений способствовало наглое поведение самозванного «эфиопского патриарха» Жуана Бермудиша, который сразу же после победы над Граней потребовал от царя ни больше ни меньше, как признания католичества, введения его в качестве государственной религии и признания его, Бермудиша, верховной власти над эфиопской церковью. Эти требования Клавдий, разумеется, отклонил тут же, но обострять отношения с португальцами не стал, потому что он дорожил ими как прекрасными воинами и всячески старался удержать их в Эфиопии. Это царское благоволение к франкам не укрылось от эфиопских церковников, и «Краткая хроника», эфиопская летопись, не связанная с официальной царской историографией и выражающая более церковную, нежели придворную точку зрения на события, пишет: «И погиб Грань от воцарения Ациаф Сагада на второй год, пятый месяц и 22-й день. Франкам же пожаловали города многие по договоренности. И из-за веры их

было смущение великое и распря с законниками и с присными аввы Зэкре и аввы Павла и со всеми монахами. А царь же в сердце своем возлюбил веру франков и назначил патриархом Андрея⁵, но убоился он, чтобы не возмутился народ эфиопский смущением, как во времена Граня, против царства его, и оставался в вере александрийской. И потому печалились франки» [33, с. 334]. Этот отрывок из «Краткой хроники» интересен не тем, что он точно передает происходившие события, при этом он путает многое, а прежде всего описанием некоторых тогдашних умонастроений в церковной среде.

Царю нужно было бороться как с непомерными притязаниями Бермудиша, так и с весьма опасными подозрениями в царском «неправославии», которые грозили ему потерей верности подданных в стране. Все это он учел при организации торжественного освящения нового собора: «В сей день, в понедельник, второй день сотворения мира, исшел из дворца табот, названный именам Тадбаба Марьям, и протопресвитер патриарх нес этот табот на голове авва Иоанн, изрядный по всяким доблестям духовным, настоятель обители Дабра Либанос, матери монастырей эфиопских. И царь вышел со всем воинством своим и провожал их со славословием, величанием и прославлением. Табот направился к месту, украшенному для него трудами аввы Петра митрополита, который служил литургию по архиерейскому чину св. Марка» [24, с. 146]. Вся эта церемония, в которой участвовали высшие эфиопские церковные иерархи, очень напоминала торжественные выходы царя Зара Якоба и была показательной во многих отношениях. Табот был торжественно вынесен «из дворца», прямо указывая на царскую роль в создании собора. Клавдий воздвиг эту церковь на свои собственные средства, «он не принуждал никого из людей страны своего царства к работам над ее сооружением, и не ставил над ними писцов и надсмотрщиков, которые бы понуждали их собирать солому, глину и кирпичи и приставляли к принудительным работам, как это делали прежние цари при работах над построением древних церквей. Он повелел, чтобы она была сооружена с помощью рабов, которых приобрела десница его» [24, с. 154]. Табот нес на голове (как обычно его носят) Иоанн Дабра-Либаносский. Рядом шел «протопресвитер» будущего собора Афава Деятель, названный в нашем тексте еще и патриархом.

Этот последний эпитет крайне интересен. Дело в том, что в Эфиопии настоятель каждого собора имеет свой почетный эпитет, различный для разных соборов. Такая традиция сохранилась и до наших дней. Эпитет настоятеля Тадбаба Марьям — слово «батре-ярек», явно восходящее к греческому «патриарх». Тем не менее церковным патриархом настоятель Тадбаба Марьям отнюдь не является и непосредственно подчиняется главе Дабра-Либаносской конгрегации и эфиопскому митрополиту. Возможно, при основании Тадбаба Марьям его настоятель получил этот эпитет в пику самозванному «патриарху» Бермудишу, претендовавшему на высшее положение в эфиопской церкви. «Патриарх» Афава Денгель, взысканный царскими милостями и тем не менее вполне подчиненный Иоанну Дабра-Либаносскому и митрополиту Петру, должен был, по-видимому, служить доказательством беспочвенности притязаний Бермудиша.. Все это, разумеется, не более чем догадка, но безусловно одно: под «протопресвитером патриархом» нашего текста имеется; в виду Афава Денгель.

Клавдий опешил в поход против «людей Гамбо», который он отложил для того, чтобы самому присутствовать на торжественном освящении Тадбаба Марьям. Победив «людей Гамбо» и, переждав сезон дождей, он воевал затем с «людьми Вагама, которые оказывали содействие людям Гумара». Лишь через год, обезопасив западную границу, он вернулся в Тадбаба Марьям, где совершил еще одну чрезвычайно важную церемонию: «В эти дни по окончании войны, о которой мы упоминали, он установил для Тадбаба Марьям обычай, от которого не отступали и» рода в род. Он заклил дом отца своего и дом матери своей и всех людей дома своего быть за одно с иереями Тадбаба Марьям, быть при одном желании, при одних устах, при одной мысли» [24, с. 148].

Клавдий не просто воздвиг в Эфиопии еще один большой храм с многолюдным причтом — новый центр древнего благочестия и традиционной церковной учености. Он

набирал среди клириков кадры для своей царской администрации, и эфиопские источники того времени, пусть мельком и походя, но все же говорят и об этом. «Краткая хроника» с присущей ей лаконичностью сообщает: «И во дни сего царя Клавдия восстали азаж Гера и азаж Рагуэль, иереи, знатоки песнопения духовного, и стали они составлять крюки Дэгуа⁶ и обучать иереев в Тадбаба Марьям, который он построил» [33, с. 336]. Однако из погодных записей тигрейского монаха Павла, который вел их для себя, где события государственной жизни чередуются с бытовыми подробностями его личной жизни, мы узнаем, что азажи Гера и Рагуэль были не только «знатоками песнопения духовного». Павел пишет: «А в 210 году милосердия (1557 г.— С. Ч.) воевал он (бахр-нагаш Исаак) с Гаэвой и победил ее дважды. И в том же году умерла вейзаро Валатта Кедусая, и победил Рагуэль фалаша, и устроил побоище великое. И пришел тогда указ, воспрещающий монахам жить с вдовами» [50, с. 285]. А в 211 году милосердия (1559 г.), как отмечает Павел, азаж Гера был назначен дедж-азмачем в Ангот [50, с. 286]. Таким образом, Клавдий не только надежно связал интересы церкви с интересами собственного двора и династии, но и успешно использовал церковные кадры для укрепления царской власти и государственного строительства, далеко не феодального по своему характеру. Похоже, что в своей внутренней политике Клавдий явно собирался идти по стопам Зара Якоба, причем для этого ему не нужно было прибегать к жестоким репрессиям.

Однако Клавдий, полагая, что после разгрома Адаля могущество мусульман сломлено окончательно, расположил свою столицу очень близко к мусульманским областям. Судя по всему, он считал необходимым вести по отношению к этому ослабевшему врагу наступательную политику. Еще в конце 1544 г., разбив Аббаса, он занял земли мусульман в Вадже. По словам его хрониста, «этим деянием царь Клавдий — да будет над ним мир — отдал своему народу в наследие землю благословенную, текущую медом и молоком, чтобы он поселился в домах, которых не строил, пил из колодцев, которых не копал, собирал с полей, которых не заседал» [24, с. 135]. Царь действительно думал о том, как обезопасить не только западную, но и восточную границу своего царства, и стремился заселять пограничные области христианами. «Для собрания рассеянных и соединения в одно место изгнанных он устроил город из городов области Вадж» [24, с. 143]. Со стороны мусульман подобная наступательная политика не могла не вызывать сопротивления, и в 1555 г. «царь Клавдий снова воевал с народами вблизи своего замка и победил их» [24, с. 148], но скоро опять «восстало тайно мусульманское племя и во время зимы убило одного князя с его воинами, а летом убит был Афава Денгель, великий иерей церкви Тадбаба Марьям» [24, с. 148]. Так внешняя опасность не позволяла царю сосредоточить свое внимание на внутренних проблемах государства. Не успел он отразить набег на восточной границе, как опять перешли в наступление племена оромо на западе. «Царь Клавдий пошел к стану галласов, воевал с ними и уничтожил мечом, а уцелевших подчинил, как рабов, своей власти. Вследствие этого успокоилась земля от галласких убийств и набегов; они не нападали явно, но как воры, подкапывающие дом без ведома его хозяина» [24, с. 149], — сообщает деесписатель царя, не замечая, что вторая часть его последнего утверждения, несколько противоречит первой. Окончательно нейтрализовать племена оромо Клавдию так и не удалось.

Между тем внешняя опасность неуклонно возрастала. Как пишет монах Павел, «в 209 году (1557 г.— С. Ч.) вышли мы из Бэры и пришли в Аида. И когда мы были там, то услышали мы слух, что разорил государь стан галлаский. А абето Лаэко взял у меня (Псалтирь) Давида и житие Себастиана и дал мне раба. А в Тигре пришли турки и франки пришли» [50, с. 285]. Турки действительно высадились в Массауа в марте 1557 г., решив наконец завоевать Эфиопию и положить конец деятельности там португальцев, которой они весьма опасались и которую красноморокая молва преувеличивала до легендарных размеров. За пять дней до турок в Массауа прибыл взамен высланного год назад несносного Бермудиша католический епископ Андрес Овьедо со своими спутниками, и португальцам пришлось поторопиться со своим путешествием, чтобы не попасть в руки

турок, начавших наступление в глубь страны. Турки заняли Массауа и Аркико и продвинувшись далее и убив царского военачальника Агаба, укрепились в Дабарве, где в свое время останавливался отряд Криштована да Гамы. Бахр-нагаш Исаак выступил против турок, разбил их войска, посланные в глубь страны под водительством Абдель Вахаба, убил этого турецкого военачальника, но штурмовать Дабарву не решился. Вместо этого он выступил в Мазага против «царицы Гаэвы», которая управляла племенем дубане и была сестрой Макатэра, вождя племени, помогавшего имаму Ахмаду [33, с. 334]. По свидетельству Павла, Исаак воевал с ней и «победил дважды», после чего она бежала к туркам в Дабарву [50, с. 285].

«Хроника» Клавдия также повествует об этих событиях: «На 17-м году царствования славного царя Клавдия вышли в землю Эфиопскую и поднялись из моря сыны Иафета, именуемые Лаванд, и заняли часть земли Эфиопской, примыкающую к морю. Митрополит франков вышел и поднялся из моря с священниками и диаконами и немногими мирянами из франков. Они прибыли в стан царя Клавдия в первый из месяцев зимы Эфиопии, третий из месяцев творения мира. Целью митрополита было опорочить правую веру, посланную Эфиопии из Александрии, распространять и восхвалять ложную веру, выросшую из Рима... В эти дни царь Клавдий был между двумя задачами. С одной стороны, он наступал на франкских учителей из-за их ложной веры, побеждал и посрамлял их, порицал их неправые обычаи. Из-за них он составил много поучений⁷, собрав духовные слова из поучений апостолов, пророков, старейшин и учителей церкви... С другой стороны, ему предстояла забота о войне с Лавандами, именно Турками, об издержках на войну. Он озаботился защитой городов от нападения галласов, которые уцелели, и от других врагов. В этом он провел год и остаток года, молясь богу преславному и вышнему, чтобы он помог ему во всех делах, ради всего и во всем» [24, с. 150].

Царю Клавдию было о чем молиться, так как положение его царства было очень сложным. Португальцы в свое время немало помогли ему в битвах. Теперь приходилось расплачиваться за это богословскими диспутами с Овьедо, который, хотя и был не в пример Бермудишу человеком честным и далеко не трусом, отличался не меньшим упорством. В феврале 1559 г. он даже разослал всем португальцам в Эфиопии «циркулярное письмо», в котором повелел им прекратить всякие сношения с эфиопскими «схизматиками» и не повиноваться эфиопскому царю [71, с. 211—212]. Хотя и ценил Клавдий португальцев, он не мог пойти навстречу католическому епископу и разрушить свой недавно воссозданный союз с эфиопской церковью. Поэтому из государственных соображений ему, как и Зара Якобу, пришлось выступать не только в качестве богослова, но и в качестве церковного писателя, в чем он преуспел вполне. В то же время военная угроза нарастала с севера (турий), с востока (эмир Харэра Нур ибн Муджахид «из племени Сухавьян»), с запада и юга (племена оромо). Временами, судя по его «Хронике», Клавдия одолевали самые мрачные предчувствия: «Говорит автор этой книги: „Однажды, когда я и двое моих близких стояли пред славным царем, оказал он нам сам по поводу упокоения своей плоти такими словами: Разве для вас не легковесно наслаждение века сего? Сей век изменится на иной, и наслаждение его преидет в печаль. Я же молюсь богу преславному и вышнему, да буду удален раньше всего туда, куда удалены древние отцы". И было, как он сказал» [24, с. 152].

Турки тем временем продолжали наступать, и в 1558 г. они захватили Дабра Даммо и перерезали тамошних монахов. Как пишет «Хроника» Клавдия, «они осквернили святую землю, ходя ногами нечистыми и скорыми на пролитие крови и войдя в место священное, освященное пребыванием в нем мощей, перенесением сюда чистого тела праведного царя Лебна Денгеля» [24, с. 154]. Однако турецкие победы скоро сменились поражениями, главным образом из-за активного сопротивления местного населения. Турецкий паша Уздамер по просьбе Гаэвы отправился в ее область Мазага, «страну жара и зноя, пустыню безводную». По словам «Хроники» Клавдия, «когда он прибыл, куда намеревался, как

предает по слуху история, напала на его тело внезапная болезнь лихорадка; он сильно страдал от солнечного жара, и его стали носить на носилках, причем он не находил себе покоя и мало времени оставалось до смерти. И войско его и все кони были поражены таинственным ударом, большая часть их было предана смерти действием божественным» [24, с. 155—156]. Часть своего войска паша оставил в Дабарве охранять крепость, которая, по словам эфиопского летописца, «была полна золотом, серебром, драгоценными камнями, тонкими одеждами и многими неисчислимыми богатствами из Стамбула, Каира, Зебида, Джебаля и всей Бар Араба и богатствами моря и островов и богатствами Абиссинии, которые он собрал грабежом и обманом или путем купеческого барыша или как выкуп по обычаю воинскому» [24, с. 155].

Турки, охранявшие крепость в чужой стране и враждебном окружении, практически находились на положении осажденных, так как возвращение паши Уздамера откладывалось, а запасы кончались. Тогда турки вместе с Газвой решили ночью бежать в Массауа. Однако, «когда они были на дороге, спускающейся из Дебарва к морю, на них напали феллахи, жившие в стране, и сделали тела их пищей для мечей; отняли все их имущество, захватили и царицу со всем ее богатством» [24, с. 156]. Так Дальнейшее продвижение турок было остановлено без царского участия благодаря действиям бахр-магаша Исаака и сопротивлению местного населения. Однако турки таз-прежнему удерживали красно-морское побережье, Суакин, Масауа и Аркико и заявляли, что власть Оттоманской Порты распространяется на весь «Хабашистан».

Несмотря на ослабление. Адаля после краха джихада, силы мусульман не были сломлены окончательно. В конце 50-х годов XVI в. в Хараре выдвинулся новый «эмир правоверных» Нур ибн Муджахид, желавший возродить бывшее могущество Адаля. Он был племянником имама Ахмада и участвовал в джихаде, хотя «Хроника» Клавдия упоминает о нем с пренебрежением: «Из двух вождей мусульманских сил младшего Аббаса он захватил, связал и отправил в страну, где содержатся узники, а Нура, из племени Сухавьян, сына Муджахида, он прогнал лишнего всего его добра камнями и палками, как гонят пса, привыкшего к запаху жира» [24, с. 142]. Нур никак не желая смириться с крушением джихада. Он деятельно укреплял Харар, обнес его каменной стеной, сохранившейся донныне, и готовил решительное наступление на столицу христианского царя. «Краткая хроника» дает романтическое объяснение его воинственности: «А потом на 19-й год пришел мусульманин Нур из Адаля, и он был сыном сестры Граня. Причина же его прихода такова: когда бежала Дель Вамбара в день полибели Граня, мужа своего, этот Нур спасся вместе с нею. И придя в страну свою Адаля, восхотел Нур жениться на Дель Вамбара, ибо таков обычай мусульман. Она же сказала ему: „Коль хочешь ты жениться на мне, пойди и убей сего царя христианского, убийцу моего мужа“. И потому пришел Нур» [33, с. 335]. Впрочем, здесь дело не столько в романтической любви или в обычае левирата, сколько в стремлении Нура идти по стопам своего знаменитого дяди и предшественника.

В результате, как гласит «Хроника» Клавдия, «в 7052 году мира, на 19-м году его царствования, на 4-й неделе поста, 3-го числа месяца Магабита (27 февраля.— С. Ч.), в 1-й день святой недели возвестили царю Клавдию вестники, что прибыл Нур, сын Эльмуджахида, и расположился в одной из областей Фатагара, и с ним многа войска в количестве 1800 всадников, 500 стрелявших из ружей, бесчисленное количество на-прягающих луки и стреляющих из них, и пехотинцев, вооруженных мечами, копьями и щитами, десятки тысяч людей, знающих пушечное дело, 5 или 6 или 7» [24, с. 162—163]. Таким образом, Нур ибн Муджахид решил действовать по примеру прежних эмиров и напал на христиан в самом конце великого поста.

Царь Клавдий велел своему двоюродному брату Хамаль-малю (сыну дочери царя Наода Романа Верк) нанести удар с фланга, вторгнуться в Адаля и разгромить Харар, где оставался султан Баракат ибн Омар Дин ⁸ с незначительными силами. Клавдий надеялся, что угроза любимому городу заставит Нура прервать свой набег и вернуться на родину.

Однако Нур показал, что он является истинным племянником грозного имама, а не просто одним из прежних эмиров, которые ходили в набеги ради добычи. Нур видел корешГзла, причину «рушения джихада и бедственного положения мусульман в самом Клавдии. Поэтому он отправил Клавдию послание, в котором писал, что хотя имам Ахмад и погиб, но до сих пор остается эмир Зейлы (титул, который Нур взял себе после женитьбы на Дель Вамбара), чью семью избрал бог для пролития крови эфиопских царей [71, с. 213]. Гордость не позволила Клавдию уклониться от сражения и отдать свою столицу на разорение, хотя «число воинов, бывших там с царем Клавдием — 270 всадников, и пеших не более 700, стрелявших из ружей 100, лучников 500» [24, с. 163]. Все придворные советовали царю уйти и собрать большое войско, но он не считал для себя возможным воспользоваться этим советом. По словам его «Хроники», «не страшилась душа его, видя многочисленный стан врагов. Сказал один из стоявших пред ним в один из этих дней: „Я принес ему изречение из изречений пророков того времени и оказал: Победа будет твоей после гибели многих от копий врага“. Он тотчас взглянул на меня грозным оком и сказал мне сильным голосом: „Не подобает пастырю оставлять овец своих и спасать свою душу. Пастырь добрый душу свою полагает за овцы, а наемник, иже несть пастырь, оставляет овцы волку и не радит об овцах. Как возможно, чтобы я спас себя от умерщвления и отдал народ мой на смерть, увидел рыдания жены о смерти мужа ее, плач сыновей о смерти отцов их, вопль братьев, у которых убиты братья? Лучше мне умереть за Христа и стадо, что под моим пастырством. Если же я умру и рассеется стадо, не оцросит с меня Господин пастырей ответа за рассеяние стада; если же я рассею их из-за страха смерти, подобает мне дать ответ"» [24, с. 163].

У Клавдия, начинавшего отвоевывать свое царство с горсткой преданных воинов, избегнувшего многих опасностей, проигравшего много сражений и еще больше выигравшего и восстановившего к концу своего царствования эфиопскую феодальную монархию, было чрезвычайно развито чувство собственного предназначения. Он верил в то, что воистину является «мечом Божиим» в руках всевышнего «а врагов веры, верил в неизбежную победу своего дела. Эта вера передавалась и его воинам и немало способствовала его победам. По-видимому, он верил и в свою победу над Нуром, несмотря на численное превосходство мусульман, потому что Клавдий выступил против Нура со всем своим двором. Решительное сражение произошло 23 марта 1559 г. «В этот день царь Клавдий был радостен, весел и стремился к битве, как стремится охотник на борьбу со зверем и как радуется позванный на пир, где ему оказывается любовь. В этот день была весьма упорная битва — солнце заволокло дымом от огня войска, как густым облаком. В начале битвы пылающий свинец попал в тело честного Мар Клавдия, но не удержал его от продолжения боя и не удалил от сражения. Потом окружило его 20 всадников и пронзили бедро его копьями, и он умер, как Клавдий Антиохийский, ему соименный. Затем они отрубили ему славную голову и понесли к своему вождю, который удивился и поместил ее на осла, ибо знал все, что он сделал» [24, с. 164—165].

Вместе с Клавдием погибли не только почти все португальцы, бывшие при нем, но и чуть не весь его двор, в том числе и церковники, которые как верные слуги последовали на битву вместе с царем. «Житие» Иоанна Дабра-Либаносского, также павшего в этой битве, дает перечень убитых, где хорошо видно, что церковники составляли большую часть его административного аппарата: «Тогда 27 Магабита в страстной четверг в 3 часа была великая битва и пали два светоча мира, возлюбленный господом царь наш Клавдий и отец всех нас авва Иоанн, столп веры, и с ними зашли звезды светлые и сияющие: авва Такла Махбар, авва Амда Марьям, авва Сарца Деятель, авва За-Селасе, авва Бахайла Вангель, все великие ученые, и настоятели авва Макарий, авва Асер, авва Сайра Аб и другие монахи чистые, чьи имена записаны на небесах; а вельмож и воинов, погибших в тот день, было без числа» [72, с. 192]. Это был двойной удар для эфиопской монархии: в один день погиб не только выдающийся эфиопский царь, многое сделавший для возрождения эфиопского государства и еще больше обещавший осуществить в будущем,

но и почти весь и без того немногочисленный военный и церковный административный аппарат управления государством, который царь так долго и тщательно подбирал. Этот аппарат царь строил не по феодальному, а по самодержавному принципу, и потеря его была невосполнима потому, что в отличие от феодальных учреждений, он не мог появиться сам собою в феодальном обществе. Царская власть, которая «была представительницей порядка в беспорядке, представительницей образующейся нации в противовес раздробленности на мятежные вассальные государства» [3, с. 411], стремясь к самодержавию, должна была создавать его сверху, преодолевая сопротивление господствовавшей феодальной системы. Так, своей победой Нур ибн Муджахид не возродил джихада, на что он горячо надеялся, но сделал другое: он уничтожил того царя, который имел желание и способности пойти по пути, указанному великим Зара Якобом, который уничтожил его вместе с теми его сотрудниками, которые могли бы помочь царю в этом.

Имя царя Клавдия и после его смерти было окружено легендой. Как пишет «Краткая хроника», «пал он в Адале, и повесили его голову на древе, и не было дождя три года. И потом взяли купцы его голову отрубленную и привезли в Антиохию и погребли у гробницы Клавдия-великомученика. А остальное тело его пребывает донныне в Тадбаба Марьям» [33, с. 336]. Клавдий оставил по себе доброе имя, о чем можно судить не только по его «Хронике», но и из записок португальцев, с которыми из-за непомерных притязаний Бермудиша и Овьедо у него бывали довольно сложные отношения: «Он всегда вел себя вежливо по отношению к епископу, и пока он был жив, никто не смел выказать ему (Овьедо) непочтения; кроме того, он содержал нас в достатке, потому что был щедр по природе, в особенности там, где речь шла о короле Португалии, которому он был обязан. Он был настолько добр по природе и так беспокоился о страданиях, которые могли постичь епископа, что, идя на войну с мавром, который его убил, сказал: „Увы, бедный епископ, что будет с тобою, если я умру?“ Этот император Клавдий был столь наделен добродетелями, кроме своего упрямства в (религии, что я совершенно уверен, что во всей Европе не было более мудрого и более подходящего для правления человека» (цит. по [71, с. 2,14]. Со смертью Клавдия в Эфиопии преждевременно завершился период (Консолидации, и центробежные тенденции вновь начали набирать силу в феодальном государстве.

4. Рост феодальных мятежей и усобицы в середине XVI в.

Смерть Клавдий явилась страшным ударом для христианского царства. Это хорошо понимали современники, и дееписатель Клавдия год спустя после смерти царя посылает ветхозаветные, проклятия его убийце: «Что мне сказать на день, на сей день смерти господина моего Мар Клавдия?.. Но проклят да будет тот, «то сей день сделал злейшим и убил господина моего Мар Клавдия. Проклят да будет в доме, проклят в поле, проклят в пустыне, проклят при входе, проклят при исходе, прокляты да будут все дела его. Да будет предан виноград его граду, и смоквы морозу, земля его да не творит пищи, да погибнут овцы его от недостатка питания и да не будет волов его при яслях. Да воздаст бог преславный и высокий до тысячного рода дому Муджахида и да повелит, чтобы, дождь и роса не сходили на его горы и сделает его долей снег и лед! Стрелы бога преславного и вышнего да пожрут тело его и гнев его да выпьет кровь его отныне до века веков. Аминь» [24, с. 167]. Далее автор помещает свой плач по царю, составленный в подражание плачу Иеремии, и обращается к народу: «Ты, стадо Эфиопии, установи плач в известные дни и поминай пастыря твоего Клавдия, который открыл тебе заключенные уста кладезя, которого многие пастыри не могли открыть, и напоил тебя из него водою жизни святой и сладостной» [24, с. 170—171]. И «Хроника» Клавдия, больше похожая на похвальное слово, нежели на хронику в строгом смысле слова, и плач на его смерть были явно написаны к годовщине его гибели, чтобы положить начало поминанию царя в церкви «в известные дни». Это довольно нехарактерно для официальной царской историографии.

В Эфиопии царские хроники обычно писались при жизни царя, нередко по прямому его повелению, и пока царь был жив, его историограф писал подробно и точно. Описания же последних лет и самой смерти правителя обычно оказывались скомканными, сухими и лаконичными. Это и понятно: здесь историограф писал уже при преемнике своего героя, когда политическая обстановка при дворе иногда резко менялась. Продолжать повествование в прежнем духе бывало невыгодно, а нередко и небезопасно, и автор торопился поскорее завершить свой труд без ненужных подробностей и поставить точку. Бывало, что царские хроники оставались просто незавершенными. История же Клавдия, похоже, была целиком написана после его смерти. Апологетичная от начала и до конца, как и подобает похвальному слову, она тем не менее писалась скорее по велению сердца, нежели по чьему-то иному приказу. Такое восхваление предыдущего царя обычно говорит не только о его великих достоинствах, но и о глубоком недовольстве новым правителем. Если в нашем случае это было так, то у сочинителя были на то веские причины.

Двоюродный брат Клавдия Хамальмаль по приказу царя вторгся в Адаль, с легкостью разбил войско султана Бараката ибн Омар Дина, а его самого убил: «А когда вернулся,— как пишет в своих записках монах Павел,— то постигла его печаль великая из-за смерти брата его, царя» [50, с. 286]. Говды принесли весть о смерти Клавдия и ко двору его матери, царицы Сабла Вангель, в Годжам, где она располагалась вместе с Миной в земле Дабр возле церкви Мангеста Самаят, выстроенной в свое время Клавдием в честь своего святого. «И тотчас начался великий плач и многое рыдание, ибо они любили его из глубины сердец своих за его великую доброту и благодеяния к добрым и злым» [24, с. 180]. Мудрая царица решила поскорее посадить на престол Мину во избежание разброда в государстве, так как «войска рассеялись по своим родам и племенам» [24, с. 180], и Мина воцарился 9 апреля 1559 г. В результате, действительно, «в этом месяце пришли вельможи царства: Хамальмаль, Кефло, Такла Хайманот, сын Дагальхана, Ром Сагад и другие макуанены и вельможи, которых мы не помним, и много воинов, спасшихся от смерти в тот день, о котором мы упоминаем. И тотчас стали говорить, где лучше зимовать, царю, и наилучшим решением набрали землю Бегемдер и Дамбию, да будет там зимнее пребывание. После этого поднялся царь из Мангеста Самаят, места своего царства, ибо пребывание их было там в земле Годжам, И мать его пошла с ним и не разлучалась с ним, чтобы укрепить для него закон царства. И весь мир следовал за ним, кроме Хамальмаля, оставшегося воевать с врагом Нуром как даджазмач, начальствуя от Абави до тех мест, куда доходила его власть» [24, с. 181].

Таким образом, новый царь не рискнул собрать павшее духом войско своего брата и решительной победой над мусульманами ободрить воинов и укрепить свою власть. Вместо этого он перенес свою резиденцию в глубь страны в безопасное место, предоставив наместнику Хамальмалю мстить за брата. Как пишет Павел, далекий от двора и выражающий, по-видимому, народное мнение, «и когда некому было противостоять язычникам, пошел он (Хамальмаль) воевать вновь. И в 212 году (1560. — С. Ч.) с божьей помощью нашел он убийцу его; и убил его, и забрал украшения государевы» [50, с. 286]. Трудно сказать, имеет ли Павел здесь в виду Нура, который, по другим источникам, умер в Хараре от морового поветрия [82, с. 94], или другого участника убийства Клавдия, но победа Хамальмаля сомнений не вызывает. Столица Адаля Харар в это время переживала трудные времена. Город обезлюдел, торговля давно находилась в состоянии полного застоя, последний султан из династии Валасма был убит, и страна мусульман одновременно страдала от опустошительных нашествий племен оромо, голода и эпидемий. Мусульманская опасность уже не грозила христианской Эфиопии, но это не было заслугой царя Мины. Однако если Адаль переживал период упадка и политической раздробленности после «рушения джихада, то и в христианском царстве краткий период объединения перед лицом общей опасности также подошел к концу.

Сначала Мина не замечал этого обстоятельства. «Он обратил лицо свое на дорогу в Бад, и, придя в Дамбию, устроил зимнее пребывание в Цадо. Во время дождей была

радость и веселие, услада и довольство» [24, с. 181]. Однако это была преждевременная радость. Мина получил царство после смерти своего брата, не имея ни прочной репутаций храброго воина и спасителя страны, готового «положить душу свою за овцы», ни преданности войска и поддержки португальцев, ни помощи церкви и пусть небольшого, но надежного административного аппарата. Он жил при дворе матери и имел репутацию пленника, выкупленного щедростью своего доброго брата и, по общему подозрению, перешедшему в плену в ислам. Мина, однако, не желал замечать этой разницы между собою и братом. «Сам он, воссев на престоле христианском, начал проводить законы установления царства, а вельможи царства, как Кефло и другие, начали втайне свои происки, ропот и смуты, затем обнаружившиеся на деле» [24, с. 181]. Происки вельмож объясняются тем, что Мина, не имея иной основы для своей власти, кроме уважения к памяти брата и почтения к его матери, повел себя как истый самодержец. Павел пишет: «В том же году (1559 г.— С. Ч.) сместили Исаака и сместили Дегано, маконена Тигре, и назначили Мэльмэль Зара Иоханнеса, а азажа Гера — деджазмачем в Ангот» [50, с. 286]. Исаак был бахр-нагашем и встречал в этой приморской провинции еще посольство дон Родригу да-Лимы, а Дегано был Маконеном Тигре в течение последних семи лет. Естественно, что подобные перемещения вызвали неудовольствие вельмож, привыкших к большой самостоятельности в своих провинциях и не желавших подчиняться требованиям новоиспеченного и малопопулярного царя.

В результате последовала смута, крайне опасная, поскольку до тех пор Исаак был единственным военачальником, который сдерживал турецкое наступление на побережье. Царь Мина в это время собирался идти походом на фалаша, отказывавшихся платить подати с 1555 г., и призвал на помощь себе Исаака. Как сообщает «Хроника» Мины, «по прошествии времени дождей он отправил посланцев и собрал войско из всех местностей своего царства, послал и к Исааку со словами: „Собери войско и поскорее выступай, чтобы нам воевать с Фалаша“. Затем, собрав войско, он пошел в Самен и встретился там с Исааком, сражался немного дней и, когда он был готов к битве, встали его приближенные и посоветовали, говоря: „Оставим войну с Фалаша, ибо не пришло ее время“. Из-за этого совета вернулись они в Дамбию и провели зиму в Энфразе» [24, с. 181]. «Краткая хроника» со свойственным ей лаконизмом сообщает, что Мина «в первый год после того, как воцарился он, пошел в землю Самен и сразился с Радъэтом-фалаша» [33, с. 337]. Однако насколько можно судить по хронике сына Мины, царя Сарца Денгеля, также воевавшего с фалаша [46, с. 85—86], во время этого похода серьезных сражений ее было, а было несколько стычек, после чего царь решил вернуться. Видимо, его решение и совет приближенных были вызваны тем, что и царь и его двор не доверяли созданным военачальникам и делали это, как показали последующие события, с полным к тому основанием.

На зимних увартирах некий Балав Раад, пробравшись ночью в царскую палатку, совершил неудачное покушение на жизнь Мины «не потому, что царь его обидел, но по наущению сатаны». Балав Раада и его сообщника схватили и казнили: «Одного повесили, другого побили камнями» [24, с. 183]. О причине же покушения царский историограф умалчивает, объясняя его только кознями врага рода человеческого. Смута в государстве тем временем росла и скоро обнаружилась открыто: «После непродолжительной остановки он поднялся с зимних квартир и обратил лицо свое к земле Варвар. Там оставался Исаак под предлогом болезни, а Кефло „потому что устроил брак моей дочери“ — так говоря; вся же причина того, что они остались, заключалась в том, что они хотели воцарить племянника царя Тазкаро; они зимовали, утвердившись в этом изменническом намерении со свитой всех трех... Когда вошло подозрение в сердце царя христианского, он послал к Исааку раз и другой раз, говоря... „Явись немедленно туда, где мы находимся, и не ссылайся на болезнь“. Сказав „хорошо“, он пошел вместе с послом и, прибыв туда, где дорога вела верхом и низом, сказал послу: „Ступай по верхней дороге к государю и доложи о моем прибытии, я же пойду по нижней дороге, чтобы не голодали мои солдаты,

ибо на этой дороге есть продовольствие". И пошел посол по своей дороге, а он по другой, вернулся в свою страну и встретился со своими родичами, детьми и солдатами. Кефло же и его солдаты воцаршш Тазкаро, как замыслили раньше» [24, с. 183].

Таким образом, вопрос престолонаследия снова оказался той ахиллесовой пятой эфиопской феодальной монархии, которую старались поразить феодалы, желая независимости от царской власти. Впрочем, Мина показал себя твердым и хладнокровным правителем и стратегом. Собственных сил у него было немного, и он решил бороться с феодальным самовластием, пользуясь разобщенностью своих противников. Исаак изменил ему и ушел в Тигре, а Кефло воцарил Тазкаро в Дабре, бывшей резиденции Сабла Вангель. Мина решил бить их поодиночке. «Когда услышал царь об этих изменниках, он не хотел сражаться с царством бунтовщика; но поспешил на войну с изменником Исааком, основанием здания зла. Он послал Зара Иоханнеса с войском и сам пошел за ним. Исаак хотел сразиться с Зара Иоханнесом, думая, что он один и за ним не следует страшный лев от колена Иудова от хореня Давидова. Когда же он услышал о прибытии царя, побежал к Сирэ, а царь гнался за ним по пятам и настиг в земле Адабо. Когда наступил день позора Исаака, он отучнил сердце его и сразился с помазанником Божиим. Была тогда победа у царя, был побежден изменник, а сын его убит, из его солдат одни были убиты, другие ушли, бросив своих лошадей и мулов, некоторые сдались добровольно. Сам Исаак едва спасся, сбросив с головы железный меч» [24, с. 183—184].

Разбив Исаака с помощью его преемника (и, следовательно, соперника) Зара Иоханнеса, царь Мина тут же повернул в Бегемдер, чтобы сокрушить сторонников Тазкаро в Дабре. Их было немало, и среди них находились и португальцы. Последнее объясняется как упорством их епископа Андреса Овьедо, так и несдержанностью самого Мины. Неизвестно почему, но все католические миссионеры, прибывавшие в Эфиопию, начиная с Бермудиша были твердо уверены, что эфиопские цари не только могут, но и должны принять католичество и спосеобствовать его распространению в стране. Царь Клавдий не смог поколебать этой убежденности ни у Бермудиша, ни у Овьедо. После смерти Клавдия Овьедо прибыл ко двору Мины, поздравляя его с восшествием на престол. Новый царь принял его любезно, но, помня его недавнее «циркулярное письмо», недвусмысленно запретил проповедовать католичество в стране. Овьедо счел возможным не обратить внимания на этот запрет. Тогда царь призвал его к себе и в ходе горячей перепалки чуть не зарубил епископа мечом. Лишь вмешательство придворных и, главное, царицы-матери спасло Овьедо. Он был выслан в местность Майгога между Аксумом и Адуа на постоянное жительство, а против католиков был издан указ, согласно которому у португальцев отбирались многие земли, пожалованные им Клавдием, а эфиопам, принявшим католичество, угрожали, суровые репрессии. Так «циркулярное письмо» Овьедо превратилось в бумеранг, больно ударивший по португальцам в Эфиопии. Фанатичный «митрополит франков», однако, не сдался; он переименовал Майгога во Фремону в память св. Фрументия, крестителя Эфиопии, и продолжал там проповедовать католичество и интриговать против царя. В результате многие португальцы оказались при дворе Тазкаро, куда устремился Мина сразу же после своей победы над Исааком.

Успех сопутствовал царю, хотя его противники не собирались складывать оружие. «Кодда они услышали о его прибытии, ожесточили сердца свои и положили на небеса уста свои, говоря слова досаждения. Сам же царь христианский, придя к ним, удерживался от битвы и захотел ночевать, Изменники же оказали: „Не дадим ему войти ночевать, но сразимся с ним вечером". Так они оказали, ибо собрали много коней с разных сторон; и в это время и франки были заодно с ними... И когда они подошли к нему, он приготовился к битве, уповая на бога они же пришли, уповая на коней своих и на войско франков. Когда они сразились, победил царь, уповающий на бога. И пало много из войск похитителя царства; Иоанн, сын везаро Ромна Варк, и Кефло ушли вместе. Когда их настигли преследовавшие, сойдя с коней, они уклонились от дороги и окрылись под пнем небольшого дерева; в сердце Кефло влился дух трепета, подобно Каину, и он сказал:

„Если вас захватят, то не обидят, а если меня захватят, то рассекут тело мое на суставы". Так сказав, он отделился от них и пошел один. Неизвестно, куда он пошел, упал ли в пропасть, или убил его кто-либо из преданных царю — господь знает. Остальные воины, спасшиеся от смерти в тот день, пошли по различным дорогам; бывшие с Иоанном и Тазкаро были задержаны на другой день и отведены к царю... Были это 9 Хамлэ в четверток (3 июля 1561 г. — С. Ч.)» [24, с. 184—185].

Успеху царя способствовала не только его решительность и хладнокровие, но и трезвый расчет. Вера в христианского царя как в спасителя страны и залог всеобщего благополучия была еще очень сильна после деяний Клавдия. Поэтому свой первый удар Мина нанес по безусловному мятежнику против царской власти Исааку. Затем он повел своих ободренных победой воинов против претендента на престол Тазкаро. Его противники, зная обаяние царской власти в народных глазах, не зря спешили с битвой, равно как и сам Мина, устремившись в Бегемдер, не торопился ее начинать. Среди многочисленных сторонников Тазкаро, собранных «с разных сторон», не было единства; они опасались, что длительное противостояние с царским войском поведет к дезертирству из их рядов. Мина же, напротив, уповал на свой авторитет «помазанника», который, безусловно, в немалой степени повлиял на исход сражения. К тому же Мина, захватив своего пленника, тоже не решился поступить с ним жестоко. Ни Тазкаро, ни Иоанну, брату Хамальмаля, он «не воздал им за злодеяния, но сдержался относительно их» [24, с. 185], хотя и заточил Тазкаро на вершине амбы. Так, чувство династической солидарности еще оставалось, хотя и начинало исчезать с ростом феодальных мятежей и усобиц, которые не прекратились с захватом Тазкаро.

Не успел царь перезимовать в Губаэ, как обнаружилась новая опасность на севере. Бахр-нагаш Исаак, оставшийся в одиночестве после разгрома сторонников Тазкаро, решил вместе с азмачем Харбо. выдвинуть в качестве нового претендента на эфиопский престол другого племянника Мины — малолетнего Марка, сына Иакова. Опасаясь царя, уже доказавшего свою силу, они призвали себе на помощь турок и совместными усилиями одержали победу над Зара Иоханнеем в Титре в 1662 г. В этот лагерь противников Мину поспешил и епископ Овьедо с немногими португальцами. В стране бахр-нагаша странным образом, сошлись все бывшие враги, отбросившие свои недавние счеты ради борьбы с царем: турки, ненавидевшие португальцев, и португальцы, ненавидевшие турок. Исаак, разгромивший в свое время войско паши и убивший Абдель Вахаба, и паша, убивший брата Исаака. Однако, даже объединив свои силы, они вынуждены были прикрываться авторитетом «соломонида» Марка, чтобы придать вид законности своему выступлению.

Понимая непрочность подобного союза, Мина решил немедленно идти на нового своего врага. «Царь, услышав об этом, весьма разгневался и велел собраться всем войскам отовсюду я немедленно направил путь в Тигрэ. Когда же вельможи совещались и говорили: „Нельзя нам воевать с ружьями и пушками — наши оружия слабы, мы не устоим против огня", он, слыша этохотвечал гневно, и они замолчали и перестали разговаривать» [24, с. 185]. Такая оппозиция «вельмож», видимо, встревожила царя и он решил придать подавлению феодального мятежа характер войны за веру, тем более что Исаак, своим союзом с турками дал повод для этого. «Сей царь, уповающий на господя, разрушающего коварства премудрых и ослабляющего силу крепких, всегда говорил: „Если умру, мне приобретение — смерть моя во Христе, если буду жив, будет жизнь моя во Христе". С такой верой он приготовился к битве. Но победа осталась за Эсдемуром, в этот день, ибо у сражающихся обычно, чтобы побеждал то один, то другой; непобедим один бог» [24, с. 185]. Мина вынужден был уйти из Тигре, поскольку наступало время дождей и воинам нужно было возвращаться на зимние квартиры. Тем не менее он не собирался оставлять безнаказанным Исаака и турок и всю зиму готовил вооружение для похода.

Сразу же по окончании дождей «тотчас он поднялся с зимних квартир и направился в Амхару, послав пред собою Хамальмаля, брата его Иоанна и Зара Иоханнеса

со многими воинами, чтобы поднять Доба, угнать окот для продовольствия и ждать его на пути, когда он будет спускаться в Тигре. А в другую сторону он отправил Такло и Манадлевоса со многими сановниками итти в Ваг (Вадж.— С. Ч.), сговориться с сеюмами и там ожидать его. Когда он всем этим был занят и готовил пред собой поступления с дорог и прибыл в землю Кольо, постиг его после непродолжительной болезни естественный закон отцов его, общий всему человечеству — он почил в этой болезни и переселился к милости бога преславного» [24, с. 187]. Мина умер 30 января 1563 г., оставив своего наследника Сарца Денгеля, которому было 13 с половиною лет, в чрезвычайно сложном и опасном положении: он находился в земле Кольо со своими родственниками и ближайшим царским окружением, мятеж могущественного Исаака подавлен не был, а наиболее крупных военачальников и феодалов царь разослал в поход; верность их была сомнительна, и трудно было сказать, на чью сторону они встанут в неминуемой войне за престол.

За малолетством Сарца Денгеля решение должны были принимать придворные: «...стали свещаться вельможи царства, говоря: „Что сделаем мы с царством христианским?“ Были такие, что говорили: „Воцарим скорее сына этого царя, старшего из своих братьев, чтобы не бьето смуты в народе, ибо в обычае у людей эфиопских в подобных случаях чинить смуты, в особенности у людей сего времени!“ И были такие, что говорили: „Нежелательно нам одним воцарять его, когда нет среди нас старейшин народа — Хамальмаля и Зара Иоханнеса, Такла Хайманота и Манадлевоса“. Но одержали верх в совете говорившие: „Воцарим же скорее“» [46, с. 3]. Состав этого синклита (четыре клирика из пяти присутствующих) показывает, что усилия Клавдия, всячески привлекавшего церковников в свой административный аппарат, не пропали даром, и именно церковники оказались сторонниками принципа первородства в вопросе престолонаследия — принципа, самодержавного по своему характеру. Затем этот двор нового царя возвестил о смерти Мины и воцарении его сына первородного Сарца Денгеля и отправился в Тадбаба Марьям, где Мина был торжественно похоронен рядом с Клавдием. Там Сарца Денгель оставался до сороковин по отцу, а затем, забрав свою мать, царицу Адмас Могаса, и братьев, он пошел в Годжам к бабке, царице Сабла Вангель, которая жила со своим двором в Мангеста Самаят. Видимо, придворные Сарца Денгеля чувствовали непрочность положения своего ставленника и решили обратиться за помощью к старой уважаемой царице.

Первое, что сделала мудрая Сабла Вангель, хорошо понимавшая опасность, которая грозила ее внуку среди ставшего теперь ненадежным войска, она приняла его к себе на вершину укрепленной горы. «Эта царица Сабла Вангель была чадолюбива, и потому поселила она его с собою и отделила от войска его» [46, с. 5]. Сарца Денгелю, действительно, угрожала опасность и со стороны войска, с которым у него из-за малолетства не было прочной личной связи, и со стороны видных военачальников, почувствовавших свободу. Все они дружно явились ко двору Сабла Вангель, чтобы выразить ей соболезнование, но это было опасное соседство. «И затем пришел Хамальмаль с азмачами Такло и Ром Сагадом, ибо тогда договорились они разделить на три части конницу государя Адмас Сагада (Мины. — С. Ч.) и бросили жребий, кому что достанется. И когда разбили они свой стан в Дабра Верк, стали приходиться «Хамальмалю азажи и цевы, всадники и пехотинцы, и пажи и многие им подобные. Все они пришли к нему по чинам своим. И не осталось ни одного человека из войска царского, ибо все они стали равными и все — изменниками» [46, с. 6].

В предвидении борьбы все эти военачальники заботились прежде всего о том, чтобы собрать побольше войска. Более всего они опасались друг друга, а не бессильного царя Сарца Денгеля, которому было дано гордое царское имя Малак Сагад («ему поклонились цари»). Они не стали добиваться у Сабла Вангель выдачи внука, а разошлись по своим областям, готовясь к будущей междоусобной борьбе. Юному царю рассчитывать было не на кого и не на что, кроме моральной поддержки церкви, которая пока

оказывалась неэффективной. «Авва За-Денгель, патриарх Тадбаба Марьям, один удалился в другую обитель и некоторое время скрывался до своего часа» [46, с. 6], «и остались с царем на вершине горы немногие ученые, такие как Такла Гиоргис, и Амдо, и Севир, и Айбэсо, и семь всадников, сказавших: „Умрем мы с тобою, но не изменим, господин наш!“» [46, с. 6]. Похоже, что церковники, потерявшие в роковой битве с Нуром своих выдающихся представителей, активно способствовавших царской политике реконкисты и государственного возрождения, просто испугались вспышки феодального насилия, которая по своим масштабам грозила превзойти все предшествующие мятежи.

Могущественные эфиопские феодалы, действительно, почувствовали полную свободу и безнаказанность. Мятежник Харбо дерзнул явиться от Исаака ко двору Сабла Вангель; он «встал перед нею и обратился к ней с речью грозной и устрашающей, сказав: „Отдай мне детей, ибо послал меня азмач Исаак, говоря: Приведи мне детей, забрав их у государыни“» [46, с. 7]. Сколько ни умоляла его царица, потерявшая всех своих сыновей⁹, пощадить хотя бы внуков, Харбо разрешил детям Мины провести со своей бабкой только одну ночь, да и то взял с нее клятву и заложников. «И в тот день сошел дух святой на одного человека. И тогда пришел он внезапно, встал у ограды, сжал себе горло одной рукой и указал другой рукой на дорогу к морю, а словами ничего не оказал. Но показалось нам, что это то ли человек, над которым тяготеет клятва или заклятие, то ли ангел, явившийся, чтобы спасти этого царя от коварства злодеев немилосердных... И когда увидели они, как сжал тот человек себе горло и указал на дорогу к морю, поняли они, что говорит он о том, что хотят отослать детей к морю, обвязав им шею, ибо такой обычай людей турецких — обвязывать шею пленников цепью железной и вести, куда хотят» [46, с. 7—8]. При обширном и разработанном выборе клятв и торжественных обещаний в средневековой Эфиопии существовало и немало способов обходить их. «Хроника» Сарца Денгеля повествует, как придворные Сабла Вангель организовали ночью побег ее внуков, но царица «не была соучастницей ни в решениях, ни в деяниях присных своих из страха нарушить клятву, но вверила чад своих в руки Господу, близкого всякому, кто взывает к нему о справедливости» [46, с. 9]. Кому бы ни принадлежала идея побега, но осуществлялась она при помощи церковников. Из «стана царицы» детей вывела «одна монахиня», по дороге их провожали два монаха, «ибо они любили царство», три недели они проживали в монастыре Делало, где их укрывал настоятель Эфрата Гиоргис, а затем к ним пришел авва Фэта Денгель, посланный от царицы. Видимо, Сабла Вангель сохранила свои обширные церковные связи, которые она с успехом противопоставила военной силе мятежных феодалов. Такие посланцы царицы, как авва Фэта Денгель, без лишнего шума и без препятствий передвигались по всей стране, повсюду встречая то уважение, которое вызывало их священническое облачение, и находя содействие и помощь в многочисленных монастырях и обителях. Они были незаметны и влиятельны одновременно — сочетание качеств, свойственное в средневековом обществе только церковникам.

Фэта Денгель отправился к цевам, расквартированным в Сабраде. «И когда пришел к ним авва Фэта Денгель, то встретили его эти цевы лукаво, ибо думали, что пришел он к ним с лукавством от Хамальмаля, и поверили ему не иначе, как после долгого времени и допроса крепкого. А потом, поверив, поведали ему все, что было у них на сердце и оказали ему: „Приведи к нам господина нашего и сына господина нашего; умрем мы, но не предадим его!“ И печатью речи их была клятва и крестное целование» [46, с. 12].

В это время в стане мятежных феодалов, поначалу дружно объединившихся против царя и отобравших у него армию, начался неизбежный раскол и борьба за первенство. Азмач Такло, не признавший Сарца Денгеля царем и деливший царскую конницу вместе с Хамальмалем и Ром Сагадом, остался недовольным. Когда Хамальмаль «после того, как пришли к нему азажи, пажи и цевы со своими конями, изменив царю, возгордился сердцем и поставил себя над ними как начальника» [46, с. 17], азмач Такло «рыдал поэтому день и ночь и помышлял отделиться от него, ибо вспоминал свое прежнее положение почетное» [46, с. 17]. И он, действительно, ушел в Дамот, куда пригласил

Сарца Денгеля, обещая верно служить ему. Зная возможную реакцию Хамальмаля, Такло призвал себе на помощь своего адальского родича «маласая Асма эд-Дина», «ибо было родство телесное, а не духовное у азмача Такло и Асма эд-Дина и потому не было меж ними подозрений» [46, с. 16]. Хамальмаль вторгся в Дамот, но, увидев, что против него выступают объединенные силы царя с цевами из Сабрада, азмача Такло и Асма эд-Дина, занял оборону на вершине горы. Его противники тоже не рискнули штурмовать его.

Незадолго до этого испортились отношения между Хамальмалем и Исааком. Исаак, воцарив малолетнего Марка, полагал, что с низложением Сарца Денгеля все должны признать царем его ставленника. Хамальмаль же, не желая ссориться с Исааком, но и не собираясь отдавать ему верховную власть в стране, передал ему из захваченного царского имущества только парадный шатер. «Тогда ожидал Исаак, придя к Абаю, что пришлет он ему все знаки царского достоинства, которые захватил тот в руки свои вместе с цевами на конях и шатром с законниками. И когда тот послал ему один шатер, разгневался Исаак на Хамальмаля, говоря: „Разве не наследует царь царю, а князь князю? Как же творит он то, что не подобает творить: здесь свергает царя, а там препятствует в том, что подобает царю? Что мне — пошлю я к нему этого царя, не даст ли ему он все, что забрал от прежнего царя? А если не даст, пусть делает, что хочет!“» [46, с. 16—17]. И Исаак, твердо уверенный в том, что помириться с Сарца Денгелем Хамальмаль уже не может, а других представителей царской династии в стране нет, послал к нему самого Марка с его родичами, которому, как он считал, Хамальмаль не посмеет отказать. Однако Исаак недооценил изобретательность Хамальмаля. Он нашел-таки собственного «соломонида» — «Такла Марьяма — старца из рода домочадцев царя Сайфа Арада». Более близких родственников не обнаружилось, и Хамальмалю пришлось остановиться на этой сомнительной кандидатуре, так как «задумал он укрепить свое войско и собрать к себе всех людей со всех сторон, и ради этого захотел он воцарить царя» [46, с. 15]. Так совершенно неожиданно в лагере Хамальмаля оказались оба претендента на престол, старый Такла Марьям и малый Марк. «И стало это причиною разделения Исаака и Хамальмаля. Если прежде не сходились они в одном месте и совместном жительстве, но помышлением и в совете были едины, но тут стали заботиться каждый о себе» [46, с. 17].

Таким образом Хамальмаль остался в одиночестве со своими двумя царями в осажденной крепости. «Настал тогда голод, в стане Хамальмаля, ибо препятствовали ему выходить из крепости, а тех, кто выходил, убивали» [46, с. 18]. Оказавшись в безвыходном положении, Хамальмаль обратился к своей двоюродной сестре, вейзаро Амата Гиоргис, которая была родной сестрою Клавдия и Мины и еще в царствование Клавдия ушла в монастырь Дабра Либанос. «В это время пребывала она в стане Хамальмаля, ибо увел он ее из обители монашеской и привел в крепость» [46, с. 18], Благодаря ее посредничеству Хамальмаль помирился с Сарца Денгелем «и выдал тех двух царей, подобно тому, как выдают добычу, захваченную и отнятую. Он же обошелся с ними обхождением прекрасным и воздал им добром за зло, которое творили они по совету людей злых. И было все это на 2-й год царствования его 18-го числа месяца Якатита (23 февраля 1564 г.— С. Ч.)» [46, с. 18]. Однако ни хамальмалев полк, ни его военачальники — Фасило, Кефло и Эсламо — не считали свое дело безнадежно проигранным. Юного царя они не боялись и в расчет не принимали, а вот азмач Такло, раньше других заговорщиков переметнувшийся к царю и достигший при дворе чуть не самого высокого положения, вызывал их ненависть и опасение. Они затеяли новый заговор, «говоря: „Давайте сначала уьем Такло, а затем обратимся к захвату имущества!“. А решили они сначала убить азмача Такла потому, что говорили: „Если уьем мы азмача Такло, некому будет противостоять нам“, и потому решили убить его. А клонили ж этому те, кто говорил: „Когда умрет азмач Такло, не будет мириться Хамальмаль, а если азмач Такло уцелеет, то будет он искать мира из страха“» [46, с. 21].

2 марта 1564 г. заговорщики внезапно напали на царский двор и разграбили его. Тем не менее их планы были сорваны: азмач Такло сумел бежать и соединился со своими

воинами, а Хамальмаль возмутился тем, что его воины своим мятежом обесчестили его: «Он обличал их такими словами: „Уподобили меня дружинники мои Иуде, предавшему Господа своего"... И в это время не находил он себе покоя, убеждая своих дружинников поодиночке и говоря: „Что вы со мной делаете, зачем ославили меня так, что называют меня нарушителем клятвы и целования крестного?“» [46, с. 19—20]. Если эфиопские цари начиная с Зара Якоба провозглашали принцип собственного самодержавия и требовали от своих подданных верности и службы только в силу своего царского достоинства и положения «помазанника», то феодалы смотрели на положение дел несколько иначе. Они служили и хранили верность царям по договору, существовавшему между сюзереном и вассалом, на том неременном условии, что нарушение договора одной стороной автоматически освобождает от обязательств другую сторону. Хамальмаль верно служил Клавдию, а затем Мине по собственной доброй воле. С его точки зрения, он вовсе не был обязан так же верно служить Сарца Денгелю лишь как сыну Мины, Сарца Денгель был воцарен без согласия Хамальмаля и в его отсутствие; ничто не обязывало Хамальмаля служить ему. Однако Хамальмаль дорожил своей феодальной честью: после его примирения с Сарца Денгелем поступок его дружинников был для него бесчестьем. Его дружинники, по-видимому, знали о щепетильности своего господина и ничего не сказали ему о готовящемся заговоре, решив поставить его перед свершившимся фактом. Хамальмаль тем не менее счел себя обесчещенным к чтобы смыть этот позор, выстроил свой полк Марир и дал торжественную клятву на верность царю: «Я — Хамальмаль, сын Романа Верк, признаю царем господина моего Малак Сагада, сына господ моих Ванаг Сагада, Ацнаф Сагада и Адмас Сагада. И в том, в чем прежде согрешил я — да оставит он мне прегрешения мои. Заблуждения же нынешние были не по замыслению моему, а из-за козней дьявола, двигавшего руками дружинников моих. И после сего коль буду я жить, то с господином моим, а коль умру, то с господином моим!» [46, с. 20].

Впрочем, и принеся эту клятву царю, Хамальмаль остался тем, кем он был — крупным феодалом и военачальником, который видит основу своего могущества не столько в царюкой милости, сколько в собственном войске. Сначала придворные хотели вернуть ему его прежнее наместничество в Годжаме, но отобрали всадников из конницы Марир, которых он заполучил по разделу с Ром Сагадом и Такло. «И тотчас изменился он в лице, ибо любил коней. Но мудрая и разумная, ведающая наперед грядущее вейзаро Амата Гиоргис, когда увидела, как опечалился он в глубине сердца о конях, дала мудрый совет, ибо знала, что из-за коней разрушится здание мира, создаваемое ею. И тотчас ответила она и сказала: „Пусть останутся у него захваченные кони“» [46, с. 21]. Сарца Денгель был вынужден последовать этому совету. Собственных сил у него было немного, и до сих пор ему удавалось удержаться у власти лишь потому, что его советники умело использовали разобщенность феодальных мятежников. В таком положении царь не рисковал восстанавливать против себя недавно обретенного вассала.

Помирившись с Хамальмалем и его братом Ром Сагадом, царь поспешил отослать своих беспокойных и опасных союзников по местам их наместничеств. И тот и другой отправились в путь, по дороге угоняя коней «даже из обителей монашеских», Ром Сагад последовал в Вадж, откуда начал рассылать гонцов по полкам, расселенным по границе: к Батрамора в Дамоте и к Азе, гараду Хадья. Хронист Сарца Денгеля замечает по этому поводу: «Нам кажется, что не было у него другого дела, кроме дела беззакония и измены» [46, с. 24]. Начальник полка Батрамора к Ром Сагаду идти боялся, а Азе пригласил его к себе и предательски убил. Узнав об этом, царь поспешил к полку Ром Сагада, по имени Гиоргис Хайлю, привлек его на свою сторону и дал ему землю в Мугаре. Вскоре в ноябре этого же года, погибли Хамальмаль и Эсламо, и хронист царя прибавляет: «Такова была и кончина их: не разлучались они в измене, и в смерти своей последовали друг за другом» [46, с. 26].

Однако эти три смерти мало что изменили в политической жизни христианского царства, которая по-прежнему оставалась в замкнутом кругу феодальных измен и

мятежей. В декабре 1565 г. воины полка Гиоргис Хайлю, во главе которого теперь стоял старший дружинник покойного Ром Сагада Авусо, разграбили землю царицы Сабла Вангель. Царь наказал Авусо, «и когда услышал Гиоргис Хайлю, что заточили их начальника, возмутились они по обыкновению своему глупому, построили своих всадников и щитоносцев и напали на стан государя и захватили все имущество стана» [46, с. 27]. Словом, повторилась история, бывшая с полком Марир и их военачальником Хамальмалем, а Авусо, освобожденный своими воинами, послал к царю сказать: «Не с моего ведома было совершено безумство это против господина и госпожи моей, а по глупости-народа моего... Ныне же все захваченное имущество я верну без остатка. Но оставь мне прегрешения, что были не по моей воле, бога ради!» [46, с. 27—28]. Сарца Денгель, разумеется, простил Авусо потому же, почему и Хамальмалю,— за неимением другого выхода. Тогда же Фасило запросил мира и союза — предложение, с энтузиазмом встреченное в среде царского войска: «И особенно поднялись ненавидящие азмача Такло по причине этого, говоря: „Доныне возносился над ними азмач Такло, ибо говорил он в сердце своем: Кто другой в этом стане подобен мне? И когда будет другой такой же, то не станет он возноситься так“. Все азмачи и все князья присоединились к совету этому, говоря: „Лучше нам заключить союз с Фасило и быть с ним заодно"» [46, с. 29].

Однако соотношение сил в политической жизни эфиопского общества неприметно менялось. И Фасило, и другие феодальные военачальники по сути своей оставались прежними: они безусловно были преданы отнюдь не царю, а собственным феодальным интересам. Однако они уже не могли игнорировать царскую власть, как это было сразу после смерти Мины, когда Хамальмалю, Такло и Ром Сагад, разделив царскую конницу, разошлись по своим областям. По-прежнему занятые своими интригами и борьбой за первенство, они теперь стремились к царскому двору, надеясь таким образом добиться преимущества над своими соперниками. Постепенно двор Сарца Денгеля становился средоточием политической жизни страны. Фасило, прибыв ко двору, сразу оценил ту роль, которую там стала играть курия, и, задоблив ее, сумел добиться смещения азмача Такло, чьи заслуги перед царем были бесспорны: «Прежде всего роптали азажи, пажи и телохранители из-за того, что не помогал он им, не выдавая потребного, и из-за того, что вознес он главу, как говорили мы прежде. Все это привело к смещению его. А Фасило когда пришел, то возвеселил сердце царя подношением даров и возвеселил сердце азажей, улагодворяя их подношениями подобающими. Потому сместили азмача Такло и потому назначили Фасило» [46, с. 31].

Однако жизнь при царском дворе текла настолько бурно, что жить там было неспокойно, а нередко и небезопасно. 3 сентября 1566 г. уже Фасило, следуя примеру Хамальмалю и Авусо, повел свой полк грабить царский двор. «И грабили все они, по обычаю своему, И тогда вскочил на коня сей царь, бросился в середину всадников и рассеял их по сторонам. И следовали за ним Такла Гиоргис и Тавальдай. И когда упал конь Тавальдая, попав ногою в яму земельную отхожего места, тотчас остановился царь, поднял его из падения и посадил на коня, а самого его уже окружали эти предерзостные, что и бога не боятся и людей не стыдятся. И тогда один из пеших поразил коня царского. Будь я там в это время, как бы я хотел сказать этой руке, что осмелилась поразить коня помазанника божия: „Яви мне ту руку, влекомую псами!“, как оказал Фома руке, ударившей его», — пишет хронист Сарца Денгеля [46, с. 32]. Царю едва удалось спастись. Он встретился с азмачем Такло и по его совету обратился за помощью к полку Гиоргис Хайлю, который с готовностью выступил против своего старого соперника Фасило. Так царь со своими советниками стали обращать соперничество феодальных мятежников в собственную силу.

Однако сила царской власти заключалась не только в разобщенности феодалов. Бесконечные феодальные мятежи и бесчинства, разорявшие страну, не успевшую оправиться от последствий джихада, не могли не приводить эфиопское общество к мысли о необходимости и благотворности сильной царской власти. Пагубность феодального

самовластия постепенно становилась очевидна для всех. Сам Фасило преподавал хороший урок царскому двору, который вместо того, чтобы укреплять власть своего господина, думал прежде всего о том, как уравновесить влияние азмача Такло. После переворота придворным, соблазненным «подношениями подобающими», пришлось горько раскаться в этом. Хронист Сарца Денгеля сообщает об этом как очевидец: «Если бы написать историю добродетелей этих мучеников бескровных, осужденных этим человеком, жестокосердным, как Диоклетиан, в месяц изгнания сего царя, но не можем мы и неспособны рассказать об этом страница за страницей. Одних из них сковали по рукам и ногам, другие же терпели голод и жажду. Однажды, когда находился я в дороге, то видел вельмож царства и азажей, бредущих пешком, и некоторые из них были скованы цепью, и влекли их, как псов» [46, с. 35].

5. Восстановление могущества царской власти в конце XVI в.

Мысль о необходимости сильной царской власти приходила в голову не только придворным, которых «влекли, как псов». Согласно «Хронике» Сарца Денгеля, — «в эти дни умножили монахи монастырей молитвы и песнопения пред богом ради утеснения сего царя. О если бы молитвы и прошения, творимые матерью его, сиречь сестрою отца его, боголюбивою вейзаро Ама-та Гиоргис, которые видели мы очами своими, обрушились огнем на фасило, как на Содом и Гоморру, если бы поглотила его земля, как Дафана и Авирона!» [46, с. 34]. Такой перелом в общественном сознании хорошо чувствовали современники и сам царь. Он был уверен в проигрыше дела Фасило. «Говорили За-Праклитос и Асбе: „Слышали мы, как изошли из уст царских пророчество, и бог нам свидетель, что не лжем. Однажды пришел Гудамо, сын азажа Коло, и сказал ему: Рассказывал мне один убогий, что победишь ты Фасило и что попадет он в руки твои!“ И отвечал он и сказал: „О безумцы! К чему просите вы пророчество о Фасило у убогих? Был бы у вас разум, все бы могли быть ему пророками. Коли сами не можете, то я буду вам пророком, что падет Фасило и будет в руках наших“» [46, с. 34]. И действительно, при первом же столкновении с царскими войсками воины Фасило начали переходить к царю. «И потому решил он, сказав: „Если воцарю я царя, то не будут покидать меня дружинники, ибо любят царя люди эфиопские“, И решив так, воцарил он человека, недостойного царства, 11-го дня месяца Тэра (20 января 1567 г. — С. Ч.)» [46, с. 36]. Это, однако, ему не помогло. Дезертирство воинов приняло огромные масштабы. Фасило был вынужден ночью один бежать из своей крепости на север к бахр-нагашу Исааку. Идея преданности царю возобладала над феодальной идеей вассальной верности до такой степени, что по дороге Фасило задержал старый дружинник его отца и отправил связанным к азмачу Харбо, «а тот сослал его на остров Дак, куда ссылают царей» [46, с. 37]. Столь почетное заточение было вызвано тем, что Фасило был сыном Иакова и внуком Лебна Денгеля. Впоследствии Фасило был прощен и даже назначен наместником Квары, где он и погиб при нашествии оромо даве из племени боран [13, с. 152].

В подобных обстоятельствах вынужден был искать мира и союза и бахр-нагаш Исаак, который всего лишь четырьмя годами раньше присылал своего азмача Харбо к Сабля Вангель с требованием выдачи Сарца Денгеля. Казалось, последний мятежный феодал покорился царю, и при дворе царил ликование: «И по поводу мира этого, которому споспешествовал Харбо, сын хасгуэ Асера, какое было в стане Кореабском веселье в тот месяц зимний! Какой язык должен вещать, чтобы поведать об этом страница за страницей? Ибо в месяц этот радость и веселье повстречались, а любовь и мир обнимались! И подобала тогда радость эта, ибо в эти дни победил царь Малак Сагад и потерпели поражение изменники, покушавшиеся на царство. И старейшины народов незаконных по областям своим искали союза и покорялись царю и царице» [46, с. 38]. Только теперь Сарца Денгель почувствовал себя настоящим царем и сделал то, с чего обычно начинали свое правление все эфиопские цари: он во главе своего войска стал

объезжать отдельные провинции, желая напомнить наместникам, что над ними есть владыка. Предыдущие четыре бурных года показывали, что свою верховную власть царю придется утверждать силой, к тому же направлялся Сарца Денгель в Эинарью, «в страну злых народов», по выражению «Хроники» Клавдия, где в 1548 г. было разбито войско этого царя.

Наместник Эннарьи Сэпанхи принадлежал к местному правящему роду. Он явился к царю и принес ему богатую дань. Однако, когда Сарца Денгель потребовал, чтобы Сэпанхи сопровождал его со своим войском в область Боша, «возмутился сей раб скверный, которому уготовано подобающее место в краю мрака среди плача и скрежета зубовного» [46, с. 38]. И требование царя и восстание Сэпанхи весьма показательны с точки зрения развития феодальных отношений в Эфиопии и проникновения их на окраины христианского царства. Как писал С. В. Юшков, рассматривая закономерности развития феодализма на примере Руси, «отношения между великими князем к местными князьями определялись вассалитетом без ленных отношений или ленами, составлявшимися из даней. По мере развития феодализма эти примитивные отношения должны были усложняться: вассалитет должен был приобретать развитый характер: он должен был сопровождаться ленными отношениями тоже развитого типа, оформляться на основании особых, так называемых феодальных договоров, в которых устанавливались и регламентировались права и обязанности великих князей — сюзеренов и князей-вассалов. Основная обязанность вассалов теперь — не дань, а военная служба» [28, с. 174]. Такого рода развитые феодальные отношения к XVI в. уже давно господствовали в старинных христианских областях, составлявших ядро эфиопской феодальной державы. Мы видим, как царь заключал феодальные договоры с Хамальмалем, Фасило, Исааком и другими феодалами. Эти договоры скреплялись крестным целованием и обязательно предусматривали военную службу. Бахр-нагаш Исаак участвовал по приказу Мины в его походе на фалаша, а отказ явиться к нему со своими войсками всеми современниками был воспринят как мятеж. Однако развитие феодализма в Эфиопии протекало весьма неравномерно. На окраинах местные правители принадлежали в основном к наследственным правящим родам, хотя эфиопские цари и их хронисты упорно называют их царскими наместниками. Противоречие вполне объяснимое: царь, желал видеть в той или иной области своего царства лен, данный тому или иному правителю за службу. Наследственный же правитель не хотел считать свое наследие леном и, не отказывая могущественному царю в дани, отказывал ему в службе. Другими словами, правители, вроде Сэпанхи, хотели бы ценою дани сохранить свою практическую независимость действий, но на это никак не соглашались эфиопские цари.

Сарца Денгель не только разгромил войско Сэпанхи, но специально остановился на том месте, где было разбито войско Клавдия и приказал отслужить по погибшим панихиду. «И в этот день пришли согласно закону все священники и церковники и пели, помяная в песнопениях своих падение тех воинов на месте том и победу сего царя победоносного, отметившего за отца своего» [46, с. 39]. Спасшийся Сэпанхи в «Хронике» Сарца Денгеля именуется не иначе как «сей раб скверный», а его попытка отстоять свою независимость рассматривается как мятеж. Подобное стремление местных феодалов к независимости было чрезвычайно опасно для царской власти, и хронист не только восхваляет царскую расправу, но и особо подчеркивает ее справедливость: «Благословен бог, судия правосудный, отметивший пролитую кровь рабов своих. Справедливо отплатил он за всех, погибших на месте том. Бог да укрепит царство его, подобно царству Давида и Соломона, и да уподобит пребывающему на небе трон царя нашего" Сарца Денгеля, великого мощью и грозного мщением. И все это было на пятый год царствования его» [46, с. 39].

Пафос хрониста по поводу довольно заурядного события в эфиопской политической жизни объясняется прежде всего тем, что на 5-м году своего царствования Сарца Денгель еще не был ни великим мощью, ни грозным мщением. Он только-только

утвердился на своем престоле, и многочисленные феодалы не испытывали того благоговейного страха перед царской властью, который та всячески старалась им внушить. Правда, когда царь вернулся на зимние квартиры, там его ждала дань от бахр-нагаша Исаака: «Ибо тогда был он сердцем прямей не склонен к суетному» [46, с. 40]. Однако далеко не все признавали власть молодого царя. После окончания дождей Сарца Денгель отправился в Хадья к наместнику Азе, убившему в свое время Ром Сагада. Царь взял с собою все свои наличные силы — полки Тиоргис Хайлю и Гэрмэ, а также призвал азмача Такло с его полком Хаваш. Азе отказал царю в дани и 10 марта 1569 г. сразился с ним. Царь победил, и его хронист присовокупляет к рассказу об этой победе свое замечание: «Было это 1-го дня месяца Магабита. В этот месяц победил господь наш Иисус Христос и потерпел поражение Грань и победил царь Клавдий. И на дальнейшее да сделает бог этот месяц месяцем победы христианам и месяцем поражения изменникам. Аминь и аминь» [46, с. 41].

Это сравнение опасности, исходящей от мятежных феодалов-«изменников», со страшным джихадом Ахмада Граня вполне показательно. И Сарца Денгель решил последовательно бороться с ней. Он остался в Хадья на целый год, зимовал там и после того, как «устремились все аджам, родовитые люди племен Хадья, чтобы войти к сему царю, ища назначений и наград» [46, с. 41], помирился с Азе и простил его. Однако это было не то прощение, которое было дано Хамальмалю или Авусо, когда бессильный царь вынужден был оставлять своим недавним врагам и их должности и войска. Над Хадья был поставлен дедж-азмачем Такла Гиоргие, и не успел Сарца Денгель уйти из Хадья в Вадж, как «прислал ему Такла Гиоргис отрубленную голову Азе, ибо знал он, что не чисто сердце Азе от беззакония» [46, с. 42]. Так царский наместник не ужился с наследственным правителем. Сарца Денгель это ничуть не огорчило; он последовательно старался заменять наследственных правителей своими людьми.

В Вадже Сарца Денгель женил Дахарагота на дочери Ама-та Гиоргис и поставил этого нового своего свойственника кацем¹⁰ Ваджа. Подчинив своей власти и область гураге, он прожил на юге два года, внедряя в этих областях собственную администрацию. Царское внимание к южным областям, где феодальные отношения были еще относительно неразвитыми, имело свой резон в XVI в. Царская власть нуждалась в значительных средствах, которых уже не мог дать контроль над пришедшей в упадок торговлей. Это заставило эфиопских царей, начиная с Клавдия, искать возможность получать дань на юге. Отягощать данями весьма независимых северных феодалов в тот самый момент, когда цари так нуждались в их военной службе, они не решались. Помимо богатой дани южные земли, населенные преимущественно «язычниками», т. е. людьми, стоящими вне закона, «не служившими богу владычеству и не подчинявшимся помазаннику его» [24, с. 140], представляли заманчивые возможности и для округления царского домена. Однако и внешние опасности и внутренние проблемы эфиопской феодальной (Монархии постоянно отвлекали царскую власть от экспансии на юг.

Укрепив свою власть на юге, Сарца Денгель почувствовал достаточно сил для занятия северными делами. В 1571. г. он «решил» идти в Дамбию, чтобы встретиться с Харбо и Исааком. А причина этого похода была в том, что сказал он: «Коль, памятуя о деяниях своих, совершенных против меня и против отца моего, стыдится он придти в стан мой и приблизиться ко мне, то я пойду к нему и приближу к себе и договорюсь с ним ласково и любовно» [46, с. 43]. Харбо принял царя с возможной пышностью и осыпал подарками и его и весь его двор. Среди подарков были не только предметы роскоши, но и больше сотни боевых коней, «и большинство из них со сбруей; броней и шлемами» [46, с. 43—44]. Ценность такого подарка можно понять, «если вспомнить, как в свое время Хамальмаль, Ром Сагад и Такло делили конницу царя Мины и огорчение Хамальмаля, когда у него хотели забрать коней. Вскоре пришел и Исаак, также подаривший царю «коней отборных и одежды тонкие разноцветные, а также ковры» [46, с. 44]. Полное примирение с царем не обошлось без церковного посредничества, так как, согласно

сообщению «Хроники» Сарца Денгеля, «все эти дары были «деланы Харбо по совету Сарда Крестоса, ученого и разумного» [46, с. 44]. Царь дал Харбо полк Гиоргис Хайлю, а дедж-азмача Такла Гиоргиса назначил цахафаламом Дамота, присоединив таким образом и эту южную область к своему домену.

Внешняя опасность, однако, не позволила царю долго заниматься устройством своего государства. Начали свое наступление турки, и Исаак поспешил к себе в Тигре, а в 1572 г. произошло массовое нашествие племен оромо на Вадж, Фатагар и Даваро, «заполнивших всю землю своим скотом, детьми и женщинами. И не было ни пути, ни дороги, ибо заполнил их скот всякое место. И из-за обилия окота один человек не видел другого, я шли они с трудом, разгоняя скот по сторонам, чтобы очистить путь» [46, с. 45]. Это не был набег воинственной молодежи, а массовое переселение племен. Царь потребовал, чтобы Зара Иоханнес, Такла Гиоргис и Дахарагот пошли вместе с ним на оромо, а Харбо послал воевать с фалаша. Сарца Денгель разбил оромо в Вадже, но на следующий год ему пришлось отражать их нашествие в Дамоте, а в 1674 г. он воевал с ними уже в Шоа. Внутренняя обстановка в стране также усложнялась. В Годжаме умер старый азмач Зара Иоханнес, и Сарца Денгель поспешил туда, стремясь привлечь к себе на службу его воинов. Он сделал из них царский полк, который поместил в Дамбии, земле наместничества азмача Харбо. Самого же Харбо он вызвал к себе, желая, вероятно, дать ему другое наместничество. Это была обычная политика эфиопских царей, бдительно следивших за тем, чтобы их наместники не пускали слишком глубоких корней в своих областях. Однако Харбо умер, а его полк Гиоршс Хайлю, видимо, недовольный передачей земли в Дамбии полку покойного Зара Йоханнеса, решил уйти к Исааку. Сарца Денгель направился к Гиоршс Хайлю и превратил его в свой собственный полк.

Таким образом, год от года власть Сарца Денгеля укреплялась. Исаак с большой тревогой следил за развитием событий, которые все больше оборачивались не в его пользу. Могущество царя, и прежде всего военное, росло, феодалы подчинялись один за другим, и Исаак понимал, что рано или поздно настанет и его очередь. В 1575 г. сразу же после смерти Харбо он предупредил Сарца Денгеля: «Не зови меня, господин мой, ибо боюсь я, и не приходи ко мне, ибо не найдешь ты меня!» [46, с. 46]. Царь сделал вид, что не понимает, о чем идет речь, и ответил выговором: «Когда звали мы тебя, что говоришь ты: „не приду я?“ И когда говорили мы тебе о приходе своем, что говоришь ты: „не найдете вы меня?“ Все слова твои подобны словам, младенцев, не отличающих хорошего от дурного и не ведающих, что говорят» [46, с. 46]. Исааку же было ясно, что царь не оставит его в покое и нужно действовать, пока есть время. Он стал собирать всех недовольных усилением царской власти: оставшегося не у дел Манадлевоса, известного мятежника Иоанна, сына Романа Верк, с его сыновьями и даже азажа Кумо, 12 лет тому назад провозгласившего Сарца Денгеля царем и нарекшего-его царским именем Малак Сагад. Одновременно он вел подозрительные переговоры с турками и с султаном Адаля Мухаммедом. IV ибн Насиром, возглавившем в Хараре группировку воинственных сторонников джихада, все еще надеявшихся с оружием в руках возродить былое могущество Адаля.

Сам Сарца Денгель был настроен решительно, но его придворные дружно высказались за мирное решение вопроса с Исааком: «Да не оставим мы Исаака губить душу свою и переходить к туркам ради любви к должности» [46, с. 47]. Царь согласился и послал к Исааку несколько видных церковников для целования креста на верность ему, так как жаловал его должностью дедж-азмача, парадным одеянием с золотой цепью, золотым наручем и парадным мулом с золотым шлемом. Исаак всячески затягивал переговоры с азажем Халибо, который возглавлял царскую делегацию. Тайный умысел Исаака состоял в том, что он уже договорился с неким Амха Гиоргисом об освобождении из заточения отдаленного царского родственника Вальда Затаоса и с султаном Адаля Мухаммедом ибн Насиром о совместном выступлении против царя. Азаж Халибо послал к Сарца Денгелю своего сына, чтобы поведать ему «обо всем, внешнюю видимость в

письме государю в словах написанных, а внутреннюю же сущность рассказать на словах, какое коварство он творит» [46, с. 48]. Таким образом, царь почти одновременно узнал о кознях Исаака, появлении нового претендента на престол Вальда Затаосе и о выступлении султана Мухаммеда.

В этих условиях он решил бить своих врагов поодиночке и опешно пошел на Мухаммеда, Благодаря помощи своего давнего союзника Асма эд-Дина, в свое время 'помогавшего ему в борьбе с Хамальмалем, а ныне решившему изменить султану Адаля, царь довольно легко справился с Мухаммедом. Весь ход этой войны показал полную безнадежность мусульманских попыток возродить джихад. Генерального сражения не было, происходили лишь отдельные стычки, после каждой из которых многие мусульманские воины переходили на сторону царя. Здесь давали себя знать старые счеты — результат собственных адальских междоусобий, длившихся с 1559 г. Такие стычки длились с марта по апрель 1577 г. Дело кончилось тем, что группа мусульман — соперников султана Мухаммеда — схватила и выдала его царю со всеми приближенными. По совету придворных Сарца Денгель приказал их казнить. На следующий год царь готов был выступить против Исаака, но оромо племени боран вторглись в Вадж и угрожали двору его матери. Разбив их, царь по настоянию азажа Халибо, убежавшего от Исаака, поспешно двинулся в Дамбию, чтобы затем идти в Тигре, но натолкнулся на оромо племени абати. Сарца Денгель снова одержал победу и хотел продолжить свой путь, но его военачальники стали жаловаться на усталость от непрерывных походов и сражений, а придворные настаивали на мире с Исааком. К Исааку опять были посланы гонцы, которых тот уверял, что готов подчиниться царю, а сам тем временем заключил союз с турецким пашой и послал царю пушечное ядро со словами: «Заключил я союз с пашой, но не через послания, а сидя с ним на одном ковре. Не для того, чтобы бороться с государем, а из страха прибегаю к нему, как прибегают раб, боящийся господина своего» [46, с. 57].

Тем самым Исаак явно упрекал царя в притеснении вассалов, которые вынуждены искать защиты своих феодальных вольностей даже у турок. Сарца Денгель понимал всю пропагандистскую опасность подобного обвинения и привлекательность такого оправдания мятежа против царской власти в глазах феодальной знати. Поэтому он обвинил мятежного вассала в гордыне, полностью используя то преимущество, которое ему давал переход Исаака к «неверным»: «Послал он пришедших гонцов Исааковых с письмом, где было все исповедание веры его в бога. Так говорил он: „Коль веруешь ты в себя, то я верую в господина моего Иисуса Христа. Коль с турками ты пришел, то я приду к тебе с господом моим Иисусом Христом!“» [46, с. 56]. Военное столкновение стало, таким образом, неизбежным. 30 сентября 1578 г, Сарца Денгель выступил в поход, а 12 октября умер цахафалам Дамота Такла Гиоргис. Его смерть смутила двор и войско, и «стали говорить они: „Вот пал венец гордости нашей и рухнул оплот крепкий, на который уповали мы! Как идти нам в Тигре, коль в самом начале пути нашего постигла нас такая напасть? Не будем же спешить с войной на Исаака, у которого такие ружья и пушки и множество конницы!“» [46, с. 57]. Царь рассердился и гнев его нетрудно понять, В третий раз придворные отговаривали его от войны с Исааком, как в свое время отговаривали и его отца, царя Мину. Сарца Денгель же, немало претерпевший от Исаака, понимал, что, если не уничтожить этот последний оплот феодальной независимости, ему никогда не удастся прочно утвердить свою власть в стране.

Он повел войско узкими ущельями через Вадж, чтобы внезапно напасть на Исаака. Царь решил обмануть противника, и это ему удалось. Ожидая царского выступления, Исаак 16 сентября 1578 г. сразу же после праздника воздвижения пошел к границам Дамбии и, не встретив царя, решил, что тот придет уже в ноябре, когда созреет урожай. Сентябрь и ноябрь были обычными месяцами походов и набегов. До праздника воздвижения длится сезон дождей, когда передвижение по размокшим горным кручам практически было невозможно. В поход выступали сразу после праздника или в ноябре,

когда поспевают урожай и войско находило себе обильное пропитание в земле противника. Поэтому Исаак до ноября распустил своих по домам на отдых, «и не осталось у него ни малого, ни великого, и остался он с немногими родичами» [46, с. 59]. Сарца Денгель же пришел в Тигре неожиданно в октябре. Внезапности нападения способствовало также и отношение местного населения. Как пишет хронист Сарца Денгеля, «Исаак наложил на них ярмо служения, подобное ярму фараонову, и возненавидели его люди страны, и скрыли от него приход сего царя, пока не пришел он к нему внезапно» [46, с. 59].

Исаак был вынужден начать поспешное отступление к туркам, а многие его союзники, такие, как Иоанн, сын Романа Верк, начали перебегать к царю. 17 ноября 1678 г. состоялось сражение, не принесшее решительного успеха ни одной стороне. Турки стреляли из пушек, но этот огонь оказался неэффективным: «Из тысячного войска не повредили они никому, а стреляли они из восьми пушек много раз до седьмого часу» [46, с. 66]. Исаак попытался снова вступить в мирные переговоры. Царь выставил свои условия: «Если хочешь ты мира, то уйди из турецкого стана, и мы будем сражаться с врагами, нашей веры. Тебя же возвращу я к прежней жизни твоей. А коль не так, не будет меж нами мира, пока ворон не побелеет и не обратятся вспять течения вод!». Однако Исаак не считал возможным предать союзника: «Он пришел мне на помощь, как же мне сражаться с ним? Как ненавидеть мне того, кто любит меня?» [46, с. 68].

Переговоры зашли в тупик и сражение возобновилось. Положение Исаака и его турецких союзников ухудшалось день ото дня, так как дезертирство из их рядов росло. «Хроника» Сарца Денгеля передает горькие слова турецкого паши: «В этом стане нас здесь трое глупцов. Посылал ко мне царь и говорил мне: „Пришлю я тебе много золота, но ты не выходи из крепости своей и не воюй против меня, помогая Исааку“. Говорил он мне так, а я вышел из крепости, и в этом моя глупость! Вторая глупость — Исаакова. Говорили ему: „Помирись с царем, господином твоим и господином отцов твоих, мы же сделаем для тебя так, что вернет тебя царь к прежней жизни твоей“. Он же возненавидел мир и вот воюет с господином своим, пока не достигнет его смерть. И в этом его великая глупость! Третий же глупец — это сей царь (Вальда Затаос, принявший царское имя Феодор.— С. Ч.), у которого и коня-то нет, а он говорит: „Я — царь!“ Из-за него пошли все эти беды и напасти. И это — глупость, худшая, нежели все глупости! — так говорил паша» [46, с. 72].

26 декабря 1578 г. объединенные силы турок и Исаака были разбиты наголову. Исаак бежал с поля боя, но когда один эфиопский воин, сын Робеля Мадабайского¹¹, пронзил ему спину насквозь, бросив копье из засады, Исаак решил умереть в бою. «Тогда повернул он к месту битвы, и бежала кровь его, и вся одежда его намочила от крови. И тогда сошел он с коня и лег на землю, и завесили его одеждой от солнца. И в это время услышал он о смерти Гарада, советника своего, и сказал: „Прекрасна наша готовность к смерти, но оставили мы по себе худую память, сражаясь рядом с псами неверными“» [46, с. 74]. В этой же битве погиб и турецкий паша, убитый Ионаэлем. Когда Сарца Денгелю принесли отрубленные головы Исаака и паши, то царь, вспомнив послание Исаака, положил их на один ковер, и царский хронист злорадно пишет по этому поводу: «Ныне же обрел Исаак желаемое и сбылось мечтание его, ибо пребывала голова его с головою паши на одном ковре» [46, с. 75]. Казнены были и многие сторонники Исаака, захваченные в битве, в том числе Манадлевое и азаж Кумо, власть его прочно утвердилась в стране, и не осталось никого в живых среди «старейшин народа и вельмож царства», чье мнение было так важно при его воцарении.

Турецкий гарнизон Дабарвы не посмел сопротивляться царю. Турки впустили царя в крепость и выдали все сокровища паши. «И на следующий день после праздника рождества приказал он разрушить стены крепости и башни, и заставил разрушить все, вплоть до мечети. Турок же, спасшихся от гибели в день победы его, и турой — стражей крепости он собрал и назначил над ними пашу» [46, с. 77]. Как мы видим, Сарца Денгель отнюдь не был религиозным фанатиком. Он провозглашал войну за веру, чтобы

воодушевить на борьбу с Исааком и безжалостно расправлялся с мятежными феодалами, но турецких стрелков он ценил и охотно принимал на службу.

Упрочение своей власти Сарца Денгель ознаменовал торжественным венчанием на царство в Аксумском кафедральном соборе по древнему чину, установленному в свое время Зара Якобом. Совершив эту впечатляющую церемонию, на которой присутствовало все войско, царь поспешил уйти из разоренного войной Тигре. Многочисленное войско нужно было кормить, а Тигре не было вражеской территорией, чтобы разорять его вконец. Кроме того, царское воинство ожидало заслуженной награды за свою победу, и Сарца Денгель поступил так, как будут впоследствии поступать многие поколения его преемников после побед в древнейшей христианской области Тигре: он решил спешно отправиться на юг «в земли языческие, чтобы войско ело хлеб отобранный и захватывало имущество» [46, с. 83]. Впрочем, на юг он повел лишь воинов из своего домена. Вассальные войска он разослал по домам еще из Тигре. Их военная служба была обязанностью и не требовала вознаграждения. Несмотря на коронацию в Аксумском соборе по примеру Зара Якоба, Сарца Денгель не подражал политике этого царя. Он не столько стремился к безусловному самодержавию, сколько желал упрочить царскую власть над всеми областями феодальной монархии. Требовать безусловного повиновения от вассалов он не решался и охотно заключал с ними феодальные договоры, которые и назывались «союзами», где специально оговаривались условия службы царю. В то же время он заботливо округлял свой домен.

Царь вернулся в Губаз, свою зимнюю резиденцию в Эмфразе, откуда распустил по домам ополчение и отправил наместников по землям своего домена. «Хроника» дает следующий их перечень: «И в эту неделю разослал царь вельмож назначенных: дамотского цахафалама, шоанского цахафалама, гондхамского нагаша, амхарокого цахафалама, гарада Ганза, каца Ваджа и гарада Бали. Мы не стали упоминать других, таких, как нагаш Валака и кац Манзэха, не имеющих права носить барабаны» [46, с. 83]. Как мы видим, царский домен разросся до невиданных прежде размеров. Впрочем, насколько прочны были эти приобретения — другой вопрос. Царь отпраздновал в Губаз пасху и, как пишет хронист, «была тогда радость великая, и радость эта была веселием мирным, без раздоров и мятежа» [46, с. 83]. Хрониста понять нетрудно: пасха 1679 г. была чуть не первой пасхой за все царствование Сарца Денгеля, когда торжество праздника не омрачалось очередной опасностью. Затем царь повел своих воинов в набег на юг, где они обогатились добычей.

На следующий год Сарца Денгель хотел «идти воевать галласов от Ангота до Гедема, Ифата, Фатагара и Даваро» [46, с. 84], чтобы остановить наступление оромо, однако фалаша Самена отказались платить подати и царь не рискнул выступить на границу, не подавив мятеж в тылу. Следует сказать, что фалаша, подчинявшиеся собственным князьям в своем высокогорном Самене, практически пользовались независимостью, хотя формально и были данниками эфиопских царей. Их независимости благоприятствовали два обстоятельства: бедность этой области, лежащей в стороне от торговых путей, где основной земледельческой культурой была не пшеница или столь любимое эфиопами просо, а ячмень; и неприступные холодные горы, климат которых ужасал эфиопов больше, чем жара пустынь. Хронист Сарца Денгеля пишет: «Не забудем же написать историю о том, сколь дурна земля Самен. Все дороги ее неровные, не прямые, там множество пропастей и не могут там идти кони, и мулы, и ослы иначе, как один за другим, и то с трудом. Другое зло — холод сильный, что пронизывает до костей так, что не может жить чужестранец из-за великого холода, а лишь местные жители, которые к нему привычны. Третье же зло — то, что в этой стране падает снег в то время, когда внизу стоит жара. И однажды там, где расположились мы... снег шел всю ночь, и когда рассвело, то увидели мы, что вся земля там, где мы были, была покрыта снегом, и люди стана, когда ходили вокруг, то ступали не на землю, а на снег» [46, с. 98—99].

Поэтому босые теплолюбивые эфиопы не стремились в Самен, куда поход был труден, а добыча небогата.

Тем не менее Сарца Деятель, собравший не только собственные, но и вассальные войска, пошел в Самен, приурочив свой поход ко времени сбора урожая. Высокогорный холод и обрывистые скалы очень затрудняли поход. Местность благоприятствовала обороне, но сопротивление первого же князя фалаша, с которым столкнулся царь,— Калефа быстро было сломлено благодаря пушкам, с которыми фалаша не были знакомы и грохот которых произвел сильнейший психологический эффект: «И когда выпалила одна пушка, то упал знаменосец и одна женщина, которая спряталась под деревом. И тогда смутился Калеф и все войско его, и смешалось «все его войско ратное, ибо показалось им, что ударила в них молния с неба» [46, с. 88]. Фалаша бежали, а эфиопские воины беспощадно уничтожали всех, кого могли настичь. Трудно сказать, чем бы закончился царский поход, если бы не страх фалаша перед пушками, поскольку настроены они были весьма решительно. Хронист царя пишет: «Удивительная история была в этот день. Захватили в полон одну женщину, и вел ее один человек, привязав ее руку к своей. И когда увидела она, что идет у края пропасти великой, то вскричав: „Адонай, помоги мне!“, бросилась в пропасть и увлекла за собою помимо его желания того человека, что привязал ее руку к своей руке. Удивительная твердость этой женщины, что и себя не пощадила вплоть до смерти лишь бы не приобщаться к собранию христианскому. И не одна она свершила это деяние удивительное, а многие последовали ее примеру, но она была первой» [46, с. 88—89].

Воины же фалаша бежали, оставляя узкие перевалы, удобные для обороны. Брат Калефа Радаи, вынужден был сдаться царю, а царь счел нужным обойтись с ним милостиво: «И сказал он тогда Радаи: „Не страшись и не плачь, будет тебе по доверию твоему. Но смотри, не грехи больше, чтобы не случилось с тобою чего худшего!“» [46, с. 94]. Целью похода Сарца Денгеля было утверждение своего сюзеренитета, а не религиозный фанатизм или жажда добычи. Впрочем, с фалаша взять особенно было нечего; царь, захватив стан Радаи, «имущества не нашел, кроме нескольких рубях, ибо не был тот стяжателем имущества, а был земледельцем, что сеет хлеб свой в поте лица» [46, с. 93]. Эта царская победа произошла в декабре 1579 г. Сарца Денгель пышно отпраздновал ее со своими воинами, но чем дольше он оставался в Самене, тем яснее становилось, что прямой царский контроль над этой областью невозможен. «И стали говорить люди стана: „Вот ускользнет от нас Радаи и соединится с народом своим. Лучше было бы связать его, а уйдя из Самена и придя в Губаз, мы бы отпустили его“. И тогда заковали его в цепи железные. И заточение это было не ради посрамления его, а для того, чтобы не волновалась страна и чтобы не стал он изменником царю по обычаю своему» [46, с. 96]. Царю ничего не оставалось, как последовать этому совету, заключив в то же время феодальный договор с Радаи и убедив его в пагубности мятежа против царской власти.

Если в период жестоких феодальных усобиц и феодалам становилась ясна необходимость царской власти — этого верховного арбитра, способного остановить беспрестанную и в конечном счете бессмысленную междуусобную войну, так их ослабляющую, — то в период усиления своей власти Сарца Денгель также понял необходимость вассалов. Царь не имел физической возможности установить свой прямой контроль над всей страной; он вынужден был заключить договоры с вассалами, которым подчинялось местное население, и надеяться на их верность. Обширный домен, давая царю значительные военные силы, должен был отчасти гарантировать ему эту верность и обеспечивать военное превосходство над любым возмущившимся вассалом. И царь заботился об увеличении своего домена, стараясь в то же время внедрять и за его пределами своих людей в качестве наместников.

Не успел царь в начале 1580 г. уйти из Самена, сослав Радаи в Вадж, как через год ему снова пришлось воевать с фалаша, объединившимися вокруг Калефа. Разбив Калефа, в 1586 г. он снова воевал в Самене с «иудеем Гушеном» из той же местной правящей

династии. Это война была гораздо тяжелее предыдущей, поскольку фалаша уже перестали бояться грохота огнестрельного оружия и смело нападали на царские войска, укрываясь после этого на вершинах неприступных гор. Царь же из-за недостатка продовольствия не мог долго находиться, в Самене. Поход, однако, завершился царской победой, потому, что, «когда увидел господь бодрость сердца его и желание помышления его отметить своим, врагам-иудеям, то вложил он-корыстолюбие в сердца турок и агау, твердых сердцем, и заставил оказать их: „Что дадите вы нам, коль взберемся мы на эту амбу и возьмем ее мудростью хитрой, что дал дам бог?“. И ответил он: „Мы дадим вам золото“, ибо они охотники до золота. А тем агау пообещал он дары, которых они пожелают» [46, с. 106]. Этим туркам и агау, действительно, ночью удалось, налепив на отвесную скалу мед, взобраться на амбу. Затем по связанным чересседельникам туда залезли и царские воины, учинив побоище защитникам амбы. И тем не менее, несмотря на успехи каждого своего похода на фалаша, Сарца Денгелю не удалось раз и навсегда подчинить эту область своей власти. В 1592 г. он снова ходил походом на Самен.

Все это заставляло царя вести сложную политику, неодинаковую по отношению к разным областям. В небогатом, но чрезвычайно важном в стратегическом отношении Самене, находившемся к тому же в опасной близости от захваченного турками побережья, Сарца Денгель неукоснительно подавлял каждый мятеж феодалов, но население старался щадить и по возможности пытался привлечь на свою сторону. Это удивляло даже его хронистов: «Сколь силен приказ царский, воспретивший цевам захватывать имущество фалаша, которого желали они и ради которого обрекали они на смерти души свои!» [46, с. 105]. Однако и этих цевов нужно было удовлетворять. Поэтому обычно после каждого похода на север (в Самен или Тигре), где царь усмирял мятежных вассалов, но население старался не озлоблять, Сарца Денгель, распустив по домам вассальные войска и ополчение, вел собственных воинов на юг за добычей. Так, после победы над Радаи в 1580 г. он пошел в Шат, «и когда захотели противиться ему народы той страны, называемые Гафат, то искоренил он их» [46, с. 120], а после победы над Гушеном отправился в Вамбарья, «и в день своего прибытия разослал он воинов в набег, и захватили, они много скота, рабов и рабынь» [46, с. 116].

Одновременно Сарца Денгель пытался включить эти южные области в состав своего царства и насаждал там христианство. Впрочем, он скоро заметил, что две эти задачи — безудержное разграбление областей и привлечение их «а свою сторону — оказываются несовместимыми. Когда после разорения земли Шат уцелевшие гафатцы согласились принять христианство, то, по словам царского хрониста, «не оставило их злонравие собственное и возвратились они к прежним деяниям своим, как оказано: „Свиньи, вымытые водою, возвращаются в грязь"» [46, с. 120]. Сарца Денгель учел этот неудачный опыт при крещении Эннарьи в 1587 г. Он сам выступил в роли крестного отца местного правителя Баданчо, богато одарил его многоцветным одеянием из парчи и другими подарками: «Сделали ему и венец и увенчали им голову его, цепочку золотую с крестом золотым чудной работы возложили на шею ему в знак христианства. Сделали все это, чтобы возлюбил он закон христианский, одаривший его такими дарами» [46, с. 122]. Одновременно он оставил Баданчо, названному христианским именем За-Марьям, половину податей Эннарьи, которая составила 3 тыс. унций золота. Имя же За-Марьям было выбрано с умыслом, так как его носил один из сыновей царя. «Отсюда видно,— заключает хронист Сарца Денгеля,— что была не меньше любовь его к сему сыну от духа святого, нежели к сыну своему от плоти своей» [46, с. 121]. Обращение Эннарьи в христианскую веру оказалось успешным, что отметил и царский хронист, хотя объяснил это несколько иначе: «Лучше было крещение людей Эннарьи, нежели крещение людей Шат. Крещение едино, но эти люди Шат были нечестивы в деяниях своих, любо действовал и с идолами и презрели святое крещение, которое есть врата в царствие небесное. Люди же Эннарьи приняли крещение и возлюбили его до глубины сердца и донныне пребывают в сей вере праведной» [46, с. 121].

Таким образом, политика царя была весьма различной. В старинных христианских районах он боролся с местной знатью и стремился сажать туда наместниками своих людей, тесно связанных с двором и всецело зависящих от царя. В «языческих» областях, где феодальные отношения были развиты слабо, он старательно вводил христианство, чтобы крепче привязать к себе местных правителей, заменить которых собственными наместниками не было никакой возможности. В мусульманских же и иудейских областях царь решительными карательными экспедициями пытался внушить местным правителям мысль о бесполезности и безнадежности всякого сопротивления царской власти. Такая политика требовала быстрой военной реакции, походов и сражений и вообще была весьма утомительна. В своей постоянной резиденции в Губаэ Сарца Денгель проводил, как правило, только сезон дождей, в остальное время года бывая там лишь проездом с севера на юг или с юга на север. Тем не менее политика эта приносила (свои плоды, а царская власть в стране постепенно укреплялась и пользовалась авторитетом.

Большой помехой в этой многотрудной царской деятельности являлись набеги племен оромо, постоянно отвлекавшие царя от разрешения внутренних дел. В 1584 г. оромо племени бир-мадже вторглись в Вадж и убили царского наместника Аболи. В 1585 г. Сарца Денгель воевал с племенем марава, в январе же 1587 г. он был вынужден оборонять Годжам от оромо племени вурантэша, которые угрожали резиденции его матери. Достичь решительной победы над подвижными отрядами молодых воинов аромо было трудно, поскольку после успешного набега они быстро исчезали в неизвестном направлении, «как рассеивается дым пред лицом ветра», по выражению царского хрониста. Так, в апреле 1587 г., когда после крещения Эннарьи царь направился в Вадж против племени боран, те быстро ретировались, и Сарца Денгель «тогда решил воевать галласов, что пребывали в Батрамора, называемые даве, которые погубили Фасило с его войском. Они же, когда услышали известие о приходе сего царя грозного, что грознее всех царей земли, бежали далеко, пока не затерялись следы их» [46, с. 127]. Царь вынужден был поспешно уйти из разоренной оромо области, так как голодные воины роптали и говорили: «Вот затерялись следы галласов, и неизвестно, куда ушли они. И хлеба не отнять и не купить. Усилился голод в стане нашем. Теперь вернемся в стан наш, что в Губаэ. Разве не говорят, что лучше смерть от копья, чем смерть от голода?» [46, с. 127].

Частые набеги оромо держали в постоянном напряжении и пограничные области и самого царя, который «стал объезжать города Бегемдера, куда, по его подозрениям, могли сделать набег галласы». И хотя царская «Хроника» уверяет, что «в это время пропал во всех городах страх перед галласами, ибо убоялись они грозного гнева его, сокрушавшего их множество раз» [46, с. 128], у нас есть все основания сомневаться в этом. За невозможностью решить оромскую проблему военным путем Сарца Денгель пробовал привлечь на свою сторону некоторые племена оромо. В 1586 г. в царском походе в Самен против Гушена помимо вассальных войск участвовали также и «галласы, искушенные в битве и жадные до пролития крови человеческой» [46, с. 104]. Однако участие отдельных отрядов оромо в царских походах не могло решительным образом изменить обстановку в стране и ликвидировать опасность оромских вторжений.

В ноябре 1588 г. пришло известие о том, что турки снова заняли Дабарву и разбили войско. Дахарагота, который тогда был одновременно наместником Тигре и бахр-нагашем. Царь немедленно выступил на север, собирая по дороге войска, в том числе и отряды оромо, согласившихся принять участие в походе. Турецкий паша поспешил оставить Дабарву и укрепиться в окрестности Дахано на побережье, где его могла поддерживать турецкая корабельная артиллерия. Взять крепость приступом не удавалось, а тем временем в многочисленном царском войске начался голод, этот постоянный спутник больших армий в Эфиопии. Все советовали царю вернуться. Царь, однако, не мог оставить турок в покое, поскольку слишком хорошо помнил перипетии мятежа бывшего бахр-нагаша Исаака, тем более, что турки уже поставили собственного бахр-нагаша — местного феодала Вад (тигрейское произношение имени Вальда.— С. Ч.) Эзума. «На

вторую субботу поста позволил царь людям стана грабить без разбора земли противников и союзников. И тогда настала сытость в стане и исчез голод... А когда роптать стали люди Тигре из-за грабежа, то сказал он им: „Судите сами! Разве привели мы этих щевов не для того, чтобы спасли они нас от полона турецкого, и разве не сражаются они ради вас? Разве лучше, чтобы с голоду умерли те, кто полагает души свои ради избавления вашего?“. И такими словами и подобными прекратил он жалобы и заставил смолкнуть ропот» [46, с. 132].

Царская настойчивость по времени совпала с ослаблением Османской Порты. Пока царь расправлялся с Вад Эзумом и праздновал пасху, турецкий паша, запертый в своей крепости, прислал царю богатые дары, не забыл также и придворных, а вместе с дарами послание: «Прими от меня, господин мой, этот малый дар, что послал я величию царства твоего. Не чините препятствий купцам моим, я же буду принимать проходящих ко мне купцов приемам прекрасным и не причиню им вреда, когда придут ко мне торговать, и отпущу их по-хорошему. Я буду делать то, что прикажете вы, и не преступлю приказа вашего» [46, с. 136]. Сарца Денгель счел за благо заключить мир на этих условиях, к тому же турки скоро вообще ушли с африканского побережья Красного моря, поставив местного вождя племени баджа своим наибом в Аркико и Массауа [82, с. 98]. Этот наиб, бывший формально представителем Блистательной Порты, практически целиком зависел от произвола эфиопского царя и не представлял в то время ни малейшей угрозы. Поэтому царь назначил собственного бахр-нагаша и поспешил увести свое изголодавшееся войско на зимние квартиры в Губаз.

Царская власть укрепилась в стране настолько, что Сарца Денгель решил основать свою столицу в Айба в области Вагара, поселившись там постоянно. С 1590 г. жизнь царя заметно изменилась. Он по-прежнему ходил в походы (так, в 1591 г. он воевал «людей Гамбо», а в 1593—1594 гг. подавлял мятежи в Самене и Эннарье), но уже не проводил в этих походах большую часть года, а жил в основном в Айба. Он восстановил свое царство во внушительных границах, существовавших в лучшие времена Лебна Денгеля, и заставил всех уважать царскую власть. Однако, если сравнивать конец царствования Сарца Денгеля с серединой царствования его деда, Лебна Денгеля, одно обстоятельство бросается в глаза. Лебна Денгель, судя по всему, не понимал непрочности своей власти в стране и уповал главным образом на силу оружия. Его же победоносный внук, всякий раз решительно выступая навстречу любой опасности, будь то открытый мятеж вассала, нападения турок или оромо, проводил при этом весьма тонкую и разнообразную внутреннюю политику, ясно сознавая, что лишь таким образом возможно сохранить верховную власть в своих руках. Он умер не завершив всех забот в апреле 1597 г. в походе против племени боран, которые вторглись в Дамот. Как это всегда бывает со знаменитыми царями, молва связывала его смерть с легендой, придающей происшедшему особо трагический характер: «На 34-й год царствования решил царь Сарца Денгель идти походом в землю великую Дамот, сиречь в область Гибе, и воевать боран. И пришли монахи, знающие грядущее, и сказали: „О царь, не ходи в этот поход, ибо не хорошо это для тебя“. И оказал им царь: „Пойду я, и вот посланный, который ведет перед собою Серого, мула моего, и погоняет его сзади“. Тогда сказали ему монахи: „Если пойдешь, то не ешь рыбы, придя к реке Галила“. И пошел царь по воле божией и воевал боран. И придя к той реке, забыл сказанное монахами и поел рыбы, и заболел болезнью лихорадкой. И понесли его на одре и, возвращаясь, упокоился он в земле Шат» [33, с. 336].

Так умер царь, в одиночку покоривший множество мятежных феодалов и утвердивший личную власть над ними. Эта власть не могла пережить самого царя, да и преемники его не могли не стремиться к ней.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Конец XVI в. на первый взгляд не ознаменовался ничем особенно новым в развитии эфиопской феодальной монархии. После смерти царя Сарца Денгеля, не оставившего законного наследника престола, с неизбежностью начиналась ожесточенная борьба между различными претендентами, за каждым из которых стояли определенные группировки представителей эфиопской феодальной верхушки. Однако при всей обыденности последовавшей борьбы за престол междоусобицы, вспыхнувшие после смерти Сарца Денгеля, принципиально отличались от усобиц, предшествовавших, например, воцарению Зара Якоба. В первой половине XV в. подобная борьба разгоралась лишь после кратковременных царствований, когда эфиопские цари не успевали упрочить свою власть в государстве. Сарца Денгель же царствовал 34 года и достиг, казалось бы, впечатляющих успехов в деле восстановления могущества и престижа эфиопской монархии. И тем не менее личные успехи Сарца Денгеля не принесли стабильности царской власти в Эфиопии конца XVI в.

Далее, если в первой половине XV в. претенденты на престол выдвигались различными придворными группировками, то во второй половине XVI в. мы видим иную картину. Здесь значение придворной курии пало очень низко. Это было заметно и при воцарении Сарца Денгеля, и на предложение главы курии азажа Кумо поставить его царем придворные ответили: «Нежелательно нам одним воцарять его, когда нет среди нас старейшин народа — Хамальмаля и Зара Йоханнеса, Такла Хайманота и Манадлевоса» [46, с. 3]. Перечисленные здесь поименно «старейшины народа» были крупнейшими и могущественными эфиопскими феодалами, влияние которых простиралось настолько далеко, что, когда азаж Кумо настоял в курии на своем предложении, они, вернувшись ко двору и не одобрив его выбора, практически свергли Сарца Денгеля, и лишь после долгой и ожесточенной борьбы молодому царю удалось прочно укрепиться на престоле своего отца. Таким образом, реальная власть в стране все более переходила в руки крупных феодалов.

В ходе развития феодальных отношений в Эфиопии к концу XVI в. окончательно сформировался как класс феодалов, так и основные группы феодально-зависимого населения. Прежней отчетливой разницы между наследственной знатью из местных правящих родов и царскими военачальниками, рассаженными по землям, уже не существовало. Обе эти группы феодалов получили один и тот же главный источник своей власти — крупные земельные владения, которые они организовали в типичные сеньории по образцу царского домена. Возникновение феодальной зависимости местного населения внутри этих сеньорий шло двумя способами. На землях наследственной знати наблюдалось постепенное превращение традиционной дани некогда свободных общинников-землевладельцев в феодальную ренту, что сопровождалось не только усложнением способов собирания дани, но и введением разного рода дополнительных поборов. На землях же, пожалованных царями своим военачальникам в недавно завоеванных областях, происходило насильственное закрепощение местного населения. По мере длительного процесса превращения дани в феодальную ренту развивался, и тот феодальный аппарат, который «был необходим для взимания этой ренты, развивалась и усложнялась структура феодальной сеньории в качестве самостоятельного хозяйственного организма. Так вырабатывались типично феодальные отношения между классом феодалов и многочисленными и весьма разнородными группами феодально-зависимого населения.

Однако одновременно складывались и новые отношения между царской властью и феодалами. Место дружины уже окончательно заняло феодальное ополчение, т. е. отряды, приводимые вассалами. Дружинные отношения были уже изжиты совершенно и вместо них развивается типичный феодальный вассалитет. Устанавливается сюзеренитет царя, вырабатываются разнообразные права и обязанности по вассалитету, который теперь и формально должен непременно скрепляться клятвой и крестным целованием перед священниками, т. е. типичным феодальным договором.

Однако подобное положение дел представляет резкий контраст по сравнению с самодержавными претензиями эфиопских царей, которые наиболее отчетливо и полно были выражены Зара Якобом. Эфиопский царь в новых условиях сделался первым среди равных представителей феодального класса и имел по отношению к ним лишь те права, которые были оговорены феодальным договором, и то лишь при неременном условии выполнения своих обязанностей сюзерена по отношению к вассалу. Вполне понятно, что эфиопских царей подобное положение не устраивало. В «Славе царей» они видели обоснование своих непререкаемых и богоустановленных самодержавных прав, не ограниченных никакими обязанностями, а в таких сравнительно недавних своих пращурах и предшественниках, как Амда Сион и Зара Якоб — и пример осуществления самодержавной власти.

Ужасы джихада, казалось, также являлись наглядным доказательством самой настоятельной необходимости сильной царской власти в стране, власти, без которой эфиопские феодалы обойтись не могли. Но к концу XVI в. и эфиопские цари уже не могли обойтись без феодального ополчения в своих войнах, и тот же Саїрца Денгель смог разгромить не только турок, но и наиболее опасных своих феодальных противников лишь потому, что умел воспользоваться помощью одних феодалов против других. Это противоречие между эфиопскими феодалами и царской властью, столь отчетливо проявившееся к концу XVI в., не могло тут же и разрешиться и не могло не породить «той длившейся столетия переменчивой игры силы притяжения вассалов к королевской власти как к центру, который один был в состоянии защищать их от внешнего врага и друг от друга, и силы отталкивания от центра, в которую постоянно и неизбежно превращается эта сила притяжения» [3, с. 411].

И этой борьбе в Эфиопии суждено было продолжаться с бесконечными вариациями до 1942 г., пока наконец последнему эфиопскому императору Хайле Селассие I не удалось окончательно уничтожить политическое влияние эфиопских феодалов и в действительности утвердить свою абсолютную власть в стране. Однако, если история феодальной монархии в Эфиопии насчитывает целое тысячелетие своего развития, то абсолютной монархии здесь был уготован несравненно более короткий срок. Конец ей был положен эфиопской революцией 1974 г. По иронии судьбы Хайле Селассие I, этот первый и последний эфиопский абсолютный монарх, был низложен при активном участии представителей императорской армии — той самой силы, которая заботливо взращивалась царской властью для того, чтобы с ее помощью сокрушить сопротивление феодалов. Эта армия, однако, к 1974 г., будучи императорской по названию, стала национальной по духу и обратила свои штыки не только против остатков феодализма в стране, но и против абсолютизма как такового. Если феодализм слишком долго существовал в Эфиопии, то абсолютизм появился слишком поздно; в результате эти давние противники оказались равно неприемлемыми для дальнейшего развития страны и вместе были сметены национально-демократической революцией.

ПРИМЕЧАНИЯ

Введение

¹ «Он обучался верховой езде, охоте на диких зверей, стрельбе из лука и другому воинскому искусству... И его стрела всегда попадала в цель и возвращалась к нему обогрившая кровью» (ф. 18).

Укрепление власти и расширение державы новой династии потомков Иекуно Амлака

¹ Этот порядок передачи власти в идее своей схож с порядком наследования Киевского «стола» у Ярославичей в XI в. О древних истоках подобной традиции см. [14, с. 38—48].

² По свидетельству русской летописи, когда в 1075 г. Святослав «величался», показывая немецким послам свои сокровища, «они же видевши бесчисленное множество золота и серебра и паволоки реша: се ни в что же есть, се бо лежит мертво, сего суть кметье лучше; мужи бо се доишут и больше сего» (цит. по [6, с. 82]).

³ Подробнее, этот тип земельного пожалования, и землевладения, называемый «рыстом», т. е. «наследием», описан в работе [27, с. 18—45].

⁴ Характер гульты как ленного земельного пожалования хорошо описан в [78, с. 98—103].

⁵ Шарль Пти-Дютайи дает следующее определение понятию «королевский домен»: «Королевский домен — это совокупность земель, на которых король сам лично пользовался правами барона — независимого сеньора — и прежде всего правом суда, которое давало ему возможность постоянного вмешательства и предоставляло реальную власть. По крайней мере, такое определение можно дать на основании изучения текстов; однако оно нигде не сформулировано, и даже самое слово „domaine" в них не встречается» [15, с. 16].

⁶ Как справедливо заметил Б. А. Тураев, «Слава и богатство» — обычное сочетание в слоге ветхозаветных книг (например, Пс. III, 3) [19 с. 169].

⁷ Халастийотат буквально означает «ублюдки», «нелюди», т. е. люди неведомого, низкого происхождения.

⁸ Различные версии о конце последнего загвейского царя приведены в [19, с. 157—158].

⁹ Так, конфликт с духовенством пришелся не на начало, а на конец царствования Амда Сиона и продолжался отчасти и в царствование его сына, Сайфа Арада (1344—1372), а Гонорий, подвергнутый Амда Сионом бичеванию, был не митрополитом, а одним из одиннадцати благочинных, поставленных Филиппом, настоятелем Дабра-Либаносским. Благочиния Гонория охватывала область Цегаджа и подчинялась Дабра-Либаносскому монастырю.

¹⁰ «Затем во дни его (царя Амда Сиона. — С. Ч.) было гонение на Дабра Либанос, ибо авва Гонорий Цегаджский отлучил государя Амда Сиона, когда тот взял наложницу отца своего. Другие говорили, что он блудодействовал с сестрой своей, а некоторые, что грешил с двумя сестрами. И бил он авву Гонория великим бичеванием» [20, с. 125].

¹¹ Здесь в примечании Б. А. Тураев пишет: «Место для меня непонятное».

¹² Табот [букв. «ковчег» (завета)] представляет собой деревянную или каменную доску с вырезанным крестом и тем именем, которым освящен табот. В литургическом отношении табот соответствует антими́нсу русской православной обрядности: именно его присутствие превращает храм в церковь, именно он освящается епископом, а перенос его означает перенос церкви. Потеря табота невосполнима: без него храм — просто строение. В Эфиопии известны случаи, когда потеря табота общиной влекла за собою отпадение ее от христианства.

¹³ Хати — эфиопское обращение к государю (хаце, аце, ате), проникшее в такой форме в арабскую историографию.

¹⁴ 800-й год хиджры соответствует 1397/98 г.

Реформы царя Зара Якоба

¹ «Мэцхафа Тефут» (букв. «Книга просяного зерна»), названная так за свои мелкие и изящно выписанные буквы, подобные просяным зернам, — обширный эфиопский хронограф, явно принадлежащий перу монастырского (а не придворного) летописца,

хранился в церкви на Амба-Гешен — месте заключения царских родственников мужского пола в Эфиопии.

² Так, в Дабра-Либаносском монастыре еще при жизни гонимого Филиппа настоятелем был поставлен Езекия.

³ Эф. 29 — эфиопская рукопись, содержащая краткий эфиопский хронограф, переписанный рукою алаки Лемлема, хранящаяся под этим шифром в рукописном отделе ЛО ИВАН СССР.

⁴ Хаусеуга, или Хасуга, — титул одного из князей северной приморской Абиссинии.— С. Ч.

⁵ «И в тот же час сошел ангел божий с неба и положил огненную петлю на шею этого монаха, который злословил святого Евстафия, и отделил его одного от учеников его» [20, с. 312].

⁶ Акабе-саат (букв. «блюстителю часов») — придворный титул настоятеля Хайкского монастыря, традиционно занимавшего при дворе положение главы придворного духовенства. Согласно агиологической (и не вполне надежной в историческом отношении) традиции, это положение Иекуно Амлак пожаловал игумену Иясус Моа еще в XIII в. Политический же вес акабе-сааты (титулатура которых прослеживается еще в загвейских документах) стали приобретать как раз со времен царя Давида, т. е. с конца XIV в.

⁷ Любопытно, что приблизительно в это же время такое же изменение претерпевала и традиция престолонаследия в великокняжеской среде московских Даниловичей. И в Эфиопии и на Московской Руси это было вызвано возросшим значением домена, или вотчины, которую владелец мог завещать в качестве собственности любому своему потомку по личной воле, а не по традиции.

⁸ Развитие этого движения с достаточной полнотой изложено в работе Таддесе Тамрата [74].

⁹ Ежемесячные праздники, справляемые в церквях и монастырях, разнятся в зависимости от того, чьим именем освящен храм и к какой конгрегации принадлежит монастырь. Так, в XV в., например, дабралибаносцы не праздновали дня памяти св. Евстафия, а евстафиане не праздновали дня св. Такла Хайманота. Тем не менее были ежемесячные праздники, общие для всей эфиопской церкви: 4-го числа праздновалась троица, 12-го — архангел Михаил, 14-го — Стефан-первомученик, 19-го — архангел Гавриил, 21-го — богородица, 23-го — Георгий Победоносец, 27-го — спас, 29 — бог-сын. Прибавление к столь авторитетным именам праздника в честь собственной победы означало со стороны Зара Якоба неслыханное дотоле покушение царской власти на церковный авторитет.

¹⁰ Пограничные области часто оказывались местом рождения царевичей, так как беспокойный Адаль постоянно требовал царского присутствия на границе, где цари со своим двором и семейством жила подолгу.

¹¹ Эфиопский ученый Эфраим Исаак высказал в высшей степени интересное предположение, что Зара Якоб был, по-видимому, не столько автором, сколько редактором «Книги света» [61], так как отдельные ее части появились еще до Зара Якоба. Не задаваясь здесь сложным вопросом авторства в средневековой литературе, можно с уверенностью сказать, что, если не идея реорганизации эфиопской церкви и подчинения ее царской власти, то во всяком случае конкретная программа проведения этой идеи в жизнь принадлежала, безусловно, самому Зара Якобу. Интереснейший же вопрос возникновения этой идеи и разработки ее до Зара Якоба вполне заслуживает и действительно требует дальнейшего своего исследования.

¹² Бехт-вадад (букв. «фаворит») — высшая светская придворная должность. Обычно их бывало два: бехт-вадад справа и слева.

Кризис эфиопской феодальной монархии в XVI в.

¹ Сентябрьский праздник Воздвиженья в Эфиопии знаменует собою окончание сезона дождей и начало нового года.

² Мадханит — средневековый вид судебного разбирательства, который в Европе назывался «божьем судом», а на Руси — «ротой»: истец и ответчик приводились к церковной присяге, и тот, кто отказывался присягнуть признавался виновным.

³ Сожжение заживо в одеждах, пропитанных жиром или воском,— обычная средневековая казнь в Эфиопии, полагающаяся за оскорбление величества. Последний раз была применена, если верить беллетризованному повествованию М. Гриоля, в 1931 г. годжамским расой Хайлю, сыном Такла Хайманота, негуса Годжамского [59, с. 155—177]. Эта казнь, по слухам, вызвала серьезнейшее неудовольствие Хайле Селассие I, так как это не только давало лишний повод итальянским фашистам упрекать эфиопский режим в средневековом варварстве (что они и сделали, приписав казнь самому Хайле Селассие I [31, с. 31]), но и потому, что своими действиями рас Хайлю узурпировал императорскую прерогативу, на что не имел права, не будучи суверенным правителем.

⁴ В «Житии» Марха Крестоса, где этот спор описан подробно, противники коптского митрополита по имени тактично не называются. Однако Таддесе Тамрат вполне обоснованно видит в них именно евстафиан [78, с. 246—247].

⁵ Так эфиопы называли венецианского художника Никколо Бранкалеоне, прибывшего в Эфиопию в царствование Зара Якоба и расписывавшего церкви в европейском стиле, что вызывало неодобрение со стороны консервативного Эфиопского духовенства.

⁶ Перу де Ковильян был послан в Эфиопию португальским королем Жуаном II. С большими трудами он достиг своего назначения, но обратно отпущен не был и жил на положении знатного вельможи при эфиопском дворе.

⁷ Матерью Наода была царица Ромна. Елена же носила титул «матери царской» еще со времен Баэда Марьяма [24, с. 104]. О большом влиянии «матери царской» при дворе см. [78, с. 269—275].

⁸ VIII тысячелетие от сотворения мира, когда должен был начаться конец света и страшный суд, начиналось по эфиопскому летосчислению с 1500 г. Ожидание конца света весьма угнетало эфиопских христиан на рубеже XV—XVI вв.

⁹ В Эфиопии и христиане и мусульмане всегда ели мясо лишь тех животных, которые были зарезаны их единоверцами.

¹⁰ Церемония прибытия подданных ко двору и представления их государю подробно описана Ф. Алваришем [29, с. 166—174].

¹¹ По отношению к королю Португалии в послании употреблен титул «абетохун», применяемый в Эфиопии к принцам крови, отчего он переведен здесь как «Ваше Высочество».

¹² Имя Бермудиша, сыгравшего впоследствии скандальную роль в политической истории Эфиопии XVI в., — это позднейшая интерполяция в эфиопском списке. Здесь, видимо, имеются в виду Жуан Гомиш (духовник Триштана да Кунья) и мирянин Жуан Санчес.

¹³ В XV в., в начальный период географических открытий, европейцы всю Африку южнее Сахары называли Эфиопией. Позднее понятие Эфиопии значительно сузилось и как «Нижняя Эфиопия», или «Южная Эфиопия», «Внешняя Эфиопия» продолжала существовать и в XVII в. Но оно никогда не сводилось к собственно Эфиопии, которую в XV—XVI вв. европейцы неизменно именовали «царством Пресвитера Иоанна», а позднее — Абиссинией.

¹⁴ Чава, или цевы,— воины, которые составляли царские полки.

¹⁵ Жуан Бермудиш, цирюльник посольства, в случае надобности и отворявший кровь больным, играл впоследствии важную политическую роль в Эфиопии и был даже рукоположен римским папою в сан католического «патриарха Эфиопии».

¹⁶ Бальгада, т. е. начальник каравана, снаряженного за солью,— титул царского военачальника, отвечающего за безопасность и регулярное движение караванов, отправляемых из Тигре во впадину Тэльталь, где добывается соль, которая весьма ценилась в стране. Таким образом, вся соль, потребляемая в Эфиопии, проходила через руки бальгада — важного начальника, подчиненного наместнику Тигре.

Разгром и возрождение эфиопской феодальной монархии в XVI в.

¹ После смерти султана Мухаммеда в 1518 г. за два года на адальском престоле сменилось пять правителей.

² Термин для бунтовщиков, собирающих около себя банды и войска.— С. Ч.

³ По дороге в Европу Бермудиша захватили турки и отрезали ему кончик языка. Однако ему удалось освободиться и в 1537 г. он прибыл в Лиссабон, побывав предварительно у папы римского, которого он заверил в том, что эфиопский митрополит Марк, умирая, назначил его своим преемником, что было безусловной ложью. Португальский король решил оказать необходимую помощь Эфиопии, обеспечить которую должен был новый вице-король Индии дон Гарсия да Норонья. Вице-король отплыл со своим флотом в Индию из Лиссабона в апреле 1538 г., но Бермудиш из-за болезни не смог его сопровождать. Он прибыл в Гоа лишь к концу 1539 г. Беспардонное поведение этого бывшего цирюльника португальского посольства, утверждавшего, что эфиопский митрополит назначил его своим преемником, а римский папа — патриархом Эфиопии, и претендовавшего не больше не меньше как на верховное командование всей экспедицией в Эфиопию, заставило дону Гарсию отправить в феврале 1540 г. специальное судно в Массауа с целью узнать, посылал ли вообще эфиопский царь Бермудиша в Португалию. В мае необходимое подтверждение пришло, но за месяц до этого дон Гарсия умер. Его преемником был назначен дон Эштеван да Гама, второй сын знаменитого открывателя Индии Васко да Гамы. Дон Эштеван сам возглавил эту экспедицию и приплыл с большим флотом в Массауа только 10 февраля 1541 г. [71, с. 129—130].

⁴ Местность в 60 км к юго-западу от современного г. Дэссе [69, с. 78].

⁵ Здесь «Хроника» передает события неверно. На титул патриарха претендовал тогда Жуан Бермудиш; Андрей же (Андрес Овьедо), католический епископ, прибыл в Эфиопию в марте 1557 г., а патриархом (католическим) он стал лишь в 1562 г. после смерти «патриарха Эфиопии» Нуньеса Баррето, остававшегося в Гоа. Умер Овьедо в Эфиопии в 1577 г.

⁶ В эфиопской церкви была выработана собственная система записи мелодий церковных песнопений. Сборник церковных песнопений на весь год, записанных по этой системе, называется «Дэгуа».

⁷ Между прочим известное «Исповедание», изданное Людольфом, с большим тактом и умением отстраняющее от эфиопской церкви обвинение в иудействовании.— С. Ч.

⁸ После Омар Дина, поставленного имамом Ахмадом, султаном Адаля в 1553 г. стал его сын Али, а в 1555 г. Али сменил его брат, Баракат ибн Омар Дин, явившийся последним представителем древней династии Валасма на адальском престоле [82, с. 92].

⁹ Младший сын Сабла Вангель Иаков умер на 17-м году царствования

¹⁰ Кац — традиционный: некогда наследственный титул правителя Ваджа.

¹¹ Того самого бальгада Робеля, который беседовал в свое время с доном Родригу да Лима, когда португальское посольство остановилось в бете-негусе в Тигре.

СПИСОК ЦИТИРОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

(* Труды В. И. Ленина даны по Полному собранию сочинений, К. Маркса и Ф. Энгельса — по 2-му изданию Сочинений.)

1. Маркс К. Формы, предшествующие капиталистическому производству (О процессе, предшествующем образованию капиталистического отношения или первоначальному накоплению).— Т. 46, Ч. I, с. 461—508.
2. Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии.— Т. 7, с. 343—437.
3. Энгельс Ф. О разложении феодализма и возникновении национальных государств.— Т. 21, с. 406—416.
4. Ленин В. И. Проект программы нашей партии.— Т. 4, с. 209—233.
5. Блок М. Апология истории или ремесло историка. М., 1973.
6. Греков Б. Д. Феодальные отношения в Киевском государстве. М.—Л., 1937.
7. Гуревич А. Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1970.
8. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.
9. История Африки. Хрестоматия. М., 1979.
10. Ключевский В. О. Боярская дума древней Руси. Пг., 1919.
11. Крымский А. Е. История новой арабской литературы. М., 1971.
12. Куббель Л. Е. Древнейшее сообщение об обычае соправления брата и сестры у африканских народов.— «Советская этнография». М., 1961, № 1, с. 147—152.
13. Мисюгин В. М., Чернецов С. Б. «История галла» как этноисторический источник.— Африканский этнографический сборник XI. Труды Института этнографии АН СССР. Новая серия. Т. 105, Л., 1978, с. 151—192.
14. Мисюгин В. М. «Правило ндугу» и следы социально-возрастного деления у некоторых европейских народов раннего средневековья.— Африканский этнографический сборник XII. Труды Института этнографии АН СССР. Новая серия. Т. 109, Л., 1980, с. 38—48.
15. Пти-Дютайи Ш. Феодальная монархия во Франции и в Англии X—XIII ввек. М., 1938.
16. Романов Б. А. Люди и нравы древней Руси. Историко-бытовые очерки XI—XIII вв. Изд. 2-е. М.—Л., 1966.
17. Томановская О. С. Когда и с какой целью начались плавания португальцев в Западную Африку? — Африканский этнографический сборник IX. Труды Института этнографии АН СССР. Новая серия. Т. 100, Л., 1972, с. 65—88.
18. Тураев Б. А. [рец. на:] № 45— Записки Восточного отделения Императорского Российского археологического общества. Спб., 1901, т. XIV.
19. Тураев Б. А. «Богатство царей». Трактат о династическом перевороте в Абиссинии в XIII веке.— Записки Восточного отделения Императорского Российского археологического общества. Спб., 1901, вып. II—III, т. XIII, (1900), с. 157—171.
20. Тураев Б. А. Исследование в области агиологических источников истории Эфиопии. Спб., 1902.
21. Тураев Б. А. Вирши царя Наода. — «Записки Восточного отделения Императорского Российского археологического общества. Спб., 1904, т. XVI. (1904—1905), вып. IV, отд. оттиск, с. 1—4.
22. Тураев Б. А. Некоторые жития абиссинских святых по рукописям бывшей коллекции d'Abbadie.— «Византийский временник». Спб., 1906, т; XIII, вып. 2, с. 247—333.
23. Тураев Б. А. «Повествование о Дабра-Либаносском монастыре».— Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества. Вып. II—III. Т. XVII, Спб., 1906, с. 345—363.
24. Тураев Б. А. Абиссинские хроники XIV—XVI вв. М.—Л., 1966.
25. Фильштинский И. Н., Шидфар Б. Я. Жизнеописание Сайфа сына царя Зу-Язана. М., 1975 пер. с араб.
26. Хазанов А. М. Экспансия Португалии в Африке и борьба африканских народов за независимость (XVI—XVIII вв.). М., 1976.

27. Чернецов С. Б. Кто такие амхара? Опыт исторического обзора термина и его содержания.— Этническая история Африки. М., 1977, с. 18—45.
28. Юшков С. В. Очерки по истории феодализма в Киевской Руси. М.— Л., 1939.
29. Alvarez F. Narrative of the Portuguese Embassy to Abyssinia During the Years 1520—1527. Ed. by Lord Stanley of Alderly. L., 1881.
30. Andrzejewski B. W. and Lewis I. L. Somaly Poetry. Ох., 1964.
31. Baravelli G. C. The Last Stronghold of Slavery. What Abyssinia is. Roma, [1935] anno XIII.
32. Barros J. de. Asia. Lisboa, 1553, lib. III, cap. X.
33. Basset R. Etudes sur l'histoire d'Ethiopie. — «Journal Asiatique». P., 1881, 7 ser., t. XVII, c. 315—434.
34. Basset R. Histoire de la conquete de l'Abyssinie (XVI siecle) par Chihab ed-Din Ahmad ben 'Abd el-Qader surnomme Arab-Faqih. P., 1897.
35. Beckingham C. F. and Huntingford G. W. B. (eds). Some Records of Ethiopia 1593—1646. L., 1954.
36. Bezold C. Kebra Nagast. Die Herrlichkeit der Konige. Nach den Handschriften in Berlin, London, Oxford und Paris, zum ersten Mal im athiopischeri Urtext herausgegeben und mit deutscher Uebersetzung versehen von Carr Bezold. Munchen, 1905.
37. Braukamper U. Islamic Principalities in South-East Ethiopia between the 13th and the 16th Centuries: Part I.— «Ethiopianist Notes». Michigan State University, 1977, vol. I, №.1.
38. Bruce J. Voyage aux sources du Nil, en Nubie et en Abyssinie, pendant les annee's 1768, 1769, 1770, 1771 & 1772. T. IV, P., 1791.
39. Budge E. A. W. The Book of the Saints of the Ethiopian Church. Vol. II. Cambridge, 1928.
40. Caquot A. Aperu preliminaire sur le Masftaf a Tefut de Gechen. — «Annales d'Ethiopie». P., 1955, t. 1, c. 89—108.
41. Cerulli E. Il sultanato dello Scioa nel secolo XIII secondo un nuovo documento storico.— «Rassegna di Studi Etiopici». Roma, 1941, vol. 1, c. 5-r-14.
42. Cerulli E. Il libro etiopici dei Miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del Medio Evo Latino. Roma, 1943.
43. Clapham C. Imperial leadership in Ethiopia. — «African Affairs». L., 1969, vol. 68, № 271.
44. Conti Rossini C. Di un nuovo codice della Cronaca Etiopica pubblicata da R. Basset.—«Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei». Roma, 1893, ser. 5, vol. II.
45. Conti Rossini C. L'evangelo d'oro di Dabra Libanos. — «Nota Resile Accademia dei Lincei. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei». Roma, 1901, vol. X, fasc. 5—6, c. 177—219.
46. Conti Rossini C. Historia regis Sarsa Dehgel. — Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptorum Aethiopicum. Series II. T. III. Parisiis, 1907.
47. Conti Rossini C. Liber Axumae (Documenti ad illustrandam historiam I).— Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptorum Aethiopicum. Series II. T. VIII. Parisiis, 1909—1910.
48. Conti Rossini C. Vicende dell' Etiopia e delle missioni cattoliche ai tempi di Ras Ali, deggiac Ubie e Re Teodoro secondo un documento abissino — «Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei». Roma, 1916, ser. 5, vol. XXV, fasc. 5—6, c. 425—550.
49. Conti Rossini C. Il libro delle leggende e tradizione abissine dell' Ecclesiastico Filpos — «Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei». Roma, 1917, ser. 5, vol. XXVI, c. 699—717.
50. Conti Rossini C. L'autobiografia di Paulos, monaco abissino del secolo XVI — «Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei». Roma, 1918, vol. XXVI, fasc. 7—10, c. 284—289.

51. Conti Rossini C. La caduta della dinastia Zague e la versione amanca del Beela Negest.— «Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei». Roma, 1922, ser. 5, vol. XXI, c. 279-314.
52. Crawford O. G. S. Ethiopian itineraries circa 1400—1524. Cambridge, 1958
53. De Gray Birch W. The Commentaries of the Great Afonse Dalboquerque, Second Viceroy of India. Vol. III, L., 1880.
54. Ferry R. Quelques hypotheses sur les origines des conquêtes musulmanes en Abyssinie au XVI siècle. — «Cahier d'études africaine». P., 1961, vol. II, 1-ier cahier, c. 24—36.
55. Ficalho, conde de. Viagem de Pedro da Covilham. Lisboa, 1898.
56. Gaudefroy-Demombynes M. Al-'Omari, Ibn Fadl Allah. Masalik el absar fi mamalik el amsar... P., 1927.
57. Gibbon E. The decline and fall of the Roman Empire. L., 1899.
58. Goes M. de. Legation magni Indorum Imperatoris Presbyteri Iohannis. Anvers, 1532.
59. Griaule M. Abyssinian journey. L., 1935.
60. Hoben A. Land Tenure among the Amhara of Ethiopia. The Dynamics of Cognatic descent. Chicago, 1973.
61. Isaac E. An obscure component in Ethiopian Church history. — «Le Museon». Louvain, 1971, vol. LXXXV.
62. Kolmodin J. Traditions de Tsazzega et Hazzega. Traduction française. Upsal, 1915.
63. Levine D. N. Greater Ethiopia. The evolution of a multiethnic society. Chicago & London, 1974.
64. Lewis B. The Return of Islam. — «Commentary». N. Y., 1976, January, c. 12—52.
65. Ludolf I. A New History of Ethiopia. L., 1684.
66. Martin B. G. Mahdism, Muslim Clerics and Holy Wars in Ethiopia, 1300—1600.— Proceedings of the First United States Conference on Ethiopian Studies, 1973. Michigan, 1973, c. 91—100.
67. Merid Wolde Aregay. Political Geography of Ethiopia at the Beginning of the 16th Century. — IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici. T. I, Roma, 1974, c. 613—632.
68. Morgan M. Continuities and Traditions in Ethiopian History. An Investigation of the Reign of Tewodros.—«Ethiopian Observer». L., vol. XII, .to 4, p. 247—263.
69. Pankhurst R. An Introduction to the Economic History of Ethiopia from Early Times to 1800. L., 1961.
70. Pankhurst R. The History of Ethiopian-Armenian Relations. — «Revue des études arméniennes». P., 1977, nouvelle série, t. XII, c. 273—345.
71. Rey C. The Romance of the Portuguese in Abyssinia. L., 1929.
72. Ricci L. Le vita di 'Enbaqom e di Yohannes, abbati di Dabra Libanos di Scioa. parte II: La vita di Yohannes.— «Rassegna di Studi Etiopici». Roma, 1971, vol. XXIV, c. 134—226.
73. Rubens on S. The Survival of Ethiopian Independence. Stockholm, 1976.
74. Sergew Hable-Sellassie. The Ge'ez Letters of Queen Eleni and Libne Dingil to John, King of Portugal. — IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici. T. I. Roma, 1974, c. 547—566.
75. Taddese Tamrat. Some Notes on the 15th Century Stephanite «Heresy» in the Ethiopian Church. — «Rassegna di Studi Etiopici». Roma, 1968, vol. XXII, c. 103—115.
76. Taddese Tamrat. The Abbots of Dabra Hayq 1248—1535. — «Journal of Ethiopian Studies». Addis Ababa, 1970, vol. VIII, № 1, c. 87—117.
77. Taddese Tamrat. A Short Note on the Tradition of Pagan Resistances to the Ethiopian Church (14th and 15th Century).— «Journal of Ethiopian Studies». Addis Ababa, 1972, vol. X, № 1.
78. Taddese Tamrat. Church and State in Ethiopia 1270—1527. Ox., 1972.
79. Taddese Tamrat. Problems of Royal Succession, in 15th Century Ethiopia pia: a Presentation of the Documents. — IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici. T. I. Roma, 1974, c. 501—536.

80. Thomas H. and Cortesao A. The Discovery of Abyssinia by the Portuguese in 1520. L., 1948.
81. Traselli C. Italiano in Etiopia nel secolo XV; Pietro Rombulo di Messina.— «Rassegna di Studi Etiopicb. Roma, 1941, vol. I, c. 173—202.
82. Trimingham J. S. Islam in Ethiopia. Ox., 1952.
83. Ullendorff E. The Ethiopians. An Introduction to Country and People. L., 1960.

СЛОВАРЬ ЭФИОПСКИХ ТЕРМИНОВ

абето (абетохун) — титул принцев крови и наследников престола. Однако к XIX в. это слово (в сокращенной форме «ато») стало означать не больше русского «сударь» - и служить вежливым обращением к незнакомому человеку

авва — (греч.) отец — обычный эпитет или обращение к священнику или иеромонаху

азаж — титул, который имели сановники царской курии, входившие и в состав верховного суда («Судьи справа и слева»). Азажи носили одежду эфиопского духовенства (белый подрясник и белый тюрбан), хотя вовсе необязательно принадлежали к духовному сословию. По их роли в придворной жизни азажей можно сравнить с думными дьяками Московской Руси.

азмач — титул высших эфиопских военачальников. Это общее обозначение, так как они делились на три разряда. Младшие назывались гразмач («азмач слева»), средние — кень-азмач («азмач справа»), старшие — дедж-аз-мач («азмач передового отряда»). Эти названия соответствуют обычному построению эфиопского войска в битве, когда по флангам царского полка располагались левый и правый полк во главе с гразмачем и кень-азмачем, а впереди находился передовой полк во главе с дедж-азмачем. Ближайшим русским соответствием титулу азмач является воевода

аканцан (акабе-ценцен) (букв. «хранитель опахала») — титул наместника одного из северных районов Эфиопии, восходящий по своему происхождению еще к временам Аксумского царства. В-средние века этот титул теряет свое значение по мере того, как центр эфиопской государственности перемещается все далее на юг

акабе-саат (акабэ-саат) — титул настоятеля Хайкского монастыря. Эти настоятели начиная с XV в. стали играть заметную роль в придворной жизни, иногда возвышаясь до положения главы царской курии. В XIX в. этот титул вышел из употребления

алека — церковный староста; однако так могли называть и просто человека почтенного возраста, известного своей набожностью

асгуа см. хасгуа.

бальгада — титул начальника вооруженного каравана, ежегодно отправляемого за солью в область Архо во впадине Тальталь. В обязанности этого начальщика входила охрана каравана и обеспечение солью страны.

бахр нагаси — геэзский вариант титула бахр-нагаш

бахр-нагаш — титул наместника северной приморской провинции Эфиопии, должность которого была важна потому, что именно через его наместничество христианское царство имело выход к морю и внешним сношениям

бехт-вадад (бехтвадад) — титул министра двора, который иногда занимал положение и главы царской курии, отчего эфиопские хронисты иногда сравнивали роль бехт-вадада с ролью визиря при арабских халифах. Со второй половины XV в. бехт-вадад, бывший военачальником, а не духовным лицом, уравнивал влияние акабе-саата. Иногда таких министров при дворе было двое — «бехт-вадад справа» и «бехт-вадад слева»

валасама — титул царских наместников провинций Ифат. Исторически этот титул восходит к имени мусульманской династии Ифата Валасма, правившей почти самостоятельно и неоднократно отстаивавшей свою независимость от эфиопских царей.

Когда во второй половине XIV в. Воинственные потомки династии Валасма оказались вытесненными в область Адаль, царские наместники Ифата по-прежнему назывались этим именем, превратившимся просто в титул

вейзаро — принцесса крови или некоронованная супруга короля. Мн. ч. от этого слова — вейзаер — означало не принцесс, а принцев крови. Уже в XIX в. это слово стало означать не больше русского «сударыня» и служить обращением к замужней женщине

гарад — титул вассальных правителей южных мусульманских областей Эфиопии

дедж-азмач см. азмач

кац — титул царских наместников области Вадж

лика-мацани — придворный, ведающий раздачей угощения во время царских пиров

небура-эд (букв. «рукоположенный») — титул протоиереев крупных соборов

рак-масарэ — титул, введенный царем Зара Якобом для своих специальных чиновников, уполномоченных следить за деятельностью царских наместников на местах. Впоследствии, когда реформы Зара Якоба не привились в Эфиопии, титул рак-масарэ, или цераг-масарва, стал означать сановника, который занимал видное положение при дворе, принимал участие в обряде помазания царя на царство, представлял царю чужестранцев и был членом верховного суда.

хасгуа — старинный титул царского наместника области Тамбен.

цахафалам (букв. «записыватель скота») — титул наместников областей царского домена

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Аарон Дивный 71, 74, 75, 79
Абала Марьям 129
Абальфараг (Абу-ль-Фарадж) 36, 37
Абальэз (Абу-ль-Азиз) 36, 37
Аббас 235, 242, 247, 250
Абд Аллах аз-Зайлан 22, 68
Абдель Вахад 248, 259
Абия Эгзиэ 75—79, 81
Аболи 281
д'Абреу, Жоржи 194, 203, 208
Абсади, авва 88
Абу Бакр ас-Оиддик 193
Абу Бакр ибн Абд-Аллах аль-Айдарус 69
Абу Бакр ибн Мухаммед ибн Азхад 211, 212
Абукир 127
Абун 235
Абун ибн Адаш см. Гарад Абун
Авирон 268
Авраам, рабби 168, 169
Авусо 266, 267, 271
Агаб 248
Адам 38
Адаль Мангеса 126
Адмас Могаса 260, 261
Адмас Сагад — царское имя Мины 261, 265
Азария 12
Азе 266, 270, 271
Айбес Лахати 217

Айбэсо 261
д'Албукерки, Афонсу 170, 180, 184—186, 194
де Албергардия, Лопу Суариш 185, 186, 189, 193
Алвариш Ф. 46, 62, 138, 145, 146, 156, 169, 176, 168, 189, 191, 194, 196—199, 202—
204, 206, 208, 237, 290
Александр, царь 162—163, 165, 169, 179, 188, 189
Александр VI, папа римский 184
Али, эмир 213
Али ибн Абу Талиб 193
Али Гарад 236
Али ибн Омар Дин 292
Али ибн Сабр эд-Дин 64
Али ибн Салах аль-Джебели 192
Альфонсо Арагонский 136
Амата Гиоргис, дочь Зара Якоба 129
Амата Гиоргис, вейзаро 264., 265, 268, 271
Амда Марьям, сын Зара Якоба 126
Амда Марьям, авва 252
Амда Маскаль (Амда Сайтан) 125, 126, 129, 133
Амда Микаэль (рас Амдо, рас Амду) 151—154, 157—162, 177, 179
Амда Нахад 130, 144
Амда Сион, царь 14, 17—42, 44—59, 63—67, 70, 74—79, 84, 99, 101, 106, 109, 123,
143, 161, 191, 208, 215, 216, 226, 286, 288
Амду, авва 164
Амдо 261
Амдуш 218
Амха Гиоргис 273
Амха Иясус 125
Амха Сион 119, 137, 138, 149, 154
Анбаса Давит 153
Анджеевский Б. 10
д'Андрадо, Лазаро 208
Андрей, царь 102, 103
Андрей, один из редакторов «Славы царей» 36
Андрей, настоятель Дабра-Либаносский 112, 128, 133, 143, 151, 161
Андрей, католический патриарх Эфиопии см. Овьедо Андрес
Андрей, ученик Фаддея Бартарваского 82
Антоний Великий 49
Арнольд Брепшанский 84
Асбе, авва 268
Асер, авва 252
Асер, хасгуа 260
Асма эд-Дин 263, 273
Атайде, Алехандре 194
Афава Денгель 244—247
Афонсу V, король Португалии 165
Ахмад аль-Калькашанди см. аль-Калькашанди 66
Ахмад ибн Али 64, 65
Ахмад ибн аль-Ашраф Исмаил 67
Ахмад ибн Ибрагим аль-Гази, имам см. Грань
Ахмад Бадлай см. Шихаб эд-Дин Ахмад (Бадлай)
Ацнаф Сагад — царское имя Клавдия 232, 244, 265

Ацнаф Сагада 129

Баданчо (За-Марьям) 280, 281

Бадл Нань, царь 103, 163

Базен 37

Балав Раад 256

Баракат ибн Омар Дин 250, 264, 292

Барбоза 170

Баррето Н. 291

Барсбей, султан 106

Бассэ Р. 218

Батра Сион 126

Бахайла Вангель, авва 252

Бахр Мангаса 129

Бахр Сагад 38

Бацалота Микаэль 74

Баэда Марьям, царь 126—129, 137—156, 161, 165, 173, 177—179, 187, 243, 290

Берхан Замада 125

Белен Саба 38, 57, 58, 59

Бермудиш Жуан 181, 199, 208, 220, 229, 244—247, 248, 253, 257, 290, 291

де Бетанкур, Жан 167

Блок М. 26—28, 60, 61, 133

Белл Дж. 84

Бранкалеоне Н. 290

Брюс Дж. 162, 164, 166, 172, 179, 180

Вагда Малазай 14

Вадж, сподвижник Иекуно Амлака 14

Валасма 16, 19, 416, 64, 65, 69

Валатта Кедусан 246

Валатта Петрос 50

Вальда Затаос 273, 276

Ванаг Жан 174, 175, 177, 216, 217

Ванаг Сагад — царское имя Лебна Денгеля 174, 265

Вараб Гот 236

Вараб Энакафе 14

Варфоломей, митрополит 89, 90, 94, 96, 107

Васан Сагад 174, 178, 216

Ведем Раад, царь 16, 41, 101

Виктор 222, 234

Виктория, королева Великобритании 134

Владимир Мстиславович, князь 24

Владимир Мономах 124

Владимир Святославич, князь, 24

Габра Берхан 149

Габра Вахед 143, 146

Габра Иясус 1417, 149, 150

Габра Крестос, настоятель Дабра-Санский 89, 106

Габра Крестос, доносчик Зара Якоба 128

Габра Маскаль — царское имя Лалибалы 6

Гавриил, митрополит 106, 109, 113, 150

де Галван, Дуарте 185, 186, 103, 208
да Гама, Васко 170, 171, 182, 291
да Гама, Криштован, граф Видигейра 224—227, 229, 230, 234, 248
да Гама, Эштеван 224, 226, 291
Гарад 276
Гарад'Абун 193, 210, 211
Гаэва, царица 246, 248, 249
Гведам 14, 23
Генрих Мореплаватель 166, 167, 183
Георгий из Гасча, авва 94, 95
Георгий Победоносец 289
Гера, азаж 246, 256
Гоиш де, Дамиан 165
Гомиш, Жуан 180, 181, 183, 291
Гонорий Цегаджский (Онорий) 46, 79, 151, 288
Грань 98, 193, 210, 211—228, 230, 231—234, 236, 238, 240, 244, 245, 248, 250, 251, 271, 292
Греков Б. Д. 5, 28
Гриоль М. 290
Гудамо 268
Гуреич А. Я. 7, 27, 33, 59
Гушен 279, 280, 282
Гуэрма Асфарэ 143

Давид, ветхозаветный царь 55, 143, 163, 221, 239, 247, 257, 270
Давид II, царь 75, 83, 94—97, 99, 101, 102—106, 111—113, 118, 135, 289
Дагальхан 219, 254
Даль Самра 126, 129
Дасак 126, 188
Дафан 268
Дахарагот 271, 272, 282
Дегано 256
Дельба Иясус 174, 175
Дель Вамбара (Дельвамбара) 211, 220—223, 236, 240, 250, 251
Джемаль эд-Дин (Гемальдин) 19, 20, 64, 66
Дино 126, 128
Диоклетиан 267
Доминик 206
Дэнби Дэбарай 14

Ева 38
Евстафий 42, 49, 50, 51, 85—90, 93, 95, 98, 99, 289
Езекия 51, 230, 289
Елена 32, 46, 138, 162, 170, 178—186, 188, 193—199, 204, 207, 290
Елисей 51

Жан Зела см. Елена
Жан Мангаша 46
Жуан II 167, 209
Жуан III 208

За-Амануэль 47

За-Денгель 261
За-Марьям см. Баданчо
За-Праклитос 268
За-Селасе, авва 252
Заселус 158, 160—162
Зара Абрехам 126
Зара Иоханнес 256, 257, 259, 260, 272, 285
Зара Сион 128
Зара Якоб, царь 29, 30, 32, 46, 51, 58, 69, 70, 78, 85, 89, 90, 95, 97, 99, 100, 103, 105, 106, 108—144, 148, 156, 161, 163—165, 171—174, 178, 217, 243—249, 262, 264, 276, 277, 285, 386, 290, 297
Захария 94
Зена Маркос 105
Зорзи, Алессандро 62
Зурара, Гомиш Эаниш 166, 167
Зэкре, авва 245

Иаков, сын Лебна Деятеля 241, 242, 259, 268, 291
Иаков ветхозаветный 242
Иаков, апостол 140
Иаков, митрополит 51, 53, 71, 72, 93, 94, 96
Ибн Калаун 17
Ибн Мисмар 66, 79
Ибн Хаукал 68
Ибрагим, гарад 213
Иван Грозный 124
Иезекия 239
Иекуно Амлак, царь 13—17, 22, 23, 26, 33, 35, 37—42, 44, 57, 99, 102, 106, 143, 239, 288, 289
Иеремия 52, 253
Иероним 206
Иисус Христос 7, 40, 77—79, 81, 82, 111, 112, 181, 184, 205, 226, 257, 259, 271, 274
Илия, авва 82
да Имело, Джованни 156
Иоанн Деспот 124
Иоанн, патриарх александрийский 128
Иоанн, настоятель Дабра-Либаносский 51
Иоанн Калабрийский 156
Иоанн, архиерей 165
Иоанн Креститель 52, 229
Иоанн, настоятель Дабра-Либаносский 238, 239, 241, 243, 245, 246, 252
Иоанн, сын Романа Верк 258—260, 273, 275
Иоасаф, митрополит 236, 242
Иосия 239
Иосиф, рабби 168, 169
Иосиф, патриарх александрийский 151
Иосиф, протоиерей 155
Ирод 221
Исаак, настоятель Аксумский 36—39
Исаак, царь 67, 95, 102, 135, 165
Исаак, митрополит 155
Исаак ветхозаветный 246

Исаак, бахр-нагаш 248, 250, 256—264, 268—276, 282
Иуда 264
Иясус Моа 35, 289

Йеабика Эгзиэ 36—41, 57
Йемерхана Крестос см. Марха Крестос
Йемхеранна Аб 36
Йемхерана Крестос см. Марха Крестос
йетбарак 76
Йонаэль 276
Йорам 234

Кабаро Сайтан см. Ноб, авва
Калеф 278, 279

аль-Калькашанди 66, 79

Кансух эль-Гаури 171, 182, 186

де Каштаньозу, Мигель 225, 227—229, 232 234

Кефло 254—258, 264

Кирик 206

Клавдий, сын Зара Якоба 126

Клавдий Антиохийский 252, 253

Клавдий, царь 219, 222, 224—226, 228, 230—265, 257, 258, 260, 264, 265, 269—271

Ключевский В. О. 25

де Ковильян, Перу 155, 167—169, 171, 179—183, 186, 290

Коло 268

Константин — царское имя Сайфа Арада 72

Конти Россиян К. 14, 58, 72

Крачковский И. Ю. 25, 44, 45

Крымский А. Е. 11, 70

Кумо 273, 276, 285

да Кунья, Триштан 180—183, 186, 291

да Кунья, Мануэл 230

Курай Сабр эд-Дин 174

Ладаэ Эсман 147, 187

Лалибала, царь 6, 8, 9, 11, 36

Лаэко (Лаэка Марьям) 221, 247

Лебна Денгель, царь 46, 138, 162, 174, 178, 179, 187—191, 193, 195, 198, 203—212, 214—216, 218, 220, 222, 224, 225, 237, 249, 268, 283

Лев, папа римский 206

Лев X, папа римский 186

Левин Д. Н. 37

Лемлем 289

Ленин В. И. 84

Ливаний (Мата) 58, 72, 75

да Лима, Родригу 193, 194, 197—201, 203, 204, 206, 208, 216, 256, 292

Лудольф И. (Людольф) 34, 291

Льюис Б. 190, 191

Льюис Я. 10

Людовик Святой 57

Маба Сион 123, 126

Мадханина Эгзиэ 75, 79, 80, 82, 83, 107
Мадхен Замада 125, 129
Макарий 252
Макатэр 248
Малак Сагад — царское имя Сарца Денгеля 261, 265, 269
аль-Малик ас-Салих 70
Манадлевос 260, 273, 276, 285
Мануэл I, король Португалии 184, 185, 208
Марваль Альгадин 70
Марк, патриарх александрийский 70, 75
Марк, митрополит 138, 155, 163, 178, 181, 291
Марк, приближенный Баэда Марьяма 143, 144, 155
Марк, апостол 238, 245
Марк, претендент на престол 259, 263, 264
Маркорео см. Бранкалеоне Н.
Маркс К. 16, 21, 23, 27, 30, 104, 183
Марха Крестос 121, 141—143, 150—152, 154, 155, 169, 160, 161, 290
Мархена Крестос см. Марха Крестос
Матфей, патриарх александрийский 83, 102
Матфей, настоятель Дабра Даммо 146
Матфей, посол 180—186, 193—200, 203, 204, 207
Матьяс 94
Махаря Аб 36
Махари Крестос 127, 148, 150
Махзуми 15
Махфуз (Махмуд), имам, 187—180, 191, 192, 197, 211, 213, 220, 236
Маэкаба Эгзиэ — мирское имя Евстафия 85, 90, 95
Мваль Ауджаджай 14
Менелик I 105
Менелик II 134
Меркурий 82
Мехмад, наместник Адаля 144, 147
Мехмад, сын имама Ахмада Граня 293
Мехмед, гарад Хадья 32, 178
Мина, царь 220—223, 240—242, 254, 255—262, 264—266, 269, 272, 275
Михаил, архангел 83, 112, 197—199, 289
Михаил, митрополит 106, 109, 113, 150
Михаил, патриарх александрийский 70
Михаил, архиерей 165
Мола Асфа 65
Морган М. 61, 63
Мотэлями 8
Мугар Эндазаби 14
Муджахид 218, 253
Мухаммед 68, 218
Мухаммед аль-Малик ан-Насир ибн Калаун 17
Мухаммед IV ибн Насир 273, 274
Мухаммед, султан Адаля 174, 189, 191, 192, 196, 291

Наод, царь 162, 158—160, 162—164, 169, 170, 1173—176, 178, 187—191, 216, 250,
Наод Могаса 178

ан-Насир Хасан 70
Наср эд-Дин (Насрадин), сын имама Ахмада Граня 224, 226, 231
Наср эд-Дин 20
Невая Марьям, царь 66, 101, 102
Ноб, авва 106, 125, 126
да Норонья, Гарсия 291
Нур ибн Муджахид 249—252, 255, 261

Овьедо, Андрес 245, 248, 253, 258, 259, 291
Омар, эмир 220, 222
Омар Вали Асма 15
Омар Дин 212, 292
Омар ибн аль-Хаттаб 193
аль-Омари 22, 190

Павел, монах 246—248, 254—256
Павел, авва 245
да Пайва, Афонсу 168, 182
Панкхерст Р. 170
Пахомий Великий Фиваидский 11, 49
Перейра, Франсишку 186
Петр, митрополит 242, 245, 246
Пресвитер Иоанн 138, 146, 155, 166, 167—169, 176, 184, 185, 188, 193—195, 197,
198, 200, 202—204, 234.
Пти-Дютайи Ш. 109, 180, 288

Рагуэль 246
Радаи 266, 278—280
Радъэт см. Радаи
Рей Ч. 194, 199, 205, 230
Риччи Л. 241
Робель 202, 276, 292
Романа Верк 250, 268, 266, 275
Романов Б. А. 121
Ромбуло П. 135, 136, 156
Ром Ганаяла 126, 129
Ромна, царица 184, 161, 290
Ром Сагад 254, 261, 263, 265, 266, 270, 272
Рубенсон С. 134
Рюриковичи 15—17, 23

Саад ибн Юнус аль-Арджи 192
Саад эд-Дин 65—69, 95, 96, 101, 111, 152, 172, 187, 211
Сабана Гиоргис 240
Сабла Вангель 225, 229, 240, 241, 254, 257, 261, 262, 266, 268, 292
Сабр эд-Дин (Сабрадин) 14, 18—20, 46, 64
Савская царица 35—37, 102, 105, 107
Садок 12
Сайф, сын царя Зу-Язама 70, 71
Сайфа Арад, царь 42, 47, 55—57, 64—66, 70—72, 74, 75, 77, 83, 93, 96, 101, 143,
151, 268, 288
Салама, митрополит 72, 93, 96

Самра Аб 252
Самуил Вальдеббский 75, 79—83, 95
Самуил Кваяцкий 107
Саичес, Хуан 160, 183, 291
Сарца Денгель, царь 256, 260, 261—283, 285, 287
Сарца Денгель, авва 252
Сарца Крестос 272
Святослав 288
Себастиан 247
Севир 261
Сеид Мехмад 291
де Секейра, Диегу Лопиш 193, 194,
Сергеу Хабле Селасе 181
Сиди Али (Сиди Мафомеде) 180
де Силвейра, Экторе 208
Симеон 228
Симу 175
Синода, авва 103
Сион Могаса 106, 127
Солиман, султан 240
Соломон 35, 49, 102, 105, 107, 270
София 129
Стефан 106—109, 114
Стефан-первомученик 58, 289
Сэпанхи 269, 270

Таавка Берхан 128
аль-Табризи 135
Тавальдай 267
Таддесе Тамрат 8, 11, 14, 16, 17, 27, 31—36, 40, 61, 65, 86, 90, 94—97, 103, 111, 113,
121, 123, 131, 156, 159, 162, 289, 290
Тазкаро 257, 258, 259
Така Крестос см. Такла Крестос
Такла Гиоргис 261, 267, 271, 272, 274
Такла Ияус, наставник Баэда Марьяма 143, 144
Такла Ияус, ажаж 215
Таклай 157, 158
Такла Крестос 198—161, 163
Такла Марьям, ажаж 143
Такла Марьям, претендент на престол 263, 264
Такла Махбар 252
Такла Хаварьят 121, 131, 133
Такла Хайманот, святой 8, 11—13, 35, 42, 43, 49, 51, 53, 73, 75, 81, 92—94, 98, 107,
127, 162, 163, 215, 238, 289
Такла Хайманот, негус Годжамский 290
Такла Хайманот, сын Дагальхана 254, 260, 261, 263, 264—267, 270, 272, 285
Такло, азмач см. Такла Хайманот, сын Дагальхана
Тамерлан 164
Тасфа Гиоргис 154 .
Тасфана Эгзиэ 41
Тейентай 17, 18, 20
Томановская О. С. 165

Тримингхэм Дж. С. 68, 70, 187, 233, 241
Тураев Б. А. 4, 5, 7, 9, 12, 49, 51, 55, 57, 69, 72, 77, 78, 80, 81, 83, 85—88, 93, 97, 98,
105, 124, 125, 164, 288

Уздамер 249
Уллендорфф Эд. 36

Фаддей Баргарваский 75, 79, 80, 88
Фануил 236
Фасило 264, 266—269, 282
Феодор, царь 102, 103, 143
Феодор, настоятель Дабра-Либаносский 51
Фера Марьям 110
Фехлет 77, 78
Филимон 82
Филипп 36
Филипп II 85
Филипп, настоятель Дабра-Либаносский 46, 47, 49, 50, 51—57, 71—75, 78, 79, 150,
151, 288, 289
Филипп, настоятель Дабра-Бизанский 89, 94—96, 118
Фома 267
Франциск 206
Фрейре, Берналдим 185
Фридрих II 57, 90
Фрументий 258
Фэре Маскаль (Фрей Маскаль) 196—199
Фэсха Сион — мирское имя Такла Хайманота 12
Фэта Денгель, авва 262

Хаджира 217
Хайле Селассие I 287, 260
Хайлю, рас 290
Хакк эд-Дин ибн Мухаммед инб Али
ибн Вали Асма 17—20
Хакк эд-Дин II 65, 66, 68, 101, 187
Халибо 273, 274
Хамальмаль 250, 254, 255, 259—266, 269, 271—273, 285
Харбо 259, 261, 262, 268, 269, 271—273
Хасабо 154
Хасгуэ Дин 236
Хобен А. 62
Хуан Галисиец 238
Хэзбе Крестос 36
Хэзбе Нань, царь 102—105, 108, 163

Цага Крестос 29
Цагой 130, 144
Царака Берхан 94, 95, 97, 104, 118
Пега Зеаб 203, 208
Цэлалиш Энакафе 14

Черулли, Э. 103

Шайхун 70
 Шарфадин 223
 Шенути II, 49
 Шихаб эд-Дин Абдель Кадер 174, 177, 187, 192, 213, 215, 218
 Шихаб эд-Дин Ахмад Бадлай 32, 110—112, 114, 117, 134, 135, 141, 144, 149, 161,

Эгзиэ Кебра 105
 Эзана 7, 26
 Энгедэ Эгзиэ 38, 41
 Энгельс Ф. 84, 132, 174, 175, 176
 Эсдемур 260
 Эсламо 264, 266
 Эсламо, бехт-вадад 215
 Эфраим Исаак 289
 Эфрата Гиоргис 262

Юзепчук Т. Л. 5
 Юшков С. В. 26, 100, 115, 157, 269

Ягба Сион, царь 16, 17, 41
 Яклэ 148

УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

Абай (Абавн) р. 255, 263
 Абал 141
 Абиссиния 4, 22, 46, 75, 86, 172, 174, 177, 193, 213, 216, 218, 219, 249, 289, 291
 Агаме 106
 Агаумедр 63
 Аграро 242
 Адаль 9, 15, 19, 20, 21, 24, 25, 32, 65—70, 75, 84, 99, 101, 110, 179, 187, 191, 193, 196, 210—216, 220, 221, 236, 242—244, 247, 250, 252, 254, 255, 273, 274, 289, 296
 Аден 168—170
 Аденский залив 9, 10, 18, 67, 172, 186
 Адуа 258
 Адулис 6
 Ад'ябо 257
 Азия 164
 Айба 240, 283
 Аида 247
 Аксум 6, 8, 11, 35—37, 40, 56, 105, 106, 108, 109, 111, 140, 143, 146, 147, 154, 258
 Аксумское царство 8, 12, 13, 86
 Алат 112
 Александрия 96, 134, 151, 156, 168, 248
 Амба 111
 Амба-Гешен 16, 101, 105, 163, 174, 218, 240, 289
 Амба-Санайт (Амба-Санэт) 38, 58, 78, 144, 226, 237
 Амхара 9—11, 13, 14, 22, 23, 33, 35, 38—41, 59, 71, 109, 110, 113, 117, 125, 130, 140, 164, 158, 173, 190, 213, 216, 260
 Анаца 226

Ангот 8, 33, 117, 118, 129, 168, 246, 277
Ажкарсах 174
Антверпен 185
Антиохия 253
Арабабни 22
Аравия 63, 184, 191
Арагон 165
Аркико 194—196, 248, 250, 283
Армения 88
Архо 157, 158, 296
Атаро 143
Асбо см. Дабра Либанос
Атлантический океан 133, 166, 161
Атронса Марьям 141—143, 154, 158, 159, 162, 179, 213, 215, 243
Ауфат см. Ифат
Африка 164, 167—170, 173, 194, 207, 210, 291
Африканский Рог 10, 13, 15, 19, 22, 63, 66, 68—70, 145, 168, 170—172, 177, 179, 183, 186, 188—191, 195, 210, 211, 213, 215, 217, 220, 223, 228, 230, 233—235, 240
Афталь, море, область 215, 243
Ацада Микаэль 112
Ацрар, р. 173

Баб-эль-Мандебский пролив 164, 181, 182
Багуэна см. Бегьена
Бад 255
Бади 9
Бали 16, 17, 22, 63, 66, 67, 118, 145, 147, 149, 163, 174, 175, 236, 237, 277
Балтийское море 133
Банкуаль 75, 80, 83
Барт'арва 80, 83
Бахбехат 82
Бахр Амба 118
Бахри 70
Бегамедр см. Бегемдер
Бегемдер 8, 19, 29, 71, 117, 118, 129, 254, 257, 259, 282
Бегьена 8, 9, 35, 36
Бедр 218
Бербера 9, 170
Бет-Амхара 218
Боша 269
Брава 9, 170
Буша см. Бегьена
Буджа 62
Бур 106
Бэрбэре 94
Бэра 247

Ваг см. Вадж
Вага да 173
Вагама 246
Вагара 19, 161, 231, 240, 283

Вадж 67, 117, 139, 150, 152, 169, 173, 236, 247, 260, 265, 271, 272, 274, 275, 277, 279, 281, 292

Валака 277

Вальдебба 78, 79, 80, 81, 83

Ванзех 173

Вамбарья 280

Варвар 256

Варе Зэнам 173

Ватикан 156

Вафат см. Ифат

Вашль (Ваджль) 111

Великобритания 205

Венеция 165, 166, 168, 171

Виз 111

Византия 124

Галила, р. 284

Гамбо 246

Ганата Гиоргис 154

Ганз 189, 277

Гань 117, 129, 139

Гасча 94

Гафат 121

Гвардафуй, мыс 170, 172, 180

Гватр 109

Гвинея 167, 169

Гебер 117

Гедем 100, 117, 129, 139, 212, 277

Генасери 243

Германия 134, 185

Гефсимания 213

Гибе, р. 283

Гильдесса 211

Гоа 168, 193, 201

Годжам 9, 23, 63, 117, 163, 195, 254, 255, 261, 265, 281

Годонам 117

Гоморра 268

Гуашаро 125, 144

Губаэ 250, 277, 279, 281, 282, 289

Гуенц 144

Гумара 246

Гэрап 135

Дабарва (Дебарва) 224, 248, 249, 276, 282

Дабр 254, 257

Дабра Айсема 82

Дабра Бакуэр 125

Дабра Берхан 100, 114, 115, 122, 124, 125, 127, 133, 140, 141, 143, 147, 243, 244

Дабра Бизан (Дабра-Бизан) 89, 90, 92, 97, 143, 197, 198, 200

Дабра Верк 261

Дабра Дакит (Дабра-Дакит) 90

Дабра Даммо 11, 37, 42, 125, 146, 231, 249

Дабра Дарэт 71
Дабра Дима 89
Дабра Касо 117
Дабра Либанос (в Шимезана) 38
Дабра Либанос (в Шоа) 44, 50, 51, 63, 54, 56, 71, 73, 78, 92, 93, 110, 111, 119, 127,
131, 141—143, 147, 153, 154, 159, 161—163, 179, 216, 239, 241, 243, 246, 264, 288
Дабра Марьям (Дабра-Марьям) 89, 90, 90, 97, 106
Дабра Маэцо 144 Дабра Метмак 97, 110, 111, 113—115, 120, 135, 164, 243
Дабра Нагуадгуад 110, 111, 141—143, 194, 213, 243
Дабра Сан 89
Дабра Сехин 112
Дабра Сион 109, 111, 147
Дабра Цемуна 133
Даваро 16, 17, 19, 22, 66, 67, 117, 139, 173, 189, 212, 214, 215, 224, 235, 236, 242,
272, 277
Дага, о. 163
Даго, земля 105, 110
Дак 144, 268
Дакар 166, 175, 211
Дамбалас 89
Дамбия 19, 221, 222, 240, 264—256, 271, 272, 274, 275
Дамот 8—11, 18, 23, 53, 54, 57, 58, 63, 117, 119, 139, 140, 146; 148, 236, 263,
265, 272, 274, 283
Дара 22, 144
Дарасге 232
Дахано 282
Дахлак, о-ва 9, 66, 79, 136, 186, 194
Дачено, море 215
Декамим 194
Делагоа 207, 208
Дель Майда 175
Джама 141
Джебаль 249
Джеджено 111
Джидайя 9, 15
Джидда 62, 169, 181, 182
Диу 171
Доброй Надежды мыс 170—172
Дубит (Турбит) 62
Дэджно 173
Дэмбе 173
Дэссе 291

Европа 61, 62, 84, 133—136, 141, 165, 168, 170, 175, 181, 253, 290
— Западная 52, 54, 132, 133, 165, 176
— Центральная 17, 166
Египет 17, 66, 70, 72, 75, 83, 96, 106, 110, 134, 135, 150, 151, 162, 164, 181—183,
186, 188, 193
— Верхний 75

Жангаргара 199

Забид (Зебид) 214, 223, 228, 230, 240, 249
Заякар 173, 193, 243
Зантар 233
Звай, оз., область 74, 170, 173
Зейла 9, 22, 65—68, 95, 96, 111, 134, 168, 170, 180, 184, 186, 187, 189, 194, 195, 207, 208, 211, 251

Иекуно 143
Иерусалим 62, 88, 113, 114, 123, 134, 152, 155, 165, 169, 180, 183, 243
Израиль 37, 38, 102
Индийский океан 10, 18, 171—173, 179, 200
Индия 62, 63, 134, 164, 165, 167—172, 179—186, 188, 193, 195, 200, 205, 207, 208, 210, 224, 291
Испания 167, 206, 207
Исфахан 180
Италия 168
Ифат 9, 14, 15, 17, 20, 22, 27, 38, 64—67, 69, 101, 117, 118, 129, 139, 160, 173, 187, 212, 221, 226, 277, 296
Иярико 170, 173

Йемен 66, 75

Каир 17, 62, 135, 168, 171, 180, 182, 194, 249
Калмкут 168—170
Камаран 186
Кананур 168
Канье 118
Кастилия 165
Каффа 47
Квара 268
Кваяц 121
Кебот 212
Кеда 33, 117, 118, 189, 221, 222
Келанто см. Атронса Марьям
Кес 173
Кесат 125
Киевская Русь 16
Китай 19
Коимбра 209
Кольо 260
Константинополь 165
Кореаб 271
Красное море 9, 13, 36, 67, 134, 164, 165, 168, 170—173, 177, 179, 185, 186, 189, 195, 200, 207, 223, 283
Крестос Фатар 144
Куахайи (Кохайн), монастырь 80, 89
Куб 201

Лаво 111
Ласта 8, 11, 35, 40
Лиссабон 185, 206, 291

аль-Магтас 135
Мазага 248, 249
Мадагаскар 169
Мадарская обитель 75
Майгога см. Фремона
Макана Голь 110
Макана Марьям 110
Макана Селасе (Макана Селясе) 213, 215
Макдаса Марьям 127
Малакка 170
Мальза 173
Манаделей 62
Манзэх 279
Мангеста Самаят 254, 261
Манхадбэ 111
Марерб, р. 201
Марокко 62, 167
Мартула Микаэль 112, 243
Маскат 208
Марха Бете (Марха Бетэ) 143
Массауа 134, 135, 186, 194, 200, 207, 208, 224, 280, 240, 247—250, 283, 291
Медина 169
Мекка 68, 134, 164, 181, 182, 191
Мерка 9
Мечеге (Мэчге) 158
Могадишо 9, 182, 208
Мозамбик 185
Мора 9, 15
Мугар 121, 131, 266
Мухосер 243
Мускат 208

Надер 109
Неаполь 168
Нил, р. 17
Нубия 134

Ормуз 62, 164, 168, 170, 180
Оттоманская Порта 171, 172, 184, 250, 283
Оход 218

Персия 184
Персидский залив 164
Пикардия 84
Португалия 165, 166, 168—171, 176, 179—186, 105, 205—207, 220, 226, 229, 253, 290, 291
«Пресвитера Иоанна царство» 165, 167, 168, 170, 171, 180, 185, 191, 209, 224, 225, 237, 290

Рим 248
Родос 168
Русь 100, 124, 269, 289, 290, 296

«Саад эд-Дина страна» 68, 172, 175, 187, 216, 236
Сабрад 262, 263
Самен 130, 144, 229, 266, 277—280, 283
Сантарем 168
Сардиния 180
Сахара 291
Северное море 133
Севилья 206
Сенегал, р. 180
Синай 168, 169
Сирэ 106, 107, 108, 109, 257
Содом 268
Сокотра 182
Софала 168, 169
Средиземное море 134, 164, 165, 179
Средиземноморье 19, 63, 133, 134, 164, 165, 171, 179, 183, 189
Стамбул 249
Суакин 9, 168, 207, 208, 250
Суэц 224
Сэрае (Сараве, Саравэ) 87, 97, 106, 118

Тадбаба Марьям 243, 245—247, 253, 260, 261
Тальга 24 .
Тамбен 37, 78, 296
Тана, оз. 50, 226
Тегулет 110
Тельк 112
Тигре (Тигрэ) 8, 9, 11, 13, 35—38, 40—43, 57—59, 62, 63, 71—73, 75—79, 82—85, 87—90, 92, 94, 97, 98, 101, 105—109, 113—118, 126, 129, 139, 140, 145, 147, 155, 175, 176, 201—203, 224, 226, 229, 232, 241, 247, 256, 269, 260, 272, 274, 275, 277, 280, 282, 292
Томбукту 180
Тор 108, 181, 182
Тунис 62
Тэльталь 291, 296
Тэкэзе, р. 107, 229

Фараго 115
Фатагар 16—19, 67, 100, 112, 117, 118, 189, 151, 152, 161, 169, 177, 187—189, 212, 215, 295, 260, 272, 277
Фенге 144
Фес 62, 168
Фландрия 133
Франция 130, 185, 207
Фремона 258

Хадья 16—19, 22, 29, 32, 46, 57, 58, 66, 67, 118, 199, 178, 235, 236, 241, 265, 270, 2711
Хайк, оз. 58, 94
Хамасен 9, 97, 106
Хамасенское нагорье 9, 57, 79, 84, 97
Харар 65, 187, 193, 211, 214, 243, 249, 250, 255, 273

Хацани-Сагарат 33
Хиджаз 171
Хобат 9, 15
Хубат 211

Цадо 255
Цакуаль 81
Цана, оз. см. Тана, оз.
Царабт 73
Цахая 110
Цегаджа 288
Целалиш 12
Целало 262
Цельмат (Цельмт) 130, 144, 145

Черное море 165

Шарка 22
Шат 280, 281, 284
Шембера Куре (Шембера Курэ) 214
Шеме 238, 239
Шимезана 38
Шоа 9—16, 23, 33, 40—42, 44, 47, 50—54, 59, 62, 66, 67, 71, 73, 92, 94, 105, 108, 109,
113, 117, 119, 129, 139, 140, 147, 154, 159, 187, 215, 224, 228, 229, 232, 272
Шоанское плоскогорье 33
Шэмэгэлле 94

Энгодит 173
Эндагабтан 98, 121
Эндерта 36—41, 57, 58, 78
Энзас 173
Энзарда 112
Эннарья 269, 280, 281, 283
Энфраз (Эмфраз) 89, 256, 277
Эфиопское нагорье 6, 10, 17, 18, 38, 57, 63, 69, 99

Ялабаса (Ялабаша) 112, 154

Сефир Борисович Чернецов
ЭФИОПСКАЯ ФЕОДАЛЬНАЯ МОНАРХИЯ В XIII—XVI вв.

*Утверждено к печати
Институтом этнографии
имени И. Н. Миклухо-Маклая
Академии наук СССР*

Редактор *Н. В. Баранова*
Младший редактор *В. С. Дмитриева*
Художник *Б. Л. Резников*
Художественный редактор *Э. Л. Эрман*
Технический редактор *Г. А. Никитина*
Корректор *И. И. Чернышева*

ИБ № 14424

Сдано в набор 27.04.82. Подписано к печати 16.09.82. А-11 320. Формат 60X90
1/16. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 19,5.
Усл. кр -отг. 19,75. Уч.-изд. л. 21,61 Тираж 1500 экз. Изд. № 5033. Тип. зак. № 306 Цена 3
р. 30 к.

Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»

Москва К-45, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука» Москва Б-143, Открытое шоссе, 28