

А.М. Сморчков

**РЕЛИГИЯ И ВЛАСТЬ В РИМСКОЙ РЕСПУБЛИКЕ:
МАГИСТРАТЫ, ЖРЕЦЫ, ХРАМЫ**

**Москва
2012**

УДК 22.09
ББК 63.3(0)32-3
С51

В оформлении переплета использовано
изображение Капитолийской волчицы.
Отрисовано с фотографии автора

Художник *Михаил Гуров*

Оглавление

<i>Введение</i>	7
-----------------------	---

Глава I

ИСТОЧНИК И ЗНАЧЕНИЕ МАГИСТРАТСКИХ АУСПИЦИЙ	35
I.1. Ауспиции в религиозной жизни республиканского Рима.....	35
I.2. Куриатный закон об империи.....	39
I.3. Источник магистратских ауспиций: электоральные комиции	63
I.4. Смена высшей власти: империй и ауспиции	89
I.5. Вопрос об ауспициях в борьбе патрициев и плебеев	107

Глава II

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПОЛНОМОЧИЯ И САКРАЛЬНОЕ СОДЕРЖАНИЕ МАГИСТРАТСКОЙ ВЛАСТИ	117
II.1. Сакральные аспекты царской власти.....	118
II.2. Религиозные полномочия ординарной магистратуры.....	143
II.3. Сакральные аспекты раннереспубликанской диктатуры	153
II.4. Религиозные полномочия цензорской власти	180

Глава III

ЖРЕЦЫ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ

РЕСПУБЛИКАНСКОГО РИМА. 198

III.1. Римское публичное жречество:
истoki и общая характеристика. 201

III.2. Коллегия авгуров 226

III.3. Коллегия понтификов. 264

III.4. Верховный понтифик и выборы плебейских
трибунов в 449 г. до н. э. 293

III.5. Коллегия жрецов священнодействий. 307

Глава IV

ХРАМЫ: ПРОЦЕДУРА ОСНОВАНИЯ

И ПУБЛИЧНО-ПРАВОВОЕ ПОЛОЖЕНИЕ. 324

IV.1. *Votum*: обетование общественного храма 326

IV.2. *Locatio*: выделение храмового участка 343

IV.3. *Dedicatio*: посвящение храмового здания 359

IV.4. Участие частных лиц в учреждении
общественных храмов 380

IV.5. Экономическое положение и социальная
роль храмов 392

IV.6. Правовая защита священного имущества
в Древнем Риме 408

Заключение 425

Примечания. 438

Библиография. 578

Список сокращений. 601

*Моим дорогим родителям
Михаилу Кирилловичу
и Нинель Павловне
посвящаю*

Введение

Религия, право и государственная организация – те области, в которых, пожалуй, наиболее полно отразилось своеобразие Древнего Рима. Говоря о политических достижениях римлян, в первую очередь вспоминаешь созданную ими средиземноморскую Империю. Но не следует забывать, что в своих основных очертаниях эта держава явилась результатом развития республиканского Рима, трудов и подвигов его граждан. Республиканская политическая система по своей сути принципиально сложнее монархической, ведь последняя управляется единой волей одного лица. Тем не менее Римская республика доказывала свою эффективность на протяжении столетий, отвечая на вызовы, порождаемые постоянным ростом государства и изменяющейся внутренней и внешней ситуацией. Римляне были первопроходцами в создании крупного государственного образования с республиканским политическим устройством, весьма слабую аналогию которому в Греции может дать лишь Афинский морской союз. А ведь республика и в Греции, и в Риме появилась в рамках относительно небольших сообществ с простыми уп-

равленческими задачами. Но именно римский политический гений обеспечил весьма удачное приспособление органов власти, возникших для управления маленькой общиной, к нуждам и потребностям большой и неоднородной державы.

Этот опыт республиканизма очень важен и не должен оказаться в тени имперского блеска позднего Рима. Уже античные авторы прекрасно осознавали оригинальность и рациональность организации власти в Римской республике, восхищаясь гармоничностью взаимодействия составляющих ее элементов. Наиболее полно анализ римского государственного устройства представлен, как известно, в трудах Полибия и Цицерона. В отличие от римлянина Цицерона грек Полибий в своем анализе обошел вниманием религиозную сторону власти, ограничившись краткими замечаниями, к тому же видя в римской религиозности всего лишь средство управления толпой (*Polyb.* III. 112. 8–9; VI. 56. 6–13). Напротив, для римлян важной частью представлений о себе и об идеальных «нравах предков» стали представления о своем особом благочестии, наиболее угодном богам в силу свободы от заблуждений неверия и суеверия¹. Эту идею красиво выразил Цицерон в речи «Об ответах гаруспиков» (19), произнесенной перед сенатом: «Каким бы высоким ни было наше мнение о себе, отцы-сенаторы, мы не превзошли ни испанцев своей численностью, ни галлов силой, ни пунийцев хитростью, ни греков искусствами, ни, наконец, даже италийцев и латинов внутренним и врожденным чувством любви к родине, свойственным нашему племени и стране; но благочестием, почитанием богов и мудрой уверенностью в том, что всем руководит и управляет воля богов, мы превзошли все племена и народы» (пер. В.О. Горенштейна). И в этом была доля правды, ибо религия имела немалое значение для успешного функционирования римской политической системы – конечно, не в виде «помощи» богов, а в том влиянии, которое оказывали религиозные идеи, институты и практики.

В качестве примера можно привести выборы магистратов. При внешнем сходстве древнеримской процедуры с

теми, что применяются сегодня, различия были весьма существенны. Римляне, по всей видимости, не воспринимали избирательный процесс как некую технологию, призванную обеспечить справедливые и равные условия для кандидатов, на что нацелены, по крайней мере формально, современные законы о выборах. Знатность, друзья, родственники, богатство и т. п. «характеристики» личности давали преимущества, которые общественное мнение считало справедливыми. К различиям относится и заметное религиозное содержание, которое являлось одной из важнейших отличительных особенностей электорального процесса в Древнем Риме. В римской политической доктрине акт избрания высших магистратов имел ключевое значение для поддержания сакрально-правовой преемственности магистратской власти и даже шире – для самого существования римской гражданской общины (*civitas*). Поэтому результаты выборов могли быть отменены по религиозным основаниям, что, в свою очередь, позволяло контролировать их без политических потрясений. Преимущество такого рода кассации результатов состояло в апелляции к третьей силе – божественной, чей авторитет был неоспорим. В итоге социально-политические конфликты переводились в область религии, где скорее можно было ожидать взаимных уступок, согласия и единения различных групп римских граждан: перед апелляцией к воле богов политические разногласия должны были отступить. К тому же «участие» Юпитера в избрании магистратов повышало авторитет власти, а это также способствовало стабильности общества.

Таким образом, в эффективном функционировании республиканской политической системы немалую роль играли сакральные институты, ритуалы и традиции. В религии правящая верхушка – а через нее народ – получала дополнительное средство контроля за магистратами². Именно исполнительная власть представляла наибольшую угрозу для республиканской системы, ибо прямая демократия при выходе гражданского коллектива за определенные, весьма узкие численные рамки сталкивается со значительными

трудностями в реальном осуществлении народовластия, формализуется, управление теряет эффективность, и тем самым создаются предпосылки для усиления исполнительной власти вплоть до установления монархии. Религия – сила консервативная, поэтому для существующей системы она выступает в качестве охранительной. В начале Республики, несомненно, должны были возникнуть религиозные проблемы, обусловленные уничтожением царской власти. Но как только республиканская система сама стала традиционной, сакральные нормы служили уже ее сохранению.

Умелое использование религиозного консерватизма в политических целях, при этом не оскорбляя религиозного чувства, но и не позволяя религиозным учреждениям бесконтрольно влиять на общественные интересы, отличало римскую элиту эпохи становления и расцвета Республики. Религия была последним и эффективным средством примирения граждан во время социально-политических конфликтов, играла важную роль поддержания общественного гомеостаза³. Во время патрицианско-плебейского противостояния апелляция к общим богам и общему культу нередко препятствовала расколу и распаду общества. Несмотря на свойственные политеизму неизбежные различия между отдельными группами, в том числе между патрициями и плебеями, превалировало все же то, что их объединяло в рамках тесного союза *civitas* с ее богами. Для архаического общества характерно уважение к традиции, так что допущенные к магистратурам и жреческим санам *homines novi* из плебеев сами становились ярыми ее охранителями.

Отношения римской гражданской общины с богами отличались значительным своеобразием. С одной стороны, принципы организации провозглашали приоритет ее собственных интересов, с другой – одним из важнейших приоритетов являлось поддержание «мира с богами» (*pacis deorum*). Естественно, никому и в голову не приходило говорить о превосходстве человеческого коллектива над богами, от которых «зависело» его существование. Иерархия двух сфер четко отражена в последовательности их перечисления –

сначала всегда упоминается сакральная. Именно так излагает «законы» римской гражданской общины в диалоге «De legibus» Цицерон, ясно сформулировав свою позицию: магистратская власть – это, «несомненно, то, что *после* (курсив мой. – А. С.) организации религиозной жизни более всего сохраняет республику»⁴. В такой же последовательности («священнодействия, жрецы, магистраты») перечисляет части публичного права Ульпиан: *publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus constitit* (D. I.1. 1. 2). Именно о сакральных делах прежде других докладывали консулы на первом заседании сената после своего вступления в должность (Varro ap. *Gell.* XIV. 7. 9). О них же позаботились в первую очередь после освобождения Рима от галлов (*Liv.* VI. 1. 9; *Plut.* Camil. 30–31). Это был четко осознаваемый римлянами принцип жизнедеятельности их общины, в том числе и в политической области. Но и боги, можно сказать, «зависели» от людей, которые учреждали и сохраняли их культы, строили и ремонтировали храмы, совершали ритуалы и т. п.

Существование и взаимодействие сакральной и политической сфер в общественной жизни Древнего Рима представляло собой сложную систему, находившуюся в постоянном развитии. Республиканская религиозная и политическая организация, естественно, не была создана одновременно, а постепенно оформлялась в ходе длительной эволюции, прерывавшейся революционными скачками в отдельные моменты римской истории. Эти изменения также являются предметом данного исследования, но основное внимание все же сосредоточено на выяснении принципов функционирования системы, т. е. ее постоянных элементов, без которых она превращается в иную структуру. Они же являются и наиболее консервативными элементами, что показала эпоха кризиса республиканского строя, когда многие религиозно-политические правила и нормы уже изжили себя, но их продолжали соблюдать. К ним, в частности, апеллировали различные претенденты на единоличную власть в целях придания законного вида своим претензиям.

Рационально-прагматический менталитет римлян, их склонность к систематизации и абстрагированию, что в конечном итоге нашло выражение в четких формулировках римского права, с одной стороны, облегчают поиск закономерностей, с другой – приводят к соблазну видеть закономерности и четкие правовые нормы там, где их не было или их применение сопровождалось многочисленными отклонениями. И в первую очередь это касается сферы религиозно-политической, где сталкивались непредсказуемость религиозных реакций и административная четкость системы управления. Религия как область человеческих страхов и эмоций в наименьшей степени может быть подвергнута рациональной систематизации, о чем свидетельствует и проведенный в предлагаемой работе анализ. Ни в коем случае не стоит переоценивать правовой характер мышления римлян. Ведь те же четкие дефиниции римского права сами явились продуктом длительного развития. Конечно, и в области религии, которая неформально ограничивала и контролировала исполнительную власть, со временем (как минимум с конца IV в. до н. э.) также наблюдается тенденция к поиску и установлению норм на основе светского права, но не столь явно и полно, как в других областях общественного бытия.

Таким образом, главной целью данного исследования является комплексный анализ сакрально-политических сторон республиканского государственного устройства, т. е. той области, где пересекались полномочия политических и религиозных публичных органов власти. Для достижения обозначенной цели анализируются четыре блока взаимосвязанных проблем, которые рассматриваются в соответствующих главах. Феноменом, объединявшим обе эти сферы общественного бытия и в то же время отражавшим его религиозно-политическую двойственность, было право на общественные ауспиции, т. е. право вопрошать богов. Религиозное по своей сути и происхождению, оно превратилось в полноценный синоним политической власти. Ведь всякое важное мероприятие требовало консультации с богами, а потому ауспиции оказались сакральным эквивалентом отде-

льных функций магистратской власти, их же совокупность стала обозначать магистратскую компетенцию в целом. Политическая власть, опиравшаяся на сакральный базис и обладавшая полномочиями в религиозной области, была самодостаточна и независима от религиозных органов. Поскольку сакральную основу магистратской власти составляло право на осуществление общественных ауспий (в рамках своей компетенции), то в первую очередь рассмотрена проблема источников получения магистратом этого права. В этом контексте исследуются куриатный закон об империи и электоральные комиции. Решение указанной проблемы весьма важно для понимания характера магистратской власти, соответственно, для понимания содержания патрицианско-плебейского противостояния в отношении права на магистратские должности (*ius honorum*). Следующей задачей, тесно связанной с первой, стало изучение религиозных полномочий высших магистратов Римской республики, сакральных сторон власти и статуса отдельных магистратур (консулат/претура, диктатура, цензура). Исследованию республиканской магистратуры предпосылается анализ сакральных сторон и содержания царской власти, на базе которой выросла исполнительная власть Республики. Сочетание в царской власти магистратских и жреческих функций ставит вопрос о характере, масштабах и формах политического влияния жречества при Республике, самого наличия у него политических полномочий. Изучение этих вопросов составляет третий блок задач данного исследования. Областью, где непосредственно пересекались магистраты и жрецы, было храмовое строительство. Здесь, а также в функциях и статусе храмов наиболее наглядно выявляется соотношение политических и религиозных институтов в древнеримской республиканской организации. Эти вопросы стали темой четвертой главы.

Принципы, определявшие специфику и своеобразие республиканского религиозно-политического устройства, во многом обуславливались характером римской гражданской общины (*civitas*) – уникального социально-политического

феномена античности. Развитие республиканского устройства и становление цивитас в целом шли параллельно, стимулируя друг друга. Понимание сути гражданской общины (полиса, цивитас) – одна из самых спорных проблем в историографии. На мой взгляд, широко распространенное определение полиса как гражданской общины фактически равно одному из значений слова «полис», следовательно само является термином. Зачастую понятие «полис» употребляется вместо понятия «государство» для придания античного «колорита» изложению, что создает обманчивое ощущение их идентичности. Как мне представляется, важнейшим различием указанных социально-политических феноменов является то, что, выражаясь кратко, сутью полиса является согласие, а государства – противоречие. Определение полиса как коллектива граждан, данное античными авторами, не включает эксплуатируемые категории населения, но они, несомненно, имеют вне этого гражданского коллектива, составляя необходимые «внешние» условия его существования, подобно орудиям труда, земле и т. п. Отношения эксплуатации, господства и подчинения направлены из полиса. Соответственно, полис находится в понятийном ряду «община», другими словами, представляет собой саморегулирующееся объединение людей. Это обстоятельство обуславливает, в частности, ограничение его территориальных и численных размеров. Выход за рамки, в которых возможна самоорганизация коллектива, приводит к перерождению полиса в иные структуры. Государство же появляется там, где общество не может саморегулироваться – как из-за раскалывающих его объективных противоречий, так и в силу выхода за те рамки, в которых это саморегулирование возможно. В такой ситуации для сохранения общества требуется внешняя по отношению к нему сила, т. е. государство, основной задачей которого является поддержание порядка и организация общественной жизни в различных ее аспектах.

Говоря о согласии и противоречии, я хотел указать на суть явлений в моем понимании и потому упростил формулировку. Реальность, конечно, гораздо сложнее. Любое явле-

ние неразрывно связано с противоречиями – конструктивными (и тогда оно развивается) и деструктивными (и тогда оно гибнет). Ведь и для полиса внутренняя гармония считалась скорее идеалом, конечно, недостижимым. Показательно замечание Платона об олигархическом полисе, который держится силой оружия (*Plat. Resp.* 551b) и неизбежно имеет в себе два враждебных полиса: один полис бедных, другой полис богатых (*Ibid.* 551d). Эта в какой-то степени игра слов включает в себе и сущностный смысл – принципиальное расхождение интересов граждан неизбежно разрывает единый полис. С другой стороны, мы знаем и государства, относительно гармоничные в тот или иной период. Однако даже при этом условии государство остается внешней силой по отношению к обществу, ибо последнее не способно саморегулироваться в силу собственных масштабов и сложности стоящих перед ним задач. На современном этапе управление не может опираться преимущественно на мнение народа, оно требует профессионалов. Тем не менее демократия сплошь и рядом понимается в упрощенном духе, т. е. считается, осознанно или нет, что каждый может участвовать во власти. В итоге на депутатских местах оказываются артисты и спортсмены. При всем уважении к их заслугам в своих сферах деятельности это не может не удивлять, ведь управление государством, тем более крупным и раздираемым противоречиями, требует серьезной профессиональной подготовки. Житейского опыта, даже очень богатого, для этого явно недостаточно.

Общество и государство находятся в сложных взаимоотношениях, зачастую противоречивых, порой антагонистических, но всегда в той или иной степени взаимоприемлемых. Полис не идентичен государству, но как структура, тесно с ним связанная, определяет форму и особенности последнего. В Риме и в большинстве греческих обществ (может быть, за исключением Спарты) становление государства на первых этапах ничем принципиально не отличалось от процессов в стадильно близких обществах, в частности древнего Востока, но позднее оно приобрело полисную форму

вследствие успешной борьбы основной массы населения за допуск к управлению. Именно специфика организации того слоя населения, который допущен (в той или иной степени) к власти, отличает полисное государство от других типов. Здесь правящая верхушка вынуждена была поделиться (конечно, в разном объеме) политическими полномочиями с основной массой свободного населения, которое при иных путях становления государства превращается в подчиненный и эксплуатируемый слой. Степень соучастия рядовой массы гражданства в управлении была разная, но в любом полисе, демократическом или олигархическом, обязательно имелось народное собрание, без которого полис немислим. Это объединение правящей верхушки и рядового гражданства, которое, в свою очередь, составляет лишь часть населения на территории полиса, базируется на общинных началах, наиболее естественных и привычных для той стадии развития. Таким образом, родовой категорией для понятия «полис» является «форма организации господствующего слоя», а видовыми различиями – общинный характер и союз общественной верхушки с основной массой населения данного государства. Иной формой такой организации является, например, вассально-ленная система в ряде стран средневековой Западной Европы.

Соответственно, можно предложить определения полиса такого типа: «Полис – характерная для античности общинная форма организации политически господствующего слоя, включающая правящую верхушку и часть рядового населения государства»; «Полис – политически господствующая община полноправных жителей античного государства, объединяющая верхушку общества и часть рядового населения» и т. п. Конечно, эти определения нельзя назвать идеальными, но существенные черты, в моем понимании, они отражают.

Итак, полис – явление прежде всего социально-политического порядка. Касаясь времени его возникновения в Древнем Риме, следует отметить, что, хотя отдельные элементы *цивитас* имелись и в царский период, становление ее

начинается лишь после победы патрицианской аристократии над царской властью, что уже сделало своеобразным исторический путь Рима. Окончательное формирование цивитас связано с борьбой плебса против знати, за создание объединяющей их политической и экономической структуры, где власть и эксплуатация направлены вовне гражданского коллектива. Таким образом, основное внимание в предлагаемом исследовании уделено религиозно-политической организации римской гражданской общины в период ее становления и расцвета (V – середины II в. до н. э.), хотя это не исключает обращения и к царской эпохе, к истокам изучаемых институтов, и к более поздним периодам, сохранившим часть республиканского наследия в силу консерватизма, свойственного сакральной и политической сферам. Показательно, что сведения именно о политических, юридических и религиозных институтах и практиках отнесли к наиболее достоверным данным Р. Огилви и А. Драммонд, в целом весьма критично оценивавшие достоверность источников по ранней римской истории в соответствующем разделе второго издания «Кембриджской древней истории»⁵. Возможность такого расширения источниковой базы особенно актуальна при изучении архаического Рима, которое базируется на весьма поздних сведениях. Ведь первые исторические сочинения появились в Риме лишь в конце III в. до н. э., к тому же от них дошли до нас незначительные отрывки, так что исследователю приходится иметь дело с источниками, относящимися в лучшем случае к I в. до н. э., а как правило, с еще более поздними.

Скептицизм по поводу сведений античной исторической традиции, несомненно, имеет объективную основу. В связи с этим хочу подчеркнуть: называя по ходу исследования те или иные общепринятые даты и факты, я осознаю, хотя далеко не всегда оговариваю, что многие из них могут быть оспорены. Изучение принципов, определявших постоянные черты изучаемой системы, что является главной задачей данной работы, в некоторой степени снимает проблему выяснения достоверности того или иного конкретного факта. Об обоснованности и значимости такого подхода.

когда главный интерес исследователя концентрируется на общих тенденциях и процессах, говорят и упомянутые авторы «Кембриджской древней истории»⁶. Конечно, историю раннего Рима мы познаем через призму восприятия ее анналистами и антикварами, на которых влияла и современная им политическая и культурная обстановка, и собственные представления о древности, какой она «должна» быть, что, впрочем, ничем не отличается и от современного отношения к прошлому. Но даже когда речь идет о явно недостоверном событии, все же имеет значение, каково отношение к нему античного автора, вызывает ли оно его удивление и, соответственно, поясняющий комментарий или нет. В последнем случае это может свидетельствовать о восприятии данного события как нормального, укладывающегося в рамки существующей системы или представлений о древности. Ведь даже самые недостоверные факты, приводимые античными авторами, являются, тем не менее, фактами сознания передавшего их историка и уже поэтому заслуживают внимания и анализа. Более того, в легенде, по справедливому замечанию В. Кункеля, «скорее может содержаться больше исторической правды, чем в разумном и сухом сообщении о политических процессах, которые создавались римскими историками по образцу собственного времени»⁷.

Другая проблема связана с тем, что картина римской архаики во многом мозаична, другими словами, характер источниковой базы постоянно ставит исследователя римской архаики перед проблемой интерпретации уникальных событий, т. е. таких, которые случились лишь однажды и упомянуты порой только у одного автора. В таких случаях приходится каждый раз задаваться вопросом: что означает тот или иной факт – случайность или закономерность? Это особенно важно, когда изучаются не отдельные события, а принципы функционирования системы, т. е. в первую очередь исследуются общие явления, соответственно, исключения – лишь как обратное отражение той же всеобщности. Логически на первый взгляд возможны три варианта объяснения уникальных явлений, широко используемые в истори-

ографии. Первый – отвергнуть эти сообщения как недостоверные. Второй – объяснить их особыми обстоятельствами, породившими исключения. Третий – признать их за норму, т. е. генерализировать. Конечно, каждый подход имеет право на существование, но их общей чертой, на мой взгляд, является все же крайняя степень субъективности. Кроме того, каждый из названных вариантов имеет и свои отрицательные особенности. Касательно первого можно отметить, как уже говорилось выше, что даже самые недостоверные факты, приводимые античными авторами, являются, тем не менее, фактами сознания передавшего их историка и уже поэтому заслуживают внимания и анализа. Особые обстоятельства (второй вариант) – «универсальное» средство и тем опасное. Их можно найти практически для любого случая. Но почему и на каких основаниях сочли возможным в тот момент нарушить обычай и традицию? Это требует отдельного объяснения. Самый же опасный, на мой взгляд, третий вариант – генерализировать уникальные явления, произвольно ломая устоявшиеся представления о системе, создавая новые концепции на базе единичных фактов.

Мне представляется наиболее продуктивным четвертый путь. Для исследователя особое значение имеют такие исключения, которые противоречат разрабатываемой им концепции, поскольку именно они являются наилучшим средством ее апробации. Ни в коем случае нельзя отвергать их как недостоверные, напротив, их необходимо объяснить в рамках системы. Речь идет, конечно, не о подгонке фактов под свою концепцию, а именно об их объяснении и анализе в ее рамках. Если концепция реально отражает действительность, эти факты также найдут в ней свое место и объяснение, исходящее из принципов данной концепции. Поэтому мне представляется неверной сама постановка вопроса о доверии или недоверии к античной традиции, ибо это вопрос веры, а не науки. Концепции, опровергающие ее, в силу этого не становятся более достоверными, поскольку исходят из той же традиции – противоречивой, поздней, ошибочной, разрозненной, в которой при желании можно найти

информацию для любой точки зрения. Такая ситуация с источниковой базой по раннему Риму является объективной проблемой, ибо успехи археологии и прочих наук пока еще не позволяют выработать общие и признанные верифицирующие методы и критерии для определения достоверности античной традиции в целом и в частности.

В силу специфики изучаемых вопросов, относящихся к религиозно-политической области, в предлагаемом исследовании преобладают нарративные источники. Многообразие решаемых задач обусловило необходимость привлечения самых разных источников – от произведений поэтов до норм римского права. Основную массу нарративных материалов по ранней римской истории можно отнести к двум периодам, отмеченным всплеском интереса к этим вопросам: переход от Республики к Империи (I в. до н. э. – I в. н. э.) и поздняя Империя (IV–V вв. н. э.). В первом случае, в эпоху краха республиканских устоев, вполне понятен интерес к историческому прошлому, нравам предков, создавших римское государство. Кризис прежней системы управления и попытки выхода из него обусловили обостренное внимание к легитимности тех или иных действий, их соответствию традиционной практике. Появляются сочинения об ауспациях и других подобных вопросах, важных для легитимации власти. Поэтому нет ничего удивительного, что наиболее интересные сведения о республиканской религиозно-политической организации, в частности о куриатном законе об империи, Дион Кассий (III в. н. э.) сообщает, повествуя о событиях именно I века до н. э., а не в книгах, посвященных ранней римской истории (правда, нельзя не учитывать фрагментарный характер последних). Сказывались и политические интересы зарождавшейся императорской власти. Деятельность Августа по восстановлению староримских религиозных обрядов и культов благотворно отразилась на объеме наших знаний о римской религии. Но при этом встает проблема выделения инноваций, поскольку на результатах реставраторской деятельности обязательно должен был сказаться объем исторических знаний того времени. К тому

же уровень знаний практика, т. е. Августа, несомненно был ниже высших достижений римской историографии. Как бы то ни было, древнейшая основа сохранилась в возрожденных культурах, а став частью государственной идеи, они просуществовали до конца античности.

Другой всплеск интереса к римской религии и к республиканскому прошлому связан с борьбой христианства и язычества. Интересные сведения имеются и у сторонников, и у противников язычества, приводивших обширные цитаты из произведений гораздо более ранних авторов. Конечно, при использовании данных источников необходимо учитывать сильное влияние конфессиональных интересов и сакральной практики императорской эпохи. Христианские писатели зачастую выискивали в критикуемом ими язычестве не самое распространенное, но самое нелепое. Тем не менее их сочинения ценны своими источниками: в частности, благодаря Августину и Тертуллиану до нас дошли значительные отрывки из утраченного основного труда Варрона «Древности человеческого и божественные».

Для рассмотрения проблем религиозно-политического характера наиболее информативны исторические сочинения римлянина Тита Ливия «История Рима от основания Города» и грека Дионисия Галикарнасского «Римские древности», творивших на рубеже новой эры. К сожалению, сохранившаяся часть труда Дионисия обрывается на 443 г. до н. э. Он опирался на широкий круг источников, цитируя около 50 авторов⁸, и весьма подробен в описании римских сакральных институтов, ибо должен был объяснить их смысл и значение греческому читателю. Ливий, хотя и происходил из североиталийского города Патавия, лишь недавно получившего римское гражданство, несомненно, лучше ориентировался в римских реалиях, однако сказывалось отсутствие у него практического военного и административного опыта. При всем выдающемся значении труда Ливия для изучения религиозно-политической организации республиканского Рима все же не она была основной темой его сочинения. Как следствие, нередко о важнейших институтах и процедурах

он сообщает лишь тогда, когда с ними был связан собственно исторический рассказ, обычно какая-либо конфликтная ситуация. Например, куриатный закон об империи, имеющий принципиальное значение для понимания процедуры легитимации магистратской власти, упомянут Ливием лишь однажды и тоже по особому случаю, когда его принятие было перенесено из-за неблагоприятного знамения (*Liv.* IX. 38. 15–16; 39. 1). Точно так же об отдельных элементах процедуры принятия консулами своей должности мы узнаем из двух рассказов, посвященных сопровождавшим это событие конфликтным или необычным ситуациям – в 217 и 176 гг. до н. э.⁹ Как всякий автор, Ливий неоднозначен, удивительная точность у него сочетается со столь же удивительной небрежностью, в том числе в терминологии. Но чрезвычайно ценным является само восприятие им тех или иных событий, т. е. римский дух, пронизывающий его произведение. Для целей данного исследования особое значение имеет то обстоятельство, что, отражая реставраторскую политику Августа в области религии, Ливий большое внимание уделяет именно религиозным древностям, даже оправдываясь перед читателями в этом своем пристрастии (*Liv.* XLIII. 13. 1–2).

И Ливий, и Дионисий при всех недостатках своих исследовательских методов все же проводят отбор источников, отдают предпочтение авторам, наиболее заслуживающим доверие¹⁰. Их выбор зачастую можно одобрить и с современной точки зрения. Порой они указывают разные версии событий. Подобная несамостоятельность также ценна – и не только в силу несовершенства исследовательских методов античной историографии, но и потому, что даже самые фантастические версии, не имея ничего общего с действительностью, могут оказаться полезными хотя бы для оценки восприятия этой действительности древними римлянами. Явно проглядывают в их сочинениях симпатии к аристократии, хотя встречаются и другие взгляды, обусловленные использованными источниками. Увлекались оба историка сочинением речей, якобы произносившихся участниками событий, что Дионисий ставит себе даже в заслугу (*Dionys.* VII. 66. 3–5).

В этих речах, являющихся по сути всего лишь способом изложения позиций сторон, содержится много важных и уникальных сведений, широко используемых современными исследователями. Ведь основой составляемых речей служили реальные события, взятые из использованных античными авторами источников. Общие сюжеты и содержание сочинений Ливия и Дионисия дают интересное поле для сравнения собственно римского и постороннего взглядов, тем более что оба автора были современниками и относились к одной социальной и культурной общности.

Важной параллелью им обоим является еще один греческий автор – Плутарх (около 46–119 гг. н. э.). В составленных им биографиях выдающихся римлян содержится ценный материал по истории царского и республиканского Рима. Его, как и Дионисия, отличает интерес к римским сакральным и политическим учреждениям, стремление объяснить их для греческого читателя, в том числе с помощью аналогий. Эта тенденция воплотилась также в «Римских вопросах» из цикла «Моралии». Биографии Плутарха подчинены четко сформулированным моральным задачам, а уже сама эта установка снижает достоверность и научную значимость сочинений, не говоря уже о недостатках его исследовательских методов. Плутарх – не историк, а философ-моралист. Все же его произведения представляют собой наиболее систематизированную и полную параллель Ливию и Дионисию. С последним Плутарх соперничает по обстоятельности описаний римских институтов и по количеству ссылок на источники. Помимо общих, каждый из них использовал и особые источники, как правило, несохранившиеся, что дает различные версии событий, порой принципиально отличающиеся друг от друга.

Исследование религиозных и политических учреждений царского и республиканского Рима невозможно без трудов известного ученого и политика Марка Туллия Цицерона (106–43 гг. до н. э.), глубокого знатока государственных и правовых вопросов. Им он посвятил специальные сочинения «О государстве» и «О законах». В трактатах «О природе

богов» и «О дивинации» сравниваются разные точки зрения на римскую религию, которая рассматривается с апологетических и критических позиций. Многочисленные сведения содержатся также в его речах, письмах и других произведениях. Важно то, что Цицерон дает теоретическое осмысление проблем, которое отражает восприятие римских древностей в его эпоху. Сакрально-политическими вопросами он интересовался и в русле общей архаизирующей тенденции I в. до н. э., и как жрец-авгур, и как политик, и ввиду многочисленных в этот период попыток использования религии в политических интересах. Сведения Цицерона, теоретика и практика государственного управления, характеризуются точностью и глубиной, представляя собой важный материал для сравнения с данными Ливия и Дионисия, не отличавшихся познаниями в сфере государственных дел.

Уникальный материал по религиозной истории представляют ученые-антиквары конца Республики, собиратели сведений о старинных обычаях и учреждениях, зачастую уже исчезнувших к их времени. Самым известным и талантливым представителем этого направления был старший современник Цицерона Марк Теренций Варрон, ученый энциклопедической эрудиции. К сожалению, относительно полно сохранились лишь два его труда. Особо следует отметить сочинение «О латинском языке», из которого до нас дошло, хотя и с лакунами, шесть книг из двадцати пяти. В этом труде, посвященном грамматическим и этимологическим исследованиям, содержится большое количество сведений о древнейших пластах римской религии, о жречествах, магистратурах, культах, храмах и связанных с ними терминах (*templum*, *fanum*, *aedituus*), праздниках, общественных ритуалах, сакральном делении времени и т. п. Многие его сведения уникальны по своему значению для анализа религиозно-политической организации республиканского Рима и служат краеугольным камнем современных концепций. Таковы, например, сохранившиеся только у Варрона (LL. VI. 86–87) ритуальная формула призыва граждан на церемонию *lustrum* и описание подготовки к ней, заимствованные

непосредственно из цензорских документов (*tabulae censoriae*). Другой яркий пример – формула обращения младшего магистрата (квестора) за ауспигиями (т. е. дополнительными полномочиями) к магистрату с империем (*Ibid.* 90–91). Уникальным является данное им определение сакрально-политического статуса огрешно избранного магистрата (*Ibid.* 30). В другой сохранившейся работе Варрона, посвященной сельскому хозяйству, случайно отразилась комическая процедура с весьма важными для ее понимания деталями (*Varro. RR. III. 2. 1–2; 5. 18; 7. 1; 17. 1*). Разнообразные сведения касательно разных сфер жизни римского общества, от государственных до религиозных древностей, содержатся в многочисленных цитатах и пересказах из несохранившихся произведений Варрона, прежде всего из «Древностей человеческих и божественных», активно использовавшихся позднейшими авторами¹¹.

Несколько позже (начало I в. н. э.) жил другой яркий представитель антикварного направления римской историографии – грамматик Марк Веррий Флакк, воспитатель внуков Августа. В его сочинении «О значении слов», написанном на склоне лет и потому оставшемся незаконченным, объяснялись редкие и архаичные слова, для чего автор привлекал обширные сведения антикварного характера. К сожалению, непосредственно сам труд Веррия Флакка утрачен, но до нас дошло частично сохранившееся его сокращенное изложение Секстом Помпеем Фестом (конец II в.), который лишь иногда прибегал к собственным кратким добавлениям и замечаниям. В свою очередь, извлечение из текста Феста было сделано Павлом Диаконом (VIII в.). Этот словарь, построенный по алфавитному принципу, являлся одним из крупнейших произведений такого рода: известно, что одной только букве «А» было посвящено по меньшей мере четыре книги. Объем и обилие цитируемых авторов свидетельствуют о незаурядной эрудиции Веррия Флакка, что обеспечило его популярность у писателей поздней античности и раннего Средневековья, занимавшихся грамматическими и антикварными изысканиями. Словарь содержит значитель-

ное количество сведений по архаичным сакральным и политическим институтам, перекликаясь с трактатом Варрона «О латинском языке». Консервативность религиозной сферы, проявляющаяся в первую очередь в языке ритуальных формул и в терминах, обусловила частое обращение этих авторов к словам из религиозного лексикона, особенно из авгурского, в том числе касательно ауспий. Для изучения авгурской дисциплины словарь Веррия Флакка имеет исключительное значение. Поясняются в нем также религиозные обязанности магистратов и жрецов, древние сакрально-политические акты, смысл религиозных праздников и священнодействий, храмовые установления и другие вопросы, имеющие важное значение для данного исследования.

С именем Веррия Флакка связаны так называемые Пренестинские фасты. Этот эпитафический памятник, найденный в городе Пренесте (Лаций), представляет собой религиозный календарь с весьма интересными комментариями антикварного и сакрально-правового характера, заимствованными, по всей видимости, из обширного труда Веррия Флакка, посвященного данной теме и весьма востребованного позднейшими авторами (Плутарх, Макробий, Иоанн Лид, Арнобий и др.)¹². В частности, упомянутый труд, наряду с «Древностями человеческими и божественными» Варрона, послужил одним из главных источников поэмы Публия Овидия Назона «Фасты»¹³.

Поэма «Фасты», к сожалению незаконченная, отражает возросший в эпоху Августа интерес к религии предков, сказавшийся и в творчестве поэтов. В ней рассказывается о римских религиозных праздниках первых шести месяцев года. Уже сама тема предполагает рассказ о ритуалах, обрядах, культах, учреждении храмов и т. п. Это произведение прекрасно дополняет сухие и краткие описания религиозных актов в трудах античных ученых и в надписях, сообщает множество деталей, относящихся, прежде всего, к ритуальным действиям на частном уровне. Нередко Овидий предлагает читателям несколько версий происхождения одного и того же обряда, начиная с местных преданий и заканчивая

красочными греческими мифами. Понятно, что последние давали большой простор для поэтического творчества, но Овидий обязательно приводит и безыскусную римскую традицию. Используемые Овидием источники относятся к высшим достижениям античной науки, поэтому его информация при всех обусловленных жанром поэтических вольностях в своей основе достоверна и является хорошей базой для исследования архаической римской религии.

Знаток древней истории, религиозных обычаев и сакрального права показал себя и создатель римского национального эпоса Публий Вергилий Марон (70–19 гг. до н. э.). В поэме «Энеида» он обратился к истокам римской цивилизации, ко времени задолго до основания Рима. Для изучения сакрально-политической организации Республики, чему посвящено данное исследование, имеют значение не столько те или иные сведения из самой поэмы, сколько комментарии к упомянутым в ней событиям, обычаям и религиозным актам (см. ниже), ставшие распространенным жанром ввиду величия творения Вергилия.

Компендиум хрестоматийных знаний о римской древности представляет собой сочинение Валерия Максима «Девять книг достопамятных слов и деяний», созданное между 28 и 32 гг. н. э. Этот сборник тематически сгруппированных поучительных примеров в помощь ораторам интересен не только встречающимися там уникальными сведениями, но и общеизвестными сообщениями, отражающими в какой-то степени обычные представления образованного римского общества о своем прошлом. Первая книга, как положено, была посвящена религиозным сюжетам, в том числе вопросу об ауспигиях. О событиях сакрально-политического характера, имеющих важнейшее значение для понимания религиозной и политической организации Республики, о жрецах, магистратах и храмах он повествует в разных рубриках, повторяя или дополняя иную информацию. Конечно, труд Валерия Максима не историческое сочинение, соответственно, его целевые установки допускают приукрашивание и отход от исторической действительности ради риторического или морализаторского

эффекта. Нередко встречаются у него и фактические ошибки, допущенные при обработке собранного материала¹⁴. Тем не менее источники Валерия Максима вполне добротные. Он пользовался произведениями Цицерона, Варрона, Саллюстия, Ливия и других известных римских писателей (*ab illustribus auctoribus: Val. Max. I. Praef.*), правда, их выявление сопряжено с известными сложностями¹⁵.

Глубоким интересом к архаике и, что особенно важно, к государственному и сакральному праву отличается труд Авла Геллия «Аттические ночи» (II в. н. э.), представляющий собой собрание небольших рассказов разнообразного содержания (*miscellanea*). Помимо чисто развлекательных сюжетов, а также лингвистических изысканий и этимологий, к которым Авл Геллий питает особое пристрастие, он рассматривает и серьезные вопросы, касающиеся римской религиозной и политической организации. В частности, именно Авл Геллий в деталях рассказал о процедуре посвящения весталок (*Gell. I. 12*) и дал наиболее полное перечисление сакральных запретов для фламينا Юпитера (*Ibid. X. 15*). Для изучения куриатного закона и магистратского права на ауспиции принципиальное значение имеет приведенная им цитата из сочинения «Об ауспициях» авгура Марка Валерия Мессалы (см. гл. I, § 2). Его сведения чрезвычайно важны для анализа комициального устройства и комициальных ауспиций. Точные цитаты из различных произведений, в основном республиканских авторов, чьи имена Авл Геллий, вопреки античному обычаю, часто называет, и даже из официальных документов, например сенатусконсультов¹⁶, составляют важную черту «Аттических ночей», придавая особую ценность этому источнику. Достаточно сказать, что там имеются выписки почти из 275 авторов¹⁷, многие из которых иначе остались бы неизвестными. Стремление к почти официальной точности, а также интерес к правовым вопросам, несомненно, были обусловлены судебной деятельностью Авла Геллия, о чем он упоминает сам, особо подчеркнув свое старание при изучении юридической науки (*Gell. XIV. 2, ср. I. 22. 6; XII. 13. 1*).

По содержанию и другим особенностям на «Аттические ночи» похоже сочинение уроженца Африки Нония Марцелла, время жизни которого точно не известно (от II в. до V в.). Его труд «О кратком учении», в котором он часто обращается к Авлу Геллию, также ценен не филологическими и этимологическими изысканиями, нередко наивными и ошибочными, а многочисленными цитатами из республиканских авторов в духе той же самой архаизирующей тенденции. К сожалению, в отличие от Геллия, использовавшего пространные цитаты, Ноний из-за грамматической направленности своего труда приводит в качестве доказательств краткие отрывки из других сочинений, что зачастую делает невозможным выяснение их контекста.

Особое значение для изучения религиозных и религиозно-политических институтов имеют сочинения грамматиков последнего периода существования римского государства, в первую очередь комментарии к «Энеиде» Вергилия, составленные Сервием (рубеж IV–V вв.) и Макробием (первая половина V в.). Их труды отразили богатую традицию комментирования произведений Вергилия и содержат большое количество не известных из других источников сведений о древнейшей истории Рима, которой посвящена «Энеида». Особенно много внимания вопросам культа и религиозного толкования текста Вергилия уделено в так называемых схолиях Даниэля (*scholia Danielis*), названных так по имени их первооткрывателя и издателя. Неизвестный автор этих схолий, обозначаемый также как Девтеро-Сервий (*Deuteroservius*), использовавший и дополнивший труд Сервия, по своей эрудиции превосходит последнего¹⁸. Вергилий у него – исключительный знаток религиозных учреждений, отразивший и, можно сказать, зашифровавший в действиях своих героев положения и требования сакрального права. Эней, в частности, предстает в комментариях как понтифик, поступающий всегда в соответствии с этим правом. Возможность ошибки не допускается в принципе, а критика ранних комментаторов отвергается на основе того же сакрального права¹⁹. Апологетическая тенденция представлять

поэта кладезем всякой мудрости характерна и для других поздних комментаторов. Сервию, но главным образом его «соавтору»²⁰ мы обязаны обширными и нередко уникальными данными об авгурской дисциплине, о видах ауспиций, в том числе магистратских и комициальных, об ауспикальной процедуре, а также о различных сакрально-политических актах (в частности, о цензорском люстре), религиозных праздниках и ритуалах, жрецах и их обязанностях, статусе храмов и процедуре их учреждения. Кратко говоря, практически по всем рассматриваемым в данной работе вопросам, относящимся к религиозно-политической организации республиканского Рима, в Сервиевом комментарии к «Энеиде» имеется информация, но особенно важны его сведения для изучения ауспиций.

Амвросий Макробий Феодосий, живший в начале V в., по всей видимости, идентичен Макробию из кодекса Феодосия, занимавшему важные государственные посты с титулом «сиятельный муж» (*vir illustris*). Его сочинение «Сатурналии» объединяет жанры философского диалога, «литературной смеси»²¹ и грамматического комментария. Макробий использует во многом те же источники, что и Сервий²², который выведен в качестве действующего лица диалога. Он стремится давать точные цитаты из произведений используемых авторов (*Macr. Sat. Praef. 4*), к тому же нередко указывает их имена в отличие, например, от упоминавшихся схолий Даниэля (Девтеро-Сервия), с которыми труд Макробия имеет много общего. В главной части «Сатурналий» речь идет о Вергилии, который рассматривается как непререкаемый авторитет во всех областях человеческого знания, в том числе в понтификальном и авгуральном праве. Макробий приводит интересные сведения о сакральном делении римского календаря, о религиозных праздниках, прежде всего о самих Сатурналиях и о том, что было связано с ними, а также о функциях царя священнодействий и других жрецов, о религиозных обязанностях магистратов и храмовых обетах. Он цитирует ритуальные формулы (например, формулу *evocatio*), в разных контекстах упоминает ауспиции, будучи зна-

ком с посвященными им работами, в частности с книгой об ауспициях авгура (и консуляра) Луция Юлия Цезаря.

Античное наследие получило противоречивое отражение в творчестве ранневизантийского автора Иоанна Лаурентия Лида (VI в.). Будучи весьма начитан в греческой и латинской литературе, он обратился к писательскому труду после сорокалетней военной и гражданской службы. В его первой книге «О месяцах», сохранившейся в отрывках, наряду с астрономическими и астрологическими сведениями рассказывается о религиозных праздниках и приводятся сообщения антикварного характера. В другом сочинении («О магистратах») в двух частях рассмотрены должности республиканской и императорской эпох, начиная с Энея и до современного Иоанну Лиду времени, распределенные по историческим периодам, и ряд других связанных с этим вопросов, например должностные инсигнии. Несмотря на свой управленческий опыт, все же, когда речь заходит о республиканских магистратурах, он нередко бывает небрежен и допускает ошибки, путает факты и даты, да и просто не понимает древние институты: яркий образец – десятая глава из первой части, посвященная диктаторам (*Lyd. Mag. I. 36–38*). Зачастую его ошибки объясняются цитированием источников по памяти²³. Поэтому сведения Иоанна Лида о давних для него эпохах, в отличие от современного ему VI в., необходимо использовать с сугубой осторожностью, особенно уникальные сообщения, например о первоначальном жрецеском правлении в Риме²⁴.

Названными авторами не ограничивается круг использованных источников. Различные сведения в русле традиции или предлагавшие оригинальные ее варианты имелись у историков эпохи ранней (Веллей Патеркул, Луций Анней Флор) и поздней Империи (Секст Аврелий Виктор, Евтропий, Орозий), у других писателей. Поскольку вся частная и общественная жизнь в Риме была пронизана религией, то в любом, даже узкоспециализированном сочинении можно найти интересную информацию как о чисто религиозных, так и о религиозно-политических вопросах. Например, в

энциклопедии Плиния Старшего (I в. н. э.) «Естественная история» в 37 книгах, посвященной естественно-научным вопросам (география, зоология, ботаника, медицина, сельское хозяйство и др.), попутно упоминаются и сведения по религии и римской истории – о праздниках и ритуалах, религиозных запретах у фламينا Юпитера и ауспигиях (особенно частных), храмах и их учреждении, а также о различных событиях. Встречаются у него и редкие варианты традиции, в частности, уникальным является указание Плиния на эпонимную функцию царя священнодействий (*Plin. NH. XI. 186*). Любопытная информация встречается в сочинениях Катона Старшего и Варрона о сельском хозяйстве.

Ценный материал дают сочинения римских юристов, ибо их сведения, хотя и поздние, что затрудняет выявление эволюции правовых положений, представляют собой определенное обобщение реальной жизни, предлагают некоторую систематизацию данных и позволяют делать ретроспективные выводы. Известно немало специальных работ, посвященных сакральному, прежде всего авгуральному и понтификальному, и публичному праву, в том числе ауспигиям, отдельным магистратурам, комициям и другим вопросам, рассматриваемым в данном исследовании. Тесно связанные между собой и даже слитые воедино в своих источниках, сакральное и публичное право на протяжении республиканской истории оказывали мощное взаимное влияние, несмотря на все большую дифференциацию между этими отраслями права. Хотя в эпоху Республики ее религиозно-политическая организация подвергалась небольшой регламентации, что определялось характером указанной сферы, тем не менее регламентация имела место, осуществляясь посредством законов и сенатусконсультов, опиравшихся в том числе и на решения жреческих коллегий.

Важную информацию содержат эпиграфические памятники, прежде всего религиозные календари с указанием древнейших празднеств и обрядов. Последние позволяют достаточно полно восстановить схему религиозной жизни Древнего Рима, образуя тем самым основу для более эффек-

тивного использования нарративных источников. Представляют интерес сохранившиеся уставы храмов и других священных мест, дедикационные надписи, описания религиозных учреждений в римских колониях, упоминания в эпитафических памятниках магистратов и жрецов и т. д. В силу специфики исследуемой темы и периода археологические и нумизматические источники используются в данной работе крайне редко и скорее в качестве иллюстрации.

Изучение проблем, находящихся на пересечении социально-политической и религиозной областей общественного бытия, обусловило необходимость учета разноплановых исследований, посвященных религии и политической системе Древнего Рима, конкретным событиям царского и республиканского периодов, отдельным магистратурам, жречествам, храмовому строительству, многим частным проблемам политической и религиозной истории. Взгляды ученых по рассматриваемым в данной работе темам и отдельным вопросам будут проанализированы в соответствующих главах.

За 200 с лишним лет научного изучения истории Древнего Рима накоплен большой объем знания, опубликованы многочисленные работы по любому вопросу. Если научная проблема достаточно широка, то историография становится поистине неохватной. Исследования республиканской политической организации и религиозной системы долгое время развивались параллельно, оказывая явно недостаточное влияние друг на друга. Конечно, в каждом из направлений обязательно учитывалось и другое: сложно говорить о политической власти, не отметив значение религиозного компонента властных полномочий, и наоборот, в работах по римской религии в той или иной степени указывалась ее политическая роль. Тем не менее другая сторона единой религиозно-политической системы выступала в таких исследованиях в качестве вторичной, что было объективно обусловлено поставленными исследовательскими задачами. Работ, где религиозно-политическая проблематика рассматривается в комплексе, относительно немного, и появляться они стали довольно поздно, по мере осознания специфики римской

общественной религии и ее политической роли. К тому же в силу масштабности и разнообразия проблематики эти работы отличаются теми или иными существенными особенностями исследовательского поиска.

Что касается отечественной историографии, то крайне незначительное внимание в ней привлекло республиканское храмовое строительство в его религиозном и политическом контексте. Немного больше внимания уделено магистратскому праву на общественные ауспиции, составлявшему важнейшую часть полномочий исполнительной власти, и религиозным полномочиям республиканских магистратов, но и эти вопросы не стали объектом специального анализа. Исключением являются, пожалуй, политические полномочия и значение жрецов, однако они рассматриваются лишь в общем плане и в контексте решения иных, чисто религиозных, проблем. Впрочем, и в мировой историографии изучение римской религии и изучение политической организации, как правило, пересекаются в тех же пунктах: исследователи политических институтов Римской республики почти всегда упоминают право на осуществление общественных ауспиций как важную составную часть политической власти, а в работах по римской религии политические ее аспекты анализируются в разделах, посвященных жречеству.

Таким образом, поставленная в данной работе задача всестороннего изучения религиозно-политической сферы республиканского Рима вполне самостоятельна и оригинальна по комплексу взаимосвязанных задач, решаемых в ней, которые позволяют в полной мере оценить значение религии для функционирования политической системы римской гражданской общины. Устойчивость же и эффективность этой системы делают актуальным ее изучение и в современную эпоху – эпоху политических катаклизмов и бурных изменений.

Глава I
**ИСТОЧНИК И ЗНАЧЕНИЕ
МАГИСТРАТСКИХ АУСПИЦИЙ**

**I.1. Ауспиции в религиозной жизни
республиканского Рима**

Отношения власти и подчинения во все времена и во всех обществах всегда несли более или менее значимую сакральную нагрузку и сакральное оформление. В республиканском Риме власть высших магистратов воспринималась римлянами как неразрывное единство политических и религиозных полномочий – *imperium auspiciumque*. Второй элемент (*auspicium*) этой формулы, определявшей магистратскую власть, означал право выяснять волю богов (собственно говоря, Юпитера), гадая по птицам. Данное право лежало в основе прочих полномочий магистратов, составляя сакральную базу их политических актов. Позднее к гаданию по птицам присоединились и другие виды божественных знамений¹.

Ауспиции имели отношение не только к сфере государственного управления: наряду с общественными ауспициями

упоминаются и частные ауспиции², наряду с магистратскими – и жреческие (у авгуров)³. На их значение в религиозной жизни раннего Рима указывает предложенное Цицероном деление всей религии римского народа на священнодействия (*sacra*) и ауспиции, к которым позднее добавились предсказания толкователей Сивиллиных оракулов и гаруспиков (*Cic. ND. III. 5*). Такое деление соответствует основным жреческим коллегиям Рима: понтификам, авгурам, жрецам священнодействий, а кроме них – этрусски-гаруспики. Это утверждение Цицерон вкладывает в уста академика Котты, выступавшего против дивинации (*Cic. ND. III. 14–15*), чьи взгляды были близки самому Цицерону⁴. Но, критикуя достоверность гадания, оба они признавали его необходимость для упорядоченной государственной жизни⁵. В другом своем трактате (*Rep. II. 17*) Цицерон назвал ауспиции и сенат двумя выдающимися опорами государства (*egregia duo firmamenta rei publicae*), учреждение которых явилось заслугой Ромула. Римляне были убеждены в благодетельности ауспиций для возникновения и расширения своего государства, видя в них одну из главных причин успехов, достигнутых предками⁶. «После изгнания царей ни одно общественное дело ни дома, ни на войне не велось без ауспиций», – заявлял Цицерон (*Div. I. 3*), далее распространяя это утверждение и на значительные частные дела (*Ibid. 28*).

Конечно, различные виды гадания в силу естественно-го желания узнать будущее употреблялись у всех народов, и римляне здесь не исключение, но у них была своя специфика. Важной особенностью собственно римской системы гадания являлось стремление узнать отношение богов к конкретному, задуманному на этот день мероприятию, а не будущее в целом⁷. Причем, если при частном гадании последнее имело место и, возможно, весьма значительное, то общественные ауспиции предполагали только первое. Другими словами, римлянина интересовало, согласен ли Юпитер, чтобы данное мероприятие состоялось в данный день. В случае негативного ответа гадание повторялось на следующий день. Но главное отличие заключалось в том, что свя-

занное с выполнением государственных функций гадание стало особым правом, особой привилегией должностных лиц, регламентированной законом и обычаем, равнозначной собственно должностным обязанностям. Вопрос о праве на ауспиции неоднократно вставал в ходе борьбы патрициев и плебеев, и даже в конце Республики это право продолжало сохранять определенное значение для легитимации политической власти.

Общественные ауспиции по своему характеру делились на две группы⁸: «испрашиваемые ауспиции» (*auspicia impetrativa*) и «явленные ауспиции» (*auspicia oblativa*)⁹. Первые осуществлял сам магистрат для выяснения отношения богов к тому мероприятию, которое он намеревался осуществить¹⁰. Эти ауспиции и составляли в общественных делах исключительное право магистратов. Вторые представляли собой неиспрашиваемые знаки божественного недоброжелательства, явленные богами по «собственной инициативе». Наиболее четко сформулировал указанное различие Сервий (см. примеч. 9). Правда, пишет он не об ауспициях, а об аугуриях, в чем исследователи, за исключением, пожалуй, только Уго Коли¹¹, признают ошибку: Сервий нередко путает оба понятия и в других местах своего комментария¹². В частности, он называет аугуриями брачные ауспиции¹³, повторяя ошибку Плиния Старшего¹⁴. Иногда Сервий и дополнивший его неизвестный автор (Девтеро-Сервий) употребляют оба термина вместе в одном контексте¹⁵. Более того, анализируя различия между *augurium* и *auspicium*, Девтеро-Сервий приходит к выводу, что ауспиций является разновидностью аугурия¹⁶, чем, видимо, и объясняются отмеченные особенности употребления им этих терминов. Явно заметно главное различие, которому он следует: *augurium* в основном является *impetrativum*, *auspicium* – *oblativum*¹⁷. Впрочем, вопрос о соотношении *augurium* и *auspicium* весьма сложен ввиду исторической эволюции содержания названных понятий и сокращения сферы их применения к концу Республики¹⁸.

Римская политическая теория придавала большое значение праву на ауспиции и выделяла его среди полномочий

магистратской власти, считая базой этой власти. С точки зрения римлян, *auspicium* – не составная часть политических полномочий, а нечто равнозначное им, и это заметно при использовании данного термина. Некоторые исследователи считают даже, что первоначально магистратскую власть определял именно термин *auspicium*¹⁹. Он мог употребляться либо вместе с термином *imperium*, обозначавшим высшую политическую и военную власть (*imperium auspiciumque*²⁰), либо со словом *ductus*, равнозначным верховному командованию (*ductus auspiciumque*²¹), либо самостоятельно, но в контексте, предполагающем высшую власть, верховное военное командование²². Последнее особенно заметно у Тацита и Светония, у которых четко разделены *ductus* (непосредственное военное командование) и *auspicium* (номинальное главнокомандование): *ductu Germanici, auspiciis Tiberii*²³. Ливий (IV. 20. 6) однозначно указывает: «...вождем мы признаем только того, под чьим ауспицием ведется война...» (*nec duces novimus nisi cuius auspicio bellum geritur*). В древнейших известных нам источниках, где встречаются эти термины, они упомянуты вместе²⁴: *gesserit rem publicam ductu imperio auspicio suo* (*Plaut. Amph.* 196); *duct(u) auspicio imperioque eius Achaia capt(a)*²⁵. Сюда можно отнести и формулу из надписи на храме, посвященном в 179 г. до н. э., которую процитировал Ливий (XL. 52. 5): *auspicio imperio felicitate ductuque*.

Исходя из признания приоритета религии, римская политическая теория даже дифференцировала магистратскую власть в соответствии с правом на ауспиции: *auspicia maxima* принадлежали консулам, преторам, цензорам, *auspicia minora* – остальным магистратам. Такое подразделение отражено в первой книге сочинения авгура М. Валерия Мессалы (консула 53 г. до н. э.) «Об ауспициях»²⁶. Соответственно ауспициям магистратуры делились на «*maiores*» и «*minores*». Имелись градации и внутри каждого разряда в зависимости от должности: например, как в управлении светскими делами претор уступал консулу, так и ауспиции претора уступали по значению ауспициям консула²⁷. Однако фактически не

дифференциация права на ауспиции обуславливала ранжирование магистратур, а наоборот – политические полномочия обуславливали соподчинение прав на ауспиции²⁸. Ведь ни о каких специфически сакральных особенностях и различиях в этом праве или при его осуществлении у разных магистратов ничего не известно. Они отличались между собой главным образом тем, что каждый магистрат имел право вопрошать о воле богов лишь в сфере своей компетенции, т. е. определяющей была именно политическая структура, а не учение авгуров.

Значимость института общественных ауспиций для понимания римской политической системы, римского публичного права и римского мировоззрения эпохи Республики общепризнана²⁹, хотя долгое время, как отметил в 1990 г. А. Джованнини, эта проблема находилась на периферии исследовательского внимания³⁰. Впрочем, нельзя пожаловаться на недостаток предложенных гипотез по различным общим и частным вопросам, связанным с ауспициями, особенно в работах последних десятилетий. Разнообразие мнений в значительной степени объясняется скудной информацией источников, что затрудняет выявление общих закономерностей. Главной задачей остается выяснение причин и условий, в силу которых право на выяснение воли богов стало важным и необходимым элементом оформления публичной власти, и, соответственно, исследование характера взаимосвязи сакральных и политических полномочий римских магистратов. Для решения этой задачи в первую очередь следует определить, кому и каким образом вручалось право на общественные ауспиции.

1.2. Куриатный закон об империи

Куриатный закон об империи (*lex curiata de imperio*) вносился на куриатные комиции по поводу власти новоизбранных магистратов (всех или только высших – в этом вопросе нет единства). Содержание и цели его представляют

сложную проблему, важную для понимания магистратской власти, однако в рамках данного исследования она рассматриваться не будет, чтобы не отвлекаться от основной задачи – определения источника магистратских ауспиций. В историографии преобладает мнение, что именно куриатный закон наделял магистрата правом на общественные ауспиции, или, по крайней мере, признается связь между ауспициями и этим законом³¹. Такой закон по поводу своей власти вносил на куриатные комиции высший магистрат после вступления в должность (см. ниже). Некоторые ученые лишь частично признают связь между ауспициями и куриатным законом, относя его принятие к военным ауспициям (*auspicia militiae*)³². Особую позицию занимает А. Хойс. По его мнению, первоначально *lex curiata* был актом избрания консулов, когда существовали только куриатные комиции, и лишь с учреждением консулярного трибуната потребовался особый закон для предоставления ауспиций тем лицам из допущенных к высшей магистратуре, которые ими не обладали (в отличие от *patres*)³³. Лишь некоторые исследователи полностью отрицают связь между ауспициями магистратов и куриатным законом³⁴. Однако ни у кого из них изучение магистратского права на ауспиции не являлось основной темой их работ, и поэтому они, как правило, ограничивались краткими замечаниями и анализом лишь отдельных спорных эпизодов³⁵. Краток в аргументации и П. Де Франчиши, посвятивший специальную работу формуле *auspicium imperiumque*, где также высказался в пользу того, что магистрат обладал империем и ауспициями уже в результате избрания³⁶. Следовательно, обращение к названной теме является оправданным и необходимым как в связи с важностью указанного права для понимания характера и специфики политической власти республиканского Рима, так и в связи со сложностью и нерешенностью этой проблемы. Весьма показательно, что в подробном анализе магистратских ауспиций Т. Моммзен даже не задался вопросом об источнике этих ауспиций³⁷. Не поднимал он его и при анализе куриатного закона³⁸, по всей видимости, склоняясь к признанию таковым источником

первые ауспиции магистрата при вступлении в должность³⁹, хотя четко все же свое мнение не сформулировал.

Куриатный закон об империи сохранялся до конца Республики, хотя и превратился в формальный акт, который осуществлялся в присутствии 30 куриатных ликторов (*Cic. Leg. agr. II. 31*), представлявших 30 курий, и трех авгуров⁴⁰. Консул 54 г. до н. э. Аппий Клавдий, правда, в силу личной заинтересованности, назвал издание куриатного закона делом нужным для консула, но не обязательным⁴¹, что, несомненно, отражает уже позднереспубликанские реалии⁴². Тем не менее он сам приложил немало усилий для утверждения закона о своем империи (*Cic. Ad Att. IV. 17. 2*)⁴³. О сохранении за куриатным законом определенного значения для легитимации политической власти свидетельствуют события 49 г. до н. э.: Цезарь (*BC. I. 6. 6*) особо отметил, что его противники покинули Рим, не дождавшись, «чтобы (закон) об их империи был внесен народу» (*ut de eorum imperio ad populum feratur*). Им упомянуты лишь преторы, но там, где речь шла о консулах, текст сохранился плохо. Поэтому они явно также подразумевались, тем более что на отсутствие этого закона (*ὁ νόμος φρατριάτικός*) у консулов 49 г. до н. э. прямо указывает Дион Кассий. Из-за этого позже они не решились провести выборы магистратов на следующий год (*Dio Cass. XLI. 43. 3, ср. 1–2*). Дион Кассий подчеркнул пристальное внимание к легитимности совершаемых политических актов в первый год гражданской войны (*Ibid. 4*)⁴⁴.

Удивительно, но прямых упоминаний куриатного закона крайне мало, хотя принимался он не реже одного раза в год, а то и чаще (например, в случае избрания в этот год диктатора). Достаточно сказать, что у Ливия он встречается лишь однажды, а именно в отношении диктатора (*Liv. IX. 38. 15; 39. 1*). С этим законом связано много неясных и спорных моментов. Смысл его и предназначение явно были непонятны самим античным авторам, о чем свидетельствует неудачная попытка Цицерона, несомненного знатока римских государственных установлений, дать объяснение куриатного закона. По его мнению, уже избранный магистрат дополни-

тельно вносил закон о своей власти для того, чтобы народ имел возможность дважды принимать решение об одних и тех же лицах и, соответственно, отказаться от своего первоначального мнения в случае, если раскается в предоставленной милости (*Cic. Leg. agr. II. 26, ср. 27*). Недостаточность такого объяснения вполне очевидна уже потому, что оно ставит новый вопрос: почему при общем повышении значения комиций данный обычай свелся к формальному акту без всякого участия народа⁴⁵? Кроме того, в источниках нет ни малейшего намека на состоявшийся или хотя бы предполагавшийся отказ в утверждении куриатного закона об империи.

Прежде всего необходимо очертить круг магистратов, обязанных вносить *lex curiata de imperio*. Цицерон относит применение этого закона еще к царской эпохе: куриатный закон о своем империи, по его мнению, вносили все цари от Нумы до Сервия Туллия включительно (*Cic. Rep. 25; 31; 33; 35; 38*). Само его название⁴⁶ говорит о том, что его вносили только магистраты с империем (диктатор⁴⁷, консул⁴⁸, претор⁴⁹, военный трибун с консульской властью⁵⁰). Куриатным законом империй мог предоставляться и в других случаях, как, например, предполагал сделать Сервилий Рулл, плебейский трибун 63 г. до н. э., аграрный закон которого предусматривал внесение претором куриатного закона для назначения империем децемвиров по выводу колоний (*Cic. Leg. agr. II. 26; 28*), что формально давало им преторскую власть (*Ibid. 32*). Кроме того, цензоры вносили центуриатный, а не куриатный закон о своей власти (*Ibid. 26*).

Однако в первой книге сочинения «Об ауспициях» авгура М. Валерия Мессалы (I в. до н. э.) имеется фраза, из которой можно сделать вывод о наличии куриатного закона и для младших магистратов, т. е. магистратов без империя: *minoribus creatis magistratibus tributis comitiis magistratus, set iustus curiata datur lege, maiores centuriatis comitiis fiunt* (*Gell. XIII. 15. 4*)⁵¹. Эта фраза завершает обширную цитату, заимствованную Авлом Геллием из сочинения Мессалы, и производит впечатление оборванной мысли. Одни исследовате-

ли признавали это место испорченным и предлагали свои (весьма произвольные, на мой взгляд) исправления, чтобы связать куриатный закон только с высшими магистратами⁵². Другие считали его верным, тем самым относя куриатный закон и к младшим магистратам, по крайней мере через куриатный закон высших магистратов⁵³. Последняя гипотеза во многом базируется на сообщении Тацита о включении квесторов в куриатный закон в начале Республики, когда их еще назначали консулы⁵⁴. Понятно, что имелся в виду консульский куриатный закон.

Я считаю, что, хотя цитата у Геллия действительно не закончена (отсутствует упоминание центуриатного закона у цензоров) и грамматически несовершенна (может быть, как раз в силу своей незаконченности), все же она вполне может быть без каких-либо исправлений согласована с тем, что мы знаем о куриатном законе. Цитата начинается с констатации наличия двух групп магистратов: одни имеют *auspicia maxima* (консулы, преторы, цензоры), остальные – *minora*. Этим же она и заканчивается. Но в основном в цитате рассматривается соотношение властных полномочий трех высших магистратур. Авла Геллия, комментировавшего консульский эдикт при созыве центуриатных комиций, заинтересовал вопрос, кого следует подразумевать под упомянутым там младшим магистратом (*Gell. XIII. 15. 1–2*). Почему же основное внимание уделено высшим магистратам? По всей видимости, это объясняется тем, что подчинение консулу собственно младших магистратов, т. е. тех, кто не имел империя, не вызвало сомнений и проблем, в отличие от тех магистратов, которые считались высшими, но при этом либо подчинялись консулу (преторы), либо нет (цензоры). Этот действительно непростой вопрос и привлек внимание Авла Геллия, использовавшего авторитетное мнение авгура М. Мессалы. Вернувшись в конце отрывка к собственно младшим магистратам, М. Мессала повторяет мысль об отличии их ауспиций, высказанную в начале, и указывает еще на одно отличие: младшие магистраты избираются на трибутных комициях, а высшие – на центуриатных, как и было на деле. При этом он

вставляет в качестве пояснения противопоставление (*set*), указывая, когда власть становится *iustus* (после принятия куриатного закона). Это определение прилагалось к империи (*iustum imperium*)⁵⁵, обозначая в данном случае не законность власти, а власть «надлежащую», «полноправную», т. е. «надлежащим образом оформленную»⁵⁶. Соответственно, вышеприведенную фразу из сочинения М. Мессалы следует перевести так: «Когда избираются младшие магистраты, магистратура предоставляется трибутными комициями, но полноправная – куриатным законом, высшие (магистраты) назначаются центуриатными комициями». Исходя из синтаксической структуры фразы, нельзя однозначно утверждать, что упоминание куриатного закона связано исключительно с первой частью: логически оно вполне может относиться ко второй части, согласуясь с остальными сведениями об этом законе. Таким образом, здесь заключено указание еще на одно различие младших и высших магистратов: у последних власть является *iustus*. Поэтому, на мой взгляд, нет серьезных оснований для расширения сферы действия куриатного закона об империи: он касался только высших магистратов, именуемых магистратами с империем.

Итак, если связывать право на общественные ауспиции с куриатным законом об империи, то это право должно принадлежать только магистратам с империем. Однако в упомянутом свидетельстве авгура Валерия Мессалы, процитированном Авлом Геллием, указано, что правом ауспиций обладали и младшие магистраты, т. е. те, кто стоял ниже консулов, преторов и цензоров: *Patriciorum auspicia in duas sunt divisa potestates. Maxima sunt consulum, praetorum, censorum... Reliquorum magistratuum minora sunt auspicia*⁵⁷. Обратим внимание на то, что здесь упомянуты и ауспиции цензоров, являвшихся магистратами без империя, причем им принадлежат *auspicia maxima*. Современник Мессалы и тоже авгур, М. Туллий Цицерон, в составленной им своеобразной «конституции» Римской республики ясно и недвусмысленно заявил, что все магистраты (*omnes magistratus*) имели ауспиции⁵⁸. Также Дионисий Галикарнасский утверждал,

что утром первого дня своего магистратского срока, по примеру Ромула, гадали консулы, преторы и «прочие законные магистраты» (*Dionys.* II. 6. 1–2). Ясно, что речь идет и о магистратах без империи. Если считать, что право на ауспиции предоставлялось куриатным законом об империи, то возникает вопрос, как его получали младшие магистраты. Были предложены различные объяснения (см. примеч. 52–53), вплоть до полного отрицания этих сведений источников⁵⁹, что вряд ли можно признать конструктивным подходом. Если же не связывать право на ауспиции с куриатным законом об империи, то никаких затруднений не возникает. Но такое решение разрывает привычную связь империя и ауспиций, оставляя без ответа вопрос, каким же образом новоизбранный магистрат получал право на общественные ауспиции, столь важное для легитимации его власти. В источниках нет прямого ответа на этот вопрос. Видимо, для античных авторов здесь не было неясностей и проблем, а сама процедура не привлекала их внимания в силу своей простоты и обыденности. Решение приходится искать при анализе косвенных и на первый взгляд посторонних сведений. Но предварительно рассмотрим подробнее аргументы тех исследователей, которые связывают право на ауспиции с куриатным законом об империи.

Следует сразу же подчеркнуть, что в античной исторической традиции нет ясных и недвусмысленных указаний на предоставление магистрату общественных ауспиций куриатным законом об империи. Это утверждение является предположением современной историографии, хотя и весьма распространенным. Кроме того, как уже отмечалось, сама формула *imperium auspiciumque* свидетельствует о равной значимости этих терминов и, конечно, об их тесной связи, но не о включении права на ауспиции в понятие «империй», как считает В.Н. Токмаков⁶⁰. Сомнительно поэтому, чтобы предоставление ауспиций молчаливо включалось в куриатный закон об империи в качестве его составной части.

Главным аргументом сторонников тезиса о предоставлении ауспиций куриатным законом об империи служит

мысль, дважды повторенная Цицероном во второй речи против аграрного законопроекта Сервилия Рулла: «Куриатные комиции остались только ради ауспиций»⁶¹. Но какие ауспиции имел в виду Цицерон? Из этой краткой фразы отнюдь не следует однозначно, что подразумевались именно общественные ауспиции магистратов, да и пренебрежительное замечание («только ради ауспиций») никак не вяжется со значимостью магистратских ауспиций. Сама мысль, несомненно, полемически заострена: все-таки важнейшей функцией куриатных комиций вплоть до конца Республики было, как отмечалось, предоставление империя, в чем нет никаких сомнений. Кроме того, в куриатных комициях, именуемых калатными, решались вопросы сакрального и семейного права (см. гл. III, примеч. 223). Так что употребление наречия *tantum* – явная подтасовка, причем сознательная, поскольку интересам Цицерона тогда отвечало преуменьшение значения куриатных комиций⁶²: согласно законопроекту Рулла, против которого выступал Цицерон, децемвиров по распределению земли должны были избрать 17 из 35 триб, но при этом они получали империй по куриатному закону. Дж. Дж. Ничолс предположил, что речь идет об ауспициях, которые были связаны с проведением самих куриатных комиций⁶³, пережиточно сохранявшихся в римской политической системе из-за религиозного консерватизма. В этой связи интересно одно упоминание у Макробия: перечисляя действия, совершаемые в марте и связанные с тем, что в календаре Ромула он был первым месяцем, Макробий называет и такое – *comitia auspicabantur* (*Macr. Sat. I. 12. 7*). Видимо, имеется в виду обряд совершения в начале года первых ауспиций для испрашивания благоволения богов, в том числе на комициях⁶⁴. Неудивительно, что глагол *auspicor* («совершать ауспиции») получил значение «начинать»⁶⁵. Другими словами, существование того или иного института было связано с сохранением соответствующих ауспиций, на что, возможно, намекают слова Цицерона. Таким образом, упомянутые им ауспиции в данном контексте допускают различные толкования, и нет веских доводов в пользу любого из них,

что лишает это свидетельство самостоятельного значения без дополнительных аргументов.

Имеются и другие сомнения в том, что предоставление ауспий связано с куриатным законом и куриатными комициями. Ведь первым актом нового консула на рассвете дня вступления в должность было как раз осуществление ауспий (*Dionys.* II. 6. 1–2), да и само куриатное собрание, куда он вносил закон о своем империи, консул должен был проводить после совершения ауспий. Прямое свидетельство случайно сохранилось относительно диктатора (*Liv.* IX. 39. 1, ср. 38. 15), но вряд ли процедура принятия его куриатного закона принципиально отличалась от консульской. Куриатные комиции в принципе могли происходить только после совершения ауспий (*auspicato*)⁶⁶. Кроме того, уже в первый день своего должностного срока консул созывал сенат⁶⁷, заседания которого также начинались после совершения ауспий⁶⁸. Таким образом, еще до куриатного закона об империи консулы осуществляли ауспийи, имея на это законное право. Возникает естественный вопрос: чем же эти ауспийи отличаются от тех, которые, как предполагают многие исследователи, предоставлялись по куриатному закону? Вопрос снимается, если не искать ответ в куриатном законе.

Те же гипотезы, которые относят принятие куриатного закона (соответственно, наделение ауспийями) к периоду до вступления нового магистрата в должность⁶⁹, не имеют никакой опоры в источниках и логически несостоятельны. Сам новоизбранный магистрат до своего вступления в должность, естественно, не мог созвать куриатные комиции, тем более при еще незакончившемся сроке полномочий действующих магистратов. Предположение А. Магделена, что этот закон по поводу своих преемников вносил на утверждение куриатных комиций действующий высший магистрат⁷⁰, построено на произвольной интерпретации источников: приведенные им аргументы вполне допускают внесение закона самим магистратом после вступления в должность. В частности, убедительно доказав, что куриатный закон по поводу

власти печально знаменитого консула 216 г. до н. э. Г. Теренция Варрона был принят в день выборов, А. Магделен категорически утверждает, что закон внес интеррекс, проводивший выборы⁷¹. В случае интеррегнума избранные магистраты действительно вступали в должность в тот же день (*extemplo*), сразу совершая все необходимые ритуалы инвеституры. Но совершенно непонятно, если посмотреть непредвзято, почему нельзя допустить, что это сделал сам Варрон. Второй аргумент касается консулов 54 г. до н. э. Л. Домития и Апп. Клавдия, относительно которых не был проведен куриатный закон⁷². У них действительно из-за этого были серьезные проблемы (см. ниже). Получается странная ситуация, если исходить из гипотезы А. Магделена: Помпей и Красс, консулы предшествовавшего года, в силу каких-то соображений или обстоятельств не провели закон и тем самым сделали власть своих преемников неполноценной, но никого, кроме последних, это не волновало. С другой стороны, признавая, что диктатор сам вносил свой куриатный закон, А. Магделен считал, что империй и ауспиции тот получал от Юпитера во время сакрального акта своего назначения⁷³. В данном случае, по его мнению, куриатный закон давал магистрату власть, которой он уже обладал, а потому представлял собой голосование за временное восстановление монархии. Следовательно, А. Магделен фактически признает наличие двух типов куриатного закона, еще более запутывая и без того непростой вопрос.

К определению характера куриатного закона привлекается история возвращения Камилла из изгнания во время галльской осады Капитолия в 390 г. до н. э. В рассказе Ливия упомянуты вместе ауспиции и куриатный закон, но без указания его содержания (*Liv. V. 46. 10–11*). Понятно, что не приходится говорить об абсолютной достоверности сведений Ливия о столь давних событиях, да и сам автор не был уверен в точности своей реконструкции хода событий, предложив два возможных варианта. Но здесь нам важно установить представления самого Ливия. Главный вопрос: о каком куриатном законе у него идет речь? Вначале на осаж-

денном Капитолии по инициативе войска, стоявшего под Вейями, было принято постановление сената: *uti comitiis curiatis revocatus de exilio iussu populi Camillus dictator exemplo diceretur, militesque haberent imperatorem quem vellent* (Ibid. 10). В этом постановлении две части: отзыв Камилла из изгнания и назначение его диктатором (полный перевод постановления см. ниже после соответствующего анализа). Первое решение было принято на куриатных комициях, что не вызывает у исследователей сомнений вследствие ясной структуры латинской фазы (*comitiis curiatis revocatus*). Сомнения возникают по поводу того, к какой из названных частей сенатского постановления относится помещенное между ними выражение *iussu populi*⁷⁴ – к возвращению из изгнания, т. е. к куриатным комициям, или к назначению диктатором, т. е., видимо, к центуриатным комициям⁷⁵. Но впервые избрание диктатора (знаменитого Кв. Фабия Кунктатора) на центуриатных комициях имело место в 217 г. до н. э., после страшного поражения от карфагенян у Тразименского озера. Ссылаясь на историка конца II в. до н. э. Л. Целия Антипатра, Ливий подчеркивает, что до тех пор не было такого прецедента⁷⁶, соответственно, не считая таковым события 390 г. до н. э. Назначение диктатора было прерогативой консулов либо, в определенный период, военных трибунов с консульской властью, действовавших по распоряжению сената⁷⁷. Так что и Камилла, как положено, назначил⁷⁸ кто-то из военных трибунов с консульской властью. Одного из них, Квинта Сульпиция Лонга, упоминают Ливий и Плутарх в рассказе об осаде Капитолия и о переговорах с галлами по поводу выкупа⁷⁹. Римские авторы не могли подразумевать центуриатные комиции и по формально-правовым основаниям, которым они уделяли большое внимание (реальность их государственно-правовых реконструкций – другой вопрос). Ведь в римском лагере под Вейями, откуда на Капитолий прибыл вестник с просьбой о назначении Камилла командующим, явно не оказалось ни одного высшего магистрата, ибо там вынуждены были избрать руководителем простого центуриона Кв. Цедиция⁸⁰. Военные трибуны с консульской

властью, управлявшие в тот год Римом, видимо, все остались на Капитолии (*Liv. V. 47. 7*). А на Капитолии эти комиции не могли состояться, поскольку он находился внутри померия (сакральной границы Рима)⁸¹, где их нельзя было проводить (*Gell. XV. 27. 4*).

Но не могло ли выражение *iussu populi* в постановлении сената подразумевать куриатный закон об империи, будучи таким образом связано со второй частью постановления, посвященной назначению диктатора? Это было бы весьма странно, ибо закон об империи вносился уже назначенным диктатором (*Liv. IX. 38. 15; 39. 1*). Убеждает в этом и синтаксический анализ рассказа Ливия. Он еще раз обращает внимание на содержание упомянутого постановления, излагая более достоверную, на его взгляд, версию дальнейших событий: поскольку скорее всего Камилл «не раньше покинул Ардею, чем удостоверился в принятии закона, ибо он не мог и покинуть территорию (Ардеи. – А. С.) без решения народа, и обладать ауспициями в войске, не будучи назначен диктатором, то был принят куриатный закон, и он заочно назначен диктатором»⁸². Здесь, как отметил Дж. Дж. Ничолс⁸³, выделены те же две части – возврат из изгнания и назначение диктатором. Выражение *iussu populi* в этой цитате однозначно связано с первой частью, т. е. с решением куриатных комиций о возвращении Камилла из изгнания. Это повторено и в речи Камилла после освобождения Рима, где одновременно упомянуты сенатское постановление и решение народа (*iussus populi*) именно о возвращении из изгнания (*Liv. V. 51. 1*).

Таким образом, упомянутое постановление сената (*Ibid. 46. 10*) гласило: «...пусть Камилл, возвращенный из изгнания решением народа, [принятом] на куриатных комициях, тотчас будет назначен диктатором и воины получают полководца, какого желают». О каком же куриатном законе идет речь у Ливия во втором отрывке (см. примеч. 82)? Как следует из вышесказанного, предположение, что упомянут *lex curiata de imperio*⁸⁴, отнюдь не очевидно и слишком поспешно. Куриатные законы не сводились к закону об империи, напри-

мер, усыновление (*adoptio*) также оформлялось законом, принятым на куриатных комициях⁸⁵. Ливий ясно указывает, что Камилл ожидал закона, разрешающего ему покинуть Ардею, т. е. того решения о возвращении из изгнания, которое, согласно сенатскому постановлению, должны были принять куриатные комиции. Оно было необходимым предварительным условием для всех остальных действий, что четко выражено синтаксическим строем приведенных цитат. Далее Ливий отмечает то обстоятельство, что, не будучи назначен диктатором, Камилл не обладал бы ауспициями в войске, т. е. не имел бы права командовать им. Другими словами, Камилл получил ауспиции в силу своего назначения диктатором, а не в силу куриатного закона об империи⁸⁶, который он вряд ли имел возможность внести в условиях осады галлами Капитолия. Таким образом, Ливий явно имел в виду куриатный закон о возвращении Камилла из изгнания, а не куриатный закон об империи⁸⁷. Наверное, Камилл позже внес куриатный закон о своем империи, но когда и как это произошло – неизвестно⁸⁸.

Еще одна спорная ситуация связана с консулом 217 г. до н. э. Гаем Фламинием. Опасаясь задержек со стороны враждебного ему сената, он отправился к войску еще до вступления в должность (*Liv.* XXI. 63. 5; XXII. 1. 4). Это вызвало возмущение сената. Посмотрим, что конкретно, в интерпретации Ливия, оставившего это уникальное свидетельство⁸⁹, сенаторы ставили в вину Фламинию, пренебрежение какими обрядами, по их мнению, лишало консула надлежащей власти (*iustum imperium*) и ауспиций (*Ibid.* XXII. 1. 5): в день вступления в должность, обвиняли сенаторы, он не произнес торжественные обеты ради благополучия римского государства, не посетил храм Юпитера Капитолийского, не собрал на Капитолии сенат на первое заседание, не назначил день Латинских торжеств в честь Юпитера Латигариса и не принес ему жертву на Альбанской горе во время этого праздника, не произнес по совершении ауспиций обетов богам на Капитолии перед выступлением в поход, чтобы, облачившись в военный плащ (*paludamentum*), отправиться отту-

да на войну в сопровождении ликторов (*Liv.* XXI. 63. 7–9; XXII. 1. 6–7). Обращает на себя внимание то, что в основном консула обвиняли в неисполнении именно сакральных обрядов, причем двух их групп: первая относится к началу консульства, вторая связана с выступлением в поход (обеты на Капитолии, облачение в военный плащ, ликторы, одетые в такие же военные плащи)⁹⁰.

Обращает на себя внимание тот факт, что, говоря и об империи, и об ауспициях, Ливий никак не упоминает отсутствие куриатного закона, который Фламиний также обязан был провести после вступления в должность. В уже рассматривавшемся отрывке из сочинения авгура М. Мессалы указано, что *iustus* магистратура становится после принятия *lex curiata* (*Gell.* XIII. 15. 4). Другими словами, Фламиний мог быть *magistratus*, но не *iustus*. Сам Фламиний, несомненно, считал, что уже в силу своего избрания, как только начался срок его консулата, он обладает и империем, и ауспициями. Не сомневался в наличии у Фламиния ауспиций и Цицерон (*Div.* I. 77; II. 21; 71). Имя Фламиния сохранилось в консульских фастах, а сам он без помех приступил в положенный день к исполнению консульских обязанностей и исполнял их в полном объеме вплоть до своей гибели. Куриатный закон о своем империи Фламиний так и не провел, поскольку в Риме он больше не появился, следовательно, не созывал куриатные комиции, которые могли собираться только внутри померия, на Форуме⁹¹. Вряд ли за него это мог сделать второй консул. Не столько убеждает в этом отмеченное еще Э. Герцогом полное отсутствие таких сведений⁹², сколько слова Ливия, что «ауспиции не следуют за частным лицом» (*Liv.* XXII. 1. 7), т. е. получить их можно только самому и только на территории Рима. Конечно, определенное влияние на ситуацию оказали чрезвычайные условия начального периода II Пунической войны да и личность самого Г. Фламиния, который, согласно античной традиции, не отличался пietetом ни по отношению к сенату, ни по отношению к религиозным нормам⁹³. Но можно достаточно уверенно констатировать, что в данном конкретном случае консул смог обойтись без

принятия куриатного закона, отсутствие которого никак не сказалось на полноте и эффективности его полномочий, полученных в результате избрания на центуриатных комициях.

В чем же тогда заключался смысл обвинения сенаторов по поводу отсутствия у Фламиния надлежащих ауспий (*Liv.* XXII. 1. 5; 7), если, конечно, это не результат предложенной Ливием риторической обработки ситуаций? Фламиний покинул Рим, будучи частным лицом, и он, по мнению сенаторов, не мог получить ауспии ни из Рима («ауспии не следуют за частным лицом»), ни в другом месте («нельзя принять их заново и безупречно на чужой земле»)⁹⁴. Таким образом, обвинения сената сводятся к тому, что Фламиний приступил к исполнению своих консульских полномочий не в Риме, а там, где стояло его войско. Это было весьма серьезное обстоятельство: территория города Рима являлась для римлян совершенно особым местом и в сакральном, и в правовом отношении. Свидетельств тому огромное количество, но, пожалуй, наиболее полно и ярко отразил данный взгляд Ливий в пространной речи, приписанной им Камиллу, с которой тот выступил против идеи переселения в Вейи после сожжения Рима галлами (*Liv.* V. 51–54). На мой взгляд, в своих обвинениях сенат имел в виду те особого рода ауспии, которыми обладал полководец в походе (см. гл. II, § 2). Он приобретал их, совершая обряды перед выходом из Рима, и терял, пересекая сакральную границу Рима (померий) при возвращении. Следует отметить, что Ливий использовал здесь тот же глагол (*proficisci*), как и при других описаниях выхода в поход после совершения надлежащих обрядов. Гай Фламиний действительно пренебрег ими, поскольку выехал из Рима, будучи еще частным лицом. Когда в 177 г. до н. э. так же попытался поступить консул Гай Клавдий, его действиями возмутились не сенат, а враждебно настроенное войско и его командиры, позиция которых заставила Клавдия вернуться в Рим для исполнения необходимых обрядов (*Liv.* XLI. 10). У народного любимца Г. Фламиния таких проблем с воинами не могло быть, не говоря уже об условиях, дик-

туемых военной ситуацией, ибо Ганнибал уже вторгся в Италию.

Интересную параллель представляет ситуация, в которой оказался консул 54 г. до н. э. Аппий Клавдий Пульхр. По закону Суллы 81 г. до н. э. были фактически разделены военная и гражданская власти, так что в течение должностного срока консул реально пользовался лишь гражданскими полномочиями своей магистратуры. И Аппий Клавдий в течение почти всего своего консулата смог обойтись без куриатного закона, озаботившись его принятием лишь под конец, когда ему предстояло отправиться наместником в провинцию, причем даже пошел на подлог (*Cic. Ad Att. IV. 17. 2*). Когда обман не удался, Аппий стал отрицать необходимость этого закона для получения наместничества, что в определенной степени признавал и Цицерон⁹⁵.

Конечно, в эпоху кризиса Республики многие политические институты в той или другой степени деформировались, да и само провинциальное управление стало формироваться лишь во второй половине III в. до н. э. Тем не менее нельзя отрицать и правовую преемственность с более ранними институтами, что позволяет уточнить их суть на основе анализа поздней практики. Весьма показательна в этом смысле история с назначением молодого Сципиона в 211 г. до н. э. магистратом с проконсульской властью для ведения войны в Испании (*Liv. XXVI. 18; 19. 1–2*), причем до этого он не занимал никакой магистратуры с империем, будучи лишь курульным эдилом в 212 г. до н. э. (*Ibid. XXV. 2. 6–7*)⁹⁶. Конечно, для Республики такое назначение уникально, и вызвано оно чрезвычайными обстоятельствами II Пунической войны, но при этом должны были все же соблюдаться основные принципы республиканской «конституции». Данную Сципиону центуриатным собранием власть Ливий неоднократно называл *imperiū*⁹⁷. Упомянуты им и ауспиции Сципиона, которые он осуществлял во время исполнения должности⁹⁸. Никакого куриатного закона о своем империи он не вносил – промагистраты этого не делали⁹⁹. И в самом деле, власть промагистрата распространялась только на ту

территорию, которую назначил ему сенат, но никогда – на территорию города Рима: при пересечении померия он автоматически терял свои полномочия¹⁰⁰. Поэтому он никак не мог созвать куриатные комиции, происходившие на Форуме, т. е. внутри померия. Откуда же тогда у Сципиона империй и ауспиций? Сомнительно неточное или ошибочное, как считает П. Каталано¹⁰¹, употребление терминов, ибо Ливий использовал устоявшиеся формулы: *P. Scipioni imperium in Hispania iusserunt* (*Liv.* XXVI. 18. 9); *P. Scipionis ductu auspicioque* (*Ibid.* XXVIII. 16. 14; 38. 1); *imperium auspiciumque* (*Ibid.* 27. 4). Трудно представить, чтобы главнокомандующий римскими войсками в Испании, на решающем театре военных действий, не обладал собственными ауспициями, т. е. правом самостоятельно консультироваться с Юпитером, а римляне, предоставив ему власть вопреки обычаю, не наделили его и сакральными полномочиями. Таким образом, при всем отличии промагистратского империя от магистратского¹⁰² можно отметить, что и в данном случае должностное лицо обладало империем и ауспициями уже в результате своего избрания на народном собрании, без проведения куриатного закона. Показательно, что Сципиону было отказано в триумфе на том основании, что он не занимал никакой должности, когда ему вручили названные полномочия (*Ibid.* 38. 4–5; *Val. Max.* II. 8. 5). Не означает ли это, что по поводу его власти не был принят куриатный закон? В такой же ситуации, как у Сципиона, оказались и его преемники по управлению Испанией – Л. Корнелий Лентул и Л. Манлий Ацидин (*Liv.* XXXI. 20; XXXII. 7. 4). Хотя в свое время (211 и 210 гг. до н. э.) они были преторами, но в 206 г. до н. э. получили проконсульские полномочия, являясь, подобно Сципиону, частными лицами. С трудом Лентулу удалось добиться «малого триумфа», т. е. овации (*Ibid.* XXXI. 20. 5–6), – явно компромиссный вариант между сакрально-правовыми требованиями и реальными успехами должностного лица. Конечно, можно предположить, что куриатный закон был внесен другим магистратом: именно так (через претора) предполагал в 63 г. до н. э. наделить империем децемвиров

по выводу колоний Сервилий Рулл (*Cic. Leg. agr. II. 26; 28*). Никаких данных у нас нет, как и для гипотезы Т. Моммзена и А. Магделена о вручении ауспиций Сципиону и другим такого рода промагистратам (*privati cum imperio*) где-то вне Рима. Т. Моммзен предположил использование фиктивного акта, подобного покупке участка земли в провинции для проведения ауспиций на формально римской земле (*Serv. Ad Aen. II. 178*)¹⁰³. А. Магделен привлекает в качестве аргумента факт вручения пропреторского империя Октавиану за пределами Рима, в Сполето¹⁰⁴. Данные гипотезы призваны подтвердить наличие специального акта передачи права на ауспиции, т. е. некоей сакральной инвеституры, но необходимость в подобных спекуляциях отпадает, если допустить, что такого акта просто не было.

Таким образом, тезис о предоставлении права на общественные ауспиции куриатным законом об империи сталкивается с серьезными проблемами, а отказ от этого тезиса порождает новые вопросы, требующие своего решения. И если в отношении империя само название куриатного закона заставляет предполагать его обязательность¹⁰⁵, то в отношении ауспиций такой необходимости не существует, и мы вправе предположить, что эти два акта – наделение империем и наделение ауспициями – были различны.

В пользу такого предположения можно привести еще ряд наблюдений. Прежде всего, обратимся к уже упоминавшейся второй речи Цицерона против аграрного законопроекта Сервилия Рулла. Цицерон с разных сторон критикует его предложение о наделении децемвиров по выводу колоний империем через куриатный закон (*Cic. Leg. agr. II. 26–31*). Итог критики подводится в § 31 с вводного слова «итак» (*sint igitur...*). Далее в этом параграфе начинается новая тема, а именно о чрезмерных полномочиях, предоставляемых децемвирам законом Рулла, который при этом ссылается на прецедент – известный аграрный закон 133 г. до н. э. Тиберия Семпрония Гракха. Разумеется, речь идет не о куриатном законе, а о том, против которого выступал Цицерон и в котором предписывалось проведение этого куриатного

закона. Так вот, в обоих законопроектах (Рулла и Гракха) предусматривалось наличие ауспий и пуллариов у членов аграрных комиссий: *iubet (sc. Rullus) auspicia coloniarum deducendarum causa Xviros habere, pullarios* (Ibid. 31, ср. 32)¹⁰⁶. Пулларики («цыплятники») являлись помощниками при проведении гадания по священным цыплятам (*auspicia ex tripudiis*)¹⁰⁷, которое использовалось магистратами за пределами Рима, а в эпоху поздней Республики так стали называть помощников при проведении ауспий любого типа¹⁰⁸. Таким образом, предоставление ауспий предусматривалось уже законом об избрании аграрных комиссий, а не откладывалось до принятия куриатного закона. Ведь если бы право на ауспии включалось в куриатный закон, то Сервию Рулле незачем было бы по их поводу ссылаться в качестве обоснования на закон Тиберия Гракха: в таком случае он бы искал прецедент для самого куриатного закона.

Кроме того, об отсутствии связи между куриатным законом об империи и предоставлением права на общественные ауспии свидетельствует, на мой взгляд, ситуация интеррегнума («междоцарствия»), когда ауспии магистратов, согласно известной формуле Цицерона (*Ad Brut. I. 5. 4*), «возвращаются к отцам» (*auspicia ad patres redeunt*). Что бы ни понимать под *patres*¹⁰⁹, это, несомненно, не куриатные комиции¹¹⁰. Таким образом, ауспии считались принадлежащими *patres*, а не куриям. Соответственно, не курии должны наделять новых магистратов этим правом. Выборы консулов (консулярных трибунов) осуществлял интеррекс, естественно, после совершения ауспий (*auspicato*). Право на ауспии он получал непосредственно от *patres* (*Liv. VI. 41. 8*). Ни о каком куриатном законе не могло быть и речи, хотя бы из-за кратковременности (пять дней) правления интеррекса. В.В. Дементьева объясняет это тем, «что, в отличие от избранного на центуриатных комициях магистрата (которому требовалось признание его властных полномочий со стороны древней куриатной организации и вручение империя которому означало одновременно надделение его ауспийами), интеррекс и так уже являлся, будучи одним из *patres*,

представителем курий и носителем ауспиций»¹¹¹. Но в таком случае возникает вопрос, чем же от интеррекса отличается тот из *patres*, кто становится магистратом. Разве не был он таким же «представителем курий и носителем ауспиций»?

Если не связывать ауспиции с куриатным законом об империи, то необходимо определить, каким же образом происходило предоставление гражданину, избранному в магистраты, права на осуществление ауспиций от лица всего общества. Обращает на себя внимание тот факт, что ауспициями обладали высшие должностные лица, которые избирались на центуриатных комициях, происходивших при обязательном совершении ауспиций (*auspicato*)¹¹², в отличие от *concilia plebis*¹¹³, на которых избирали плебейских должностных лиц – трибунов и эдилов, не имевших права ауспиций (*Liv. VI. 41. 6*). Диктаторы назначались консулом (либо военным трибуном с консульской властью) также при обязательном совершении ауспиций¹¹⁴. Обладавшие ауспициями младшие магистраты (квесторы и курульные эдилы) избирались на трибутных комициях под председательством высшего магистрата¹¹⁵, который при этом проводил ауспиции¹¹⁶. Так что и эти магистраты избирались *auspicato*. Впрочем, выбирать таких магистратов стали довольно поздно (квесторов, видимо, в 447 г. до н. э.¹¹⁷, курульных эдилов – в 367 г. до н. э.¹¹⁸), когда основные принципы республиканской «конституции» уже закрепились, или, по крайней мере, шло их активное оформление. До этого квесторы были просто помощниками консулов, став магистратурой после введения избрания на комициях. Таким образом, те магистраты, которые обладали правом на ауспиции, избирались при совершении ауспиций. И именно этот этап был наиболее уязвим с сакрально-правовой точки зрения: обнаруженное нарушение (*vitium*) при проведении ауспиций на выборах или при назначении диктатора являлось основной причиной отказа от должности (*abdicatio*) уже избранных магистратов¹¹⁹, что подчеркивает значимость электоральных ауспиций. Правда, огрешно (*vitio*) избранными могли оказаться и плебейские трибуны (*Liv. X. 47. 1*), и плебейские эдилы (*Liv. XXX. 39. 8*).

Но в их случае речь идет не об ауспациях, осуществляемых при проведении комиций (*auspicia impetrativa*), которые являлись прерогативой высших магистратов, а о неожиданных знаках божественного гнева (*auspicia oblativa*), которые не были связаны исключительно с магистратской властью, либо все это является свидетельством процесса превращения плебейских должностных лиц в общеримских магистратов¹²⁰.

Показательно положение экстраординарных магистратов, избираемых для наделения земель и вывода колоний (*agris dandis adsignandis* и *coloniae deducendae*). Аграрные законы, как правило, вносились плебейскими трибунами, но при этом названные экстраординарные магистраты обладали ауспациями: как отмечалось (см. примеч. 106), наличие пуллариев при них предусматривали законы плебейских трибунов Тиберия Гракха и Публия Сервилия Рулла. Эти ауспации никакого отношения к плебейским трибунам не имели, ибо выборы таких магистратов осуществляли не они, а преторы¹²¹ либо консулы¹²². Правда, Цицерон утверждал, что плебейский трибун Сервилий Рулл предполагал сам руководить избранием децемвиров (*Cic. Leg. agr. II. 16; 20–22*), а претору поручить внесение куриатного закона (*Ibid. 26; 28; 30*). Но необходимо учитывать полемическую заостренность речи Цицерона: по его мнению, весь законопроект Рулла – сплошное нарушение законов и обычаев¹²³. Нормой, несомненно, являлось избрание магистратов с правом на ауспации через магистратов, обладавших этим правом в полной мере (*auspicia maxima*), т. е. через консулов и преторов.

Однако некоторые исследователи считают, что во время и вскоре после II Пунической войны в ряде случаев выборы должностных лиц с империем (и, соответственно, с ауспациями) осуществляли плебейские трибуны, в чем отразился процесс превращения плебейских трибунов в общеримских магистратов¹²⁴. Впервые это имело место в 211 г. до н. э. (*Liv. XXVI. 2. 5*): плебейским трибунам было поручено при первом удобном случае спросить народ, кого ему угодно отправить с империем в Испанию (*agendum cum tribunis*

plebis esse, primo quoque tempore ad plebem ferrent quem cum imperio mitti placeret in Hispaniam...). Однако электоральные комиции были центуриатными (Ibid. 18. 2–9), и проводил их консул (Ibid. 4). Какова была при этом роль трибунов – другой вопрос¹²⁵, но можно уверенно утверждать, что здесь правило не было нарушено: магистрата с империем избрал магистрат, имеющий соответствующую сакрально-правовую компетенцию. А в 204 и 201 гг. до н. э. трибы лишь продлили консульскую власть (*Liv.* XXIX. 13. 7; XXX. 41. 4), что было обычной процедурой, а не вручили ее. Остается последний случай, относящийся к 200 г. до н. э.: «Плебс принял решение по запросу трибунов о том, каких двух лиц с империем отправить к войску в Испанию... Быть в Испании с проконсульским империем плебс приказал Гн. Корнелию Лентулу и Л. Стертинию»¹²⁶. Ситуация весьма похожа на первую (211 г. до н. э.), что закономерно ставит вопрос о точности изложения: ведь и тогда, не будь подробного рассказа о необычном избрании молодого Сципиона, можно было бы подумать, что он был избран на трибутом собрании под руководством плебейских трибунов (см.: *Liv.* XXVI. 2. 5). В любом случае единственное, к тому же краткое и сомнительное, свидетельство не может служить основой для серьезной гипотезы. Следовательно, остается в силе утверждение, что выборы магистратов, получавших право на ауспиции, осуществлялись лишь при проведении ауспиций.

В связи с этим подчеркну весьма важное обстоятельство. Античные авторы, анализируя соотношение властных полномочий магистратов, обращали внимание именно на электоральные ауспиции. Особенно это касается консулов и преторов. Последних именовали коллегами консулов, хотя империй консула был бóльшим по сравнению с преторским¹²⁷, что определяло подчиненное положение преторов при аналогичной сфере компетенций. Теоретически равенство этих магистратур основывалось, несомненно, на том, что консулы и преторы «избирались при одних и тех же ауспициях»¹²⁸. Именно это подчеркивали античные авторы, а не одинаковый характер куриатного закона об империи:

объем их империя признавался различным. Точно так же равенство власти обоих консулов обуславливалось тем, что они избирались *iisdem auspiciis*, как четко сформулировано в комментариях Сервия: «Будем править с равными ауспичиями» [означает] «с равной властью». Здесь то, что является следствием, названо от того, что предшествует, а именно от комиций, избранные на которых при одних и тех же ауспичиях, хотя избраны не одновременно, все же имели равный почет вследствие одних и тех же ауспичий. Отсюда и консулы равны между собой, хотя неизбежно один избирается раньше другого»¹²⁹. Напротив, цензоры, чьи ауспичии также считались *maxima*, не являлись коллегами консулов и преторов, ибо они избирались «при других ауспичиях» (*non eodem auspicio*: Messala ap. *Gell.* XIII. 15. 4). Между собой цензоры, разумеется, были равны: ведь избирались они «при одних и тех же ауспичиях, по одному и тому же праву» (*isdem auspiciis, eodem iure*: *Liv.* IX. 34. 10).

Об ауспичиях при выборах говорится и в ряде эпизодов патрицианско-плебейского противостояния. Конечно, сочиненные Ливием речи отражают в первую очередь его собственные представления о временах предков, но в некоторой степени и реалии описываемой эпохи. В частности, весьма показательную фразу Ливий вкладывает в уста патрициев, злорадствующих по поводу военного поражения (362 г. до н. э.) первого плебейского консула-главнокомандующего (*Liv.* VII. 6. 10): «Пусть их, пусть избирают консулов из плебса, пусть передают ауспичии туда, куда запрещено богами» (*irent, crearent consules ex plebe, transferrent auspicia, quo nefas esset*). Где же осуществлялся этот акт нечестивой передачи ауспичий? Патриции критикуют плебеев и их действия – избрание консулов (само собой, на центуриатных комициях) и передачу им ауспичий. Где? На куриатных комициях при внесении куриатного закона? Сомнительно: курии, даже когда туда вошли плебеи (если они не входили изначально), всегда считались «вотчиной» патрициев. И гораздо позже, уже после завершения патрицианско-плебейской борьбы, в 209 г. до н. э. патриции противились избранию перво-

го верховного куриона из плебеев, ссылаясь на традицию (*Liv.* XXVII. 8. 1–3). Кроме того, критикуя избрание консула из плебеев и получение им ауспиций, патриции (т. е. Ливий) тем самым предполагают иной, лучший, с их точки зрения, вариант. Но куриатный закон об империи, насколько далеко в глубь веков простираются наши знания, не означал альтернативного свободного решения вопроса. Его принятие могли отсрочить неблагоприятные знамения (*Liv.* IX. 38. 15) или трибунская интерцессия¹³⁰. При отсутствии названных препятствий куриатный закон всегда утверждался – другого варианта не было. А вот на центуриатных комициях действительно имел место выбор. Таким образом, упомянутая передача ауспиций, подобно избранию консулов, происходила, как можно понять из слов Ливия, на тех же самых центуриатных комициях. Центуриатные комиции подразумеваются и в речах патрициев, взывавших к религиозным чувствам с тем, чтобы воспрепятствовать избранию плебеев в консульские трибуны на 398 г. до н. э. (*Liv.* V. 14. 2–4). Хотя в них не упоминается передача ауспиций, но подчеркивается, что комиции избирают высших магистратов по совершении ауспиций и именно выборы, точнее их результаты, стали причиной гнева богов (*Ibid.* 4).

Соответствует сказанному и сочиненная Ливием речь, в которой Аппий Клавдий отстаивает монополию патрициев на консульскую должность во время борьбы вокруг законов Лициния–Секстия. Основным его аргументом из сакральной области было как раз право на общественные ауспиции, в которых он отказывал плебеям на том основании, что на плебейские должности, в отличие от патрицианских, избирают без совершения ауспиций. Трижды на протяжении одной фразы употребляется термин *auspicato* для выборов: 1) «ни один плебейский магистрат не избирается *auspicato*»; 2) «тех патрицианских магистратов, которых избирает народ (*populus*), он избирает только *auspicato*»; 3) «мы даже сами, без голосования народа, *auspicato* назначаем интеррекса»¹³¹. Еще раз подчеркну, что отсутствие ауспиций у плебейских должностных лиц (*auspicia «isti ne in magistratibus quidem*

habent») Клавдий выводит из отсутствия ауспиций именно при выборах.

Итак, по моему мнению, не через куриатный закон об империи, а уже в силу своего избрания на комициях под председательством магистрата, совершившего ауспиции, т. е. испросившего благоволение богов, новый магистрат получал право на ауспиции, которое он реализовывал лишь после сложения полномочий прежним магистратом и своего вступления в должность. Все или почти все известные нам случаи отказа магистратов от должности по чисто религиозным причинам были вызваны огрешностью (*vitium*) в ауспициях при их избрании, но никогда причиной отказа от должности не объявлялись сакральные нарушения при принятии куриатного закона об империи, что свидетельствует об особой значимости процедуры избрания с точки зрения авгурального права. Этот вывод требует дальнейшей конкретизации, т. е. необходимо определить, с каким этапом электоральных комиций могло быть связано наделение правом на осуществление общественных ауспиций, когда конкретно избранный магистрат начинал обладать указанным правом, а также имелся ли особый акт сакральной инвеституры.

1.3. Источник магистратских ауспиций: электоральные комиции

Акт предоставления права на общественные ауспиции не имеет четких форм и не обозначен прямо в источниках¹³², так что возникают естественные сомнения в его наличии. Для понимания характера политической организации республиканского Рима принципиально важен вопрос, имело ли место в древнеримской процедуре легитимации власти одобрение со стороны Юпитера личности новоизбранных магистратов (так называемая божественная, или сакральная, инвеститура). У царей, как представляла ситуацию античная традиция, такое одобрение личности, предлагаемой на

высшую должность, явно имело место. В рассказе Ливия об инаугурации второго римского царя авгур в ритуальной формуле спросил Юпитера, угодно ли богам (*si est fas*), чтобы царем стал именно Нума Помпилий (подробнее см. гл. II, § 1)¹³³. Согласно Дионисию, кандидатура должна была пройти одобрение сената и народа, а также через ауспиции получить согласие богов. В случае неблагоприятных знамений, равно как и отказа со стороны сената или народа, назывался второй кандидат в цари, третий и так до тех пор, пока кандидат не удовлетворял всем человеческим и божьим требованиям (*Dionys. IV. 40. 2*). Идея божественной инвеституры здесь выражена весьма наглядно. Хотя о возможности альтернативных кандидатур сообщает лишь Дионисий, но уже сам акт вопрошания воли богов по поводу конкретной личности предполагает такой вариант, пусть даже теоретически.

Для республиканских магистратур некоторые исследователи фактически признают эквивалентом царской инаугурации первые ауспиции, проводимые магистратом на рассвете дня вступления в должность¹³⁴, рассматривая их как испрашивание магистратом у Юпитера подтверждения своего права на эти же ауспиции¹³⁵ либо как одобрение личности новоизбранного магистрата¹³⁶. В обоих вариантах речь идет об отдельном этапе легитимации власти – получении инвеституры от Юпитера, что, казалось бы, является искомым религиозным актом вручения права на общественные ауспиции. Однако те же исследователи признают, что уже факт проведения первых ауспиций свидетельствует о наличии у новоизбранного магистрата права на них, соответственно, оно было получено им ранее (см. примеч. 135 и 136). Вызывает сомнения и сама идея А. Магделена о принципиальном отличии первой ауспикации магистратов от ауспиций при других магистратских общественных актах: ведь подтверждение права на ауспиции или одобрение личности избранного магистрата касалось не предполагаемого действия, как при обычной ауспикации, а уже состоявшегося, причем действовало год, а не один день¹³⁷. Такой тезис

требует более серьезной и развернутой аргументации, чем предлагает французский исследователь.

Если бы первая ауспикация имела столь принципиальное значение, то она должна допускать и возможность лишения должности в случае отрицательного «ответа» Юпитера. Известен единственный случай (215 г. до н. э.) отказа магистрата от должности в свой первый день из-за неблагоприятного знамения (прогремел гром): анализируя его, авгуры пришли к выводу, что М. Клавдий Марцелл «избран огрешно» (*vitio creatus*)¹³⁸, после чего он добровольно отказался от консульской должности. По мнению сенаторов (в изложении Ливия), богам было неуютно, что оба консула оказались из плебеев. Ранее такого не случалось, так что Ливием передана, видимо, действительно имевшая место версия, основанная на отсутствии прецедента.

Анализ этой уникальной ситуации значительно усложняется ввиду того, что выборы и принятие консульских полномочий имели место в один и тот же день, поскольку Марцелл был доизбранным консулом (консулом-суффектом). Но, как можно заметить, причину огрешности авгуры усматривали все же в выборах, точнее в соответствующих ауспициях. Именно к ним относилось знамение, и именно там нужно было искать согласие или несогласие богов. Могло ли оно относиться к первым ауспициям, которые Марцелл должен был осуществить перед вступлением в должность, если гром прогремел во время этой процедуры (*ineunti consulatum*)? На мой взгляд, нет. Ведь молния слева при первой ауспикации магистрата, когда он вступал в должность, считалась ожидавшимся благоприятным знаменем¹³⁹. Таким же знаком, вполне вероятно, считался и гром при ясном небе¹⁴⁰, поскольку он вместе с молнией относился к одной категории ауспиций – *caelestia auguria* (*Fest.* P. 56L). Гром слева при безоблачном небе благоприятным знаменем называет Энний¹⁴¹. Точно такое же благоприятное знамение от Юпитера трижды упомянуто Вергилием¹⁴². Однако при заключении брака по религиозному обряду *confarreatio* гром считался неблагоприятным знаком (*Serv. Ad Aen.* IV. 339), а

если гром и молния случались во время комиций, то такое знамение, согласно авгурскому учению, вело к немедленному роспуску народного собрания¹⁴³. Таким образом, молния (и гром) имела разное значение при разных гаданиях, в том числе при электоральных комициях и при вступлении магистратов в должность. В первом случае они были неблагоприятными облативными ауспициями, во втором – ожидавшимися импетративными, которые относились к полномочиям магистрата. Весьма похоже, что в рассматриваемых событиях имели место облативные (неиспрошенные) ауспиции. А это означает, что Марцелл вовсе не испрашивал «согласия» Юпитера на свое избрание, не искал его «одобрения» для уже полученного им права на общественные ауспиции.

Данный вывод подтверждается и при решении другой проблемы. Ведь и на комициях, и при магистратской ауспикации неблагоприятное знамение не влекло серьезных последствий – общественный акт и гадание по его поводу переносились на другой подходящий день¹⁴⁴. Почему же для Марцелла знамение привело к его абдикации (отказу от должности), пусть и добровольной? Объяснение может заключаться либо в особом «качестве» знамения в силу специфики первой ауспикации, либо в особом характере ситуации. На первом варианте настаивает Дж. Линдерски, чья концепция основана как раз на рассматриваемом неоднозначном эпизоде. Кроме того, в качестве доказательства он указал на другой случай¹⁴⁵, когда в 163 г. до н. э. во время консульских выборов неожиданно умер сборщик голосов в первой центурии (подробнее см. гл. III, § 2)¹⁴⁶. Однако ситуация на тех выборах, по-моему, прямо противоположна изучаемой: ведь тогда знамение случилось во время комиций, а в случае с Марцеллом – после; в 163 г. до н. э. огрешность заключалась в ошибке при ауспициях, допущенной руководителем комиций, а в 215 г. до н. э. – в плебейском статусе Марцелла; в первом случае сначала пренебрегли знамением, новоизбранные консулы вступили в должность, и только гораздо позже Тиб. Гракх обнаружил эту ошибку, а во втором

Марцелл сразу же отказался от должности, которую он то ли успел принять, то ли нет.

На мой взгляд, серьезного внимания все же заслуживает второй вариант объяснения – ведь это был тяжелейший для римлян 215 г. до н. э., причем речь шла о довыборах на место погибшего Л. Постумия Альбина, избранного в консулы, но не успевшего принять должность. В такой ситуации особое внимание к религиозным требованиям и различным знамениям вполне объяснимо, даже если за абдикацией Марцелла скрывались какие-то политические противоречия и соображения¹⁴⁷. И тот же гром, который в иных условиях привел бы всего лишь к переносу и повторению консульских ауспиций, после крупнейших поражений римлян был воспринят обществом весьма серьезно, в силу чего Марцелл, к тому же сам являвшийся авгуром, решил на всякий случай не принимать должность. Консулата он удостоился уже на следующий год (214 г. до н. э.), ничего, таким образом, не потеряв с точки зрения своих политических амбиций. Причем выборами руководил тот самый Кв. Фабий Максим, авгур и бывший диктатор, который был избран консулом вместо Марцелла после его абдикации, и на этих комициях он явно действовал в пользу последнего (*Liv.* XXIV. 7. 11–9. 3).

Позволю себе небольшое отступление. В религиозных делах, особенно когда речь идет о редких и беспрецедентных событиях, нельзя недооценивать влияния внешних обстоятельств. О возможности различной общественной реакции на одно и то же знамение в схожей ситуации свидетельствует сопоставление двух судебных процессов на народном собрании. В одном случае судили П. Клавдия Пульхра, консула 249 г. до н. э., который пренебрег ауспициями и потерпел тяжелое поражение от карфагенян в морской битве при Дрепане. Во время суда разразилась буря (*imber, tempestas turbida*), что было воспринято как поддержка богами (*vitium*) подсудимого – *velut dis interpellantibus*, по выражению Валерия Максима¹⁴⁸. Как удачно заметил Дж. Линдерски, «без сомнения, даже авгуры должны были быть поставлены в тупик решением Юпитера спасти Клавдия»¹⁴⁹. Валерий

Максим явно ошибался, сообщая, что судебный процесс был прерван (*discussa quaestione*), а Клавдий избежал осуждения (*tutus fuit a damnatione*): из весьма надежных источников (Полибий и Цицерон) известно, что его все же присудили к тяжелому штрафу¹⁵⁰. Видимо, дело в том, что судебные комиции были действительно распущены в силу неблагоприятного знамения и, как обычно, перенесены, т. е. Клавдий избежал наказания лишь в первый раз, но не на следующем народном собрании¹⁵¹.

Другое разбирательство на народном собрании имело место в 180 г. до н. э. по поводу спора между верховным понтификом Г. Сервилием и корабельным дуумвиром Л. Корнелием Долабеллой (*Liv. XL. 42. 8–11*). Последний отказался посвящаться в сан царя священнодействий (явно потому, что это посвящение ставило крест на его политической карьере). Понтифик оштрафовал Долабеллу, который апеллировал к народу. Во время голосования, когда уже многие трибы приказали дуумвиру подчиниться понтифику и тем самым получить освобождение от штрафа, случилось какое-то неназванное небесное знамение, которое прервало собрание (*de caelo quod comitia turbaret intervenit: Ibid. 10*). Религиозные соображения заставили понтификов отказаться от посвящения Долабеллы: *religio inde fuit pontificibus inaugurandi Dolabellae (Ibid.)*. В итоге царем священнодействий стал другой кандидат (*Ibid. 11*). Несомненно, решающим для отказа от первоначального намерения (вместо переноса комиций на другой день) стал именно религиозный характер вопроса, не имевшего принципиального политического значения. В такой ситуации решили подстраховаться и принять «вмешательство» богов, в отличие от случая с П. Клавдием, где политический интерес явно преобладал.

Абдикацию Марцелла можно объяснить и с точки зрения авгурского учения. В силу сложившейся ситуации Марцеллу предстояло принять власть сразу (*extemplo*) после выборов. Авгуры в своем ответе четко разделили два последовательных действия (выборы и вступление в должность) с

точки зрения ауспиций. Императивные ауспиции сохраняли свою силу в течение дня, когда их осуществили¹⁵², и они могли быть отменены (*dirimi*) облативными знаменами, пока акт, по поводу которого они были проведены, не закончился. Вполне возможно, в истории с Марцеллом также продолжали действовать электоральные ауспиции, ведь день еще не закончился, а Марцелл лишь намеревался приступить к процедуре вступления в должность, следовательно, не успел осуществить новые ауспиции. Он являлся так называемым десигнированным магистратом (см. ниже). В этот промежуточный момент и случилось неблагоприятное знамение. Случись такое знамение во время выборов, их просто перенесли бы. Но выборы уже состоялись, и их результаты не могли быть отменены или переголосованы: политический принцип гласил, что «магистрат, избранный огрешно, тем не менее является магистратом» (*Varro. LL. VI. 30*). Поэтому оставался лишь вариант отказа от должности, тем более предпочтительный, что в тех тяжелых для Рима обстоятельствах скрупулезное соблюдение религиозных требований, как отмечалось выше, представлялось жизненно необходимым. Конечно, сообщения Ливия и Плутарха слишком краткие, да и вряд ли Ливию, а тем более Плутарху были ясны все обстоятельства этого уникального в римской истории инцидента, но изложенное понимание ситуации вполне соответствует ауспикальной теории¹⁵³.

Таким образом, рассмотренный эпизод никак не может свидетельствовать в пользу тезиса, что при первой ауспикации магистрата испрашивалось согласие богов на уже состоявшееся избрание или подтверждалось уже полученное право на ауспиции. Это была обычная практика проведения ауспиций перед началом любого важного дела, каковым, несомненно, являлось торжественное вступление в должность¹⁵⁴. Процедура, цели и результаты проведения ауспиций принципиально отличались от инаугурации, которую, несомненно, можно рассматривать в качестве божественной инвеституры. Инаугурацию осуществляли авгуры, а будущий царь играл при этом подчиненную роль; инаугурация

была пожизненной; она происходила в день выборов в присутствии граждан (см. гл. II, § 1). Всего этого не было при первой ауспикации: ее проводил в одиночестве сам новоизбранный магистрат, используя лишь помощника, перед рассветом дня вступления в должность, который, как правило, не совпадал с днем избрания, а время ее действия было ограничено одним днем¹⁵⁵.

Некоторые исследователи видят божественную инвестицию в ауспикациях перед электоральными комициями, считая, что с их помощью магистрат, руководивший выборами, вопрошал богов по поводу каждого кандидата¹⁵⁶. Это необычно для римской ауспикальной практики, ключевой вопрос которой можно сформулировать примерно так: «*si est fas hodie eam rem facere*» (см. примеч. 7)¹⁵⁷, т. е. ответ богов, ожидаемый при ауспикациях, относился к конкретному действию в день проведения ауспиций, а не к личности, тем более на длительный (годовой) срок. Если вопрошание богов по поводу личности будущих консулов когда-либо имело место, то в таком случае придется предположить, что на каком-то этапе произошло кардинальное изменение ауспикальной процедуры, выразившееся в изменении вопроса, обращенного к богам. Но здесь не выйти из области умозрительных гипотез. Думаю все же, что ауспикальная процедура в Риме, консервативная, как всякий сакральный акт, всегда была единообразна, т. е., как уже отмечалось, у богов испрашивали согласия на осуществление конкретного действия в конкретный день. К тому же в источниках нигде не упоминается, чтобы руководитель электоральных комиций ссылался на волю богов, высказанную через предварительные ауспиции, как на причину отказа кандидату. Отмечу, что рассматриваемая процедура теоретически возможна лишь тогда, когда количество кандидатов равняется количеству магистратских мест. Предположение Н.Д. Фюстель де Куланжа, что боги могли одобрить и большее количество кандидатов, оставляя выбор между ними за народом¹⁵⁸, фактически дезавуирует божественную инвестицию, ибо окончательное решение оказывается за людьми¹⁵⁹.

Интересные аргументы привел П. Де Франчиши, признававший божественную инвеституру такого рода в первой половине существования Республики. Он обратил внимание на термин *designatus*, связав его с авгурским термином *signa*, и на выражение *extemplo*¹⁶⁰, которым обозначали немедленное принятие власти после избрания. Идею итальянского исследователя я представляю себе таким образом: действующий магистрат с помощью ауспиций (*signa*) выбирал будущих магистратов (*designare*), которые находились рядом с ним, в освященном для гаданий месте (*templum*), поскольку после гаданий они сразу же (*extemplo*) выходят из этого участка (*ex templo*) уже магистратами. Однако такого рода процедура в принципе исключает любое участие гражданского коллектива, так что это был бы уже другой акт, а не *creatio* (избрание). Кроме того, все имеющиеся данные свидетельствуют, что термин *designatus* прилагался исключительно к тем, кто был объявлен избранным посредством акта *renuntiatio*¹⁶¹, а не к кандидатам после проведения ауспиций перед комициями, как следовало бы, исходя из идеи П. Де Франчиши.

Даже назначение диктатора (*dictio*), совершавшееся консулом в одиночку после ауспиций, не соответствует схеме П. Де Франчиши, ибо при этом акте не требовалось личного присутствия предполагаемого диктатора. В принципе при назначении диктатора теоретически можно предположить обращение к богам по поводу его личности, ибо это было собственное действие консула, который имел право выбрать кого ему угодно с учетом, конечно, рекомендаций сената. Но насколько различны в отношении ауспиций при избрании консулат и диктатура – два элемента единой республиканской политической системы? Осуществляемый при назначении диктатора религиозный акт ничем не отличался от обычных ауспиций и ни в каком отношении не похож на царскую инавгурацию, которая действительно представляла собой божественное «утверждение» личности будущего царя. Перед тем как назвать имя диктатора, консул, как и в других случаях ауспикации, в одиночку прово-

дил ауспиции между полночью и рассветом¹⁶², в то время как инаугурацию осуществлял авгур днем и в присутствии народа. К тому же инаугурация носила пожизненный характер, а диктатора назначали на срок не более шести месяцев. О чем же мог спрашивать богов консул: о личности предполагаемого к назначению диктатора или же, как обычно, о согласии богов на совершение акта *dictio*? В источниках нет никакой информации по этому поводу, соответственно, нет оснований предполагать здесь принципиальные отличия от обычной ауспикальной практики.

Таким образом, не приходится говорить о какой-либо сакральной инвеституре римских магистратов, что соответствует основным принципам взаимоотношений политической и религиозной сфер в Римской республике. Куриатный закон об империи, если связывать получение права на ауспиции с ним, также никоим образом не может рассматриваться как сакральная инвеститура, ибо являлся чисто политическим актом, в религиозном отношении ничем не отличающимся от других подобных актов.

На мой взгляд, следует обратить внимание на сакральные стороны процедуры избрания магистратов, выяснить ее связь с магистратским правом на общественные ауспиции. Важное значение имели ауспиции, осуществленные перед электоральными комициями, образуя, по выражению некоторых исследователей, сакральный фундамент должности новых магистратов¹⁶³. Но во время выборов еще один акт имел особое политическое и религиозное значение – *renuntiatio*, т. е. объявление имени новоизбранного магистрата, которое совершал магистрат, председательствовавший на электоральных комициях. Дж. Линдерски связывал с этим актом получение права (пассивного, по его выражению) на ауспиции¹⁶⁴. Подобную мысль высказывал и А. Магделен¹⁶⁵. Однако и Дж. Линдерски, и А. Магделен, признанные авторитеты в области исследования ауспиций, все же не стали развивать эту идею, ограничившись краткими замечаниями практически без аргументации. Главное внимание, как отмечалось, они уделили первым ауспициям консулов при вступлении

в должность, причем А. Магделен считает, что со временем центр тяжести сакральной инвеституры сместился в сторону ауспиций перед выборами¹⁶⁶.

Мне представляется, что процедура *renuntiatio* незаслуженно обойдена исследовательским вниманием, и прежде всего ее религиозное значение. Статья Клингмюллера в энциклопедии Паули–Виссовы¹⁶⁷, представляющая собой скорее подборку фактов (весьма неполную), чем аналитическое исследование, занимает менее одного столбца. Э. Герцог поставил вопрос о сакральных аспектах ренунциации¹⁶⁸, но не более того. В основном только организации объявления результатов, т. е. технической стороне ренунциации, посвящены наиболее подробные исследования Л. Ланге и И.Ст. Стэвели¹⁶⁹. У остальных ученых имеются лишь краткие замечания по этому поводу, явно свидетельствующие, что ренунциация рассматривается ими как чисто процедурный акт.

Момент формального объявления итогов голосования (*renuntiatio*) был ключевым в процедуре избрания новых магистратов: без этого выборы считались недействительными независимо от их реального результата, что сохранялось и в конце Республики, когда произвол руководителя комиций был во многом ограничен законодательно. Наиболее ясно и четко значение процедуры *renuntiatio* представлено в рассказе Валерия Максима (III. 8. 3) о выборах консулов на 66 г. до н. э. Плебейские трибуны, окружив на Рострах консула Г. Пизона, которому предстояло руководить электоральными комициями, настойчиво спрашивали, объявит ли он консулом М. Паликана, фаворита толпы, в случае его избрания. Консул твердо заявил: «Не объявлю» (*non renuntiabo*). Интересно итоговое замечание Валерия Максима: «Этим кратким ответом он отнял у Паликана консулат прежде, чем тот получил его». Другими словами, поскольку руководитель комиций отказался (заранее) объявить возможные результаты голосования, т. е. утвердить их, Паликану стало бессмысленно выставлять свою кандидатуру. Конечно, здесь консула вынудили заранее объявить о сво-

ем намерении – в обычных условиях этого не происходило. Точно так же поступил уже во времена принципата Августа консул 19 г. до н. э. Г. Сентий Сатурнин, запретивший одному из соискателей консулата выставлять свою кандидатуру. Когда тот отказался, Г. Сентий поклялся, что даже в случае избрания голосованием народа он не объявит его консулом: ...iuravit, etiam si factus esset suffragiis populi, tamen se eum non renuntiaturum (*Vell. Paterc.* II. 92. 4). Веллей Патеркул особо подчеркивает, что Сентий и в другом поступал со старинной строгостью, ориентируясь на старинный же образ действий консулов (*vetere consulum more ac severitate*: (*Ibid.* 2), а названное его деяние сравнивает со славою древних консулов (*Ibid.* 5), так что здесь вполне резонно видеть республиканскую традицию.

Видимо, такой же представлял себе ситуацию и анналист Л. Кальпурний Пизон в рассказе об избрании курульным эдилом на 304 г. до н. э. писца Гн. Флавия (третья книга «Анналов»): «...в то время, когда он служил у курульного эдила, происходили довыборы эдилов, и его от трибы (*pro tribu*) провозгласили (*renuntiaverunt*) курульным эдилом. [Магистрат], который руководил комициями, отказался признать его эдилом (*aedilem accipere*) и [заявил], что не желает, чтобы эдилом стал тот, кто является писцом. Говорят, Гн. Флавий, сын Анния, отложил таблички и отказался от должности, после чего он стал курульным эдилом» (*Piso ap. Gell.* VII. 9. 2). Точно так же и в таких же выражениях, в частности употребив термин *pro tribu*, изложил эту историю Ливий (IX. 46. 2), несомненно, как и Авл Геллий, опиравшийся на труд Л. Пизона, которого чуть ранее упомянул сам (*Ibid.* 44. 3). В этом случае также дело фактически ограничилось лишь угрозой отказа в итоговой ренунциации, ибо после исполнения Гн. Флавием необходимого условия (уход со службы) руководитель комиций все же признал результаты голосования (*nomem accipere*) и объявил его победителем. По всей видимости, этим объясняется выражение *pro tribu* (*sing.*): если здесь не *pars pro toto*, т. е. это выражение употреблено вместо *tribubus* (*pl.*), то речь должна идти

о голосовании первой трибы (*principium*)¹⁷⁰. Скорее всего, именно на данном этапе, т. е. после объявления результатов голосования в первой трибе (а оно имело особое значение, о чем ниже), руководитель комиций отказался признавать их и, соответственно, все возможные голоса следующих триб, пока Флавий не совершил вышеназванное действие.

В этих историях отказ в ренунциации явился следствием конфликта, но возможен был отказ и на основе консенсуса. Консул-суффект 460 г. до н. э., легендарный герой римской истории Л. Квинкций Цинциннат, заявил, что во избежание нарушения сенатского постановления о запрете повторного избрания он не потерпит объявления себя консулом: *...nec me contra senatus consultum consulem renuntiari patiar* (*Liv.* III. 21. 6). Этого он потребовал и от своего коллеги Г. Клавдия, вероятно, руководившего электоральными комициями¹⁷¹. Соответственно, сенат принял решение не избирать Л. Квинкцию консулом, а если кто-нибудь так сделает, то это голосование не учитывать (*Ibid.* 8).

На цензорских комициях, если не избирали сразу обоих цензоров (у них жестко соблюдался принцип коллегиальности), выборы переносили без объявления цензором даже того, кто набрал необходимое количество голосов: *comitiis censoriis, nisi duo confecerint legitima suffragia, non renuntiato altero comitia differantur* (*Liv.* IX. 34. 25). Опять-таки ключевым моментом в процедуре избрания оказывается процедура *renuntiatio*. А в 87 г. до н. э. Цинна и Марий, грубо нарушая «конституционную» традицию, без созыва комиций сами себя объявили (*renuntiaverunt*) консулами на следующий год (*Liv. Per.* 80). Тем не менее имена их были сохранены в фастах (*CIL. I. Ed. 2. P. 27: 668 a.u.c.*), т. е. ренунциация обеспечила легитимность и такой власти.

Итак, руководитель электоральных комиций имел право не признавать победу неугодных лиц, отказавшись формально объявить их имена. Другое дело, что это право, граничившее с произволом, было обоюдоострым средством в условиях крайне слабо развитых средств внутреннего принуждения при Республике, и вряд ли рисковали злоупот-

реблять им. Конкретные случаи отказа в объявлении победителем по итогам уже состоявшихся выборов не известны, и это не случайно: руководитель комиций имел достаточно возможностей помешать неугодному кандидату и на предварительном этапе, и во время самих комиций¹⁷², так что отказ в ренунциации являлся самым последним, крайним средством. В рассмотренных случаях эффект возымела уже сама угроза его применения, высказанная перед комициями.

Объявить имя победителя председательствующий магистрат мог с помощью глашатая (*praeco*)¹⁷³, что отнюдь не умаляет торжественности и значимости акта, подчеркиваемых особым архаизмом произносимой глашатаем формулы: известно, что в ней употреблялось архаическое местоимение *olla* (*centuria*) вместо *ille* (*Varro. LL. VII. 42*). Точно так же глашатаю (*praeco*) отдавал приказ о созыве граждан цензор (*Ibid. VI. 86*). И ауспиции магистрат осуществлял не только самостоятельно, но и с помощью пуллария, лишь получая от него сообщение о результатах гадания¹⁷⁴. Неизвестно, являлись ли оба варианта взаимозаменяемыми изначально, или помощника стали использовать со временем (см.: *Cic. Div. II. 74*), но в любом случае наличие помощника не говорит о сути и значении той или иной церемонии.

В источниках отсутствует прямое описание процедуры *renuntiatio*. Больше всего информации имеется в начале речи Цицерона «За Мурену». Л. Лициний Мурена был избран консулом на 62 г. до н. э. в комициях под председательством Цицерона, консула 63 г. до н. э., но затем его привлекли к суду за нарушения при соискании должности (*in criminibus ambitus: Cic. Mur. 11*). Несомненный ораторский пафос серьезно затрудняет выделение реальных условий и черт процедуры *renuntiatio*. Говоря о проведенных электоральных комициях, Цицерон упоминает их начальный пункт (*auspicato*, т. е. обязательные перед народным собранием ауспиции) и конечный (*renuntiavi*, т. е. объявление Мурены консулом), а также молитву богам, чтобы этот акт оказался благим и счастливым для него (как руководителя комиций), для римского народа и плебса: *quod precatus a dis immortalibus sum, iudices*,

more institutoque maiorum illo die, quo auspicato comitiis centuriatis L. Murenam consulem renuntiavi, ut ea res mihi, fidei magistratuique meo, populo plebique Romanae bene atque feliciter eveniret... (Cic. Mur. 1)¹⁷⁵. Далее Цицерон так определяет характер и значение этой молитвы: «...эта торжественная молитва на комициях, освященная консульскими ауспициями (sollemnis comitiorum precatio consularibus auspiciis consecrata), заключает в себе такую силу и власть, каких требует достоинство государства...» (Ibid.).

На каком этапе произносилась эта молитва? Цицерон говорит расплывчато – «в день комиций», «торжественная молитва на комициях», т. е. относит ее в целом к электоральному собранию, не указывая точно время вознесения молитвы. Молитва перед началом какого-либо государственного акта была обычным делом в римской (и греческой) политической практике, в частности перед обращением магистрата с речью к народу¹⁷⁶. В случае электоральных комиций можно указать лишь два повода для пожелания, чтобы «этот акт» (ea res) пошел на благо римскому народу и плебсу¹⁷⁷: 1) непосредственно перед началом комиций, значит, под «этим актом» подразумевались сами выборы с еще неясным исходом¹⁷⁸; 2) перед объявлением победителей, которым, соответственно, посвящалась молитва, т. е. она относилась к результатам голосования. Мне представляется, что Цицерон все же имел в виду второй вариант, ибо сочетание ea res поставлено в его фразе сразу же после упоминания ренунциации Л. Мурены, и здесь же оратор говорит о своем желании, чтобы именно Мурена вступил в должность, о чем он молил богов в день комиций и повторно молит уже во время судебного заседания. После этой начальной фразы Цицерон дважды возвращается к названной молитве, сначала указав, что он молил богов о том, чтобы для избранных под его руководством консулов это событие, т. е. полученный консулат, оказалось во благо, счастье и благополучие: idem ego sum precatum ut eis quoque hominibus quibus hic consulatus me rogante datus esset ea res fauste feliciter prospereque eveniret (Ibid. 1). А затем оратор говорит о себе (в 3-м лице), что он ввергает этого кон-

сула (Мурену) судьям, как ранее вверил бессмертным богам (*dis immortalibus commendavit: Ibid. 2*). Таким образом, молитва (*precatio*) на электоральных комициях вполне могла быть связана с актом *renuntiatio*¹⁷⁹, что подчеркивает его сакрально-политическое значение.

Обращает на себя внимание, что Цицерон обозначил эту молитву как *precatio consularibus auspiciis consecrata*. Чуть ранее он употребил выражение «по совершении ауспиций» рядом с упоминанием ренунциации: *auspicato comitiis centuriatis L. Murenam consulem renuntiavi (Ibid. 1)*. Если это не случайность и не пафосный ораторский оборот, то не идет ли речь о каких-то ауспициях при ренунциации? Возможность дополнительной ауспикации внутри одного акта крайне сомнительна. Тем не менее определенная связь ренунциации с авгурской практикой имела место, о чем свидетельствуют лингвистические параллели. Сам этот термин стоит в одном ряду с терминами *nuntiatio* и *obnuntiatio*, которые относятся в своем сакральном значении к авгурской лексике, как и лежащий в их основе термин *nuntius*¹⁸⁰, и связаны с ауспициями: *nuntiatio* обозначало право авгуров, магистратов и их помощников при гадании (пуллариев) сообщать о знаменьях, касающихся общественных дел, а *obnuntiatio* имело конкретный смысл сообщения именно о дурных знаменьях (см. гл. III, § 2). Кроме того, глагол *pronuntiare* использовался для обозначения ответа авгуров на запрос по поводу огрешности ауспиций при назначении диктатора или избрании консула (*Liv. VIII. 23. 14; XXIII. 31. 13*). Таким образом, в термине *renuntiatio* прослеживается связь между ауспициями и магистратскими полномочиями.

Еще один аргумент в пользу признания этой связи вытекает из процедуры голосования на центуриатных комициях (как до, так и после реформы второй половины III в. до н. э.): центурии каждого класса голосовали одновременно, но объявляли результаты голосования, видимо, по жребию¹⁸¹. Так обстояло дело при объявлении результатов (*renuntiatio*) голосования триб (*Varro. RR. III. 17. 1*)¹⁸², которые голосовали одновременно. Эта республиканская традиция жеребьевки

для определения последовательности объявления результатов выборов отражена в муниципальном уставе эпохи Флавиев, где единицы, по которым происходило голосование, названы куриями¹⁸³. Такая система оказывала серьезное влияние на итоги выборов: поскольку побеждали первые набравшие большинство голосов (50% + 1 центурия или триба), то вполне была возможна ситуация, когда побеждал не тот, кто набрал больше всех, но кто получил большинство быстрее всех¹⁸⁴. По справедливому замечанию Л. Ланге, «уже в силу чисто практических соображений решающим было не само голосование, а *renuntiatio*»¹⁸⁵, что является следствием отмеченного значения жеребьевки. Порядок объявления победителей имел значение и с точки зрения престижа¹⁸⁶, в частности, имя консула, который был *primus renuntiatus*, стояло в фастах на первом месте, и в политическом отношении, ибо этот консул, как правило, проводил следующие выборы¹⁸⁷.

Эту систему нельзя объяснить только прагматическими целями. Такое значение, поскольку сокращалось время процедуры, она имела лишь при последовательном голосовании, т. е. на центуриатных комициях, где последние классы, как правило, не принимали участия в волеизъявлении. Но при одновременном голосовании триб и курий, а также центурий внутри класса она была бессмысленной, ибо результаты голосования всех единиц были известны руководителю комиций и вполне могли быть объявлены, чего не происходило. Явно порядку их объявления придавалось особое значение, обусловленное религиозными соображениями. Наиболее важным являлся выбор первой центурии (*centuria praerogativa*) из I класса¹⁸⁸, ибо результаты ее голосования, происходившего перед остальными центуриями, считались «предзнаменованием правильного хода комиций» (*omen iustorum comitiorum*)¹⁸⁹. Такой порядок был установлен реформой второй половины III в. до н. э. До того прерогативными считались всаднические центурии¹⁹⁰, но и из них какая-нибудь должна была объявлять о результатах своего голосования раньше остальных¹⁹¹. Подобное значение, хотя, возможно, и в меньшей степени, имели также первая триба и

курия (здесь применялся термин *principium*)¹⁹². По крайней мере однажды неудачный выбор первой курии при голосовании куриатного закона об империи был сочтен зловещим предзнаменованием (*triste omen*), что привело к переносу комиций на другой день (*Liv. IX. 38. 15–16; 39. 1*). Первая триба, как и первый проголосовавший в ней, указывались в преамбуле принятого закона¹⁹³.

Выбор для голосования первой центурии (трибы, курии) так же, как и определение порядка объявления результатов, осуществлялся жребием, который был обычным методом в римской политической практике¹⁹⁴. По всей видимости, он сопровождался ауспичиями¹⁹⁵, да и сам воспринимался как некий вид ауспиций¹⁹⁶. В пользу ауспикального характера жеребьевки говорит также совместное изображение на монетах I в. до н. э. авгурского жезла *lituus* и сосуда для жеребьевки¹⁹⁷. Следует подчеркнуть, что жеребьевка, подобно ауспикации, определяла отношение богов к предпринимаемому действию, но не выявляла их волю по поводу содержания принимаемого решения, во всяком случае в общественных делах, как убедительно доказал Н. Розенштейн: само решение оставалось исключительно мирской (политической) прерогативой, в том числе при избрании магистратов¹⁹⁸.

Об ауспикальном значении жеребьевки на электоральных комициях может свидетельствовать интересный эпизод в сочинении Варрона «О сельском хозяйстве» (III. 2. 1–2), где изображен авгур Аппий Клавдий, во время выборов курульных эдилов (около 59 г. до н. э.) ожидавший рядом, *in Villa publica* на Марсовом поле, не потребуется ли консулу его помощь¹⁹⁹. В конечном итоге консул пригласил авгуров (*Ibid. 7. 1*), но не упомянуто, с какой целью. Облативных ауспиций, т. е. неиспрошенных знамений, явно не было: участники диалога живо интересовались происходящим на комициях (*Ibid. 5. 18; 12. 1*), и, произошли что-нибудь такого рода, Варрон обязательно бы упомянул. Незадолго до приглашения случился скандал с вбросом, видимо, фальшивых, табличек (*tesserae*) в урну для голосования (*Ibid. 5. 18*). С этим происшествием связал вызов авгуров Н. Розенштейн,

поскольку урна стояла в *templum*, но Л.Р. Тейлор (прямо) и Дж. Линдерски (косвенно) считали, что консул пригласил авгуров по поводу жеребьевки²⁰⁰. Жеребьевка и ренунциация произошли позже (*Ibid.* 17. 1), после возвращения от консула участника диалога авгура Аппия Клавдия (*Ibid.* 12. 1). Однако это не исключает его участия в консультациях именно по вопросу жеребьевки, который с религиозной точки зрения представляется гораздо более важным, чем мирские нарушения при голосовании.

О деятельном участии авгуров в определении сакральной правомочности выборов говорится в рассказе Плутарха о консульских выборах на 223 г. до н. э., оказавшихся огрешными: «...жрецы, наблюдавшие за птичьими знаками (либо, шире, за знаменами. – А. С.) при консульских выборах, утверждали, что провозглашение их (Фламиния и Фурия. – А. С.) консулами оказалось недобрым и зловещим»²⁰¹. Несомненно, «объявление» (*ἀναγορεύσεις* – pluralis) об избрании обоих консулов соответствует римскому термину *renuntiatio*. Обращает на себя внимание, что зловещим (огрешным) назван именно акт ренунциации, насколько, конечно, может быть точен в описании республиканской процедуры поздний греческий автор. Следовательно, речь идет либо о так называемых облативных (неиспрошенных) ауспициях, либо об ауспициях, определявшихся упомянутой жеребьевкой перед ренунциацией.

Интересны и продуктивны вышеупомянутые указания на авгурскую лексику в связи с избранием магистратов, сделанные П. Де Франчиши (см. примеч. 160), если его наблюдения по поводу авгурских терминов *signa* и *templum* связать не с ауспициями перед выборами, а с жеребьевкой порядка объявления (ренунциации) результатов голосования отдельных центурий (триб, курий). Ведь жеребьевка, как и ауспиции, являлась выражением воли богов, ход ее мог оказаться огрешным (*vitiosus*), и проводили ее в *templum*²⁰². Все эти косвенные данные также свидетельствуют об ауспикальном значении церемонии итоговой ренунциации, для которой жеребьевка играла ту же роль, что и комициальные ауспи-

ции. Весомым аргументом было бы упоминание огрешности (*vitium*), случившейся на стадии жеребьевки перед ренунциацией и тем более во время нее самой. К сожалению, неоднократные указания в источниках на огрешность при избрании магистратов не содержат уточнения, в чем собственно она состояла, за единственным исключением – выборов консулов на 162 г. до н. э., где ошибка была допущена в ауспициях перед комициями²⁰³. Понятно, что уникальность этого свидетельства не исключает и другие варианты.

Вопрос об источнике права на ауспиции тесно связан с вопросом о способе его передачи: передавалось ли указанное право опосредованно через выборы или лично от прежнего магистрата новому магистрату? Последнего мнения придерживался Э. Мейер: «С передачей преемнику должности ему также передавались ауспиции и право осуществлять свою должность»²⁰⁴. В том же духе высказался и Дж. Линдерски: ауспиции магистрат «в конечном счете получал от ауспиций, данных Юпитером председателю электорального собрания»²⁰⁵. Римская политическая мысль уделяла большое внимание законной передаче власти, о чем свидетельствует, в частности, сохранявшийся при Республике институт интеррегнума, важнейшей задачей которого являлось обеспечение сакральной преемственности высшей власти. Такие взгляды вызывают ассоциации с представлениями о переходе «царственности» в древней Месопотамии или о «мандате Неба» в Китае. Но подобные теории возможны лишь там, где высшая власть едина и неделима. В архаическом Риме она была таковой при царях, а также в начале Республики, когда существовала одна лишь магистратура преторов (консулов). В последнем случае еще можно предположить наличие особой процедуры передачи власти, в том числе ее сакральной составляющей – права на ауспиции, хотя, конечно, отнюдь не обязательно. Когда же от единой магистратуры стали отделяться некоторые функции, становившиеся полномочиями новых магистратур (цензура, претура, курульный эдилитет), или прежде вспомогательная должность поднялась до уровня самостоятельной магистратуры (квестура), ситуация

усложнилась, и прежде всего с точки зрения религии. Как отмечалось в предыдущем параграфе (примеч. 128), консул избирал консулов и преторов «при одних и тех же ауспициях», но империй преторов был меньше империя консулов. В случае конфликта полномочий ауспиции претора также уступали ауспициям консула, если, конечно, доверять рассказу Валерия Максима (II. 8. 2) о споре по поводу права на триумф между консулом Г. Лутацием Катулом и претором Кв. Валерием Фальтоном (242 г. до н. э.)²⁰⁶. Консул же избирал цензоров, но «при других ауспициях» (*Messala ap. Gell. XIII. 15. 4*), и сферы полномочий этих магистратур никак не пересекались, в силу чего они были полностью независимы друг от друга. Значит, консул никак не мог передать ауспиции цензору. Консул, претор и цензор имели так называемые «высшие ауспиции», но «качество» их, как видно, было различным.

Консул избирал и младших магистратов (квесторов и курульных эдилов), подчинявшихся консульской власти. Передача своих ауспиций, т. е. своих полномочий, другому лицу для исполнения функций, на которые тот не имел права, была вполне возможным и, видимо, обычным административным актом²⁰⁷. К консулу или претору с соответствующей просьбой мог обратиться квестор, нуждавшийся в их ауспициях для проведения уголовного процесса на центуриатном собрании: *tum aut ad praetorem aut ad consulem mittas auspicium petitum*²⁰⁸. Подобное предоставление полномочий упоминается и при описании военных кампаний, например при отъезде главнокомандующего, которому и принадлежали империй и ауспиции. Выражалось это формулой *auspicis alicuius rem gerere* («вести дело при ауспициях кого-либо»)²⁰⁹. Но при этом само право на ауспиции не передавалось: ясно видно, что лица, получившие дополнительные полномочия, пользовались чужими ауспициями. Напротив, младшие магистраты в сфере своей компетенции, как отмечалось в предыдущем параграфе, обладали самостоятельным правом на ауспиции. Поэтому в их случае речь должна идти не о так называемых *auspicia*

mandata, т. е. предоставленных ауспициях, а о собственных ауспициях, полученных при избрании.

Но в чем могла выражаться качественная неоднородность ауспиций при выборах, проводимых одним и тем же высшим магистратом? Сама процедура проведения ауспиций или ожидаемые знаки божественного одобрения никоим образом не различались в зависимости от типа комиций: здесь тот случай, когда *argumentum ex silentio* вполне убедителен ввиду наших знаний об ауспициях и комициях. Различие, возможно, заключалось не в особом «качестве» при избрании разных магистратов, а в типе комиций, т. е. во времени и, соответственно, цели их проведения²¹⁰. Действительно, магистратов избирали на разных комициях, соответственно, в разное время и с разными ауспициями: Цицерон в письме Манию Курию сетовал на произвол Цезаря, который, производя ауспиции для трибунных комиций по избранию квесторов, затем без осуществления новых ауспиций провел тут же центуриатные по доизбранию консула (*Cic. Ad fam. VII. 30. 1*). Однако преторов избирали на следующий день²¹¹ или через день²¹² после консулов, хотя все они считались избранными «при одних и тех же ауспициях». По всей видимости, на первом этапе после учреждения претуры, когда избирался лишь один претор, его избирали вместе с консулами на одних комициях²¹³, хотя, строго говоря, четких и однозначных свидетельств античная традиция все же не дает²¹⁴. Но этого требовал принцип коллегиальности римской магистратуры. В таком случае отмеченное несовпадение консульских и преторских комиций при идентичности ауспиций можно объяснить изначальной ситуацией, которая затем зафиксировалась как сакрально-правовая фикция. О значении времени свидетельствуют сомнения в равенстве ауспиций даже у обоих консулов, ведь один неизбежно объявлялся избранным раньше другого²¹⁵. Эти сомнения попытался развеять Сервий (*Ad Aen. IV. 102, ср. VII. 257*), подчеркивая идентичность комициальных ауспиций и, соответственно, равенство власти у обоих консулов, хотя один всегда избирался раньше другого (см. примеч. 129).

Таким образом, можно выделить четыре варианта предоставления магистратского права на ауспиции: при избрании консулов, преторов, цензоров и младших магистратов. Во всех случаях руководителем электоральных комиций, совершавшим ауспиции перед выборами, столь важные для надлежащего (в сакральном отношении) получения власти, был один и тот же магистрат – консул. Ауспиции же магистратов имели разную силу, отличаясь как с качественной стороны (например, у консулов и цензоров, у высших и низших магистратов), так и с количественной: хотя консулы и преторы избирались «при одних и тех же ауспициях», но ауспиции (как и империй) последних уступали консульским. К тому же консул избирал не одного преемника, а двух. Поэтому ни о какой передаче от руководителя комиций права на столь различные ауспиции говорить не приходится. Следовательно, право на общественные ауспиции должно было появляться каждый раз заново в ходе электоральных комиций – точно так же, как «появлялся» новый магистрат.

Итак, само избрание, включавшее двойную ауспикальную процедуру (перед комициями и перед ренунциацией), означало предоставление общественных ауспиций избранным кандидатам, т. е. десигнированным магистратам. Посредством этих ауспикальных ритуалов Юпитер «давал согласие» на право «консультироваться» с ним по общественным вопросам. Но пока сохранялись полномочия действующих магистратов, оно было предоставлено в скрытом виде (подобно *potestas*²¹⁶). В авгурском учении *auspicium* и *potestas* были тесно связаны, о чем свидетельствует авгур М. Валерий Мессала (I в. до н. э.) в первой книге своего сочинения «Об ауспициях»: «*Patriciorum auspicia in duas sunt divisa potestates*» (ар. *Gell. XIII. 15. 4*). Отождествляет эти понятия и Сервий²¹⁷. Десигнированные магистраты получали определенный официальный статус, в частности, у них, по крайней мере в постсулланскую эпоху, в первую очередь спрашивали мнение в сенате²¹⁸. Кроме того, десигнированные консулы и преторы имели право издавать эдикты касательно своей будущей деятельности, которые приобретали силу одновре-

менно со вступлением их в должность²¹⁹. В случае необходимости еще до вступления в должность избранные магистраты бросали жребий по поводу распределения провинций и полномочий, что также является государственным актом²²⁰. Их положение похоже на магистратское и в отношении применявшейся политической терминологии: *magistratum capere* («принимать магистратуру») ²²¹, *magistratu abdicare* («отказываться от магистратуры») ²²². Здесь под магистратурой понимался статус именно десигнированного магистрата, который кандидаты принимали или нет. Хотя эти упоминания единичны и неоднозначны, но тем не менее показательны. Ведь даже если в конкретном случае Ливий ошибался²²³, называя Кв. Фульвия Флакка десигнированным эдилом, все-таки он должен был использовать ту терминологию, которая соответствовала ситуации как таковой, независимо от его ошибки. Наиболее ярким свидетельством сходства положения десигнированных магистратов с положением действующих является запись в фастах имени консула 215 г. до н. э. Л. Постумия Альбина, который погиб, не успев вступить в должность²²⁴. Таким образом, консулом его сделало избрание, а не последующие акты принятия должности.

А в день вступления в должность, после завершения срока полномочий предшественника, ауспиции и *potestas* автоматически появлялись у нового магистрата, уже на рассвете этого дня совершавшего ауспиции. Что касается возможности «отложенных» империя и ауспиций (как и *potestas*), т. е. вступающих в силу по истечении определенного времени, то о ней свидетельствует та ситуация, которая сложилась в системе управления провинциями к концу Республики. Тогда все чаще консулы и преторы становились наместниками провинций не сразу после истечения своего магистратского срока, а через несколько лет, так что в итоге в 53–52 гг. до н. э. был установлен пятилетний срок между магистратурой и промагистратурой²²⁵. При назначении в провинцию империй и ауспиции заново не предоставлялись: не было ни нового куриатного закона об империи (если придерживаться теории о получении права на ауспиции вследствие *lex curiata*),

ни нового избрания (если связывать получение ауспиций с процедурой *creatio*). Соответственно, полученные однажды магистратские империй и ауспиции в «скрытом виде» сохранялись у бывшего магистрата вплоть до появления промагистратских полномочий. Впрочем, нельзя не согласиться с Г. Виссовой, что в отношении ауспиций положение промагистратов не вполне ясно²²⁶. Цицерон достаточно определенно высказался против наличия у промагистратов права на ауспиции²²⁷, хотя их ауспиции упоминает Ливий²²⁸. Учтем, что, если можно так выразиться, «теория» общественных ауспиций, принадлежащих магистратам, сформировалась тогда, когда Рим являлся небольшим государством Лация и не было никакой необходимости в продлении магистратских полномочий. Такая необходимость появилась в конце IV в. до н. э., когда уже сложились основные принципы римской политической системы. Это и привело к некоторой неопределенности в положении и правах промагистратов, но неопределенности скорее в теории, чем на практике.

Кроме того, в пользу возможности «отложенного» империя и ауспиций свидетельствует, на мой взгляд, ситуация «приостановки», или, точнее, ограничения действия консульского империя и ауспиций в случае назначения диктатора. После сложения диктатором своих полномочий до истечения административного года империй и ауспиции ординарных магистратов возобновлялись в полном объеме автоматически, без каких-либо специальных решений²²⁹. Таким образом, империй и ауспиции консулов могли оказаться временно недействующими: в полном объеме или в конкретных ситуациях подчинения консулов диктатору – это уже другой вопрос. Указанная норма должна была действовать с момента учреждения диктатуры, т. е. практически с самого начала Республики. Кроме того, еще в одном случае приостанавливалось действие империя и ауспиций консула: если оба консула командовали одним войском, то империй и ауспиции находились у каждого попеременно, а не одновременно²³⁰.

Итак, по моему мнению, уже в силу своего избрания на комициях новый магистрат получал право на ауспиции, ко-

торое при каждом избрании появлялось заново и которое он реализовывал лишь после сложения полномочий прежним магистратом. Боги «в лице» Юпитера не «оставались в стороне» от важного для общины, которой они покровительствовали, акта избрания ее руководителей. Это «соучастие» Юпитера выражалось двояко: в одобрении самой акции (народного собрания), точнее соответствующего дня, через ауспиции, осуществляемые руководителем электоральных комиций в ночь перед проведением комиций, и в одобрении выбора гражданского коллектива через жеребьевку, которая, также являясь ауспикальной процедурой, определяла порядок объявления результатов голосования в отдельных подразделениях этого коллектива. Оба эти этапа имели место при избрании магистратов, т. е. должностных лиц с правом на осуществление общественных импетративных ауспиций. При избрании плебейских должностных лиц, данным правом не обладавших, имела место только жеребьевка триб. Не будучи освящена общественными ауспициями, ибо плебейские трибуны ими не обладали, она не могла иметь того важного ауспикального значения, каким жеребьевка обладала при ренуциации магистратов. Однако наличие такой процедуры при избрании плебейских должностных лиц вполне могло стать сакральной базой постепенного сближения их статуса с магистратским.

Важно отметить, что Юпитер «одобрял» выбор гражданского коллектива, «одобряя» день проведения его собрания и результаты, но не «высказывался» по поводу личности новых магистратов. Определение личности носителя власти было делом гражданского коллектива, являясь исключительно его прерогативой. И только в таком «усеченном» виде можно говорить о божественной инвеституре магистратов. Видимо, подобного рода конкретизация и ограничение полномочий высшего магистрата в его отношениях со сверхъестественным миром от лица общины являлись одной из важнейших особенностей и характернейших черт новой политической системы, установленной после изгнания царей, чья власть имела весьма обширную сакральную сторо-

ну. Это означает признание относительной секуляризации политической власти при Республике. Но здесь же наблюдается и определенная преемственность между концепциями царской (см. гл. II, § 1) и республиканской власти: божественная санкция относилась к власти и ее полномочиям, а не к ее носителю.

При всем религиозном значении ренунциации ее все же нельзя назвать особым ритуалом надления правом на ауспиции, ведь ауспиции оказываются включенными в иной, политический, акт. Отсутствие специального акта надления ауспициями с религиозной точки зрения можно объяснить тем, что избрание было освящено Юпитером через комициальные ауспиции и ауспикальную процедуру жеребьевки и потому не нуждалось в дальнейшем подтверждении с его же стороны, т. е. в божественной инвеституре. А если боги соглашались с выбором граждан, то со стороны последних явно не было необходимости специально наделять избранника правом узнавать волю богов. Это означало бы вмешательство людей в сферу сакральной компетенции. Таким образом, полномочия магистрата в сакральной области фактически зависели от получения им политических полномочий. Это свидетельствует о подчинении сакральной сферы политической, что, на мой взгляд, является одним из основных принципов религиозной жизни гражданской общины.

1.4. Смена высшей власти: империй и ауспиции

Важнейшей задачей органов власти, прежде всего сената и консулов, было установление надлежащих отношений с богами (*раx deorum*). Отсюда особое внимание к сакральной правомочности высших магистратов: ведь в отличие от сената они ежегодно менялись, момент же перемены весьма опасен в сакральном отношении, ибо чреват ошибками в ритуале, изменением воли богов и в целом нарушением мира с богами. Как отмечалось в предыдущем параграфе, в римской

политической доктрине процедура избрания руководителей общины имела ключевое религиозное значение, не говоря уже о ее политической важности, что находит дополнительное подтверждение, если признать электоральные комиции источником магистратского права на общественные ауспиции. Осуществленная надлежащим образом в религиозном отношении преемственность верховной власти играла в глазах римлян важную роль в деле поддержания мира с богами – покровителями римской общины. Для обеспечения сакральной непрерывности власти в Риме существовал особый институт междуцарствия (*interregnum*), который обеспечивал избрание высших руководителей общины, если предыдущие руководители по каким-либо причинам не могли его осуществить.

О сакральном значении акта избрания новых магистратов свидетельствует замечание Ливия, относящееся к событиям 176 г. до н. э.: «Опытные в религии и публичном праве люди отрицали, что консул-суффект вправе проводить комиции в условиях, когда два ординарных консула этого года погибли – один от болезни, а другой от меча»²³¹. Часть текста утрачена, но речь, несомненно, идет об электоральных комициях, ведь полный запрет на созыв любых комиций грозил бы срывом важных государственных решений текущей политики. Кроме того, следующий после лакуны текст повествует уже о деятельности новых консулов. Чем все закончилось, из-за лакуны остается неизвестным: возможно, названное Ливием правило было нарушено, возможно, проблема разрешилась междуцарствием как при отсутствии магистратов, имеющих право на проведение выборов. Выбор в пользу второго, обычного варианта (междуцарствие) отнюдь не столь однозначен, как считает В.В. Дементьева, безоговорочно признавая здесь *интеррегnum*²³². Нарушение обычая в силу общественной необходимости – не редкость в римской истории. На эту мысль наводит и комментарий Ливия, не склонного пояснять и обосновывать общеизвестные процедуры. Отсутствие какой-либо информации оставляет вопрос открытым. Еще один вопрос, видимо, также не

выйдет из области догадок: на чем основывалось это мнение опытных людей? Явно не на прецеденте, ибо данный эпизод был и остался уникальным, если не считать легендарный первый год Республики. Но тогда один из ординарных консулов (Л. Тарквиний) сам сложил свои полномочия, а не умер. Соответственно, возникает вопрос, насколько допустимо обобщать указанное замечание Ливия и говорить о возможности некоторого ограничения консульского империя, а в случае положительного ответа – каковы причины этого ограничения. В конечном итоге речь идет о принципах функционирования республиканской политической организации, как их представляла сакрально-правовая теория конца Республики.

За всю республиканскую эпоху (до диктатуры Г. Юлия Цезаря) доизбрание одного или двух консулов-суффектов имело место 28 раз для 25 лет (включая самые сомнительные случаи²³³). Дважды досрочно слагали свои полномочия консульские трибуны, но в одном случае их заменили консулы-суффекты, а в другом – консульские трибуны следующего административного года. Значит, консульских трибунов-суффектов не было. Помимо рассматриваемого сообщения Ливия каких-либо других прямых указаний на специфику статуса консулов-суффектов нет. Поэтому исследователи склонны считать данный эпизод исключением, объясняя его пугающей смертью сразу обоих ординарных консулов, и, соответственно, полагают консулов ординарного и суффекта полностью равными²³⁴. Более того, нередко здесь вообще не видят никакой проблемы. Отражением такого взгляда являются статьи Б. Кюблера в энциклопедии Pauly–Wissowa: в статье, посвященной республиканскому консулату, автор ни разу не использует термин *suffectus*, а в посвященной данному термину отдельной статье (весьма краткой) он не упоминает вышеуказанное сообщение Ливия²³⁵. Напротив, В.В. Дементьева считает, что положение консула-суффекта было особым, поскольку он имел «неполноценный», сакрально ущербный империй²³⁶. Несколько раз в том же духе, хотя и с разной степенью уверенности, высказывался Й. Ян²³⁷.

Если считать утверждение Ливия об ограниченности полномочий консула-суффекта общим правилом, то при наличии пары «ординарный консул/суффект» выборы должен был осуществлять ординарный консул. К сожалению, сведения традиции крайне скудны и весьма противоречивы. Мы вообще плохо информированы об именах руководителей электоральных комиций.

На мой взгляд, следует говорить о двух типах консулов-суффектов и одном промежуточном варианте. Первый тип отличало то, что довыборы нового коллеги взамен выбывшего (как правило, вследствие смерти) проводил оставшийся консул, избранный нормальным порядком. Однако лишь в нескольких случаях можно выяснить, кто провел выборы магистратов следующего года, причем имеются сведения о проведении выборов на следующий год как ординарным консулом, так и суффектом (последнее в первые тяжелейшие годы II Пунической войны). Несомненно, именно ординарный консул Л. Манлий Вульсон провел комиции по избранию консулов на 255 г. до н. э. Прямо руководитель этих электоральных комиций не упомянут, но известно, что консул-суффект М. Атилий Регул был оставлен в Африке для ведения боевых действий²³⁸. Другой случай относится к событиям 460 г. до н. э.: Ливий явно считает, что выборы провел ординарный консул Г. Клавдий, к которому по этому поводу обратился консул-суффект Л. Квинкций Цинциннат (см. примеч. 171). Но следует отметить, что в рассказе Ливия консул-суффект в своих речах допускает возможность самому осуществить эти комиции (*Liv.* III. 20. 8; 21. 8), что историк никак не комментирует. Дионисий же полагал, что выборы провел именно Л. Квинкций (*Dionys.* X. 19. 4). Греческий историк, конечно, мог увлечься деяниями древнего героя, не обратив внимания или не разобравшись в тонкостях электоральной процедуры. Тем не менее ситуация остается весьма неясной. Этими двумя эпизодами ограничиваются известные сведения античной традиции о тех случаях, когда выборы были проведены в соответствии с вышеупомянутым мнением «опытных людей».

С другой стороны, весьма надежные данные о выборах на 214 г. до н. э. свидетельствуют, что проводил их консул-суффект Кв. Фабий Максим²³⁹, а это противоречит утверждению об отсутствии у суффектов такого права. Сама ситуация имеет уникальные детали, значение которых сложно оценить. А именно: Кв. Фабий был избран под руководством будущего коллеги (*Liv.* XXIII. 31. 12–14) на место погибшего десигнированного консула (*Ibid.* 24. 6–12), т. е. избранного, но не вступившего в должность. Возможно, это обстоятельство как-то повлияло на его статус. Уникально и то, что сначала на это место избрали М. Марцелла, но выборы были признаны огрешными. Но может быть, и даже скорее всего, дело не в особенностях избрания Кв. Фабия, а в чрезвычайных условиях первых лет Ганнибаловой войны, когда римлянам не раз приходилось идти на серьезные нарушения устоявшегося порядка. Например, при одном только назначении диктатором М. Фабия Бутеона (после поражения при Каннах) известные нам традиционные нормы были нарушены четырежды (!), на что он сам указал в своей речи после принятия должности (*Ibid.* 23. 1–2). К сожалению, Ливий никак не комментирует то обстоятельство, что выборы магистратов на 214 г. до н. э. проходили под руководством консула-суффекта, а не ординарного. По всей видимости, в отличие от 176–175 гг. до н. э. никаких споров по этому поводу не возникло. Как верно подметил Й. Ян²⁴⁰, должен был сказаться авторитет самого консула-суффекта Кв. Фабия, ведь на тот момент он являлся старейшим авгуром, состоя в коллегии около 50 лет²⁴¹.

Те же чрезвычайные обстоятельства тяжелейшей войны могли обусловить, что в 217 г. до н. э. претор сразу обратился к обоим консулам (и ординарному, и суффекту) с просьбой кому-нибудь из них прибыть в Рим для проведения консульских комиций (*Liv.* XXII. 33. 9). Оба консула сослались на нежелательность их отъезда с театра военных действий. Разрешилась ситуация обычными средствами: сначала кто-то из консулов назначил диктатора для проведения электоральных комиций, а после признания этого назначения огреш-

ным дело закончилось междуцарствием (Ibid. 33. 10–12), поскольку, видимо, к тому времени срок полномочий консулов уже истек²⁴². Этот рассказ также противоречит утверждению об ограниченности полномочий суффекта, но в данном случае консул-суффект был избран не своим коллегой, а диктатором (Ibid. 25. 16). Возможно, указанное обстоятельство определило иной сакрально-правовой статус суффекта, схожий со статусом консулов-суффектов второго типа.

Этот второй тип связан с отказом обоих консулов (или всех военных трибунов с консульской властью) от должности вследствие признания их избрания совершенным огрешно (*vitio*), т. е. вопреки ауспициям или, что для римлян означало то же самое, с нарушением процедуры осуществления ауспиций. Такого рода полная смена руководителей римского государства, приходящихся на один административный год, – весьма редкое явление: нам известен один случай с консулярными трибунами (444 г. до н. э.) и три случая с консулами (393, 220, 162 гг. до н. э.)²⁴³. При этом реальность названных событий 444 г. до н. э. и в современной историографии оспаривается²⁴⁴, и у античных авторов вызывала сомнения²⁴⁵. О событиях 393 и 220 гг. до н. э., приведших к появлению второй консульской пары, нет никаких данных, и огрешность при выборах нигде не отмечена, являясь всего лишь предположением современных исследователей, хотя и вероятным (см. примеч. 243). Особенно странным выглядит молчание Ливия о смене консулов в 393 г. до н. э.²⁴⁶: ведь события этого года относятся к сохранившимся книгам Ливия и отражены в них довольно подробно (им посвящены две главы).

Во всех случаях, в том числе в 162 г. до н. э., для которого смена консульской пары не вызывает сомнений, нет никаких данных о том, кем были избраны консулы следующего года – интеррексом, диктатором или одним из этих консулов-суффектов. Указание на исполнение магистратуры, в том числе интеррекса и диктатора, можно встретить в источниках и позднее при упоминании соответствующего лица²⁴⁷. Таким сведениям довольно сложно затеряться²⁴⁸. Поэтому молча-

ние источников следует трактовать скорее в пользу одного из консулов-суффектов, который и провел электоральные комиции. Такая ситуация на первый взгляд противоречит упомянутому Ливием мнению «опытных людей». Но обращает на себя внимание то обстоятельство, что избрание консулов-суффектов второго типа, т. е. заменивших огрешно избранных магистратов, осуществлял интеррекс (см. примеч. 248), что имело место и при избрании ординарных магистратов. Это различие между двумя вариантами назначения консулов-суффектов мне представляется принципиально важным, о чем ниже.

Имелся своеобразный промежуточный между двумя типами консулов-суффектов (или, скорее, побочный) вариант: на комициях, в силу разных причин, избирали только одного консула, а тот уже доизбирал себе коллегу. Исходя из вышесказанного, можно предположить, что именно первый консул проводил выборы на следующий год, поскольку доизбранный им второй консул явно подобен суффекту первого типа: суффектом он, конечно, не являлся, но власть получал от будущего коллеги. Именно так обстояло дело при избрании магистратов на 189 г. до н. э., когда «консулом был избран один только Фульвий, поскольку другие соискатели не получили достаточного числа голосов центурий. На следующий день он провозгласил своим сотоварищем Гнея Манлия...» (*Liv.* XXXVII. 47. 7). И именно этот Марк Фульвий Нобилиор, а не доизбранный им Гн. Манлий, провел электоральные комиции в следующем году (*Ibid.* XXXVIII. 35. 1). Однако эта обязанность досталась ему по жребию после распределения консульских провинций сенатом (*Ibid.* XXXVII. 50. 1–8). Следовательно, сенат не видел никакой разницы в положении обоих консулов – избранного и доизбранного. Впрочем, история с избранием этих консулов остается весьма неясной, прежде всего в процедурном отношении²⁴⁹, так что и остальные сведения могут вызвать сомнения. А в двух других известных нам случаях, когда избранный (через интеррекса) консул доизбрал себе коллегу²⁵⁰, либо нет сведений о том, кто провел электоральные

комиции на следующий год, либо доизбранный консул погиб, так что вариантов не оставалось.

Ограниченность и противоречивость данных не позволяют с уверенностью говорить об общих закономерностях, но можно предположить, что ограничения в отношении проведения электоральных комиций касались империя консулов-суффектов первого типа, т. е. тех, кого доизбирал будущий коллега, а не второго, кого избирал магистрат иного ранга (интеррекс или диктатор), слагая затем свои полномочия. Чем можно объяснить это различие? Каждый консул, по всей видимости, сам вносил куриатный закон о своем империи. Соответственно, если связывать право на ауспиции с этим законом, то совершенно не понятно, чем же отличается «качество» империя ординарного консула и доизбранного консула. Но если отнести названное право к процедуре избрания, то разница вполне заметна: консул-суффект первого типа получал право на общественные ауспиции через своего будущего коллегу в отличие от ординарного консула, получавшего это право через своего предшественника, интеррекса или диктатора, назначенного для проведения выборов, и в отличие от консула-суффекта второго типа, чьи выборы проводил интеррекс. В обоих последних случаях руководитель электоральных комиций – не коллега нового консула, а лицо, которое после обретения новоизбранным магистратом права на ауспиции перестало ими обладать. В первом же случае такого отказа не было: и консул, проводивший выборы, сохранял ауспиции, и новый его коллега становился их обладателем. Здесь есть некоторое сходство с избранием младших магистратов. Видимо, это различие между получением ауспиций (через отказ от них) и наделением (при сохранении их) имело сакральное значение, влияя на политическую сторону магистратской власти (империй). Но это влияние на империй касалось, насколько известно, лишь одной функции, а именно проведения следующих электоральных комиций, что было связано с правом на соответствующие ауспиции.

Данный вывод относится к консулам-суффектам. Имели место и случаи досрочного сложения полномочий вы-

сшими магистратами без избрания суффектов (480, 402, 397, 392, 341, 321, 223 гг. до н. э.)²⁵¹. В 397 и 223 гг. до н. э. это были огрешно избранные магистраты, но и при досрочном отказе от должности по иным причинам новые выборы, за одним исключением (402 г. до н. э.), проводили интеррексы, а не сами магистраты перед сложением полномочий, что может свидетельствовать о сомнениях в сакральной полноценности их империя. В.В. Дементьева предложила следующее объяснение: «Деформированный» сроком действия *imperium* был сакрально ущербным, и носитель его не считался нормальным звеном в обеспечении преемственности высшей власти»²⁵². Подпадающие под это определение проконсулы, т. е. магистраты с продленным империем, несомненно, выборов не проводили. Ведь их власть не распространялась на сферу *domi*²⁵³, имея компетенцию, ограниченную определенной областью (*provincia*), что полностью объясняет отсутствие у них электоральных полномочий. Что же касается империя, сокращенного во времени, каковым, в частности, являлся империй консулов-суффектов, то следует отметить, что строго годичный срок магистратской власти установился лишь к концу III в. до н. э. Ранее по разным причинам он мог сокращаться, что приводило к перемещению дня вступления в должность²⁵⁴. Это уже ставит под вопрос сакральное значение именно продолжительности магистратского срока.

Свой главный аргумент В.В. Дементьева видит в ситуации, сложившейся у консулов 341 г. до н. э., или, по принятой классификации, в причинах междуцарствия 340 г. до н. э.²⁵⁵ Возможную, хотя и спорную, параллель составляет переход к децемвирату в 451 г. до н. э. В обоих случаях речь идет о досрочном сложении консулами своих полномочий, что было вызвано государственными интересами. Но в 451 г. до н. э., согласно традиции, свои полномочия сложили десигнированные консулы, причем они тут же были избраны в коллегию децемвиров²⁵⁶. А ситуацию 341 г. до н. э. Ливий сопроводил весьма интересным комментарием. Тогда ввиду угрожавшей войны с латинами было решено провести досрочные

выборы новых консулов, причем именно новых консулов, а не суффектов (*Liv.* VIII. 3. 4). Выборы провел интеррекс, а не сами консулы этого года. Ливий приводит следующее обоснование такого предпочтения: «...религия помешала тем, чей империй был уменьшен, провести комиции; поэтому началось междуцарствие»²⁵⁷. Но разве обязательно понимать здесь сокращение именно срока действия империя²⁵⁸, а не его объема, т. е. полномочий? Ведь система управления архаического Рима не предусматривала механизма отрешения магистратов от власти²⁵⁹. Это всегда было их собственное решение, добровольное или добровольно-принудительное (из-за морального давления сената, угроз плебейских трибунов и т. д.). Подобный взгляд распространился даже на плебейских трибунов, строго говоря, магистратами не являвшихся: вспомним, какую бурю негодования у римских авторов вызвало отстранение от должности Тиберием Гракхом Марка Октавия.

Эти общие соображения находят прямое подтверждение в рассказе Ливия о событиях 402 г. до н. э., которым подобны события 341 г. до н. э., но с прямо противоположными результатами. А именно, в 402 г. до н. э. военные трибуны с консульской властью, вынужденные раньше срока отказаться от должности, предварительно провели выборы своих преемников, обойдясь без диктатуры или междуцарствия: «...побежденные всеобщим согласием, они (трибуны 402 г. до н. э. – А. С.) провели комиции по избранию военных трибунов, которые вступили в должность в октябрьские календы, а сами накануне этого дня отказались от должности» (*Liv.* V. 9. 8, ср. 9. 1–3; 11. 11). Ни о какой сакральной «ущербности» империя в данном случае речи не шло²⁶⁰. Более того, сложить свои полномочия консульских трибунов заставили из-за военного поражения (*Ibid.* 8. 7–13; 9. 1; 11. 4–16), в то время как к консулам 341 г. до н. э. никаких претензий не было, а их боевые операции имели большой успех (*Liv.* VIII. 1). Тем не менее именно в отношении консулов возникли религиозные опасения. Как можно объяснить столь разное завершение схожих ситуаций? В 402 г. до н. э.

консулярные трибуны сложили свои полномочия досрочно ввиду угрозы их же коллеги назначить диктатора (*Liv.* V. 9; 11. 10–11), так что формально их отказ от должности был добровольным (*Ibid.* 9. 2–3; 11. 10–11). Досрочный же отказ консулов 341 г. до н. э. мог вызвать религиозные опасения, в силу того что они сложили свои полномочия по приказу (*iussis*), несомненно, сената. Складывается впечатление, что их империй был ограничен не по времени, а из-за постороннего вмешательства, которому они подчинились (хотя могли и не делать этого). О таком же вмешательстве сената Ливий говорит и в связи с междуцарствием 391 г. до н. э.: тогда, подчиняясь постановлению сената, от власти отказались заболевшие консулы 392 г. до н. э. (*Ibid.* 31. 7–8). А в упомянутых событиях 402 г. до н. э. подобного вмешательства не было, соответственно, обошлось без междуцарствия²⁶¹.

Таким образом, если попытаться определить причину возникновения сомнений в сакральной полноценности консульского империя, то она заключалась не в сокращении его срока, а в полноте и суверенности империя, точнее, в покушении на эти его сущностные характеристики. Как заметил Т. Моммзен, «в империи по необходимости заключается автаркия; он сам себя передает, сам себя дополняет, сам заботится о своем замещении и сам себе назначает помощников»²⁶². Первый пункт подразумевает самостоятельное избрание преемников, а под второй подпадают консулы-суффекты²⁶³. Поскольку империй неотделим от права на общественные ауспиции, то все его качества имеют сакральную базу в виде этого права. Следовательно, если оно подверглось постороннему вмешательству или получено от коллеги, его нельзя считать полноценным и, соответственно, сам империй²⁶⁴.

Сопоставление событий 402 и 341 гг. до н. э. показывает, что, когда речь идет о религии, сложно говорить о каких-то правилах и закономерностях. На это обстоятельство хотелось бы обратить особое внимание. На мой взгляд, причины, которые приводили к религиозным опасениям и соответствующим решениям, никогда не были формализованы даже

в области общественных интересов и государственного управления. Как уже отмечалось, здесь господствовали обычай и ситуация, о чем можно сказать словами Ливия о продигиях 461 г. до н. э.: «Говорящая корова, чему в прошлом году не поверили, [теперь] не вызывала сомнений»²⁶⁵. Религиозные опасения «подогревались» тревожной обстановкой (военные поражения, внутренняя борьба), но при этом отсутствовал формальный механизм контроля за сакральными моментами, который приводил бы к немедленной реализации соответствующих решений.

Равным образом и в изучаемом вопросе следует говорить не о причинах сакральной «ущербности» консульско-го империя, а о причинах возникновения сомнений в этом отношении – именно сомнений, которые могли разрешиться различным образом, что хорошо заметно при анализе сакральных обстоятельств, приводивших к междуцарствию. Здесь на каждый вариант, когда возникали религиозные опасения, найдется точно такой же, когда все решалось обычным порядком. Так было в рассмотренных ситуациях 402 и 341 гг. до н. э., одинаковых по сути, но с противоположным исходом: в одном случае высшие магистраты, вынужденные досрочно сложить свои полномочия, провели выборы преемников, в другом в силу религиозных опасений дело закончилось междуцарствием. Сомнения относительно права консула-суффекта на проведение электоральных комиций в 176 г. до н. э., о которых было сказано в начале параграфа, не возникли в 215 г. до н. э., когда консул-суффект беспрепятственно осуществил эту функцию²⁶⁶. Еще один вариант схожих событий, получивших различное завершение: римляне не раз терпели жестокие поражения, но лишь в двух случаях (после захвата Рима галлами и после кавдинского позора) проведение выборов не было предоставлено соответствующим магистратам (см. ниже). Напротив, консулу Гаю Теренцию Варрону, виновнику страшного поражения при Каннах, дважды доверили избрание диктатора²⁶⁷ и хотели поручить избрание консулов следующего года (*Liv.* XXIII. 23. 9). В тот момент сенат счел необходимым не нагнетать обстановку и

всеми силами подчеркнуть сохранение нормальной системы управления государством²⁶⁸.

Четвертая группа таких историй связана с положением заболевших или раненых консулов. И если болезнь обоих консулов 392 г. до н. э. привела, по решению сената, к междуцарствию именно в силу религиозных причин (*Liv.* V. 31. 7–8)²⁶⁹, то в других подобных ситуациях исход был иным. В 350 г. до н. э., когда один консул тяжело заболел (*Liv.* VII. 23. 2), а другой был ранен, кто-то из них назначил диктатора для проведения электоральных комиций (*Ibid.* 24. 10–11): в сакральной полноценности ауспиций консула сомнений не возникло, показателем чего и является назначение им диктатора – акт, имевший сакральное значение (см. гл. II, § 3). В 325 и 205 гг. до н. э. именно заболевшие консулы, а не их здоровые и весьма успешные в военных делах коллеги назначили диктаторов, которые затем провели выборы²⁷⁰. Более того, в последнем случае речь шла об эпидемии, поразившей римское войско, что должно было бы усилить религиозные опасения. Тем не менее не стали обращаться за содействием к другому консулу, знаменитому Сципиону, который в это время на Сицилии готовил войска к высадке в Африке. Несомненно, на «уровень» религиозных опасений повлияли военные успехи Рима и государственная целесообразность. Сходные ситуации имели место в 480 и 208 гг. до н. э. В 480 г. до н. э. один консул погиб в бою, а другой, будучи ранен, досрочно отказался от должности, вследствие чего наступило междуцарствие (*Dionys.* IX. 13. 4; 14. 1). Но в 208 г. до н. э. тяжело раненный консул перед смертью назначил диктатора для проведения выборов (*Liv.* XXVII. 29. 2–5; 33. 6). Причем в том году смерть одного консула (Марцелла) и смертельное ранение другого (Криспина) не повлекли за собой заметных религиозных опасений, вызвав лишь скорбное удивление (*Ibid.* 33. 7; *Plut.* Marcel. 29). Поэтому Криспину доверили назначить диктатора. Для римлян в тот непростой год Ганнибаловой войны, накануне переломного сражения при Метавре, оказалось важнее без промедления избрать новых консулов, а религиозные стра-

хи были успокоены иными, чем междуцарствие, средствами (*Liv.* XXVII. 33. 8; 37).

Таким образом, во всех этих «параллельных» историях, похожих по обстоятельствам, но различных по исходу, по всей видимости, не было какой-то внутренней, сущностной причины развития событий, а тот или иной исход являлся результатом ситуативной общественной реакции на события, т. е. результатом религиозных опасений. Не следует забывать и о социально-политических мотивах и интересах, которые нередко скрывались за апелляцией к сакральной сфере и также влияли на характер государственных актов, связанных с общественной религией и обусловленных ею. И лишь только официальное признание выборов огрешными однозначно лишало новых магистратов права на проведение следующих выборов: ведь их ауспиции были ущербны изначально.

Видимо, именно так воспринимались события 176 г. до н. э., упомянутые в начале параграфа. Смерть обоих ординарных консулов имела религиозный оттенок и вполне могла возбудить религиозные опасения, почему Юлий Обсеквент и отметил указанное событие как знамение в своем сочинении «*Liber prodigiorum*» (cap. 9). Уже само вступление консулов 176 г. до н. э. в должность сопровождалось дурными предзнаменованиями: крайне неблагоприятным оказалось гадание по печени быков, приносимых в жертву в этот день²⁷¹. Вскоре скончался один из консулов, Гай Корнелий Сципион, упав при возвращении с Латинских празднеств, проведение которых относилось к важнейшим консульским обязанностям. И сами празднества были проведены с ритуальными ошибками (*non recte*), так что по решению понтификов их пришлось повторить (*Liv.* XLI. 16. 1–5; 7). Все это, как и различные проdigии (*Ibid.* 6), породило религиозные опасения: *religioni fuit* (*Ibid.* 1), *accesserat ad religionem* (*Ibid.* 3). Второй консул, Кв. Петилий, погиб в бою после того, как огрешно (*vitio*) совершил ауспиции при жеребьевке направлений боевых операций (*Ibid.* 18. 7–8; 14). К тому же непосредственно перед боем он произнес двусмысленную фразу,

предсказав тем самым свою смерть (Ibid. 9–10; 14; *Val. Max.* I. 5. 9).

При таком количестве предзнаменований, даже если часть их придумали позднее, вполне могли возникнуть, как предположил Дж. Линдерски, подозрения, что при избрании этих консулов была допущена необнаруженная огрешность, которая подобно заразной болезни оказалась перенесенной на консула-суффекта²⁷². По справедливому наблюдению Й. Яна, в сообщении Ливия внимание обращено на факт смерти консулов, а не на статус суффекта²⁷³. Огрешно избранные консулы не имели права проводить выборы своих преемников. Соответственно, причиной сакральной неполноценности империя консула-суффекта в рассматриваемом случае оказывается не его статус, а сакральная неполноценность ауспиций консула, руководившего его избранием. Такая ситуация могла быть разрешена только через междуцарствие, как и при отказе консулов от должности вследствие огрешности при выборах. Однако никаких данных о признании выборов консулов 176 г. до н. э. огрешными нет, как и о наступлении междуцарствия. Вопрос об огрешности перед авгурами, возможно, даже не ставили, хотя бы ввиду смерти обоих консулов. Тем не менее религиозные опасения, даже формально не зафиксированные, не раз заставляли «подстраховаться» от возможных нарушений сакрального права и «обновить ауспиции» через междуцарствие, что вполне могло иметь место и в данном случае.

Выражение «обновление ауспиций» (*renovatio auspicio- rum*) несколько раз Ливий употребил именно в контексте перехода к междуцарствию. Особенно показательна фраза «*per interregnum renovari auspicia*» (*Liv.* V. 31. 7) в ситуации, когда вследствие засухи разразился голод и началась эпидемия, причем умер цензор и заболели оба консула (392 г. до н. э.). Они были вынуждены сложить свои полномочия раньше срока, подчинившись постановлению сената (Ibid. 8). Кроме того, термин *renovatio* упомянут в рассказе о событиях накануне взятия Вей (397 г. до н. э.): тогда после постановления сената были вынуждены отказаться от должности огрешно

избранные консулярные трибуны (Ibid. 52. 9, ср. 17. 2–4). Третий раз – в связи со всплеском религиозных чувств после освобождения Рима от галлов (Ibid. VI. 5. 6, ср. 1. 5).

Еще три ситуации схожи с рассмотренными, хотя Ливий прямо не говорит в них об обновлении ауспиций. Но контекст вполне однозначен и понятен, а цели междуцарствия он указывает далеко не всегда. Один отказ от проведения выборов через магистратов соответствующего года касался консулярных трибунов, при которых галлы захватили Рим (Liv. VI. 1. 5). Религиозные опасения и недоверие к сакральной полноценности власти этих трибунов имели в данном случае основательные причины, и они не были тогда успокоены междуцарствием, но продолжали сохраняться, так что через два года опять прибегли к междуцарствию, целью которого Ливий уже прямо называет обновление ауспиций (Ibid. 5. 6). Подобная ситуация сложилась в 321 г. до н. э. после позорного поражения римлян в Кавдинском ущелье (Liv. IX. 7. 12–15). Капитулировавшие перед самнитами консулы после возвращения в Рим самоустраились от выполнения своих обязанностей, а для проведения выборов назначили диктатора, но, как оказалось, огрешно. Поэтому пришлось назначить другого диктатора. Однако и он не провел выборы по причине, которую Ливий фактически не назвал: «...поскольку народ чурался всех магистратов этого года, дело дошло до междуцарствия» (Ibid. 14, ср. Zon. VII. 26). Несомненно, речь шла о тех же религиозных сомнениях и опасениях, которые охватили общество и руководящую верхушку после галльской катастрофы. Поэтому и данный случай можно отнести к тем, когда требовалось «обновление» ауспиций через интеррегнум.

Кроме того, интересное замечание Ливий сделал по поводу ситуации, сложившейся в 334 (333) г. до н. э.: после отказа от должности огрешно избранного диктатора (для ведения войны) началась эпидемия, что вызвало религиозные опасения, «словно этой огрешностью осквернены все ауспиции» (*velut omnibus eo vitio contactis auspiciis*), и дело закончилось междуцарствием (Liv. VIII. 17. 2–4), хотя ни о

каких претензиях к действующим консулам не сообщается (Ibid. 1). Конечно, сведения Ливия о событиях тех лет весьма фрагментарны и спорны²⁷⁴. Но ситуация интересна и в теоретическом аспекте: чьи ауспиции, по мнению Ливия, сочли оскверненными? Поскольку диктатор и начальник конницы сложили свои полномочия, то речь может идти только об ауспициях действующих консулов, один из которых назначил диктатора (ср. события после кавдинского поражения). Здесь мы видим еще одно подтверждение неформального характера религиозных опасений, возникавших по тем или иным поводам: ведь в других случаях огрешное назначение диктатора не порождало сомнений в сакральной полноценности власти консулов²⁷⁵. Все определялось ситуацией и соответствующими настроениями в обществе. В данной истории, несомненно, сыграла роль начавшаяся эпидемия.

Ввиду особого значения высших магистратов для поддержания миропорядка (в практическом и религиозном смысле) вполне объяснимо пристальное внимание ко всему, что было связано с ними, в частности, любое их несчастье могло восприниматься как свидетельство недовольства богов-покровителей римской общины своими «контрагентами», как предзнаменование будущих бед²⁷⁶. Обращает на себя внимание, что в рассмотренных ситуациях высшим магистратам не доверяли проведение именно выборов, а целью перехода к междуцарствию объявлялось именно обновление ауспиций. Чего же опасались римские граждане и их руководители? По всей видимости, получения новыми магистратами неполноценных, оскверненных ауспиций. Эти опасения были бы беспочвенными, если бы ауспиции передавались куриатным законом (руководитель электоральных комиций не имел к нему отношения), а не посредством процедуры *segiatio*. В случае сомнения в сакральной полноценности магистратских ауспиций вполне естественно возникало желание «обновить» их через междуцарствие, т. е. через прекращение деятельности всех магистратов с ауспициями (так называемых патрицианских, или курульных, магистратов)²⁷⁷. В итоге на какой-то, пусть краткий, срок до избрания первого

интеррекса Рим оказывался без персонального носителя общественных ауспиций. Они как бы «растворялись» на время и вновь возобновлялись в лице интеррекса, а затем – избранных с его помощью магистратов. Таким образом происходило сакральное «обновление» общественных ауспиций²⁷⁸.

Именно с электоральными ауспициями связано то, что условно можно назвать «сакральной неполноценностью» империя. Ни о каких ограничениях империя в других делах, в том числе касающихся религии, ничего не известно. В качестве интересной параллели можно указать на то, что проведение выборов высших магистратов было единственной консульской функцией, недоступной преторам, ибо их империй был меньшим. Говорить об особом статусе консулов-суффектов нет оснований, как, впрочем, нельзя утверждать, что их положение в сакральном отношении было абсолютно безупречным. Более наглядно преобладание политической целесообразности над религиозными опасениями выявляется в положении огрешно избранных магистратов. Ведь их мероприятия, надлежащим образом осуществленные в промежутке между вступлением в должность и досрочным (из-за огрешности) сложением полномочий, не отменялись и не проводились заново, хотя это было принято в римской культовой практике. Отсюда следует, что выражение «сакральная неполноценность (ущербность)» империя не вполне точно отражает ситуацию, ибо может быть отнесено только к одному магистратскому акту, хотя и весьма важному, – избранию преемников, при котором происходило предоставление права на общественные ауспиции. Именно данное право лежало в основе рассмотренных выше коллизий, поэтому гораздо точнее в этих случаях говорить об «ущербности» ауспиций, а не империя как такового, хотя единство двух элементов высшей магистратской власти определяло зависимость политических полномочий от их сакральной стороны (и базы) и наоборот. Совершенно особое значение функции избрания преемников среди полномочий высшей магистратуры, отразившееся в положении консулов-суффектов, служит еще одним доказательством гипотезы о получении права на ауспиции посредством электоральной процедуры.

I.5. Вопрос об ауспичиях в борьбе патрициев и плебеев

Проведенное исследование показывает, что религиозное значение электоральных комиций определялось применением двойной ауспикальной процедуры (ауспичии перед комициями и жеребьевка порядка объявления результатов голосования). Именно здесь, на мой взгляд, происходило наделение новоизбранных магистратов правом осуществлять общественные ауспичии, т. е. правом «консультироваться» с богами (главным образом с Юпитером) по общественным вопросам в сфере своей компетенции. Особого ритуала предоставления этого права – божественной инвеституры – в республиканской политической практике не было, соответственно, полномочия магистрата в сакральной области зависели от получения им политических полномочий. Подчинение сакральной сферы политической являлось одним из основных принципов организации гражданской общины, который прослеживается уже на стадии появления религиозных полномочий у магистратов и религиозного обоснования их власти, а тем более в ходе их деятельности (см. следующую главу).

Вывод о ключевом значении процедуры *creatio* в сакральной легитимации магистратской власти (т. е. в получении права на ауспичии) носит отнюдь не частный характер. Он позволяет по-иному взглянуть на ряд проблем, связанных с политическими институтами республиканского Рима и их формированием, на что немалое влияние оказало патрицианско-плебейское противостояние. В ходе сословной борьбы патрициев и плебеев вопрос о праве на ауспичии вставал неоднократно, наиболее остро – в 445, 367 и 300 гг. до н. э., когда плебейские лидеры требовали отмены запрета на патрицианско-плебейские браки, добивались доступа к консулату и жреческим коллегиям. Патриции пытались использовать ауспичии в качестве аргумента для противодействия этим притязаниям плебса. Но на чем базировались их претензии на монопольное обладание этим правом?

И можно ли в принципе говорить о коллективном владении ауспициями, когда птицегадание всегда представляло собой индивидуальный акт?

Учтем, что сословие патрициев не было абсолютно замкнутым, во всяком случае изначально: оно пополнялось и при царях, и в начале Республики. Даже если те плебеи, которые попали в сенат в 509 г. до н. э., не вошли в число *patres*²⁷⁹, т. е. в группу патрициев-сенаторов, члены которой считались носителями ауспиций, мы все же имеем явный пример иного рода. Известно, что Аттий Клавз, основатель рода Клавдиев, из которого вышли самые ярые сторонники патрицианских привилегий, переселился в Рим из сабинского города Инрегилла и в Риме был возведен в патрицианское достоинство²⁸⁰. И это не единственный случай. В полном соответствии с данными традиции Ливий составил речь Гая Канулея, выступавшего за отмену запрета на патрицианско-плебейские браки, где тот критикует претензии патрициев на знатность, «которой они обладают не в силу происхождения, сами будучи по большей части из альбанцев или сабинян, а в силу кооптации в состав “отцов” по выбору царей либо, после изгнания царей, по решению народа» (*Liv.* IV. 4. 7, ср. I. 30. 2). Вспоминает он Нуму – «не только не патриция, но даже не римского гражданина» (*Liv.* IV. 3. 10) и других царей (*Ibid.* 11–12). Действительно, Нума, Тарквиний Древний, Сервий Туллий переселились в Рим, так что об их патрицианском достоинстве говорить не приходится. Разрешить ситуацию вполне логично попытался Дионисий Галикарнасский, особо оговорив, что голосованием народа названные цари были переведены в патриции (*Dionys.* IV. 3. 4). Об отсутствии ясности в этом вопросе у позднейших римлян свидетельствует то обстоятельство, что к Нуме Помпилию (через четырех его сыновей и дочь) возводили свою искусственно созданную генеалогию как патриции Эмилии и Пинарии, так и плебеи Кальпурнии, Помпонии и Марции (*Plut.* Numa. 8; 21; *Suet.* Caes. 6).

Но вот на что хотелось бы обратить внимание в связи с причислением того или иного рода к патрициям. Вопросы о

переходе из рода в род решались в куриатных комициях под контролем понтификов (см. гл. III, § 3). Человек, переходящих в другой род, отказывался от священнодействий своего рода и приобщался к святыням нового рода. Но к каким святыням приобщался человек, причисляемый к сословию патрициев? Он, несомненно, сохранял священнодействия своего рода, хотя и ставшего патрицианским. Нет никаких данных, что они приобретали при этом какое-либо новое качество.

На мой взгляд, претензии патрициев на исключительное обладание общественными ауспициями имели своим источником традицию (длительное, практически монопольное исполнение патрициями общественных должностей), а не особую изначальную их связь с ауспициями. Показательно, что в изложении античной историографии такого рода претензии отнюдь не выглядят общепризнанными и исходят только от заинтересованной стороны, т. е. от самих патрициев, в то время как лидеры плебса находили основательную контраргументацию. Думаю, за этими риторическими пассажами скрывается историческая реальность, если признать, что право на общественные ауспиции предоставлялось в ходе ауспикальных процедур на электоральных комициях. Таким образом, и патриций приобретал его лишь в случае своего избрания. Соответственно, плебеи, будучи допущены к высшим должностям, тем самым одновременно получали право на общественные ауспиции (в случае избрания). Этим объясняется, почему допуск плебеев к консулату носил исключительно политический характер: нигде не сообщается о каких-нибудь особых сакральных мероприятиях по приобщению плебеев к «патрицианским» ауспициям. Данное обстоятельство также является косвенным аргументом в пользу того, что патриции как сословие не обладали исключительным правом на общественные ауспиции, хотя пытались это утверждать.

Напротив, известный исследователь авгурского права Дж. Линдерски считает допуск плебеев к консулату и жречеству самым большим нарушением этого права²⁸¹. Но в

таким случае не может не удивлять полное отсутствие сведений о путях легализации предполагаемого нарушения, хотя таковые имеются о менее значительных событиях. Например, когда в 426 г. до н. э. возникли сомнения в правомочности консулярных трибунов назначать диктатора, вопрос был решен положительно декретом авгуров (*Liv.* IV. 31. 4). Все консулярные трибуны этого года были патрициями (Тит Квинкий Пенн, Гай Фурий, Марк Постумий, Авл Корнелий Косс). Почему же тогда возникли сомнения в их правомочности? Диктатора назначил Авл Корнелий Косс, бывший консулом два года назад (428 г. до н. э.), и сам стал начальником конницы (*Ibid.* 5). Это весьма заметная личность в римской истории: он был одним из двух военачальников эпохи Республики (второй – Марк Клавдий Марцелл в 222 г. до н. э.), которым удалось принести в храм Юпитера Феретрия так называемое *spolia opima* (доспехи вражеского полководца, убитого собственноручно)²⁸². Возможно, именно этот Авл Корнелий упомянут Ливием как верховный понтифик в 431 г. до н. э. (*Ibid.* 27. 2)²⁸³. А потому крайне сомнительно, чтобы в 426 г. до н. э. он не входил в число тех *patres*, которым принадлежали ауспиции (*penes quos auspicia sunt*). Таким образом, дело не личности, а в должности, не в сословной принадлежности, а в отсутствии прецедента, что, несомненно, также требовало согласования с сакральным правом.

Остатком некогда имевшейся традиционной монополии патрициев на общественные должности и соответствующие ауспиции является особая роль патрицианской части сената при переходе к междуцарствию (*interregnum*)²⁸⁴, когда оказывалась вакантной высшая исполнительная власть. Цицерон в связи с междуцарствием говорит о «возвращении» ауспиций к сенаторам-патрициям: *auspicia ad patres redeunt* (*Cic. Ad Brut.* I. 5. 4). Эта формула может, конечно, породить впечатление о корпоративной принадлежности ауспиций, что, насколько я могу судить, в историографии не подвергается сомнению. Однако здесь имеется серьезное противоречие, поскольку получается, что общественные

ауспииции (*auspicia publica*) оказываются в руках частных лиц (*privati*)²⁸⁵. Признание за электоральными комициями права наделять ауспациями позволяет разрешить и эту проблему. Обратим внимание на контекст, в котором была употреблена указанная формула. Она встречается только один раз в письме Цицерона М. Юнию Бруту. Уже сам жанр частного послания предполагает краткость, тем более его адресат – опытный политический деятель, несомненно знакомый с практической и теоретической сторонами ситуации междуцарствия. Краткость предполагалась и при упоминании Цицероном этой нормы, к сожалению оставленной без последующего комментария в идеальной «конституции» Римской республики (*Cic. Leg. III. 9: auspicia patrum sunt*). Сокращая информацию, Цицерон не мог подразумевать под ауспациями право их осуществлять – проведение ауспаций всегда было исключительно индивидуальным актом. Не исключено поэтому, что он имел в виду переход к *patres* права организовать безупречные с точки зрения ауспикального учения выборы новых магистратов, т. е. процедуру, в ходе которой будут предоставлены общественные ауспииции, – предоставлены не от *patres* в совокупности, а «от Юпитера» вследствие ауспикальных актов на электоральном собрании, руководимом интеррексом из числа *patres*. Показательна единственная параллель указанной формуле Цицерона: для интеррегнума Ливий (1. 32. 1) привел схожую формулу *res ad patres redierat*, но, как видно, он использовал более широкое понятие *res*, которое включает всю полноту государственного управления, чьим сакральным эквивалентом, как и отдельных полномочий, являлись ауспииции. Решению проблемы весьма помог бы ответ на вопрос, каким образом избирался первый интеррекс, соответственно, кто совершал при этом ауспииции²⁸⁶, но сведений, к сожалению, нет²⁸⁷.

Для перехода к интеррегнуму должны были сложить полномочия все патрицианские магистраты (*Cic. Ad Brut. I. 5. 4; Dio Cass. XLVI. 45. 3*). Само это выражение также является формальным остатком от эпохи до уравнивания сословий. Несомненно, Цицерон и Дион Кассий имели в виду не

патрициев, занимающих магистратуры, а те магистратуры, которые первоначально, при своем возникновении, принадлежали патрициям²⁸⁸. Таким же образом следует понимать и выражение *auspicia patriciorum* в рассмотренном ранее (§ 2) отрывке из сочинения авгура М. Мессалы «Об ауспициях» (*Gell. XIII. 15. 4*): этими ауспициями пользовались и плебеи после допуска их к первоначально патрицианским магистратурам. Плебейский консул, как мы знаем, был ничем не хуже своего патрицианского коллеги ни в отношении ауспиций, ни в отношении права проведения выборов или, к примеру, назначения диктатора. Все это, на мой взгляд, являлось следствием того обстоятельства, что ауспициями и соответствующими полномочиями магистратов наделяло электоральное собрание.

Для анализа патрицианского права на общественные ауспиции и допуска плебеев к патрицианской магистратуре особое значение имеет вопрос о межсословных браках, которые были запрещены законом XII таблиц. Понятно, что дискуссии в сочинении Ливия отражают представления поздней Республики, но и они дают интересные сведения при всем своем риторическом пафосе. В уста защитников патрицианских привилегий он вкладывает утверждение, что снятие запрета на смешанные браки принесет расстройство (*per-turbatio*) общественных и частных ауспиций (*Liv. IV. 2. 5*), а родившийся от такого брака не будет знать, чьим святыням он причастен (*Ibid. 6*). Таким образом, проводится мысль о принципиально особом характере патрицианских ауспиций, которой Ливий противопоставил основательную контраргументацию в речи плебейского трибуна Гая Канулея (*Ibid. IV. 3–5*). Однако и для Ливия не все было ясно в этом вопросе. Во время первой попытки плебейских лидеров добиться допуска к консулату на вопрос трибуна, почему плебею нельзя стать консулом, один из консулов дал уже знакомый ответ, что никто из плебеев не имеет ауспиций, и поэтому децемвиры запретили браки, чтобы из-за сомнительного потомства ауспиции не нарушились (*Ibid. 6. 1–2*). Примечательно, как Ливий оценил этот аргумент, «может быть, верный, но вряд

ли полезный в тогдашнем споре». То есть и для него патрицианские ауспиции имели определенно особое качество. Но столь же психологически обоснованно он описывает далее вызванное этой фразой возмущение плебеев: «Им отказывают в праве на птицегадания, как будто они ненавистны бессмертным богам» (Ibid. 3), т. е. сами плебеи не считали себя лишенными ауспиций. Естественно, для того периода речь шла только о частных ауспициях плебеев. Сомнительно, чтобы они не практиковали их в своей частной жизни, будучи допущены к ним лишь после уравнивания сословий²⁸⁹. Птицегадания были широко распространены среди италийских народов, и непонятно, почему римские плебеи должны быть исключением, когда и в Риме использование ауспиций в частных делах были обычным явлением (см. примеч. 2), в том числе при заключении браков (*auspicia nuptiarum*). Никто из античных авторов не утверждал, что последние некогда были исключительным правом одних патрициев. Не было и не могло быть никаких запретов для плебеев гадать по птицам в своих целях и в пределах своей компетенции. Но, не имея доступа к общественным должностям, они, естественно, не имели права на общественные ауспиции.

Продержавшийся пять лет запрет на патрицианско-плебейские браки, зафиксированный в законах XII таблиц, не может однозначно рассматриваться в качестве доказательства принципиальных различий между патрицианским и плебейским частными культами. На мой взгляд, в этом запрете отражена другая весьма важная тенденция. Уничтожение института царской власти и переход управления обществом к аристократии уже сделали социально-политическое развитие Рима весьма своеобразным. Подобные процессы мы наблюдаем в архаической эпохе Древней Греции. Однако оба региона античного мира не остановились на этом, пройдя через еще один переломный этап – победу народа над аристократией, которой пришлось частично поделиться своими полномочиями и привилегиями, прежде всего в сфере управления. В результате в Греции и Риме возник уникальный социально-политический феномен древности – гражданская

община. Конечно, аристократия оказывала сопротивление, как показывают события ранней Республики. Одним из частных проявлений этого и был внесенный в законы XII таблиц запрет на патрицианско-плебейские браки. Бессмысленность его очевидна: кто мог заставить патриция вступить в брак с плебейкой или выдать дочь замуж за плебея? Данная мысль четко сформулирована в составленной Ливием речи плебейского трибуна Канулея (*Liv.* IV. 4. 9–12). Как убедительно показал Дж. Линдерски, этот запрет и придание браку *confarreatio* сакрального и публичного характера, что ограничило применение этой формы брака узким кругом патрицианской аристократии, свидетельствуют о попытке патрициев создать замкнутую касту²⁹⁰. Все это служит явным отражением объективного стремления аристократии свернуть общественное развитие Рима с пути создания единой для патрициев и плебеев политической общины, их желания закрепить сословные различия, что означало бы закрепление неполноправного и зависимого положения плебса.

Пренебрежение собственным народом, предпочтение принципа аристократизма принципу гражданской солидарности характерно для греческой и римской знати, которая отнюдь не гнушалась браками со знатными чужеземцами²⁹¹. Именно так поступил единственный оставшийся в живых представитель рода Фабиев, уничтоженного этрусками в битве при Кремере в 477 г. до н. э.: он женился на дочери знатного и богатого малевентанца Нумерия Отацилия (*Fest.* P. 174L, s. v. Numerius). И это, кстати, никак не нарушило ауспиции рода Фабиев, что опровергает антиплебейский аргумент о смешении ауспиций. Отмена бессмысленного запрета на патрицианско-плебейские браки должна была укрепить чувство согражданственности и тем самым укрепить римскую общину. Это четко осознавалось самими римлянами и по прошествии нескольких веков. Ливий вкладывает в уста плебейского трибуна Канулея, автора законопроекта, такие слова: «Ничего иного мы не добиваемся от вашего права на брак, как быть в числе и людей, и сограждан» (*Liv.* VI. 4. 12). Ведь в тот момент отмена запрета на патрицианско-плебейс-

кие браки имела лишь формальное значение, поскольку еще не образовалась плебейская верхушка, для которой возможность породниться с патрициями стала реальной перспективой. Кратковременность запрета на браки свидетельствует о достаточно далеко зашедшем процессе становления *цивита*s. Не помогла патрициям и апелляция к религии, что позволяет усомниться в весомости этого аргумента.

Точно из таких же соображений плебейская масса поддерживала своих лидеров и в их политических претензиях: она добивалась лишь принципиального признания гражданского равноправия, ибо рядовых плебеев доступ к власти прямо не касался (см., например: *Liv.* VI. 39. 1–2). Именно поэтому, получив право избираться в военные трибуны с консульской властью, несколько десятилетий плебеи избирали на эту должность исключительно одних патрициев, т. е. людей знатных и авторитетных, так что плебейским лидерам пришлось затем бороться за резервирование для себя одного консульского места (законодательство Лициния–Секстия 367 г. до н. э.). Данное обстоятельство тонко подметил Ливий: «Исход этих комиций (по выборам первых консулярных трибунов. – А. С.) показал, что с одним настроением борются за свободу и достоинство, с другим – выносят затем беспристрастное решение после завершения борьбы. Ведь трибунами народ избрал одних патрициев, удовлетворенный тем, что интересы плебеев приняты во внимание» (*Liv.* IV. 6. 11).

Несомненно, защищая свою монополию на власть, патриции использовали и религиозные аргументы, роль которых определялась тем обстоятельством, что речь шла о нарушении традиции, где религия особенно сильна. Тем не менее в изображении наших источников апелляция к традиции оказалась малоэффективной и встретила основательную контраргументацию, обосновывавшую необходимость и неизбежность новшеств. Политическое развитие ранней Республики давало тому множество оснований. Плебеи действительно не имели права на общественные ауспичии по той причине, что не имели доступа к соответствующим магистратурам. Но ведь и патриции получали на них право лишь в

случае избрания, т. е. в индивидуальном порядке и по решению тех же плебеев на центуриатных комициях. В этих условиях патрициям сложно было обосновать свою монополию на власть. В Риме не сложилась в свое время наследственная монархия, которая могла бы способствовать появлению представлений о допустимости наследственных политических прав. Видимо, этим обусловлены попытки представить ауспиции в целом – и частные, и общественные – как нечто свойственное именно патрициям. Но частные священнодействия оставались частным делом до тех пор, пока не затрагивали общественные интересы, что было одним из главных принципов римской религии в эпоху Республики.

Принципиальная возможность осуществления общественных ауспиций не только патрициями, но и плебеями является следствием формирования объединившей оба сословия гражданской общины. Этому выводу не противоречит сохранение патрициями ряда привилегий в сакральной сфере, как и явно заметные представления, сохранявшиеся до конца Республики, об их особой религиозной компетенции. Подобная ситуация вполне естественна в консервативном обществе, которое с большим уважением относится к традиционным правам, особенно в области «взаимоотношений» с богами. Немало ярких примеров тому дает нам история демократических Афин (и других полисов), где, в частности, имело место наследственное исполнение аристократическими родами ряда общественных священнодействий.

Глава II РЕЛИГИОЗНЫЕ ПОЛНОМОЧИЯ И САКРАЛЬНОЕ СОДЕРЖАНИЕ МАГИСТРАТСКОЙ ВЛАСТИ

Вопрос о характере и сущности магистратской власти в Древнем Риме – среди самых сложных и дискуссионных. Одной из сторон данной проблемы является оценка значения и роли сакральной составляющей этой власти. В числе первых четко обозначил свою позицию Т. Моммзен, считавший, что с переходом к Республике произошло разделение политических и сакральных полномочий, своего рода секуляризация политической власти¹. Конечно, речь не идет о жестком разграничении: как верно заметил Дж. Шайд, разделение означало в то же время взаимодействие этих двух ветвей республиканской власти². Развитие сравнительного религиоведения и этнографических исследований привело к относительно широкому распространению взгляда на власть древнеримских магистратов (*impregium*) как магическую в своей основе, обладающую особой сверхъестественной силой (так называемая *mana*)³. В основе подобных идей лежала определенная

преимущество высшей власти при переходе к Республике, хотя степень ее и характер эволюции были и остаются предметом острых дискуссий. Несомненно, в каждой концепции есть рациональные стороны, тем более что политическое значение религии в республиканском Риме нельзя определить однозначно, ибо это была сфера не столько правовых норм и государственных институтов, сколько мировоззренческих установок и ситуативных психологических реакций.

Изучение магистратской власти республиканского Рима невозможно без предварительного анализа царской власти, наследницей которой, по общему убеждению античных авторов, являлась магистратура консулов⁴. По словам Тита Ливия, «началом свободы скорее следует считать установление годичной консульской власти, чем какое-либо уменьшение царской, ведь все [ее] права, все инсигнии первые консулы сохранили»⁵. Соответственно, важнейшее значение имеет анализ сакральных сторон консульской (преторской) сферы компетенции, которая послужила основой для создания системы исполнительной власти республиканского Рима. Отдельно будут рассмотрены сакральные аспекты диктаторской и цензорской магистратур (§ 3, 4), которые не подчинялись консулам, занимая особое положение в политической системе Римской республики. За рамками данного исследования остаются младшие магистратуры и плебейские должности, принципиально отличающиеся от высшей власти, прежде всего в отношении права на общественные ауспиции (*Gell. XIII. 15. 4*): первые обладали так называемыми меньшими ауспициями (*minora auspicia*), вторые вообще не имели этого права, по крайней мере до последнего века Республики.

II.1. Сакральные аспекты царской власти

Исследование царского периода сталкивается с серьезными источниковедческими проблемами, базируясь на весьма поздней традиции и на аналогиях с другими регионами. Обусловленное этим отсутствие жестких верифицирующих

критериев привело к появлению многочисленных гипотез по каждому вопросу, столь же логичных, сколь и недоказуемых. Тем не менее обращение к царскому периоду не лишено смысла – оно позволяет исследователю сформулировать свое понимание процесса политогенеза, особенности которого определили специфику политической системы Римской республики.

В первую очередь необходимо установить, как сами римляне воспринимали царскую власть, от которой их отделяло несколько веков, а затем уже попытаться выявить в этих представлениях возможную историческую реальность. По справедливому замечанию В. Кункеля, при изучении царского периода особое внимание следует обращать на те элементы античной историографии, «которые не соответствуют республиканским понятиям, которые были приняты вынужденно, поскольку они происходили из прочной древней традиции, или которые были ими (античными авторами. – А. С.) неправильно поняты и отодвинуты в сторону, поскольку они не знали, что с этим делать»⁶. Проблема заключается не столько в определении источников сохранившихся сведений и оценке их достоверности (хотя это важно), сколько в оценке того, какая информация и в какой форме, при тогдашних средствах фиксации исторической памяти, могла сохраниться вплоть до трудов первых историков. Именно религиозная сфера, отличающаяся особой консервативностью и тесно связанная со всеми сторонами жизни общества, предоставляет наилучшие возможности для такого исследования.

При анализе следует учитывать различия в положении первых четырех царей (латино-сабинская династия) и последних трех (этрусская династия). Сакральный характер царской власти, по крайней мере при латино-сабинской династии, общепризнан в науке⁷. В задачи данного исследования не входит рассмотрение всего сложного комплекса соответствующих проблем, в том числе связанных с индоевропейской мифологией, которые весьма подробно изучены, особенно во французской историографии. Главной целью

является анализ восприятия сакральных сторон царской власти античными авторами и определение общих черт ее со стадияльно близкими обществами, чтобы попытаться выявить истоки сакрально-политических особенностей республиканской магистратской власти. На мой взгляд, традиция в значительной степени сумела отразить реальные события и реальные процессы, так что под оболочкой мифа зачастую скрываются удивительно точные аналогии тем явлениям, которые нам лучше известны по другим регионам.

Связь царей с религией могла выражаться в трех формах: в руководстве сакральной сферой, в исполнении различных религиозных ритуалов и жреческих функций и в сакральном характере самой их власти. Последний вопрос наиболее сложен, ибо он напрямую связан с мировосприятием общества, о котором и античные авторы имели весьма туманные представления.

Исследователи единогласно признают за римскими царями руководство в религиозных делах римской общины⁸. Контроль царей в этой области имел различные направления и испытал определенную эволюцию, внося свой вклад в укрепление института царской власти. Их деятельность выражалась как в образовании новых религиозных институтов вне гентильных и квазигентильных структур, так и в реорганизации культов и религиозных учреждений, в частности путем создания общеримского жречества⁹, что будет подробно рассмотрено в третьей главе (§ 1). В данном параграфе основное внимание уделено сакральной характеристике царской власти, т. е. ее религиозным обязанностям и ее сакрально-политическому содержанию.

О важности непосредственной ритуальной деятельности римских царей говорит учреждение в начале Республики жреческой должности *rex sacrificulus* или *sacrogum* («царь священнодействий») специально для исполнения царских сакральных обязанностей после ликвидации политической власти царей¹⁰. Однако вычленение сакральных функций из комплекса царских полномочий началось гораздо раньше. Согласно Ливию, Нума учредил должность жреца (флами-

на) Юпитера именно для выполнения царских сакральных обязанностей, осуществлению которых могли помешать военные полномочия царей (*Liv.* I. 20. 1–2). Конечно, речь должна идти не о конкретном событии, приписанном царю-основателю сакральной организации Рима, а об отражении в традиции процесса разделения сакральных и политических функций. Возможно, о некогда имевшихся у этого жреца властных полномочиях свидетельствуют некоторые его почетные права, такие же как у магистратов: право на претексту, курульное кресло, ликтора и на присутствие в сенате (см. гл. III, примеч. 71). О том же говорит характерный обряд, который совершался фламином Юпитера на Виналиях 19 августа: он начинал сбор винограда, отдав соответствующий приказ и сорвав первую гроздь во время принесения Юпитеру в жертву овцы (*Varro.* LL. VI. 16). Подобное символическое начало сельскохозяйственных работ религиозным (и политическим) руководителем было широко распространено у разных народов.

Фламина Юпитера окружали многочисленные религиозные ограничения (табу), из которых известно более двух десятков¹¹, в том числе и запрет покидать Рим во избежание перерыва в священнодействиях¹². Сам он считался постоянно совершающим религиозные церемонии (*cotidie feriatus*)¹³. Другими словами, он воспринимался как залог благополучия города, что наряду с многочисленными табу ясно показывает в лице жреца Юпитера хорошо известную в этнографии фигуру священного царя. Такой царь нес ответственность за порядок в обществе и природе, был близок к миру сверхъестественного и потому ограждался различными религиозными запретами от контакта с профанным миром, ибо это могло повредить его священной силе и, соответственно, угрожало самому обществу¹⁴. В ряде случаев жрец Юпитера должен был оставить сан, например, если допускал какую-нибудь ошибку в священнодействиях¹⁵ или в случае смерти его жены¹⁶ – явные показатели сакральной ущербности, требующие замены священного лица.

Естественно, совмещать многочисленные сакральные обязанности, сопровождаемые столь же многочисленными сакральными запретами, с выполнением светских управленческих функций было весьма трудно, что и обусловило их разделение. Сочетание религиозного и светского руководителей при реальной власти у последнего широко фиксируется этнографически для переходных обществ¹⁷. Возможно, что в Риме изначально сосуществовали два руководителя – религиозный (священный царь) и, условно говоря, политический (военный вождь). Последний же постепенно возвысился: античная традиция предпочитала рассматривать возникновение древнейших институтов как результат мероприятий отдельных личностей даже тогда, когда речь явно шла о длительном объективном процессе.

Но это разделение функций не было абсолютным. Нума передал фламину Юпитера лишь часть своих сакральных обязанностей, ибо далее, рассказывая о царствовании Анка Марция, Ливий отмечает, что тот перед отправлением в поход поручил заботу о священнодействиях (*demandata cura sacrogotum*) фламинам и другим жрецам (*Liv. I. 33. 1*). Понятно, что имелось в виду дополнительное поручение на время войны, другими словами – речь шла о царских сакральных обязанностях, которые в мирное время он исполнял сам. За исключением Нумы, все цари в античной истории традиции изображаются как воины или даже преимущественно как воины, что типично и для других стадияльно близких обществ. Но та же традиция приписывает им и жреческие саны. Ромул представлен как луперк¹⁸, арвальский брат¹⁹ и авгур²⁰. Нуму считали руководителем коллегии понтификов (*Plut. Numa. 9; Zosim. IV. 36*). Правда, Ливий упоминает о назначении Нумой одного понтифика (*Liv. I. 20. 5–7*), но сам же в другом месте говорит о понтификах при Нуме (*Liv. IV. 4. 2*). Видимо, в первом сообщении он имел в виду главу коллегии, как поправил его автор сочинения «О знаменитых людях» (*De vir. ill. III. 1*). Сервий обобщает эту практику, утверждая, что в древности царь был одновременно жрецом, в частности понтификом (*Serv. Ad Aen. III. 80*). Дословно повторяет его

Исидор Севильский (Orig. VII. 12. 14). О римских царях-авгурах говорит Цицерон (*Div.* I. 89), а Иоанн Лид указывает в качестве общеизвестного факта на то, что до магистратов Римом управляли жрецы, на мой взгляд, имея в виду именно царей (*Lyd. Mag. Praef.*). Перечисляя царские обязанности, установленные Ромулом, Дионисий также в первую очередь называет руководство священнодействиями и жертвоприношениями и в целом осуществление всего, что касается богов, а затем уже перечисляет его светские обязанности, главным образом судебные и военные (*Dionys.* II. 14. 1). В той же последовательности излагает царские обязанности и Плутарх в рассказе о первом междуцарствии (*Plut. Numa.* 2).

Цари латино-сабинской династии предстают у античных авторов в прямой и тесной связи со жрецами, а то и сами таковыми. Но царские жреческие полномочия не ограничивались обязанностями понтифика, авгура или фламينا Юпитера, о чем говорит учреждение жреческой должности царя священнодействий после ликвидации политической царской власти. Создание этой должности ясно свидетельствует, что и в конце царского периода, при этрусской династии, царь воспринимался не только как политический руководитель, но и как жрец, в отличие от республиканских магистратов, хотя они также имели сакральные полномочия. Считая это общепризнанным, У. Коли так определил положение нового жреца: «Rex sac. являлся преемником древнего царя, будучи ограничен теми делами, которые религия запрещала отменить и в которые не могли вмешаться ни консулы, ни понтики и другие республиканские жрецы»²¹.

Но что это за особые обряды и чем была обусловлена их особая значимость, потребовавшая учреждения специальной жреческой должности после изгнания царей? Ведь мы имеем дело с практически уникальным случаем для Республики, при которой было создано только одно новое общественное жречество, а именно эпулоны, в 196 г. до н. э., взявшие на себя выполнение части обязанностей понтификов. Луперки Юлия и галлы Великой Матери богов – явления иного порядка: учреждение первых стало следствием

единоличной власти Цезаря, а вторые не были римскими гражданами. С определением характера собственно царских ритуалов тесно связана, пожалуй, ключевая для данного исследования проблема – определение сакральной специфики власти римского царя.

Сведения об обязанностях царя священнодействий весьма ограничены. Известно, что до опубликования в 304 г. до н. э. календаря царь священнодействий ежемесячно, получив от младшего понтифика сообщение о первом появлении луны, совершал вместе с ним в присутствии народа жертвоприношение (*Macr. Sat. I. 15. 9–10*). Этот день, календы, считался у римлян первым днем каждого месяца по первоначальному лунному календарю. В ноны (первая лунная четверть), являвшиеся следующим днем отсчета римского лунного месяца, царь, совершив священнодействия (*sacra ponalia*), объявлял собравшемуся на Капитолии народу, какие религиозные праздники предстоят в этом месяце и что следует на них делать²². Макробий приводит мнение, сопоставлявшее данный обряд с обычаем этрусков приходить к царю для решения своих дел в девятый день месяца (*Ibid. 13*). Согласно Плутарху, Ромул исчез в июльские (квинтильские) ноны, т. е. 7 июля, когда он совершал какое-то общественное жертвоприношение – вероятно, речь идет именно об обряде *sacra ponalia*²³. Таким образом, царь священнодействий вместе с младшим понтификом определяли начало и сакральное течение каждого месяца. Причем в обрядах принимала участие и жена царя священнодействий (*regina sacrorum*): в календы она приносила в жертву Юноне свинью или овцу (*Macr. Sat. I. 15. 19*). Соответственно, она также имела жреческий сан, подобно фламинике – жене фламينا Юпитера (*Serv. Ad Aen. IV. 137*).

Еще один праздник с участием царя священнодействий был связан с узловой датой календаря – *Regifugium* («бегство царя») 24 февраля. Значимость этого дня определялась тем, что в древнейшем римском календаре 23 февраля, праздник бога рубежей Термина, считался последним днем года²⁴. Дни с 24 по 28 февраля являлись дополнительными. Фев-

раль был посвящен культу мертвых, будучи очистительным месяцем, даже после того, как он стал в календаре вторым месяцем, а не последним²⁵. Сам обряд весьма показателен: принеся жертву на Комиции, царь бегом покидал форум²⁶. Исследователи нашли немало параллелей ритуальному бегу в других обществах и, соответственно, предложили различные толкования²⁷. В частности, есть несомненное сходство с афинским праздником Буфонии («Убиение быка»), в ходе которого жрец также убегал после совершения жертвоприношения (*Paus.* I. 24. 4; 28. 11). Праздник этот в честь Зевса совершался 14-го числа месяца скирофориона – последнего (как и в римском случае) месяца в афинском календаре²⁸. Самая известная и распространенная трактовка принадлежит Дж. Дж. Фрэзеру, который рассматривал римский обряд как один из широко распространенных ритуалов проверки сакральной силы священного царя²⁹. Другое предложенное им возможное объяснение связывает *Regifugium* с также широко известным институтом «подменного царя», в данном случае замещавшего настоящего царя на те дни, которые дополнительно вставлялись между концом старого и началом нового года для согласования лунного и солнечного календарей. Дж. Дж. Фрэзер указывает на римский аналог данного обычая – шутовского царя на Сатурналиях³⁰. Обе гипотезы исходят из признания значительной древности римского обряда.

Античные авторы, напротив, были склонны связывать ритуал «бег царя» с изгнанием Тарквиниев³¹. Ряд ученых в той или степени поддерживает эту версию³². Конечно, понятен соблазн связать с реальным историческим событием ритуал со столь прозрачной этимологией, но не следует забывать, что античным авторам свойственно стремление рационализировать мифологическую историю и таким образом объяснять древние обряды, уже ставшие непонятными. Признание же глубокой древности обряда *Regifugium* соответствует характеру архаической царской власти и связывает ее с сакральным годом, что имеет широкие параллели, являясь типичным для обществ на переходной стадии от первобытности к цивилизации³³.

Интересно наблюдение Й. Марквардта, который на основе одного весьма фрагментированного места у Феста (Р. 346L) предположил участие в этом ритуале салиев, что, по его мнению, свидетельствует о происхождении обряда из царского периода³⁴. Обращает на себя внимание, что свои собственные обряды годового цикла салии начинали в первый день старинного года – 1 марта³⁵. Вероятно, они, как и царь, имели отношение к смене года и его сакральному делению. К тому же учтем, что салии осуществляли обряды военной магии, а это делает их связь с царем – жрецом и военачальником – весьма вероятной и даже необходимой. Ведь именно военачальник, каковым в соответствующий период был сам царь, после объявления войны входил в святилище Марса в Регии, т. е. в царском дворце, и сдвигал с места анцилии – священные щиты салиев (см. примеч. 125).

В феврале царь священнодействий участвовал еще в одном обряде, соответствовавшем очистительному характеру месяца. А именно, как рассказывает Овидий, в феврале понтифики получали от царя и фламينا (видимо, Юпитерова) какие-то изделия из шерсти, являвшиеся очистительным средством (februa: *Ovid. Fast.* II. 21–22). Правда, поэт не сообщает ни дату, ни название праздника, поэтому вполне возможно, что речь идет не о самостоятельном обряде, а о части ритуала *Regifugium* 24 февраля. Жертвоприношения царя в календы и ноны происходили ежемесячно, поэтому упомянутый Овидием именно февральский обряд вряд ли имел отношение к ним. В любом случае участие царя священнодействий в очистительных ритуалах последнего месяца древнейшего года подтверждает его связь с сакральным делением времени.

Одно из священнодействий царя называлось *Agonium*, когда он совершал жертвоприношение в Регии, т. е. в своем дворце³⁶. В римском праздничном календаре известно четыре дня с таким названием – 9 января, 17 марта, 21 мая и 11 декабря. Наиболее подробное описание имеется у Овидия (*Fast.* I. 317–334), и оно относится к 9 января. Кроме него Овидий упоминает *Agonium* 21 мая, но не сообщает никаких

сведений, предлагая обратиться к его же рассказу о январском празднике (Ibid. V. 721–722), что свидетельствует о едином характере этих праздничных дней. Он единственный назвал бога, которому был посвящен январский праздник, – Януса. Овидий и Варрон (LL. VI. 12) упоминают принесение в жертву барана, совпадает у них и одна из этимологий названия (от ритуального вопроса «*agone?*»), что позволяет связать сообщение Варрона также с январем. К тому же в 12-й главе шестой книги «О латинском языке» Варрон рассматривает как раз январские праздники (Карменталии 11 и 15 января), в следующей (13-й) – февральские и т. д. Но обращает на себя внимание, что он употребил множественное число и при этом не назвал бога, которому посвящалось жертвоприношение: «Агональские дни, в которые царь приносит в Регии в жертву барана, названы от слова *agon...*»³⁷. Имел ли Варрон в виду все четыре агональских дня, или все-таки речь идет только о январском? Сам он упоминает еще Агонии 17 марта, в которых какое-то участие принимали салии³⁸ (март был месяцем их ритуальной деятельности), чья связь с царем священнодействий весьма вероятна.

По всей видимости, четыре агональских дня были посвящены разным богам³⁹. У нас нет прочных оснований утверждать, что царь священнодействий имел особое отношение к культуре какого-либо бога, хотя многие исследователи считают его жрецом Януса⁴⁰. Поэтому нельзя исключить участия царя и в других Агониях, помимо январских. К тому же название *Agonium*, скорее всего, происходит от глагола *agere* («действовать»), употреблявшегося в сакральных формулах при священнодействиях⁴¹. Такая этимология свидетельствует о глубокой древности обряда и вторичности его связи с тем или иным богом. Подтверждением этого могут служить и сомнения античных авторов при объяснении названия *Agonium*: Варрон предлагает два варианта, Фест (в изложении Павла) – три, а у Овидия приведено шесть различных вариантов. Все же тезис о царе как жреце Януса – бога всякого начала, в том числе начала года и каждого месяца, бога, который ассоциировался с делением времени⁴², – выглядит

весьма привлекательным ввиду отмеченной связи царской власти с сакральным делением времени.

Последний известный нам обряд с участием царя священнодействий отмечен в фастах буквами Q. R. C. F. (24 марта и 24 мая). Одна из предложенных в античности расшифровок этой аббревиатуры (с некоторыми вариациями) – *quando rex comitio fugit* («когда царь убегает с Комиция») – обязана ошибочному отождествлению с обрядом *Regifugium*⁴³. Впрочем, как заметил Г. Виссова, какая-то связь между названными обрядами была, ведь все они связаны с Комицием и приходились на одно и то же число (24), к тому же четное, что необычно для римского религиозного календаря⁴⁴. Общепринятой же расшифровкой является *quando rex comitiavit fas*⁴⁵, которая и будет рассмотрена далее.

Варрон (LL. VI. 31) рассказывает о днях Q. R. C. F. в главе, посвященной так называемым *dies intercisi* («разделенные дни»). В такие дни в определенные часы общественные дела, в частности судебные, находились под религиозным запретом (*nefas*), а в другие часы – разрешены (*fas*)⁴⁶. Причем в данном случае хронологической гранью являлись какие-то действия царя на Комиции: *Dies qui vocatur sic «Quando rex comitiavit fas», is dictus ab eo quod eo die rex sacrificio ius dicat ad Comitium, ad quod tempus est nefas, ab eo fas: itaque post id tempus lege actum saepe* (Varro. LL. VI. 31). Ключевой для решения вопроса о характере действий царя в этот день (и наиболее спорной) является фраза «*rex sacrificio ius dicat ad Comitium*». Вместо «*sacrificio ius*» одна рукопись дает чтение «*sacrificiolus*». Фест, кроме того, упоминает некие обряды (*divinis rebus perfectis*), совершаемые царем до прихода на Комиций⁴⁷. Содержание как этих обрядов, так и действий царя на Комиции остается неясным. Глагол *comitiare* (и производные) рано вышел из употребления и не дает однозначного толкования⁴⁸, как и соответствующее ему в поясняющей части словосочетание *ius dicat*, к тому же оспариваемое.

Были предложены различные исправления, менявшие объем и характер информации Варрона. До минимума ее

сводит вариант К. Латте: «*rex sacrificulus descendat ad Comitium*»⁴⁹. В таком случае у Варрона говорится не о действиях царя на Комиции, а всего лишь о его приходе туда, что соответствует информации Феста (см. примеч. 47). Т. Моммзен предположил, что 24 марта и 24 мая утверждались завещания и решались другие вопросы на калатных комициях под председательством царя⁵⁰. Многие исследователи поддержали идею Т. Моммзена⁵¹, но и возражения оппонентов весьма основательны⁵². Не касаясь подробно продолжающейся дискуссии, отмечу, что серьезным препятствием для признания этой гипотезы является четко обозначенный в источниках запрет царю священнодействий на любую политическую деятельность⁵³. Сомнительно поэтому, чтобы глагол *comitiare* означал созыв комиций.

Скорее всего, у Варрона речь действительно идет о приходе царя на Комиций, где он либо совершал жертвоприношение⁵⁴, как в день *Regifugium*, либо решал какие-то вопросы, связанные со священнодействиями⁵⁵, как в *ноны*, либо осуществлял оба действия. Мне представляется интересным старый перевод формулы *quando rex comitiavit fas*, предложенный Хартунгом: «Когда царь принес жертву на Комиции, [день становится] *fastus*»⁵⁶, т. е. разрешенным для светских дел. *Comitiare*, соответственно, в понимании Хартунга, – «приносить жертву на Комиции». Такая трактовка полностью соответствует характеру этих дней, разделенных в религиозно-политическом отношении. Но при любом объяснении ясно, что в названные дни общественная жизнь зависела от сакрального деления времени, которое определял опять-таки царь.

Царя упоминают также Пренестинские фасты в Консуалии 15 декабря, но только упоминают. Р. Палмер предположил его участие еще в 15 праздниках, в частности в обрядах в четные дни римского календаря, поскольку на такие дни приходятся *Regifugium* и *Q. R. S. F.*, что редко встречается среди римских праздников⁵⁷. Однако прямых данных у нас нет.

Итак, сведений об участии царя священнодействий в сакральных ритуалах весьма немного, но все же прослежи-

вается определенная закономерность. Обращает на себя внимание, что все известные нам ритуалы с участием царь-жреца в той или иной степени были связаны с делением времени⁵⁸, которому сопутствовали религиозные обряды: жертвоприношения в календы и ноны каждого месяца; жертва 9 января богу всякого начала и времени Янусу; *Regifugium* при смене года древнейшего календаря; обряды с обозначением Q. R. S. F., которые служили гранью между временем запретным и разрешенным для общественной деятельности. Он же называл дни религиозных праздников в каждом месяце, хотя и не всех – частично их устанавливали понтифики, ведавшие календарем (см. гл. III, § 3), и магистраты (см. § 2 данной главы). Кроме того, жертвоприношение Юноне, совершаемое в Регии в календы каждого месяца женой царя священнодействий (*regina sacrorum*), Макробий также связывал с Янусом и, соответственно, с календарным делением времени, объясняя эпитет Януса *Iunonius* тем, «что этому богу, как считается, посвящено всякое начало, а этой богине все дни календ»⁵⁹. В честь той же Юноны и в те же календы священнодействовал младший понтифик в Калабрской курии на Капитолии⁶⁰, с которым общие обряды в календы совершал царь-жрец (*Macr. Sat. I. 15. 9–10*), возможно, в честь Юноны, поскольку после совместного с царем жертвоприношения понтифик созывал народ именно к Калабрской курии (*Ibid. 10*). По всей видимости, обряды с участием царя, царицы и понтифика в календы – звенья одного ритуала, также отражающего связь царя священнодействий с сакральным делением времени.

Об этой связи свидетельствует и признаваемая рядом исследователей эпонимная функция царя⁶¹, хотя, при всей привлекательности данного тезиса, единственное упоминание (*Plin. NH. XI. 186*) все же не является безоговорочным доказательством: ведь *rex sacrorum* занимал свою должность пожизненно, что исключает точную датировку. Поэтому у Плиния речь могла идти лишь о некоей причастности царя священнодействий к введению упомянутого там обряда⁶², год же (275 г. до н. э.) Плиний обозначил другими способа-

ми: «При царе священнодействий Л. Постумии, сыне Луция, после сто двадцать шестой Олимпиады, когда царь Пирр покинул Италию, гаруспики (при гадании) стали рассматривать во внутренностях сердце»⁶³.

Конечно, бросается в глаза крайняя ограниченность полномочий римского жреца-царя (особенно по сравнению с афинским архонтом-басилеем). Рассказы античных авторов о сакральных функциях непосредственно самих царей касаются лишь тех обязанностей, которые связаны с известными жреческими санами, прежде всего авгура и понтифика. Но если наблюдение о связи царского сана в первую очередь с сакральным делением года отражает реальную ситуацию, то такая связь характерна именно для фигуры священного царя, «отвечавшего» за порядок не только в обществе, но и в космосе. Ведь время, наряду с пространством, является важнейшей категорией мировосприятия, чем, несомненно, определяется его сакральное значение.

После ликвидации политической царской власти ее сакральные полномочия, имевшиеся у царя как верховного понтифика, остались в руках этого жреца, поскольку сама должность была сохранена. И если последний царь занимал другие жреческие должности, то их функции должны были перейти к соответствующим жрецам. Часть сакральных полномочий вместе с политическими досталась новой республиканской магистратуре. Возможно, к понтификам и их главе перешли от ликвидированной царской власти и какие-то дополнительные сакральные полномочия, но не все – религиозное сознание той эпохи требовало создания новой жреческой должности (царя священнодействий).

Таким образом, часть сакральных функций была непосредственно связана с царским саном, и эта связь считалась настолько нерасторжимой, что их нельзя было просто передать верховному понтифику. Из пяти вышеперечисленных обрядов с участием царя священнодействий – в календы, в ноны, в дни Агоналий, Regifugium и Q. R. S. F. – последние два имеют названия, включающие слово rex («царь»). Возможно, и остальные обряды были связаны с этим словом, и

именно для выполнения таких ритуалов была учреждена новая жреческая должность, как предположил Й. Марквардт⁶⁴. В таком случае следует говорить скорее не о значимости сакральных полномочий должности, а о сакральном значении самого титула. В пользу этого свидетельствует наличие эпитета *Rex* у верховного покровителя римского государства – Юпитера Капитолийского. Правда, обычным его эпитетом был *Optimus Maximus* («Всеблагодой Величайший»), который, возможно, заменил эпитет *Rex* после уничтожения царской власти⁶⁵, но и последнее определение не было забыто⁶⁶. Цицерон в некоторой степени даже объединяет оба эпитета: «Царь – имя Юпитера Всеблагодой» (*Cic. Rep. I. 50; III. 23*). И Цицерон, и Ливий (*III. 39. 4*) упоминают эпитет *Rex* как обычный для Юпитера, а не как старинный и полузабытый. Издавна с Юпитером *Optimus Maximus* была связана Юнона Царица (*Regina*)⁶⁷, имевшая с ним общий храм на Капитолии, а затем под влиянием греческой мифологии признанная его супругой (*Ovid. Fast. VI. 33–34; 37–38*). Поэтому для римлян не был чужим и другой культ Юноны Царицы, который они заимствовали из этрусского города Вейи, посвятив ей в 392 г. до н. э. храм на Авентине⁶⁸. К тому же Юнона Царица почиталась не только в Вейях, но и в городах Лация⁶⁹. Таким образом, первоначальные руководители римской общины имели тот же титул, что и бог, – *rex*, а потому сама их должность оказывалась в какой-то степени сакральной.

Есть некоторые свидетельства, что античным авторам не было чуждо восприятие царской власти как сакральной самой по себе. Плутарх приписывает Тиберию Гракху примечательное утверждение: «Царская власть не только соединяла в себе все должности, но и величайшими обрядами посвящалась божеству»⁷⁰. Цезарь на похоронах своей тетки Юлии, возводя ее род по матери к царям, говорил о некоей «священности» царей (*sanctitas regum: Suet. Iul. 6*). Явно из представлений о сакральном характере личности римского царя исходил Сервий, утверждая, что Тарквиния Гордого нельзя было убить «из-за религиозных препятствий, ведь он был царем священнодействий» (*Serv. Ad Aen. VIII. 646*). По

всей видимости, Сервий имел в виду комплекс специфических обязанностей, исполнявшихся царями, а не собственно жреческий сан, поскольку, по единодушному утверждению античных авторов, он был учрежден после изгнания царей (для исполнения этих самых обязанностей).

Мифы о некоторых царях представляют типичный вариант «священного царя». Ромул – сын бога, сам ставший богом. Нума пользовался советами и любовью нимфы Эгерии⁷¹ – явное отражение широко распространенного обряда «священного брака» царя со жрицей⁷². Любопытно, что античные авторы пытались рационализировать это воспоминание о древнейшем архаическом обряде, выдавая рассказ об Эгерии за благочестивый обман со стороны Нумы ради успеха своих мероприятий. Богом, подобно Ромулу, он не стал, но чудеса все-таки творил⁷³. Ему приписывали общение с самим Юпитером⁷⁴. Не был чужд образ Нумы и магии: с помощью младших божеств Пика и Фавна он вызвал с неба Юпитера и получил от него способы искупления молний, Юпитером же посылаемых. Однако алтарь после этого он учредил Юпитеру Элицию, чей эпитет образован от глагола *elicege*, т. е. «вызывать (с помощью магии)», а не «искупать»⁷⁵. То же самое можно сказать и о следующем царе, Тулле Гостилии, который пытался по записям Нумы совершить жертвоприношение Юпитеру Элицию, но допустил ошибку и был сожжен молнией вместе с домом⁷⁶. Вполне вероятно, что в первоначальном варианте предания речь шла не о жертвоприношении, а именно о магическом обряде вызывания молнии: Плиний Старший со ссылкой на анналиста Луция Кальпурния Пизона (вторая половина II в. до н. э.) писал, что Тулл Гостилий пытался, подобно Нуме, свести с неба Юпитера (*Plin. NH. XXVIII. 14*). Следует вспомнить и божественный огонь вокруг головы юного Сервия, предвещавший ему великое будущее⁷⁷, и, более того, миф о его происхождении от бога очага⁷⁸. Сервию Туллию, как и Нуме, приписывали любовную связь с богиней (Фортуной)⁷⁹ – еще один пример «священного брака».

Для определения характера царской власти особое значение имеет анализ обряда гадания после избрания царя,

сопоставляемый с инаугурацией жрецов. Если эти ритуалы идентичны, то царя следует признать жрецом как таковым, независимо от тех жреческих должностей, которые он занимал. Но насколько можно доверять поздней традиции? Есть, несомненно, резон в утверждении Т. Моммзена, что обряд инаугурации царя античная историография изображала по образцу инаугурации республиканского царя священнодействий⁸⁰. Описание же самой процедуры избрания царя он считал скопированной с позднейших консульских выборов, отвергая для царского периода, в первую очередь, идею народного выбора⁸¹. Действительно, трудно представить, каким образом и почему могла сохраниться до первой фиксации память о процедуре назначения нового царя. И три аргумента Т. Моммзена выглядят весьма логичными: царь священнодействий в республиканскую эпоху не выбирался, а назначался верховным понтификом; также назначался, а не выбирался диктатор, чья власть считалась временным восстановлением царской; выборы магистратов появились лишь после разделения царской власти на магистратуру и жречество, поскольку жречество исключало народный выбор⁸².

Однако эти аргументы представляют собой то же самое перенесение республиканских институтов в царскую эпоху, в чем исследователь упрекал античных авторов, поскольку отмеченные им особенности являлись нововведениями республиканской эпохи, а не наследием царской. В частности, назначение царя-жреца верховным понтификом явно было следствием установленного в начале Республики (или позже) подчинения этого жреца верховному понтифику (*Liv.* II. 2. 2). Интеррекс же царской эпохи отнюдь не единолично назначал царя, а скорее организовывал процедуру избрания и утверждения нового царя. Выбор военного вождя (т. е. царя) собранием воинов (т. е. на комициях) полностью отвечает уровню развития, условно называемому «военная демократия». Другой вопрос, каким образом осуществлялся выбор? Во всяком случае, нет необходимости предполагать процедуру, схожую с той, которая известна нам из исторических

времен. Возможно, это было неформальное провозглашение воинами своего вождя, чему в римской практике соответствует *acclamatio* («провозглашение») ⁸³. Подобным образом выбирали временного вождя у германцев ⁸⁴. И другие аргументы Т. Моммзена не представляются однозначно приемлемыми. Ведь диктатура, согласно традиции, также была нововведением республиканской эпохи, а не наследием управляющих структур царского периода. Сомнения возникают и относительно третьего, весьма противоречивого, аргумента. Ведь Т. Моммзен считал царскую власть по сути подобной власти республиканских магистратов ⁸⁵, фактически отрицая жреческую инаугурацию царя, но при этом называл царя жрецом ⁸⁶, отказывая ему в возможности избрания.

Жрецом считал царя и Уго Коли ⁸⁷. Он также отрицал народное избрание царя, но признавал, что царь в отличие от республиканского магистрата подвергался инаугурации ⁸⁸. Однако в изложении У. Коли неожиданно самостоятельную роль получил Юпитер: «...происходила ли инаугурация после голосования народа, и тогда оно не имело обычного значения *iussum*, поскольку последнее слово при избрании принадлежало Юпитеру, который... мог ответить отрицательно; или же сначала происходила инаугурация, и тогда решение народа оказывалось бессмысленным ввиду возможного несовпадения с высочайшим решением величайшего бога» ⁸⁹. Но что понимать под избранием со стороны Юпитера? Не реальное же, в самом деле, божественное избрание! Речь идет об утверждении предложенного кандидата. И каким бы образом ни утверждался выбор – решением сената (*patrum auctoritas*) или гаданием авгура (*inauguratio*), кандидат должен был быть сначала кем-то избран. Потому и аргументация Уго Коли, на мой взгляд, не опровергает возможность участия народа в избрании царя.

Признание такой возможности помогает ответить на вопрос, являлся ли обряд посвящения царя священнодействий наследием царской инаугурации, или связь была обратной. Рассмотрим сначала сведения о назначении царя-жреца, поскольку здесь мы имеем дело с реально существо-

вавшей процедурой. Rex sacrorum постоянно упоминается в одном ряду с тремя великими фламинами (Юпитера, Марса, Квирина), т. е. с теми жрецами, обязанности которых имели только религиозное значение, а их сакральные ограничения были весьма значительными. Этими фламинами и царем священнодействий могли быть только патриции (*Cic. Dom.* 38); они обязательно должны были происходить от брака, заключенного по древнему сакральному обряду *confarreatio*, и сами должны были состоять в таком же браке (*Gai. I.* 112); в их присутствии запрещалось трудиться в праздничные дни, ибо это оскверняло общественные священнодействия (*Macr. Sat. I.* 16. 9). И главное: царь священнодействий, как и другие жрецы⁹⁰, подвергался инаугурации⁹¹. Однако обстоятельного и связного рассказа о процедуре инаугурации жрецов в источниках нет, если не считать таковым «по аналогии» рассказ об инаугурации царя Нумы. Упоминаются лишь некоторые элементы обряда: кандидата выбирал верховный понтифик⁹²; инаугурация царя-жреца и фламингов проходила в присутствии коллегии понтификов на калатных комициях (*Gell. XV.* 27. 1), которые являлись особым видом комиций (куриатных или центуриатных) для решения вопросов, связанных с религией (см. гл. III, примеч. 223); в обряде инаугурации жрецов участвовали специалисты-авгуры⁹³.

Подробные описания процедуры инаугурации царя Нумы имеются у Ливия (I. 18. 6–10) и у Плутарха (*Numa.* 7)⁹⁴. Главное внимание они уделили действиям авгура, осуществившего выяснение воли богов по поводу состоявшегося избрания: возложив руку на голову Нумы, авгур помолился богам и затем своим жезлом (*lituus*) определил границы сакрального пространства, в пределах которого ожидалось знамение от Юпитера. Затем он взмолился Юпитеру с просьбой явить намеченные знаменья, «если богам угодно (*si est fas*), чтобы царем в Риме был этот Нума Помпилий» (*Liv. I.* 18. 9). Гадание происходило на самом высоком римском холме, Капитолии, среди святилищ, учрежденных другим сабинянином на римском престоле – Титом Тацием. Дионисий лишь упоминает о гадании при избрании нового царя – от

Нумы до Тарквиния Древнего⁹⁵. Относительно подробно он описывает действия Ромула перед назначением его царем (*Dionys.* II. 5. 1–2; 6. 1–3). Однако Ромул у него гадал по молнии, а не по птицам, как Нума у Плутарха. К тому же Дионисий уточнил, что Ромул установил этот обычай гадать по поводу своей власти, который сохранился при переходе к Республике и соблюдался при избрании консулов, преторов и прочих должностных лиц, правда, во времена самого Дионисия лишь формально (*Ibid.* II. 6). Отсюда следует, что для своего рассказа историк явно взял за образец первые ауспicii нового консула перед вступлением в должность⁹⁶.

Полное отсутствие упоминания о понтификах, в эпоху Республики игравших определяющую роль при избрании царя-жреца, не должно удивлять: при вступлении на престол Ромула и Нумы их, согласно традиции, просто еще не было, а что касается следующих царей, то лишь при установлении Республики верховный понтифик получил руководящие права в отношении царя-жреца. Трудно представить, чтобы античные авторы изобразили верховного понтифика распоряджающимся при инаугурации царя. Более того, у Ливия Нума сам приказывает авгуру, осуществляющему инаугурацию (*Liv.* I. 18. 6). Да и в целом он представлен инициатором проведения гадания (*Ibid.*; *Plut.* Numa. 7).

Элементы инаугурации, связанные с процедурой гадания, не имеют ничего уникального и определяющего. Но обращает на себя внимание, что при инаугурации царя-жреца в эпоху Республики обряд осуществлялся на калатных комициях (*Gell.* XV. 27. 1), роль которых при этом совершенно неясна (здесь уместно вспомнить приведенную в начале параграфа мысль В. Кункеля). Ведь кандидатов намечали, по всей видимости, понтифики, после чего окончательный выбор осуществлял верховный понтифик, а его кандидата инаугурировал авгур в присутствии коллегии понтификов на этих калатных комициях⁹⁷. Но что значит «на калатных комициях»? Граждане не участвовали ни в выборах царя-жреца, ни в утверждении их результатов, ни в обряде инаугурации, являясь, получается, просто зрителями или сви-

детелями обряда. Более того, многие религиозные обряды, прежде всего ауспиции, с которыми инаугурация, наряду с важными отличиями, имела и общие черты, проходили в тишине (см. далее примеч. 239–241), так что участие публики здесь вообще было излишним. Таким образом, нет данных о каком-нибудь положительном участии калатных комиций в процедуре инаугурации жрецов⁹⁸. Но если обратиться к царскому периоду, то созыв комиций при избрании царя приобретает смысл и значение, поскольку именно на собрании курий избирался новый царь (или утверждался избранник сената), после чего он поднимался на Капитолий для получения согласия богов. Все эти этапы представлены у Плутарха (Numa. 7) и у Дионисия (IV. 40. 2). На мой взгляд, нет причин сомневаться, независимо от источников античной традиции, что именно так было в обществе, в котором взаимодействовали военный вождь (рекс), совет старейшин (сенат) и собрание воинов (комиции). Последовательность этапов могла быть разной, но сути дела это не меняет. Гадание о воле богов, само собой разумеется, было тесно связано с решением комиций и совершалось сразу же вслед за ним, поэтому присутствие народа при инаугурации в ожидании объявления воли богов вполне естественно и объяснимо.

Итак, при всех возможных оговорках мне представляется, что обряд инаугурации царя священнодействий повторял обряд инаугурации царя, тем самым зафиксировав память о последнем. Это соответствие (царь – царь-жрец – жрецы-фламины) говорит в пользу тезиса о жреческом характере самого царского сана, что и явилось одной из причин создания специальной должности после ликвидации политической власти царя. Таким образом, царская власть в Древнем Риме имела самостоятельное сакральное значение помимо того, что цари обладали значительными властными полномочиями в религиозной области и стремились ее контролировать, а также могли дополнительно занимать те или иные жреческие должности, в частности, они, видимо, являлись верховными понтификами.

Практически в основном до сих пор шла речь о царях латино-сабинской династии. Последние три царя (этрусская династия) проводили весьма активную политику в религиозной области, что было связано с укреплением института царской власти и возникновением раннего государства. Закономерен вопрос: насколько выводы, сделанные при анализе античной традиции, посвященной Нуме, можно отнести к этрусским царям? И главное: воспринимались ли античными авторами эти цари как сакральные особы? И.В. Нетушил резко противопоставлял сакральную власть латино-сабинских царей власти иноземцев-этрусков⁹⁹. Более того, по его мнению Тарквинии как иноверцы не имели права на государственные ауспиции, которыми обладали местные сакральные цари (*reges sacrogiun*), например Сервий Туллий, освящавшие своими ауспициями начинания этрусских суверенов¹⁰⁰. Действительно, в традиции есть сомнения в легитимности трех последних царей, т. е. в том, что они прошли традиционное утверждение на царство¹⁰¹. Однако мнению И.В. Нетушила противоречит вышеприведенное утверждение Сервия о сакральном статусе Тарквиния Гордого именно как жреца священнодействий (*Serv. Ad Aen. VIII. 646*). Требуется объяснения и единодушное утверждение античной историографии (см. примеч. 10) об учреждении жреческой должности царя священнодействий после ликвидации политической царской власти, а не о сохранении ее в качестве наследия царской эпохи. Учреждение такой должности имело смысл лишь в том случае, если изгнанный Тарквиний Гордый также был царем-жрецом, прошедшим инаугурацию. Сомнителен сам тезис об этническом противостоянии на том уровне общественного развития¹⁰², тем более для Рима, который возник на перекрестке дорог и изначально имел смешанное население. Изгнанному Тарквинию Гордому против римлян помогали не только родственные ему этруски, но и латины, причем весьма активно. Его зятем был знатный латин из Тускула Октавий Мамиллий¹⁰³. Сомнения вызывает и разделение полномочий царской власти на сакральную и политическую, в то время как даже республиканская магис-

тратская власть представляла собой единство двух этих сторон, определявшихся терминами *impregium* и *auspicium* (см. гл. I, § 1).

Основной аргумент, говорящий об отсутствии ауспий у этрусских правителей, – легендарный рассказ о столкновении Тарквиния Древнего со знаменитым авгуром Аттом Навием, в ходе которого царь насмеялся над авгурским искусством¹⁰⁴. Конечно, речь идет не о степени доверия к конкретным деталям легенды, а о восприятии в античной историографии предполагаемого статуса этрусских царей. Однако тезис о пренебрежении иноземца Тарквиния к уважаемым римлянами птицегаданиям представляется весьма сомнительным: ведь ему самому именно орел дал предзнаменование о царственном будущем, когда он переселялся в Рим. Истолковала это знамение его жена Танаквиль: «Сведущая, как вообще этруски, в небесных знамениях, она с радостью приняла это предзнаменование (*augurium*)»¹⁰⁵. Согласно Дионисию, авгурскому искусству Атт Навий обучался именно у этрусков (*Dionys.* III. 70. 4). В чем же суть конфликта между царем и авгуром? Из рассказа Дионисия следует, что в момент конфликта Атт Навий не входил в коллегию авгуров, учрежденную еще Нумой, т. е. был, так сказать, частнопрактикующим авгуром: «Общественные авгуры призывали его, не состоявшего в коллегии, для рассмотрения всех общественных дел по причине успешности его гаданий и без его решений ничего не предсказывали»¹⁰⁶. А в следующей главе уже излагается история упомянутого конфликта. Именно в таком качестве Атт Навий выступил против планов царя удвоить количество всаднических центурий¹⁰⁷, видимо, за счет плебеев, что не отвечало интересам патрициев¹⁰⁸. Другими словами, речь шла не о религиозном, а о политическом конфликте, в котором отразилось соперничество родоплеменной аристократии и царской власти.

Касательно данной ситуации есть и другая традиция. Показательна спокойная интерпретация совершенного Аттом Навием чуда с оселком у Цицерона: тот не связывал его с военно-политическими планами Тарквиния Древнего, а

говорил лишь о желании царя испытать способности знаменитого авгура, после чего царь привлек Атта Навия к государственным делам (*Cic. Div. I. 32*). И Дион Кассий подчеркивает, что именно после чуда с оселком царь стал весьма уважительно относиться к Атту Навию и постоянно с ним советовался (*Zon. VII. 8*). По всей видимости, Цицерон и Дион Кассий также считали Атта Навия частнопрактикующим авгуром, получившим официальный статус лишь после успешного испытания его искусства царем. Таким образом, рассматриваемый эпизод не дает оснований для однозначного вывода об отстраненности этрусских царей от ауспий. Отмечу, что в рассказах Дионисия и Зонары этрусский царь Тарквиний Гордый советуется с авгурами по поводу приобретения Сивиллиных оракулов¹⁰⁹.

Итак, в традиции явно прослеживается определенная эволюция в сакральном оформлении царской власти. Вначале могла находиться фигура священного царя, но активная военная деятельность римской общины достаточно рано должна была привести к выделению должности военного вождя, конечно, также с сакральными элементами и сакральными обязанностями, но не столь обременительными, как у священного царя. Такими военными вождями в традиции представлены все цари, за исключением Нумы. В то же время они как политические руководители стремились подчинить и контролировать сакральную сферу. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что, согласно традиции, большинство римских царей (Ромул, Тит Таций, Нума Помпилий, Тарквиний Древний и Сервий Туллий) были чужеземцами, а оставшиеся три (Тулл Гостилий, Анк Марций и Тарквиний Гордый) – внуками переселенцев. Несомненно, за этим стоит определенная историческая реальность. Правление чужеземцев также способствовало выделению собственно политических функций управления, ибо сакральность базируется главным образом на автохтонности и обычае. При этрусской династии, когда, на мой взгляд, уже можно говорить о ранней государственности, названные процессы должны были приобрести новое качество. Переход к Республике

продолжил тенденцию к разделению сакральной и политической сфер, конечно, при сохранении их взаимодействия и установлении норм этого взаимодействия.

Ликвидация царской власти стала переломным моментом, сопровождавшимся качественными изменениями. Коренные преобразования в политической области затронули и сакральную. Конечно, магистратская власть сохранила ряд полномочий в религиозной области. Но принципиальной особенностью, как будет показано далее, стала утрата ею сакрального характера, присущего власти царской, которая превратилась в новую жреческую должность царя священнодействий. Сохранение царского титула в сакральной области лишь отчасти явилось следствием известного религиозного консерватизма римлян и тем более не было благодарностью за благодеяния прежних царей, как утверждал Дионисий (V. 1. 4). Оно отражало важнейшие особенности римского мировоззрения. А именно: сакрализация личности правителя, сказавшаяся на изображении в античной традиции Ромула и Нумы, в Риме не получила развития. Здесь скорее следует говорить о сакрализации самой власти, ее полномочий, должности и титула царя. Такое положение делало второстепенным вопрос о личности носителя этой власти, что облегчало приход к власти чужеземцев, в том числе этрусков, чьи религиозные особенности в многоэтничном Риме, по моему мнению, не имели принципиального значения. Зато весьма важным оказывалось соблюдение преемственности самой власти, причем важным прежде всего в сакральном отношении, что обусловило появление такого специфически римского института, как междуцарствие, сохранявшего реальное политическое значение и при Республике. Сакрализация личности правителя не получила распространения, видимо, по тем же причинам, что и угасание аристократического культа Героев, а именно в силу смешения населения и в силу демократических тенденций, имевших место и в царскую эпоху¹¹⁰. Данное обстоятельство, несомненно, способствовало победе патрицианской аристократии над царями, а затем помогло плебейской верхушке в ее борьбе за допуск к власти.

II.2. Религиозные полномочия ординарной магистратуры

Ординарные магистраты имели постоянные и эвентуальные, т. е. совершаемые по особым поводам, религиозные функции. Ввиду многочисленности и важности политических обязанностей консулов, прежде всего военного командования, которое предполагало длительные отлучки из Рима, обязательных сакральных действий у консулов было немного, впрочем, как и у других магистратов. Большинство повседневных обязанностей службы богам лежало на общественных жрецах (см. гл. III). В их компетенцию магистраты не вмешивались, как и в комплектование жреческих должностей. Но при этом именно политические органы (сенат и магистраты) являлись руководителями сакральной сферы римской цивитас, что особенно заметно в положении авгуров, имевших наибольшие возможности для политического влияния (см. гл. III, § 2).

Консульские полномочия в религиозной области можно разделить на несколько групп. В первую очередь, это ритуалы, относившиеся к вступлению в должность. Особое внимание к указанному моменту вполне понятно в связи с его религиозным значением, поэтому в начале своего правления консулы совершали в основном именно сакральные акты. От надлежащего их исполнения, как считалось, зависел успех всего правления соответствующих магистратов. Начинался первый день должности с совершения традиционных ауспиций для получения одобрения богов действиям консулов в данный день¹¹¹. Хотя прямо об этом сообщает только один греческий автор, однако получение ауспиций перед каждым важным делом было обязательным правилом римской политической практики (см. гл. I, § 1). Затем консулы посещали храм Юпитера Капитолийского с соответствующими молениями, где приносили в жертву быков во исполнение обета предыдущих магистратов¹¹². Видимо, тогда же по печени принесенных в жертву быков они по отдельности гадали о своем консулате¹¹³. Ливий подробно описал случай, когда

это гадание оказалось неудачным (176 г. до н. э.): тогда по римскому обычаю сенат приказал приносить жертвы до получения благоприятных предзнаменований (*Liv.* XLI. 14. 7; 15. 1–4). Год этот ознаменовался гибелью обоих консулов (*Ibid.* 16. 3–4; 18. 8–16). Кроме того, вступая в должность, консулы приносили обеты ради благополучия Рима во время своего правления¹¹⁴ и в течение пяти дней должны были принести у храма Кастора клятву на верность законам¹¹⁵. На первом заседании сената, созванном новыми консулами, по традиции сначала докладывали о религиозных вопросах¹¹⁶.

Перед тем как приступить к исполнению своих политических полномочий, консулы должны были позаботиться об искуплении продигий (знаков божественного гнева), накопившихся за прошедший год¹¹⁷. Сообщали о продигиях в сенат, он же принимал необходимые решения (в случае необходимости – после консультаций с жрецами) и отдавал приказы магистратам, жрецам и частным лицам¹¹⁸. Консулы или, в их отсутствие, преторы, а в крайних случаях диктаторы по распоряжению сената организовывали умиловительные и благодарственные молебствия (*supplicationes*) по разным поводам¹¹⁹, сами приносили жертвы богам¹²⁰. Обычная формула в таких случаях – «сенат постановил и консулы распорядились» (*senatus censuit et consules edixerunt*). Несомненно, эти обязанности магистратов в религиозной области определялись политическими полномочиями исполнительной власти как организатора общественно значимых мероприятий.

Часть сакральных действий консулов в начале должностного срока была связана с положением Рима как главы Латинского союза: они назначали день Латинских торжеств в честь Юпитера Латиариса и сами же совершали ему жертвоприношение на Альбанской горе¹²¹, а также совершали священнодействия Пенатам и Весте в городе Лавинии¹²². Последнее жертвоприношение осуществляли (*rem divinam faciunt*) при вступлении в должность также преторы и диктаторы. Эти же магистраты (*cum imperio*) осуществляли его и при сложении полномочий (*Serv. auct. Ad Aen.* II. 296). В Ла-

тинском празднике на Альбанской горе принимали участие сенат и все римские должностные лица, включая плебейских трибунов¹²³. На время их отсутствия назначался специальный городской префект¹²⁴.

Все вышеназванные сакральные мероприятия при вступлении в должность представляли собой выяснение воли богов и выполнение традиционного долга перед ними. Как отмечалось в первой главе (§ 3), здесь не шла речь о какой-либо сакральной инвеституре, которая придала бы консульской власти особое религиозное качество.

Важное значение религиозные ритуалы имели также при военных предприятиях, которые являлись постоянной и весьма опасной стороной жизни римской общины. Перед началом военных действий полководец посещал святилище Марса в Регии, где сдвигал его священные щиты (анцилии) и копье со словами: «Марс, бодрствуй»¹²⁵. Смысл этих действий достаточно прозрачен – активизировать божественные силы, помогающие на войне. Перед выходом в поход или позднее, перед отъездом в провинцию, при пересечении сакральной границы Рима (померия) магистраты *cum imperio* совершали особые ритуалы. Постоянно упоминается, в частности, облачение в военный плащ самого магистрата и его ликторов¹²⁶. Эти ритуалы были весьма важны для сакрально-правового обоснования военной власти, о чем свидетельствует неудачная попытка консула 177 г. до н. э. Гая Клавдия пренебречь ими: войско, впрочем, враждебно к нему настроенное, и стоявшие во главе его проконсулы отказались подчиняться, пока он не совершит все положенное¹²⁷. Консулу пришлось вернуться в Рим для осуществления требуемых обрядов.

Важнейшим элементом ритуалов перед выходом в поход были ауспиции, которые осуществлялись, по всей видимости, на Капитолии¹²⁸. На территории Рима внутри его священной границы (померия) действовали городские ауспиции (*auspicia urbana*)¹²⁹. Вне этой границы характер ауспиций был принципиально иным, как и объем власти. Поэтому упомянутые ауспиции выхода, видимо, наделяли магистрата

необходимыми религиозными (и политическими) полномочиями. Ауспикальное значение померия хорошо поясняет ритуальная ошибка консула и авгур Тиб. Семпрония Гракха в 163 г. до н. э. (подробнее см. гл. III, § 2). Совершив ауспиции при пересечении померия и установив авгурскую палатку для проведения ауспиций перед выборами консулов (центуриатные комиции всегда проходили вне померия), он вернулся в Рим на заседание сената, после чего, вновь пересекая священную границу города для проведения этих комиций, забыл заново осуществить ауспиции¹³⁰. В итоге выборы были признаны огрешными (CIL. I. Ed. 2. P. 25). Таким образом, пересекая померий внутрь сакрального пространства города Рима, магистраты теряли ауспиции и империй, предоставленные для действий вне его¹³¹. Причем промагистраты теряли их без права возобновления, поскольку их полномочия имели силу исключительно вне померия, в отличие от ординарных магистратов, чьи полномочия распространялись на обе сферы общественной жизни (*domi militiaeque*).

По всей видимости, при проведении ауспиций выхода испрашивали согласие богов на пересечение померия в данный день, ведь, согласно обычной практике, ауспикальный запрос касался осуществления конкретного мероприятия в конкретный день. Особая значимость ауспиций выхода заключалась в том, что они определяли успех всей военной кампании. В случае возникновения сомнений в их ритуальной правомочности (*incerta auspicia*) магистрат должен был вернуться в Рим для повторного проведения ритуала (*ad auspicium repetendum, auspiciorum repetendorum causa, propter auspicia repetenda*)¹³². Наиболее подробно такая ситуация освещена Ливием в рассказе о столкновении диктатора Л. Папирия Курсора и начальника конницы Кв. Фабия Максима (325 г. до н. э.). Несомненно, отражая реальные представления, Ливий устами диктатора задал риторический вопрос: «...поскольку я узнал, что выступил из дома при неясных ауспициях, следовало ли мне подвергнуть государство опасности, нарушив религиозные предписания, или повторить ауспиции, дабы никакие дела не вести без уверен-

ности в богах?»¹³³. Повторение ауспий выхода могло происходить только на освященной территории города Рима. Данную практику обобщает Сервий, отмечая, что после выхода римского государства за пределы Италии стали прибегать к следующему акту (в типично римском духе): в случае необходимости возобновления ауспий, чтобы консулу не возвращаться в далекий Рим, на захваченной земле в данной провинции одно место объявлялось римским владением, куда и отправлялся полководец¹³⁴. Именно так поступили бежавшие из Рима в Фессалонику помпеянцы в 49 г. до н. э., приобретя участок земли для осуществления ауспий (*Dio Cass. XLI. 43. 2*).

Еще одним обязательным элементом ритуала, совершаемого перед выходом в поход, являлись обеты богам от лица государства¹³⁵. Это был торжественный акт, происходивший на Капитолии в присутствии граждан, а сами обеты на каком-то этапе стали фиксироваться письменно (*Fest. P. 176L, s. v. pūncipata rescūnia*). Завершались успешные кампании триумфальным шествием в честь богов, прежде всего Юпитера Капитолийского, что также рассматривалось как исполнение обетов, принятых перед выступлением в поход (*Liv. XXXVIII. 48. 16; XLV. 39. 11*). Обеты от лица государства консулы либо другие магистраты с империем (преторы, диктаторы) давали по самым разным поводам, в частности в случае тяжелой эпидемии¹³⁶ или опасной войны¹³⁷. Они же выполняли их, как и другие религиозные предписания, в частности предписания Сивиллиных книг и сената. Консулы давали обеты о благополучии государства и на длительный срок – на ближайшие пять¹³⁸ или десять лет¹³⁹. В случае отсутствия консулов это могли осуществить по приказу сената претор¹⁴⁰ либо диктатор¹⁴¹. Но магистраты и сами давали обеты, без приказа и консультаций с сенатом. Такие обеты также имели обязательную силу для всего государства, но в первую очередь для самого давшего обет (подробнее см. гл. IV, § 1). Ключевую роль магистраты играли также при устройстве обетных игр в честь богов и при посвящении обетованных храмов (см. гл. IV, § 3).

К сфере консульско-преторской компетенции относилось назначение и проведение *feriae imperativae* (*Macr. Sat. I. 16. 6*), т. е. празднеств по особым поводам, прежде всего Великих игр. Их проведению предшествовали обеты, даваемые магистратами по распоряжению сената (см. гл. IV, примеч. 43). Из таких вотивных празднеств впоследствии появлялись регулярные игры, в частности из Великих игр – Римские игры, находившиеся в ведении курульных эдилов¹⁴². Распоряжался на них, в случае присутствия в Риме, один из консулов (*Liv. XLV. 1. 6*), а также мог претор либо специально назначенный диктатор (*Liv. VIII. 40. 2–3*). Другой пример – Аполлоновы игры, которые впервые были устроены по обету в 212 г. до н. э.¹⁴³ Руководил ими городской претор¹⁴⁴. Магистраты, а также плебейские должностные лица распоряжались и на других играх – в честь Цереры¹⁴⁵, на Мегалесиях¹⁴⁶, на Флоралиях¹⁴⁷, на Рыбачьих играх¹⁴⁸. Плебейские эдилы проводили соответственно Плебейские игры¹⁴⁹. После учреждения в 366 г. до н. э. должности курульных эдилов организация игр до конца Республики стала частично их обязанностью (*Cic. Verr. II. 5. 36*), частично осталась в руках преторов и плебейских эдилов. Консулы же от этих полномочий устранились, за исключением случаев личных обетов и других особых поводов (например, игр при освящении храмов). Все эти игры были посвящены тем или иным богам, и сама организация их проведения, несомненно, относится к религиозным функциям. Кроме того, магистраты ежегодно определяли дни, когда проводились *feriae conceptivae* («назначаемые праздники»)¹⁵⁰. Один такой праздник, связанный со вступлением консулов в должность, уже назывался *feriae Latinae*. В случае необходимости для его проведения могли специально избрать диктатора (см. § 3). День Компиталий (праздник в честь Ларов–покровителей перекрестков) определял претор¹⁵¹. К этой категории относились также *feriae Sementivae*, день которых, согласно Варрону (*LL. VI. 26*), назначался понтификами, но его свидетельство оспаривается в историографии¹⁵². Не исключено, что и в данном случае речь должна идти о магистратах или, по крайней мере, об их учас-

тии. Назначаемым праздником являлись и Паганалии, но кто определял их день, не сообщается. Возможно, впрочем, что *feriae Sementivae* и Паганалии были разными названиями для одного и того же праздника¹⁵³.

К сожалению, источники весьма редко сообщают о непосредственном участии магистратов в религиозных мероприятиях и совершаемых ими ритуальных действиях. Магистраты сами приносили жертвы (*sacrificare, hostiis sacrificare, hostiis procurare, rem divinam facere, sacra facere, sacrificium facere, rebus divinis operam dare*), в частности во время умиловительных церемоний (см. примеч. 120), совершали иные обряды. По свидетельству Дионисия, преторы вместе с понтификами, весталками и прочими гражданами, которым это было дозволено, 14 мая бросали в Тибр плетенные из тростника изображения людей, именуемые *Argei*¹⁵⁴. Городской претор ежегодно от лица государства приносил телушку по греческому обряду в жертву Геркулесу у *aga maxima*¹⁵⁵. Вместе с понтификами в ежегодном жертвоприношении Энею Индигету участвовали и консулы¹⁵⁶. После предоставления римского гражданства ланувийцам в 338 г. до н. э. (*Liv. VIII. 14. 2*) консулы стали совершать традиционные обряды в честь Юноны Соспиты в Ланувии (*Cic. Mur. 90*). Во время Римских игр консул участвовал в торжественном шествии, находясь на священной (*ιερόν*) колеснице (*Dionys. V. 57. 5*), что, несомненно, подчеркивало сакральное значение его функций¹⁵⁷. О некоем религиозном ритуале возлияния вина из особого рода чаши (*scyphus*), которое ежегодно осуществлял претор, говорится в комментариях Девтеро-Сервия (*Ad Aen. VIII. 278*). Цицерон упоминает о каких-то действиях курульного эдила с жертвенной чашей (*simpuvium*) на Мегалесиях и произносимых им сакральных текстах (*Cic. Nat. Resp. 23*). Там же принимали участие и преторы, совершавшие жертвоприношения и устраивавшие игры в честь Великой Матери богов (*Dionys. II. 19. 4*).

Незначительное количество сведений о ритуальных действиях магистратов явно отражает реальную ситуацию: их действия были немногочисленны и ничем не выделялись

в ряду им подобных, а потому не привлекли внимания античных авторов, прежде всего антикварного направления римской историографии. Религиозные полномочия магистратов были тесно связаны с их политическими функциями и вытекали из них. Ауспиции и другие гадания, обеты и жертвоприношения перед началом важного дела, будь то вступление в должность или выход на войну, по сути повторяли такие же действия частных лиц, хотя на ином уровне и в иных масштабах¹⁵⁸. Ничего, что свидетельствовало бы об особом сакральном характере магистратской власти, в этом нет. Точно так же исполнение общественных обетных обязательств и руководство общественными ритуалами и священными играми возлагалось на магистратов как на представителей государства, а не в силу священного характера их личности или власти.

Магистраты, подобно прочим гражданам, также были обязаны подчиняться определенным сакральным предписаниям. В случае неумышленного нарушения такого предписания магистрат, как и частное лицо, должен был принести искупительную жертву¹⁵⁹, а исполненный недолжным образом обряд повторялся. Отличие от частного культа заключалось в том, что обязательство повторить ритуал возлагалось на государство, от лица которого действовал магистрат. В случае же сознательного нарушения, т. е. сакрального преступления, санкция была гораздо строже. Такой человек, в том числе и магистрат (*Varro. LL. VI. 30*), объявлялся «нечестивым» (*impius*). В определенной степени он оказывался вне человеческого сообщества, прежде всего ограничивался в его контактах с миром божественного: Цицерон говорит о запрете нечестивцу умиловать богов дарами (*Cic. Leg. II. 22*). Таким образом, в вопросах религиозной ответственности положение магистратов принципиально не отличалось от положения частных лиц, что опять-таки говорит об отсутствии у магистратов особого религиозного статуса.

Конечно, в античной традиции имеются некоторые указания, хотя и крайне малочисленные, свидетельствующие в какой-то степени о сакральном содержании магистратской

власти. Так, Цицерон в третьей речи против Катилины, опровергая сомнения в законности наказания претора Публия Лентула, участника заговора, утверждает, что, поскольку тот сам отказался от должности и стал частным лицом, благочестие (*religio*) не помешает наказать его (*Cic. Cat. III. 15*). Из этого можно сделать вывод, что лицо, облеченное магистратской властью, находилось под религиозной защитой. Впрочем, убийства магистратов неоднократно имели место и до казни Лентула: одно из них, совершенное Г. Марием после объявления сенатом чрезвычайного положения, вспоминает и сам Цицерон. Однако нет сведений о религиозной специфике таких преступлений, за исключением выступлений воинов против своих полководцев, которым они давали клятву верности. Но здесь, несомненно, следует говорить о сакральном значении этой клятвы (см., например: *Liv. II. 32. 1–2*), что не относится напрямую к анализу магистратской власти.

Можно добавить еще замечание Тацита о Секулярных играх: отметив, что забота об их проведении возлагалась на Сивиллиных жрецов, он при этом подчеркнул, что обряды осуществлялись преимущественно теми из них, кто на тот момент был магистратом (*Tac. Ann. XI. 11*), что свидетельствует об особой религиозной значимости политических полномочий. В такого рода высказываниях нет ничего удивительного – независимо от наличия или отсутствия сакральных моментов власть всегда обладает в той или иной степени сакральным содержанием. Здесь сказывается и сознательная политика властей предрежащих, и неосознанное почитание чьего-либо превосходства со стороны подчиненных. Но это не исключает качественных различий в сакральном содержании политической власти, что заметно при сравнении царей и магистратов в Древнем Риме. Если царская власть явно имела сакральный характер сама по себе, то для магистратской можно говорить лишь о некоторых пережитках такого восприятия, а в целом ее сакральное содержание определялось дополнительными религиозными обязанностями, связанными с политическими полномочиями. В пользу этого вывода говорит отсутствие религиозных полномочий, при-

надлежавших исключительно консульской или любой другой магистратуре, в отличие от царской власти, о сакральном значении которой свидетельствует учреждение заменившей ее жреческой должности царя священнодействий.

Таким образом, при возникновении магистратской власти в начале Республики – для древности власти по-настоящему уникальной – был совершен коренной переворот и в ее религиозном «оформлении». Был резко понижен по сравнению с царским ее сакральный статус, что позволяет говорить об определенной десакрализации осуществления властных функций. О том же свидетельствует незначительный объем религиозных полномочий консульской власти по сравнению с царской. Ввиду консервативности религии такое положение следует признать результатом резкого, «революционного», а не эволюционного изменения полномочий высшей власти, что резонно связать с изгнанием царей и произведенными при этом изменениями, которые затем уже зафиксировались как традиционные. Эта «революция» была обусловлена логикой борьбы аристократии с царской властью, но в дальнейшем она сыграла с патрициями злую шутку, облегчив доступ лидеров плебса к политическим должностям. Сложно сказать, насколько точно поздние авторы отразили суть патрицианско-плебейского противостояния, но показательно, что попытки патрициев апеллировать к религии для защиты своих привилегий оказались в их изображении весьма малоэффективными (см. гл. I, § 5), да и гневом богов патриции грозили, как правило, за нарушение (вследствие плебейских притязаний) требований ритуала, а не политической практики. Боги сами по себе не выступали в качестве самостоятельных гарантов политических институтов и обычаев.

Наиболее важным для проверки вывода о коренных изменениях в религиозном статусе магистратской власти при ее учреждении является анализ диктатуры, ибо она и древними авторами, и современными исследователями считается в политическом отношении наиболее близкой к царской власти, а то и аналогичной ей.

II.3. Сакральные аспекты раннереспубликанской диктатуры

Диктатура занимала уникальное положение в раннереспубликанской политической системе, в том числе в религиозном отношении. К одним из самых загадочных, в частности, относится обычай, требовавший от диктатора после его назначения испрашивать разрешение (у сената либо народного собрания¹⁶⁰) сесть на коня¹⁶¹. Были предложены различные гипотезы, но и по сей день непровергнутым остается скептический вывод, сделанный в 1905 г. В. Либенамом: «Удовлетворительного объяснения этому, несомненно, очень древнему обычаю найти невозможно»¹⁶². Античные авторы, пытавшиеся его объяснить (Плутарх и Зонара), на сакральные стороны не указывали. Поэтому лишь немногие ученые приводят исключительно религиозные объяснения необходимости диктатору испрашивать разрешение ездить верхом¹⁶³. Наиболее широко в историографии представлено направление, которое указывает на военно-политические причины: конницей командовал помощник диктатора *magister equitum*, чей титул прямо об этом говорит, диктатор же, иначе называемый *magister populi*¹⁶⁴, командовал пехотой и потому нуждался в особом разрешении, чтобы сесть на коня¹⁶⁵. По мнению И.Ст. Стэвели, этот запрет «был символом некоего ограничения, пусть небольшого и неважного, наложенного на власть одного магистрата, в ином отношении неограниченную»¹⁶⁶. Здесь, считает он, как и в обычае назначать начальника конницы при диктаторе, имеет место юридическая фикция, целью которой было сохранение принципов республиканской конституции¹⁶⁷. При этом некоторые из исследователей отмечают и религиозные стороны названного обычая¹⁶⁸, видя в нем сакральный запрет, подобный такому же запрету у понтификов (*Serv. Ad Aen. VIII. 552*) и фламينا Юпитера¹⁶⁹.

Упомянутые жрецы, как и диктатор, являлись наследниками царской власти. В таком случае оказывается, что диктатура похожа на царскую власть не только политичес-

кими полномочиями, но и в сакральном отношении. Однако, несмотря на общее убеждение античных авторов, что диктатура являлась временным восстановлением царской власти¹⁷⁰, – а иного образца единоличной власти творцы римской «конституции» не имели, – речь все же может идти лишь о типологическом сходстве режимов с единоличным правлением¹⁷¹. Диктатора назначали на срок до шести месяцев для выполнения конкретной задачи, и уже этим его империй принципиально отличался от царского. Но более всего разница заметна в сакральной области, в частности, диктаторы не имели никаких прав в отношении жрецов. Тем не менее в историографии довольно широко распространены представления о раннереспубликанской диктатуре как о магистратуре с особым сакральным и даже магическим характером¹⁷², что уподобляет ее в этом отношении царской власти. На мой взгляд, такое положение невозможно, ибо противоречит основам римской религиозности и республиканской политической организации, о чем пойдет речь в данном параграфе.

Одним из часто встречающихся аргументов в пользу названной концепции является сравнение, сделанное Ливием (VIII. 34. 2): *dictatoris edictum pro numine semper observatum* («распоряжение диктатора, всегда соблюдаемое подобно божественной воле»)¹⁷³. Однако предлог «pro» в этой фразе уже свидетельствует именно о сравнении, а не уподоблении (решений диктатора решениям божества). К тому же данный пассаж является не анализом диктаторской власти, а изложением аргументов – само собой, сочиненных Ливием, – диктатора 325 г. до н. э. Л. Папирия Курсора (стороны заинтересованной) в его споре с начальником конницы Кв. Фабием. Соответственно, этот риторический пассаж не может рассматриваться как самостоятельное доказательство, тем более ввиду уникальности такого свидетельства.

Утверждается также, что в лицах, облеченных высшей властью, римляне видели особую магическую силу (*mana*). В частности, по мнению Д. Коэна, диктаторами в большинстве случаев назначали экс-консулов по той причине, что те

уже доказали обладание *mana* вместе с *felicitas*¹⁷⁴. Таким образом, он видит наличие сверхъестественной силы в самих людях. Однако две его ссылки на источники вряд ли могут служить базой для столь серьезного вывода. В одном случае он цитирует речь Цицерона «О предоставлении империя Гнею Помпею», где тот упоминает *felicitas* Помпея (*Cic. De imp. Gn. Pomp.* 28; 47–48). Но насколько оправданно распространять эти представления конца Республики на весь республиканский период? Ведь в I в. до н. э. быстрыми темпами шло формирование культа великих личностей, распространение идей об их избранности и исключительности, в то время как для ранней Республики скорее следует говорить о своеобразном культе общины, общих интересов, весьма ярко представленном даже в период патрицианско-плебейского противостояния: достаточно сравнить характер и масштабы гражданских распрей начала и конца Республики. Конечно, не стоит абсолютизировать и этот тезис, поскольку удачливость и успех руководителя всегда представлялись римлянам не только результатом его опытности и ума, но и знаком особого благоволения к нему богов. Однако такое благоволение воспринималось скорее как следствие надлежащего исполнения обязанностей по отношению к богам, а не как имманентно присущее данной личности.

То же самое можно сказать и о втором аргументе, приведенном Д. Коэном со ссылкой на Г. Вагенворта. Речь идет о неожиданном марше Ганнибала на Рим в 211 г. до н. э. Тогда сенат принял решение, чтобы «все бывшие диктаторы, консулы и цензоры получили империй на то время, пока враг не отойдет от стен» (*Liv. XXVI. 10. 9*). Д. Коэн предполагает, что с помощью этой меры увеличилась внутренняя сила всей *civitas*¹⁷⁵. Конечно, при желании можно увидеть что угодно и в чем угодно. На мой взгляд, принятое сенатом решение имело исключительно прагматическую цель – использовать в чрезвычайных обстоятельствах опыт и авторитет бывших высших магистратов. К этой мере прибегли потому, что имевшиеся должностные лица не успевали справляться с проблемами – из-за количества последних, а не из-за их особой

сложности, как следует из объяснения Ливием причин такого решения: «И поскольку во многих местах (Рима. – А. С.) неожиданно возникали волнения, которые нужно было подавлять, то было принято решение, чтобы все бывшие диктаторы, консулы и цензоры получили империй...» (Ibid.). Нет никаких данных о возможном подспудном желании использовать магическую силу экс-магистратов¹⁷⁶. Иначе следовало бы признать, что они сохраняли эту силу постоянно, что противоречит сути гражданской общины и характеру римской религиозности. Подчеркну также уникальность данной меры, вызванной уникальными же обстоятельствами (*Hannibal ante portam*).

Особый интерес представляют диктаторы, назначенные специально для решения религиозных задач¹⁷⁷. Для Д. Коэна сам факт наличия диктаторов такого типа является аргументом в пользу концепции магического характера ранней римской диктатуры¹⁷⁸. На этом феномене римской политической практики необходимо остановиться подробнее.

Подобных случаев известно немного¹⁷⁹. Одним из них является назначение в 344 г. до н. э. диктатора для учреждения празднеств (*feriarum constituendarum causa*), когда было явлено знамение в виде каменного дождя (*Liv. VII. 28. 7–8*). Ливий указывает на старинный (*vetustus*) прецедент – такое же знамение на Альбанской горе. Нет никаких сомнений, что речь идет о событиях времени правления Тулла Гостилия, когда, как считалось, в связи с «каменным дождем» было учреждено девятидневное священнодействие¹⁸⁰. Правда, с тех пор и до 344 г. до н. э. о таком знамении ничего не было слышно. В том году применили три чрезвычайные религиозные меры: обращение к Сивиллиным оракулам; назначение диктатора для учреждения празднеств (видимо, по требованию оракулов); осуществление ритуала умиловивления богов (*supplicatio*), причем с участием не только римлян, но и соседних народов. По всей видимости, имеются в виду те народы, представители которых вместе с римскими магистратами совершали Латинские священнодействия в честь

Юпитера Латиариса на Альбанской горе¹⁸¹, – с ней же традиция связывает первое такое знамение.

Само это знамение с тех пор стало довольно часто упоминаться в источниках, его можно даже назвать в какой-то степени обыденным, и для его искупления всегда применялось одно и то же священнодействие – *sacrum novendiale* («девятидневное священнодействие»)¹⁸². Ливий особо подчеркивал, что этот обряд являлся обычным в случае каменного дождя¹⁸³. Поэтому и в его рассказе о событиях 344 г. до н. э. под *supplicatio* следует понимать именно *sacrum novendiale*. В пользу этого вывода свидетельствует и то, что обряд *supplicatio* в том году явно длился не один день, ибо было установлено, в какой день какой народ должен его осуществить: *ordoque iis (sc. populis), quo quisque die supplicarent, statutus (Liv. VII. 28. 8)*. По всей видимости, упомянутый диктатор был назначен для первого проведения, т. е. учреждения, девятидневного священнодействия, тем более что ни о каких других священнодействиях Ливий не сообщает. Это подтверждает Фест (Р. 186L), обозначивший *sacrum novendiale* как *novendiales feriae* – в полном соответствии с титулатурой диктатора (*feriarum constituendarum causa*).

В дальнейшем обряды по поводу каменного дождя осуществлялись, скорее всего, консулами, как можно понять из ряда источников, где упоминаются вместе консулы и *sacrum novendiale*¹⁸⁴. Почему в 344 г. до н. э. назначили диктатора *feriarum constituendarum causa* и где в тот момент находились консулы, прямых сведений нет. Консулы этого года были людьми опытными – у одного это было третье консульство, а у другого второе. Не исключено, что назначение диктатора было вызвано невозможностью для консулов выполнить задачу, например, в связи с их отсутствием в Риме из-за военных действий; к сожалению, информация Ливия в целом о 40-х годах IV в. до н. э. весьма кратка.

Назначение диктатора в 344 г. до н. э. для учреждения нового ритуала осталось уникальным, следовательно, такое назначение не свидетельствует об особом, сакральном, «качестве» диктаторской власти. В другом случае – при учреж-

дении Аполлоновых игр – на всех этапах ключевую роль играл городской претор (*Liv.* XXVII. 23. 5; 7). В 212 г. до н. э. по постановлению сената (после оракула Марция) он провел их первый раз¹⁸⁵, в 211 г. до н. э. по предложению претора сенат принял решение проводить их ежегодно (*Ibid.* XXVI. 23. 3), а в 208 г. до н. э. претор по приказу сената (*Ibid.* XXVII. 11. 6) внес на утверждение народа закон о ежегодном праздновании этих игр в определенный день, после чего он же принес соответствующий обет (*Ibid.* 23. 7), что, собственно, и означало учреждение постоянных игр в честь Аполлона. Следует отметить, что в это время (II Пуническая война) назначение диктаторов для выполнения определенной задачи не было редкостью: всего насчитывается восемь таких назначений (в 216, 213, 210, 208, 207, 205, 203?, 202 гг. до н. э.). Тем не менее учреждение игр в честь Аполлона целиком оказалось делом городского претора¹⁸⁶.

Как видим, в одном случае для учреждения священнодействий предпочли прибегнуть к чрезвычайной должности диктатора, а в другом – решить задачу с помощью претора, хотя повод был куда более серьезным (война с Ганнибалом). Все же религия является областью ситуативных реакций на те или иные события и опасения, и порой то, что занимало умы современников, позднейшим историкам кажется малозначимым, а реакция на это – неадекватной. Сакральные акты, которые не являются регулярно повторяющимися, а представляют собой редкие и уникальные события (как в данном случае учреждение ритуала), менее всего подвержены правилам и регулированию.

Несколько раз диктатора назначали для осуществления обычных религиозных обязанностей ординарных магистратов. Из капитолийских фаст известно о назначении в 257 г. до н. э. диктатора специально для проведения Латинских празднеств (*Latinae feriae causa*: CIL. I. Ed. 2. P. 24). Латинские празднества находились в компетенции консулов: объявление дня их проведения и непосредственно само осуществление являлось одной из первых обязанностей консулов (консульских трибунов) сразу же после вступле-

ния в должность, без чего они не могли отправиться в свою провинцию (см. примеч. 121). Обстоятельства назначения диктатора в 257 г. до н. э. неизвестны. По всей видимости, объяснение следует искать в событиях шедшей тогда I Пунической войны, которые не позволили консулам совершить необходимые жертвоприношения на Альбанской горе. Но, как и в предыдущем случае, назначение диктатора только для проведения Латинских празднеств осталось единственным¹⁸⁷.

Отсутствие ординарных магистратов трижды являлось причиной проведения религиозных игр диктаторами. Такая ситуация сложилась в конце 208 г. до н. э. – погибли оба консула. Один из них перед смертью успел назначить диктатора Т. Манлия Торквата для проведения выборов и игр (*dictator comitiorum ludorumque faciendorum causa*)¹⁸⁸. Речь идет об обетных играх по чрезвычайным поводам (так называемых Великих играх). Обычно, как отмечалось в предыдущем параграфе, провести их давал обет и осуществлял его консул или претор. Приказ устроить эти игры диктатор Т. Манлий Торкват получил и от сената (*Liv. XXVII. 33. 8*). Религиозное поручение явно было дополнением к основной, политической, задаче проведения выборов, ради которой, собственно, он и был назначен¹⁸⁹. Об этом просил сенат смертельно раненного консула (*Ibid. 29. 2–5*), ведь именно диктатор, не ин-террекс, мог в кратчайший срок организовать выборы новых высших магистратов взамен погибших. Провести же игры имел право и претор.

Такую же причину – тяжелая болезнь претора (консулы были заняты на войне) – Ливий называет и для назначения диктатора для проведения регулярных Римских игр в 322 г. до н. э. (*Liv. VIII. 40. 2–3*). Римские игры, как было отмечено в предыдущем параграфе, осуществляли курульные эдилы (после учреждения этой магистратуры в 366 г. до н. э.), изначально же, несомненно, консулы. У Ливия версия о назначении А. Корнелия Арвины диктатором только для проведения игр не вызвала доверия. Сам он явно считал, что тот был назначен для ведения войны с самнитами: всю кампанию

Ливий описывает как дело рук диктатора, удостоившегося за свою победу триумфа¹⁹⁰. Но и этот вариант не исключает, что в рамках своей более широкой компетенции диктатор попутно провел игры. Впрочем, сама возможность назначения диктатора только для проведения игр не вызывает у Ливия сомнений: несколько дальше в речи, вложенной историком в уста плебейского трибуна П. Семпрония, при перечислении различных должностей республиканского Рима он упоминает диктатора *iudicium causa* (*Liv.* IX. 34. 12).

К названным можно добавить диктатуру 202 г. до н. э., когда диктатор и начальник конницы, назначенные для проведения выборов (*Liv.* XXX. 39. 4), по решению сената устроили еще и игры в честь Цереры (*Ibid.* 8). Ливий сообщает об этом непосредственно после рассказа об отказе от должности огрешно избранных плебейских эдилов (*Ibid.*), в чьи обязанности входило осуществление указанных игр (см. примеч. 145). Связь между данными событиями очевидна и не подвергается сомнению, разве что речь может идти о другой обязанности эдилов – играх в честь Юпитера¹⁹¹. Впрочем, не исключено, что обращение к диктатору было связано с прекращением полномочий ординарных магистратов ввиду окончания административного года и с невозможностью избрания новых (*Ibid.* 5): год завершился в иды марта, в то время как Цереалии проходили в апреле¹⁹². Но при любом объяснении причиной явилось отсутствие соответствующих должностных лиц, а проведение игр стало дополнительным поручением диктатору со стороны сената (как и в 208 г. до н. э.).

В контексте данного исследования важно подчеркнуть, что указанные диктаторы назначались для осуществления религиозных мероприятий из сферы компетенции ординарных магистратов. Ничего специфического, характерного только для диктаторской власти здесь нет. Более того, из трех рассмотренных возможных случаев проведения игр диктатором с узкой компетенцией (*imminuto iure*) один весьма сомнителен (322 г. до н. э.), поскольку там могла иметь место диктатура для ведения войны (*rei gerundae causa*). В двух других (208 и 202 гг. до н. э.) диктаторы были назна-

чены для проведения электоральных комиций, именно это было их основным поручением, и лишь попутно они в силу своих политических полномочий и по поручению сената осуществили необходимые религиозные ритуалы. Таким образом, их никак нельзя считать диктаторами исключительно для религиозных целей, назначенными по причине особого сакрального значения этой магистратуры. Против последнего утверждения говорит и упомянутое дополнительное поручение диктатору со стороны сената касательно проведения религиозных ритуалов.

Самым неоднозначным и спорным примером диктатуры с сакральными целями является избрание диктатора «для вбивания гвоздя» (*clavi figendi causa: Liv. IX. 34. 12*). Впервые диктатура с такой компетенцией (и вообще *imminuto iure*) упомянута в 363 г. до н. э.¹⁹³ Диктатором был избран Л. Манлий Капитолин Импертиоз. В том году из-за непрекращавшейся эпидемии вспомнили о старом, уже забытом обычае вбивать гвоздь в стену храма. Ливий говорит о древнем законе (*lex*), записанном старинными (*priscis*) буквами и в старинных выражениях, который был прибит с правой стороны храма Юпитера Всеблагого Величайшего, где находилось святилище Минервы. Причем слова *vetustus* и *priscus* означали «старинный» не только для самого Ливия (произошедшее 3,5 века назад, несомненно, для него было таковым), но и для современников описываемых им событий, поскольку «по этому закону консул Гораций посвятил храм Юпитера Всеблагого Величайшего в год после изгнания царей» (*Liv. VII. 3. 8*). Таким образом, появление обычая Ливий относит к первому году Республики, а в качестве исполнителей обряда он называет только консулов (первоначально) и диктаторов, не упоминая царей (*Ibid.*). По всей видимости, под законом следует понимать «устав храма» (*lex templi*)¹⁹⁴, введившийся вместе с посвящением храма и определявший правила жертвоприношений в нем и другие особенности его статуса (см. гл. IV, § 4). В изложении Ливия изучаемое положение гласило: «Пусть тот, кто является верховным предводителем (*praetor maximus*), в иды сентября

вбивает гвоздь»¹⁹⁵. Иды сентября являлись днем учреждения (*dies natalis*) храма Юпитера Всеблагого Величайшего¹⁹⁶. Связь обряда, требовавшего участия высших должностных лиц, именно с этим храмом, средоточием римской государственности и религии, вполне понятна.

Но в этой главе, которую И.Ст. Стэвели с некоторой эмоциональностью справедливо назвал «*notoriously ill-constructed and confused chapter*», Ливий в действительности излагает две различные версии, искусственно объединив их¹⁹⁷. Одна версия предполагала регулярный обряд и видела в нем способ подсчета лет¹⁹⁸, причем Ливий ссылается на сообщение некоего Цинция (видимо, антиквара I в. до н. э. Луция Цинция¹⁹⁹) об аналогичном обычае в храме этрусской богини Норции в Вольсиниях. Однако регулярный ритуал должен осуществляться ординарными магистратами, чему нет никаких доказательств: в известных случаях (см. далее) обряд проводился диктатором и носил чрезвычайный характер, как и сама магистратура диктатора. Даже если первоначально, до учреждения диктатуры, его осуществляли консулы (*Liv.* VII. 3. 8), период этот был весьма краток, а возможные источники сведений о столь давнем времени не могут служить надежной базой для выводов. Строго говоря, в том виде, в каком цитата из храмового устава сохранена Ливием, она не позволяет однозначно говорить о существовании именно регулярного обряда. Трудно представить ввиду известного римского религиозного консерватизма, чтобы ежегодный сакральный обряд, исполнявшийся руководителями общины, сначала был забыт, потом о нем вспомнили, применили, но не стали возобновлять и практиковать далее. Так что существование ежегодного ритуала кажется мне весьма сомнительным²⁰⁰.

Тем не менее регулярный ритуал, приписываемый, как правило, консулам, прямо или косвенно признается исследователями, по крайней мере для начала Республики, причем даже теми, кто склоняется ко второму варианту, предполагающему экстраординарный характер обряда²⁰¹. Среди них многие пытаются обойти недвусмысленное высказыва-

ние Ливия о забвении обычая (*intermisso deinde more*) в какой-то момент до 363 г. до н. э., считая, что его высказывание относится не к обычаю как таковому, а лишь к исполнителю, т. е. сам ритуал не прерывался, но осуществлял его не диктатор, как требовал храмовый устав, а консул. Этой гипотезе, сохраняющей регулярный характер ритуала, можно предъявить то же самое возражение: почему же после 363 г. до н. э. не продолжили ежегодно избирать диктатора *clavi figendi causa*, если таково было религиозное требование? Позволю себе привести *argumentum ex silentio*. Уже упоминавшийся диктатор 322 г. до н. э. А. Корнелий Арвина согласно одной из версий античной традиции был назначен для проведения Римских игр, первый день которых приходился как раз на иды сентября²⁰². Но о «вбивании гвоздя», совершавшемся именно в эти иды, не сказано ни слова, хотя в необходимый момент диктатор имелся. Косвенным аргументом служит и то обстоятельство, что во время Августовой реставрации старинных религиозных институтов этот обряд не воспринимался как ежегодный, ибо был поручен не консулам, а тем, кто исполнял цензорские обязанности (*Dio Cass. LV. 10. 4*).

Второй вариант античной традиции, заслуживающий, на мой взгляд, больше доверия, предполагает в ритуале вбивания гвоздя чрезвычайное магическое средство прекращения беды. Магический прием вполне очевиден: забив гвоздь, «пригвоздить», т. е. прекратить, бедствие (главным образом, эпидемию)²⁰³. Так было и в 363 г. до н. э. (*Liv. VII. 3. 3*), и в других известных случаях назначения диктаторов *clavi figendi causa* (см. далее). Никким образом нельзя ограничиваться указанием лишь на возможные политические причины, как поступает Ф. Мюнцер при объяснении событий 363 г. до н. э. По его мнению, назначение диктатора было вызвано нежеланием патрициев передать чрезвычайные полномочия и честь совершения ритуала одному из первых плебейских консулов либо связанному с ним должностью представителю патрициев²⁰⁴. Сомнения в сакральной полноценности империя первых консулов из плебеев вполне естественны для традиционного общества и легко объяснимы, хотя Ливий о них не

говорит. Его рассказ о 375–363 гг. до н. э. представляет собой по большей части изложение легендарных историй, а не обычное анналистическое повествование. Вероятно, период внутренних смут оказался беден на события, фиксируемые в фастах и других документах. Но в них обязательно должна была быть отмечена свирепствовавшая в те годы эпидемия, погубившая среди прочих и знаменитого М. Фурия Камилла. Такое бедствие не могло не вызвать религиозных опасений, которые заставили прибегнуть к чрезвычайной мере – назначению диктатора для «вбивания гвоздя».

Но тем самым не сказалось ли в обращении к диктаторской власти признание ее особой сакральной силы? Несомненно, должно было сказаться, поскольку высшая власть, тем более единоличная и авторитарная, в той или иной степени всегда вызывает чувства, подобные религиозному почитанию. Любое явление представляет собой сложный комплекс противоречивых элементов, и анализ должен выражаться не в отрицании каких-либо из них, а в определении принципиальных основ. В данном же случае смешанное с религиозным почитанием восприятие относится к власти как таковой, а не обусловлено особым качеством (магическим) диктаторского империя. Более того, мне представляется, что назначение диктатора для «вбивания гвоздя» стало следствием иного обстоятельства, также порожденного особенностями религиозного мышления. В рассказе Ливия ясно прослеживается сакральный принцип *post hoc ergo propter hoc*: в 363 г. до н. э. старики ссылались на прецедент, некогда (*quondam*) имевший место с участием именно диктатора и по такому же поводу. Обряд тогда, в некие давние времена, возымел действие, и потому к нему прибегли в схожей ситуации. Сомнительно, чтобы этот неизвестный диктатор был назначен только ради обряда – как отмечалось, до 363 г. до н. э. нет сведений об избрании диктаторов *imminuto iure*. Соответственно, в рамках своей более широкой компетенции он и осуществил магический обряд, который случайно оказался связан с диктаторской властью. И эта случайная связь в силу вышеназванного принципа религиозного мышления закреп-

пилась в традиции и сознании, отнюдь не свидетельствуя при этом об особой магической силе именно диктаторской власти. Показательно, что Л. Манлий Империз, избранный диктатором для «вбивания гвоздя», не считал свое назначение чисто сакральным мероприятием, а потому попытался выйти за рамки первоначальной задачи и начать войну с герниками (*Liv.* VII. 3. 9), т. е. действовал как диктатор с широкой компетенцией²⁰⁵. Впоследствии он был привлечен к суду. Источники расходятся в определении характера обвинения, но если отбросить популярный рассказ о жестоком обращении с сыном²⁰⁶, остаются строгость при наборе войск (*Ibid.* 4. 2) либо сохранение полномочий сверх положенного срока²⁰⁷. Попытка расширения задач своей власти в качестве обвинения в источниках не фигурирует²⁰⁸.

Сведения о других немногочисленных случаях избрания диктаторов для «вбивания гвоздя», весьма краткие и неоднозначные, не опровергают сделанные выводы. В 331 г. до н. э. Гн. Квинктилия (в фастах – Квинкция) избрали диктатором *clavi figendi causa*²⁰⁹ после раскрытия заговора матрон-отравительниц, что было воспринято как зловещее знамение, *prodigium* (*Liv.* VIII. 18). Однако Ливий приводит и версию об эпидемии²¹⁰. Сама история об осуждении 170 и самоубийстве 20 матрон, в том числе патрицианского рода, представлялась ему невероятной (*Ibid.* 18. 2–3). В этом рассказе встречается уникальное упоминание о назначении диктатора «для вбивания гвоздя» во время какой-то (не названной) сецессии плебеев, что якобы утихомирило мятеж (*Ibid.* 12). По мнению Р. Вернера, вследствие близости по времени речь идет о диктаторе 368 г. до н. э. П. Манлии Капитолине с соответствующей ситуацией титулатурой, известной из фаств, – *dictator seditionis sedandae et rei gerundae causa* (CIL. I. Ed. 2. P. 20)²¹¹. На мой взгляд, у Ливия скорее всего имеется в виду весьма давняя для современников история: *memoria ex annalibus repetita in secessionibus quondam plebis...* (*Liv.* VIII. 18. 12). Сомнительно, чтобы таковыми воспринимались события 37-летней давности: зачем прибегать к помощи летописей (*annales*), когда еще было живо немало

свидетелей тех событий? Поэтому не исключено, что здесь могла подразумеваться и первая плебейская сецессия 494 г. до н. э., для которой имеются сведения о диктаторе, примирившем патрициев и плебеев (Маний Валерий)²¹². Не был ли он тем диктатором, который создал упомянутый выше прецедент проведения обряда? В любом случае, признавать ли 368 или 494 г. до н. э., это был диктатор с широкой компетенцией, а не специально избранный для осуществления религиозного ритуала. В рамках своей более общей задачи он и провел обряд.

Относительно диктатуры 313 г. до н. э. имеются определенные сомнения, что она была предназначена именно для «вбивания гвоздя». Данной версии, также предполагающей эпидемию в качестве причины избрания диктатора, сам Ливий (IX. 28. 6) не доверяет. Иной вариант утверждает, что диктатора Г. Петелия в том году назначили для ведения войны с самнитами (Ibid. 2–5)²¹³. Именно как *dictator rei gerundae causa*, т. е. как диктатор *optima lege*, он обозначен в капитолийских фастах (CIL. I. Ed. 2. P. 21), что является важным аргументом в пользу второго варианта²¹⁴.

Еще раз *dictator clavi figendi causa* (Гн. Фульвий Центумал) упомянут в капитолийских фастах для 263 г. до н. э. (CIL. I. Ed. 2. P. 22), но обстоятельства его назначения неизвестны.

Таким образом, исполнение диктатором даже магического обряда «вбивания гвоздя» не может однозначно свидетельствовать о магическом характере его полномочий²¹⁵. Прецедентом послужили два случая (а может, речь идет об одном и том же), когда этот обряд был исполнен диктатором в рамках широкой политической компетенции. Поэтому назначение позднее диктатора исключительно для «вбивания гвоздя» могло стать следствием случайно возникшей ассоциации между обрядом и диктатурой. Важно и то, что, как считает Ливий, первоначально ритуал «вбивания гвоздя» относился к функциям консулов (*Liv.* VII. 3. 8). Принципиальное значение имеет уже само признание возможности такой связи. Значит, в этом вопросе не было существенных различий

между диктаторской и консульской властью, пусть даже в известных случаях ритуал осуществляли только диктаторы. Нет оснований говорить и об особом сакральном значении личности диктаторов для «вбивания гвоздя»: А. Магделен обратил внимание, что в первых трех случаях избрали представителей знатных семейств, ничем иным (в том числе политической карьерой) не примечательных, а в последнем – глубокого старика, бывшего консулом 35 лет назад²¹⁶.

Такого рода диктаторы (для «вбивания гвоздя») имели место лишь четыре раза и на протяжении всего лишь 100 лет (363–263 гг. до н. э.), причем и они вызывают сомнения в достоверности. Столь же немногочисленны – даже с учетом спорных и косвенных случаев – упоминания диктаторов для иных религиозных мероприятий: для учреждения *sacrum novendiale* (одно сообщение), для проведения Латинских празднеств (одно сообщение) и священных игр (три сообщения). На мой взгляд, можно с достаточным основанием утверждать, что само избрание диктатора специально для осуществления религиозных ритуалов еще не свидетельствует об особом сакральном характере диктаторской власти. Все эти диктаторы выполняли поручения, которые относились к компетенции ординарных магистратов, прежде всего консулов, а использование диктаторской власти, к тому же редкое, явно было следствием особых обстоятельств. Такие диктаторы ничем не отличались от других диктаторов для решения конкретной задачи (*dictatores imminuto iure*), в частности для проведения электоральных комиций, которых назначали для выполнения обязанностей, входивших в консульскую компетенцию, если по каким-либо причинам те не могли быть исполнены обычным порядком. Выделение сакральных функций из единого диктаторского империя – явление того же порядка, что и выделение электоральных. Более того, гораздо чаще сенат или народ особым распоряжением поручали исполнение какой-либо задачи религиозного характера ординарным магистратам (см. § 2), не прибегая к назначению для этой цели диктатора.

Важное значение для определения характера диктаторской власти, в том числе в сакральном отношении, имеет анализ процедуры назначения диктатора. Непосредственно акт объявления консулом имени диктатора обычно обозначался техническим термином *dictio* (*dicere*)²¹⁷, хотя употреблялись и другие термины²¹⁸, в том числе *creatio* («избрание»)²¹⁹. Необычно для республиканской политической системы уже то обстоятельство, что диктатора не избирали, а назначали, причем формально единоличным решением одного консула. Когда в 217 г. до н. э. в чрезвычайных условиях начала II Пунической войны Кв. Фабий был избран на народном собрании²²⁰, то это нарушение обычной процедуры было подробно прокомментировано Ливием, по мнению которого Фабий все же не был диктатором, а действовал *pro dictatore*, т. е. с диктаторской властью²²¹.

Решение о необходимости назначить диктатора принимал сенат²²², который затем обращался с соответствующим предложением (*iussus*²²³) к одному или обоим консулам (консулярным трибунам). В последнем случае они сами решали, кто из них осуществит это назначение²²⁴. «Предложение» точнее отражает ситуацию, чем «просьба» или «приказ». С одной стороны, нет сведений, чтобы решение о назначении диктатора не было проведено в жизнь по вине консулов, хотя попытки сопротивления имели место: ведь такое решение резко умаляло их власть и возможности удовлетворения собственных амбиций. Но сенат мог обратиться к помощи плебейских трибунов²²⁵, угрожавших судебным преследованием, либо к коллеге упорствующего магистрата²²⁶, либо использовать оба средства²²⁷. С другой стороны, консул был свободен в выборе личности диктатора. Это было его исключительное право. В 210 г. до н. э. консул М. Валерий, возмущенный желанием сената передать определение личности диктатора народному собранию, тайно покинул Рим²²⁸: «...консул отказался спрашивать народ по поводу того, что находилось в его собственной власти» (*Liv. XXVII. 5. 17*). Сенат, как правило, рекомендовал ту или иную кандидатуру²²⁹, и консулу сложно было не считаться с авторитетом сената,

но свобода консульского выбора оставалась реальностью. Крайним ее проявлением стали события 249 г. до н. э., когда консул П. Клавдий Пульхр, не согласный с решением сената, назначил диктатором своего посыльного (или писца) Глицию²³⁰, который, правда, сразу же сложил неподобающие ему полномочия. О полной свободе консула (с формальной стороны) свидетельствует отсутствие и у его коллеги²³¹, и у плебейских трибунов права вето в отношении такого решения. В последнем случае *argumentum ex silentio* нельзя назвать ненадежным, поскольку диктаторов нередко назначали из-за внутренних конфликтов, прежде всего для противодействия плебейским требованиям, и античные авторы уделили немало внимания этой стороне их деятельности. Тем показательнее молчание источников о попытках плебейских трибунов помешать консульскому исключительному праву. Лишь признание процедуры огрешной, т. е. выполненной с нарушениями ауспиций, вело к отмене назначения диктатора²³², что служило дополнительным средством контроля со стороны сената за консульским выбором.

О значении религиозной стороны, которая определяла правомочность назначения диктатора, свидетельствует обращение к авгурам в 426 г. до н. э., когда возникли религиозные сомнения относительно наличия такого права у консульских трибунов: авгуры разрешили эти сомнения (*Liv.* IV. 31. 4). О том же говорят и апелляция к авгурским книгам в подспудной дискуссии Цицерона с Цезарем, который планировал, вопреки традиции, стать диктатором через претора, и настойчивое желание Цезаря добиться соответствующего постановления сената и декрета авгурской коллегии (*Cic. Ad Att.* IX. 15. 2, ср. 9. 3). Те же авгуры в конце 48 г. до н. э. высказали протест по поводу назначения Антония начальником конницы на срок сверх законных шести месяцев (*Dio Cass.* XLII. 21. 1), пусть это выглядело смешно и неуместно ввиду одновременного назначения Цезаря диктатором на годичный срок (*Ibid.* 2). Именно в авгурских книгах сохранилось первоначальное обозначение диктатора как *magister populi*²³³. Таким образом, решение проблем, связанных с оп-

ределением характера акта *dictio*, лежит в области авгурального права, прежде всего в той его части, которая касалась ауспий и предоставления их магистратам²³⁴.

Этот акт мог происходить только на «римской земле» (*ager Romanus*)²³⁵, которая имела особое значение для осуществления ауспий²³⁶. Деление земель на категории относилось к авгурскому учению²³⁷, следовательно, в основе указанного требования лежал сакральный принцип, помимо явно политического – держать назначение диктатора под контролем сената²³⁸. Эти факторы сказались и на запрете – скорее традиционном, чем по закону, – диктатору действовать вне Италии (*Dio Cass. XXXVI. 34. 2, ср. Liv. Per. 19*).

Другое обязательное условие правомочности акта *dictio* определялось термином *silentio*²³⁹, который относился к авгурскому лексикону, являясь обычным требованием при совершении ауспий. Помимо конкретного указания на необходимость полной тишины при гадании²⁴⁰ он служил также более общим, техническим термином, обозначавшим отсутствие любых неблагоприятных знамений²⁴¹.

Еще одним требованием являлось назначение диктатора только ночью (*nocte*)²⁴², что довольно необычно для римской политической практики. Дело не во времени проведения ауспий – по поводу своих предстоящих действий магистраты гадали как раз после полуночи²⁴³. Но при назначении диктатора сам этот политический акт мог быть совершен ночью, что действительно создает особую сакральную атмосферу. На это указывал Д. Коэн, подчеркивая уникальность действия²⁴⁴. Однако специфика все же не столь велика, как кажется на первый взгляд. Ошибка Д. Коэна, по моему мнению, заключается в том, что он связал непосредственно с самим актом *dictio* те требования, прежде всего *silentium*, которые в действительности относились к ауспикальной процедуре, предшествовавшей любому политическому акту. Ведь назначение диктатора совершалось сразу после ауспий, в то время как в остальных случаях магистрат гадал по поводу тех своих действий, осуществление которых предполагалось в наступающий день. Отлагать же назначение диктатора до

утра не имело никакого смысла, ибо это было единоличное действие консула и, соответственно, он мог его осуществить немедленно после ауспиций.

Еще дальше, чем Д. Коэн, в поиске сакральной сути акта *dictio* пошел А. Магделен, причем свою мысль он сформулировал наподобие аксиомы, не прибегая к подробному анализу источников: «Консул не переносит свою власть на диктатора, чья (власть) больше. Касательно инвеституры диктатора, как и второго интеррекса, следует отбросить идею о передаче власти. *Dictio* при ауспициях передает диктатору ауспиции и *imperium* прямо от Юпитера»²⁴⁵. Но как понимать идею А. Магделена о «юпитеровой инвеституре», т. е. что власть получена непосредственно от Юпитера? Если отбросить красивую фразеологию, то речь должна идти о некоем обряде, совершение которого мыслилось как предоставление власти. При назначении диктатора таким обрядом является *dictio*. Из утверждения же А. Магделена вытекает, что устами консула, произносящего имя диктатора, вещал бог. Такая идея крайне необычна для римской религии, особенно в ее политическом аспекте, поэтому нуждается в гораздо более обширном обосновании, чем предложил французский ученый.

Стремясь доказать особый сакральный характер назначения диктатора, отличный от прочих магистратских актов, Д. Коэн сопоставил ритуал *dictio* с жреческой кооптацией²⁴⁶. Но, как убедительно доказал Г. Зибер, работа которого оказалась неучтенной Д. Коэном, *dictio* никоим образом не может считаться кооптацией (подобно жреческой или трибунской), поскольку последняя осуществлялась коллегией, а избранный получал одинаковое положение с избравшими его²⁴⁷. В ряде случаев и у жрецов имело место назначение со стороны одного лица – верховного понтифика, но оно касалось только царя священнодействий, фламингов и весталок, т. е. тех жрецов, которые подчинялись верховному понтифику²⁴⁸. В случае же с диктатором консул назначал магистрата более высокого по рангу.

Кроме того, у жрецов и в случае назначения, и в случае кооптации имело место, как отмечалось ранее (см. примеч. 90

и 91), посвящение в сан (*inauguratio*), чего не было при назначении диктатора. Иное мнение по этому поводу высказал А. Магделен, считавший, напротив, что между двумя названными актами – *inauguratio (sacerdotis)* и *dictio (dictatoris)* – имеются параллели (получение сана либо власти от Юпитера)²⁴⁹. На мой взгляд, различия, причем существенные, слишком велики, а сходство поверхностно и внешне, чтобы обойтись указанием на некоторые похожие черты этих ритуалов²⁵⁰. Жреческая инаугурация проходила днем в присутствии коллегии понтификов на калатных комициях (*Labeo ap. Gell. XV. 27. 1*), подразумевала участие авгуров²⁵¹, в то время как консул один проводил ауспиции в ночной тишине, после чего назначал диктатора. Каким образом консул объявлял затем имя назначенного им диктатора – неизвестно, но, видимо, такое объявление не предполагало в качестве обязательного элемента публичность, хотя и не исключало ее, как в упоминавшихся случаях участия народного собрания в этой процедуре. По крайней мере, при чтении рассказов Ливия и Диона Кассия о назначении диктатора в 310 г. до н. э. возникает впечатление, что консул Кв. Фабий объявил диктатором своего личного врага только сенатскому посольству (*Liv. IX. 38. 14; Dio Cass. VIII. 36. 26*). Назначение диктатора втайне от народа, с ведома только сената подчеркнуто в истории Спурия Мелия²⁵². Все это явно отличается от торжественной процедуры инаугурации. Еще одним важным отличием являются результаты актов *dictio* и *inauguratio*: в первом случае предоставляли политическую должность на срок не более шести месяцев, во втором – жреческое достоинство пожизненно, поэтому известен противоположный ритуал *exauguratio*²⁵³.

Стремясь найти объяснение акту *dictio* через аналогичные действия, А. Магделен также обратил внимание на сходство назначения диктатора и второго (и каждого следующего) интеррекса²⁵⁴. В обоих случаях магистрат единолично назначал другого магистрата. Однако и здесь различия весьма велики, так что опять можно говорить лишь о внешнем сходстве. Ведь консул, называя диктатора, назначал

большую власть, что уникально, а интеррекс, называя преемника, – равную, как и при избрании консулом консулов. Кроме того, первого интеррекса все-таки каким-то образом избирала (процедура в деталях неизвестна²⁵⁵) патрицианская часть сената. Такое избрание является уникальной чертой, отличающей избрание первого интеррекса и от назначения диктатора, и от избрания консулов.

На мой взгляд, как раз между двумя последними процедурами существует определенное внутреннее единство при внешнем отличии выборов от назначения. Ведь принцип народного выбора не возник одновременно со свержением царской власти, а развивался постепенно, но так и не получил полного воплощения²⁵⁶. Определяющую роль на электоральных комициях играл проводивший их магистрат. Он мог отвергнуть кандидата, не учитывать поданные за него голоса, а главное – только формальное объявление имени победителя (*renuntiatio*) давало юридическую силу народному выбору (см. гл. I, § 3). Соответственно, *dictio* и *renuntiatio* по сути были аналогичными актами, являясь единоличным назначением преемника во власти. О единой сути этих актов свидетельствует и упоминавшееся избрание диктатора в 210 г. до н. э. (как, видимо, и в 217 г. до н. э.), весьма схожее с обычной электоральной процедурой – комиции называли кандидата, а консул объявил его диктатором (см. примеч. 228). Никакой чрезвычайной ситуации, которая заставила бы отказаться от традиционного назначения, в 210 г. (в отличие от 217 г.) не существовало: оба консула были в пределах досягаемости, и оба приняли то или иное участие в этих событиях. Причины обращения сената к фактическому избранию диктатора неизвестны, но в целом политическое руководство Римской республики (за исключением одного из консулов) признало такую процедуру легитимной.

Получение магистратской власти было сопряжено с получением права на общественные ауспиции. Будучи назначенным, диктатор проводил через куриатное собрание закон о своем империи²⁵⁷, подобно другим магистратам с империем (см. гл. I, примеч. 47–50). Вопрос о передаче по этому закону

права на общественные ауспиции в историографии решается неоднозначно (см. гл. I, § 2), но в любом случае здесь нет речи о какой-либо специфической черте, характерной только для диктаторской власти. На мой взгляд, получение этого права ординарными магистратами связано с актом *renuntiatio* (см. гл. I, § 3). Относительно диктаторов нет сомнений в получении ими права на общественные ауспиции вследствие акта *dictio*, ибо сразу после него, еще до принятия куриатного закона об империи, диктатор при совершении соответствующих ауспиций назначал начальника конницы²⁵⁸. Если в обоих случаях дело обстояло именно так, то это также является важным свидетельством единого характера актов *dictio* и *renuntiatio*. Кроме того, хотя смысл и цели принятия куриатного закона остаются неясными, все же так или иначе в нем отражена идея если не избрания, то, по крайней мере, утверждения магистратской власти со стороны гражданского коллектива, что опять-таки уменьшает различие между процедурами назначения (диктатора) и избрания (консула).

Таким образом, сакральное содержание акта *dictio*, по моему мнению, вряд ли имело какие-то принципиальные особенности по сравнению с любым другим магистратским, прежде всего консульским, актом. Здесь иная проблема требует объяснения. Ведь процедура назначения диктатора обычным порядком, т. е. через консула, противоречила сакральному и государственному праву, поскольку меньшая власть назначала большую, что было недопустимо при избрании магистратов. По этой причине претор не имел права проводить выборы консулов, на что указывали Г. Семпроний Тудитан (консул 129 г. до н. э.) в «Книге о магистратах»²⁵⁹ и Цицерон²⁶⁰. Цицерон ссылаясь на авгурские книги, а Г. Тудитана цитировал М. Мессала, авгур с 55-летним стажем (*Macr. Sat. I. 9. 14*), в «Книге об ауспициях» (*ap. Gell. XIII. 15. 3–4*), т. е. указанное требование имело отношение к сакральному праву. А в том, что империй диктатора больше консульского, подобно тому как консульский больше преторского, и диктатор может приказывать консулу²⁶¹, сомне-

ний нет²⁶². И хотя Цицерона можно заподозрить в политической пристрастности, – ведь вопрос возник из-за желания Цезаря быть избранным с помощью претора, поскольку консулы оказались на стороне Помпея, – но авгуруские книги, как и сочинение Г. Тудитана (вторая половина II в. до н. э.), подтверждают традиционность и объективность данного требования²⁶³. Претор не имел права избирать даже равных себе магистратов²⁶⁴.

Насколько я могу судить, на несоответствие процедуры назначения диктатора указанному требованию сакрального права не было обращено должного внимания в историографии²⁶⁵. Не комментировалось оно и античными авторами, хотя необходимость этого, казалось бы, очевидна. Цицерон, рассуждая в письме к Аттику о незаконности избрания консулов или назначения диктатора через претора (*Cic. Ad Att. IX. 15. 2*), чуть ранее в другом письме по поводу первого варианта дает необходимое пояснения: «...[у претора] нет права [предлагать для избрания] консулов потому, что нельзя избирать большой империй посредством меньшего...» (*Ibid. 9. 3*). Но по поводу назначения диктатора, где ситуация с империем точно такая же даже в случае участия консула, он не счел необходимым написать какой-либо комментарий. В итоге Цезарь, из-за которого Цицерон и обратился к этой теме, предпочел нарушить обычай по второму варианту: в конце 49 г. до н. э. претор М. Эмилий Лепид объявил его диктатором (*Caes. BC. II. 21. 5; Dio Cass. XLIII. 1. 1*). На незаконность (παρά τῃ πάτριᾳ) состоявшегося назначения обратил внимание и Дион Кассий (*XLI. 36. 1*).

Странно, но никто из античных писателей не вспомнил о прецеденте, некогда имевшем место, – даже Цезарь, весьма заинтересованный в легализации своего назначения, сомнительного в сакральном и правовом отношении. Конечно, речь идет о весьма древних событиях, и, возможно, о них просто забыли, но прецедент этот очень интересен. Ведь точно так же, как в 49 г. до н. э., в 217 г. до н. э. на народном собрании (скорее всего, центуриатном) избрали диктатором Кв. Фабия Максима. Кто созвал комиции и поставил вопрос на го-

лосование, Ливий почему-то не сообщает, хотя его рассказ об этих событиях весьма подробен, в частности, он называет имя претора, объявившего народу о поражении при Тразименском озере (*Liv.* XII. 7. 8, см. также: *Plut.* Fab. 3). Ввиду отсутствия консулов созвать комиции должен был городской претор²⁶⁶. И он же, соответственно, объявил имя диктатора, что было ключевым актом в процедуре назначения диктатора. Плебейский трибун мог созвать народное собрание (трибутное) и провести выборы, но никак не объявить – тем самым назначить – магистрата с империем. Это имел право сделать только магистрат, также обладавший империем. Поэтому в 210 г. до н. э. в схожей ситуации трибутные комиции, созданные трибуном, только называли имя угодного кандидата, но диктатором его объявил консул Марцелл (*Liv.* XXVII. 5. 17–19).

Ряд исследователей считает, что в 217 г. до н. э. выборы провел интеррекс, которым мог быть даже сам Кв. Фабий Максим²⁶⁷. Эта гипотеза исходит, в первую очередь, из обозначения магистратуры Кв. Фабия в фазах как *dictator interregni causa* (*CIL.* I. Ed. 2. P. 23). Однако уникальность указанной титулатуры ставит больше вопросов, чем решает проблем. Деятельность Кв. Фабия ясно показывает, что он был назначен диктатором *rei gerundae causa*. М. Гуссо предположил, что более корректной формой было бы *dictator ex interregno*, т. е. «диктатор, назначенный посредством (на основании) интеррегнума»²⁶⁸. Но в такой форме (с предложением «ex») титулатура диктатора не употреблялась, т. е. уникальность ее усугубляется. К тому же для наступления интеррегнума должны были сложить свои полномочия оставшийся консул и преторы, а этого не было. Собственно, речь должна идти о причинах, по которым редактор фаст в эпоху Августа прибег к вышеназванной формуле, но здесь невозможно выйти из области гипотез. И хотя избрание диктатора через интеррекса также являлось нарушением «конституционной» традиции, все же такой выход из сложившейся в 217 г. до н. э. ситуации выглядит логичнее, ибо целью интеррегнума было как раз восстановление высшей власти (можно вспомнить

назначение Суллы диктатором в 82 г. до н. э. через интеррекса). Отсутствием формальных условий для интеррегнума в той ситуации могли и пренебречь, впрочем, как и названными логическими соображениями. Решения, принимавшиеся под давлением суровых обстоятельств II Пунической войны, зачастую были небезупречны с точки зрения религии и права, но известно, как римляне умели согласовывать религиозные нормы с требованиями момента. Все же ссылка на кризисную ситуацию при всей своей оправданности не может служить универсальным и единственным объяснением, тем более что такие ситуации зачастую провоцируют взрыв консервативных настроений и обращение к традиционным ценностям, в которых видят опору и спасение²⁶⁹.

Окончательное решение вопроса вряд ли возможно, а его подробное рассмотрение выходит за рамки проблематики данного исследования. «Преторский» вариант интересен в теоретическом плане ввиду поставленного выше вопроса о назначении меньшей властью большей. В пользу этого варианта говорит и то, что участие претора предполагалось также в постановлении сената по поводу избрания диктатора в 210 г. до н. э.: «Сенат постановил, чтобы консул... спросил народ, кого угодно назначить диктатором, и того, кого народ прикажет, назначил диктатором; если консул откажется, пусть претор спросит народ...» (*Liv.* XXVII. 5. 16, ср. 17). В обоих случаях (в 217 и 210 гг. до н. э.) кандидатуры были выдвинуты сенатом. С политической стороны его действия понятны – утверждение (вполне формальное) кандидатуры на народном собрании призвано было сплотить народ вокруг общепризнанного лидера. В случае единоличного назначения со стороны претора эта цель не достигалась бы. Кроме того, неизбежное (в 217 г. до н. э.) нарушение сакрального права и «конституционной» традиции оказалось, благодаря обращению к народному собранию, санкционированным со стороны гражданского коллектива, что уменьшало негативные (в религиозном и политическом отношении) последствия этого вынужденного шага.

Но все же предварительные этапы, в том числе и новый в виде комиций, практически не нарушали сакральное и государственное право, ибо единственным юридически и религиозно признанным этапом был акт объявления имени диктатора (*dictio*), что, собственно, и означало вручение ему полномочий. Только этот акт, как уже отмечалось, мог быть оспорен по религиозным основаниям. Поэтому именно он должен был соответствовать сакральному праву и неписаной римской «конституции». Обращение к претору (если принять этот вариант развития событий) в чрезвычайной ситуации при отсутствии консулов объясняется тем, что преторы считались коллегами консулов, ибо избирались при тех же ауспациях²⁷⁰. Следовательно, нарушение сакральной традиции легче можно было согласовать с требованиями религии. Учрежденная в 367 г. до н. э. претура, будь она отдельной, самостоятельной магистратурой, нарушала бы принцип коллегиальности, поскольку первоначально избирался только один претор. Поэтому он вместе с консулами составлял единую коллегию. На первых порах престиж консулата и претуры был примерно одинаков, и нередко бывшие консулы избирались преторами. Но постепенно престиж претуры падал по мере дистанцирования ее от консулата, в том числе благодаря превращению ее в подлинно коллегиальную магистратуру после увеличения числа преторов²⁷¹. В итоге они стали фактически в младшими коллегами консулов²⁷², что было закреплено законом Виллия (180 г. до н. э.), установившим порядок прохождения должностей (*cursus honorum*). Такого рода эволюция, по всей видимости, и обусловила запрет на осуществление претором консульских электоральных функций.

Исключительное право консулов на осуществление акта *dictio*²⁷³, на мой взгляд, объясняется особым положением первоначальной республиканской магистратуры, позднее названной консулатом. Именно от нее, сначала единственной и неделимой, затем «отпочковались» другие магистратуры (цензура, претура, курульный эдилитет), либо ее служители поднялись до статуса магистратов (квесторы). Относи-

тельно происхождения диктатуры в науке идет оживленная дискуссия²⁷⁴, но нельзя не заметить, что античная историография, при всех колебаниях по поводу первого диктатора, единодушно относит учреждение этой магистратуры ко времени после учреждения Республики. Таким образом, диктатура также оказывается «эманацией» первичной республиканской власти, воспринимаясь как объединенная власть двух консулов (и являясь таковой), а не как нечто принципиально новое. Цицерон в составленной им своеобразной «конституции» Римской республики четко отразил эту важную черту диктаторской власти: *idem iuris quod duo consules teneto* (*Cic. Leg. III. 9*). О том же свидетельствует термин *praetor maximus* в упоминавшемся древнем законе касательно ритуала «вбивания гвоздя», если согласиться с утверждением Ливия, что он обозначал и консула, и диктатора (*Liv. VII. 3. 5; 8*). Консулы действительно сначала назывались преторами²⁷⁵, соответственно, к диктатуре Ливий применил тот же термин, что и к консулату²⁷⁶. Из сказанного следует, что именно консулат имел особое сакрально-политическое значение в системе управления Римской республики, чем определялось признаваемое в качестве нормы исключительное право консулов назначать диктаторов независимо от соотношения властных полномочий этих магистратур. Таким образом, проведенный анализ показывает, что сакральные полномочия диктаторов не представляли собой нечто особенное и уникальное, принципиально отличное от сакральных обязанностей высших ординарных магистратов. Помимо рассмотренных, в диктаторский империй входили и другие полномочия сакрального характера, которые полностью повторяли таковые у ординарных магистратов: диктаторы осуществляли ауспиции, принимали обеты, совершали дедикации храмов (см. гл. IV, § 1–3) и т. п. При всех своих особенностях все же и процедура назначения диктатора не имела принципиальных отличий от магистратских выборов в сакральном отношении. Конечно, бóльшая власть всегда вызывает большее уважение и страх, в которых присутствует и религиозная сторона. Но это не всегда говорит о

сакральном, магическом и тому подобном характере самой власти, даже если ее носители выполняют соответствующие функции. Относится сказанное и к диктатуре. Отсутствие ясных и бесспорных указаний на магическое содержание и восприятие магистратской власти при Республике в значительной степени объясняется сознательной политикой римской элиты по некоторой, если можно так выразиться, ее «десакрализации», что было вызвано логикой борьбы с царской властью, имевшей сакральный характер и значительные религиозные функции. Определенную лепту в этот процесс внесло и патрицианско-плебейское противостояние, развитие тех тенденций, которые привели к формированию *civitas*. Преобладание общих интересов, характерное для гражданской общины, обусловило то, что ни правящая элита, ни рядовая масса граждан не были заинтересованы в придании особого религиозного статуса отдельной личности, к тому же наделенной чрезвычайными полномочиями.

II.4. Религиозные полномочия цензорской власти

Созданная в 443 г. до н. э. магистратура цензоров являлась весьма своеобразной и в политическом, и в сакральном аспекте. С политической стороны своеобразие цензуры заключалось уже в том, что, относясь к высшим магистратурам (цензоры обладали высшими ауспициями²⁷⁷), она единственная не имела империя. Выделившись из круга консульских обязанностей, цензура со временем²⁷⁸, как считал Ливий, расширила объем своих полномочий, подняла свой престиж и стала считаться вершиной политической карьеры²⁷⁹. Цензоров, как и консулов, избирали на центуриатных комициях²⁸⁰. Но с государственно-правовой точки зрения эта магистратура оказывается ближе к диктатуре, чем к консулату²⁸¹, ибо была предназначена для решения четко определенных задач, после выполнения которых цензоры (подобно диктаторам), как доказывал А.В. Цумпт, досрочно слагали свои

полномочия²⁸². О значимости и близости цензуры и диктатуры в религиозном отношении свидетельствует количество абдикаций (отказов от должности) по сакральным мотивам: у цензоров и диктаторов их больше, чем у консулов, даже в абсолютном исчислении²⁸³. Можно указать еще одно показательное совпадение: во 2 г. до н. э. при посвящении храма Марсу Мстителю Август распорядился, чтобы цензоры, точнее те, кто исполнил их обязанности (*ὑπὸ τῶν τιμητευσάων*), осуществляли обряд вбивания гвоздя в стену этого храма²⁸⁴ – старинный ритуал, который ранее в известных нам случаях совершали диктаторы в отношении храма Юпитера Всеблагого Величайшего (см. § 3).

Об особом сакральном значении цензуры говорят прилагавшиеся к ней эпитеты. Цицерон (Sest. 55) назвал цензора «священнейшим магистратом» (*sanctissimus magistratus*)²⁸⁵. Ему вторили Дионисий Галикарнасский и Плутарх²⁸⁶, причем последний ссылаясь на мнение самих римлян²⁸⁷. Однако, как ни парадоксально, столь значимая в сакральном (и политическом) отношении магистратура стала единственной из ординарных магистратур «жертвой» при переходе к Принципату, практически полностью исчезнув как самостоятельная должность²⁸⁸. Обращает на себя внимание, что уже первый опыт единоличной власти (диктатура Суллы) также сопровождался фактической ликвидацией цензуры, чьи функции были переданы другим магистратурам²⁸⁹. Таким образом, цензура оказалась наиболее тесно связанной с республиканским строем, не пережив его, в отличие от консулата.

Парадокс заключается и в том, что, несмотря на высокую и, можно сказать, уникальную оценку сакрального значения цензуры, обязанности цензоров, имевшие отношение к религии, были весьма и весьма немногочисленны. К важнейшим полномочиям цензоров относилась сдача государственных подрядов, в том числе на строительство и ремонт храмов²⁹⁰. Однако такие обязанности не имели специфически сакрального характера, являясь частью хозяйственных функций цензоров. В случае необходимости их могли осуществлять

консулы (см. далее примеч. 316). Лишь один подряд можно считать ритуальным, т. е. преследующим прежде всего религиозные, а не хозяйственные цели, – тот, который цензоры сдавали первым, а именно подряд на окраску суриком статуи Юпитера Капитолийского и кормление священных гусей Юноны при том же Капитолийском храме²⁹¹. Кроме того, из государственных доходов первым ради благого предзнаменования сдавалось в аренду озеро, название которого означало прибыль (*lucrum*)²⁹². По всей видимости, и упомянутый подряд на ритуальные действия в Капитолийском храме сдавался прежде остальных также ради благого предзнаменования²⁹³. К сказанному можно добавить, что одним из оснований для цензорского замечания служило отсутствие должного внимания к наследственным, т. е. родовым, святыням и могилам²⁹⁴ и нарушение других моральных норм (лжесвидетельство, неисполнение обязанностей по отношению к родственникам и т. п.)²⁹⁵, имевших отношение к религии.

Названными актами ограничивались сакральные стороны деятельности цензоров, помимо действительно важной в сакрально-политическом плане церемонии *lustrum*. Эта церемония, завершавшая ценз, являлась практически единственной цензорской функцией религиозного характера. Ее учреждение традиция относила к реформам Сервия Туллия²⁹⁶, которому приписывалось четырехкратное осуществление церемонии *lustrum* (*Val. Max.* III. 4. 3). После царей *lustrum* шесть раз проводили консулы²⁹⁷, а с 443 г. до н. э. – цензоры²⁹⁸. Постепенно термин *lustrum* стал обозначать промежуток между двумя церемониями (с конца III в. до н. э., как правило, пятилетний), а затем и любой временной интервал²⁹⁹. В этом, несомненно, сказалась постепенно утверждавшаяся периодичность, хотя и не жесткая, цензов и связанных с ними люстров, а также рост значения государственных арендных договоров, обычно заключавшихся цензорами. Немалую роль сыграло и признание важности обряда для жизни гражданской общины, ведь между обрядом и характером (счастливым или нет) следующего за ним периода видели тесную связь (см. ниже).

Наиболее подробное описание подготовки к церемонии *lustrum* дает Варрон (LL. VI. 86–87), чьи сведения представляют собой обширную цитату непосредственно из цензорских документов (*tabulae censoriae*). Как было принято в римской политической практике, в ночь накануне осуществления *lustrum* один из цензоров совершал ауспиции (Ibid. 86), чтобы испросить согласие Юпитера на проведение данного обряда в данный день. Затем через глашатая – сначала из *templum*, где совершалась ауспикация, а затем со стен (города) – созывались граждане (Ibid. 86, 87). На рассвете цензоры, писцы и магистраты умащались, приходили преторы (старинное обозначение высших ординарных магистратов) и плебейские трибуны, а также прочие граждане, приглашенные глашатаем, после чего цензоры бросали жребий, кому из них проводить *lustrum*³⁰⁰ (Ibid. 87). Затем создавалось новое священное пространство (*templum*) уже для проведения церемонии *lustrum*, что указывает на ее религиозный характер. На этом заканчивались подготовительные мероприятия.

Непосредственно сама церемония состояла в том, что римские граждане выстраивались по центуриям на Марсовом поле, после чего вокруг них трижды проводили кабана, барана и быка (*suovetaurilia*), которых затем приносили в жертву Марсу³⁰¹. Ради благого предзнаменования, как было принято в таких случаях, цензоры следили, чтобы те, кто вел животных, имели «счастливые» имена³⁰². При жертвоприношении один из цензоров возносил молитву богам, испрашивая у них милость и помощь римскому народу: *ut populi romani res meliores amplioresque facerent* («чтобы они сделали государство римского народа лучше и обширнее»). В 141 г. до н. э. цензор П. Сципион Младший, согласно рассказу Валерия Максима (IV. 1. 10), изменил формулу молитвы: *ut populi romani res perpetuo incolumes servent* («чтобы они всегда сохраняли государство римского народа нерушимым»). Одновременно произносились обычные для римлян в таких ситуациях обеты на следующий цензорский период³⁰³. Троекратное обведение жертвенных животных вокруг войска представляло собой магический круг, который имел широ-

кое распространение в римском культе³⁰⁴. После завершения обряда цензор отводил граждан, построенных по центуриям, под знаменем с Марсового поля в город (*Varro. LL. VI. 93*).

Удивительно, но в источниках нет упоминания об участии жрецов в столь важном религиозном ритуале. Интересная гипотеза Л.Л. Кофанова о руководящей роли понтификов при жертвоприношении во время *lustrum*³⁰⁵ основана на двух неверно интерпретированных пассажах у Феста (в сокращении Павла) и Сервия. Фест (р. 50L) поясняет особый тип жертвоприношения (*caviares*), которое совершалось в присутствии (или «от имени») коллегии понтификов каждые пять лет (*pro collegio pontificum quinto quoque anno*). Однако сам термин *lustrum* здесь не упомянут, пятилетний же срок между люстрами являлся скорее теорией, чем практикой³⁰⁶. Кроме того, пятилетний период встречался и при других обетах и священнодействиях, столь же традиционных и периодичных³⁰⁷, как и цензорские. Поэтому нет никаких оснований связывать упомянутый Фестом обряд исключительно с цензорским ритуалом *lustrum* – возможны всякие варианты.

В другом отрывке, у Сервия, речь идет о некоем типе жертвоприношения под названием *lustralia*, которое Сервий действительно отнес к цензорскому люстру³⁰⁸. Но затем он приводит другое объяснение, что речь может идти всего лишь о быке пятилетнего возраста. Далее неизвестный автор, дополнивший Сервия, приводит еще два мнения, явно расширяя информацию Сервия. В первом случае указанный тип жертвоприношения отнесен к очищению города, совершаемому раз в пять лет (*Amburbium?*). Лишь во втором варианте назван понтифик (вместе с цензором): *lustralia* – «то, что, приняв двумя руками, возлагает на алтарь понтифик или цензор»³⁰⁹. Упоминание рядом жреца и магистрата отнюдь не означает обязательно их участия в одной церемонии, тем более что рассматриваемое действие – возложение жертвенного животного целиком на алтарь двумя руками – равно относится и к понтифику, и к цензору. Соответственно, скорее всего имеется в виду одинаковое особое (обычно ведь на

алтаре сжигали лишь часть жертвы) действие в разных церемониях, чем в рамках одной. Косвенно это подтверждается союзом *vel* («или»): сомнительно, чтобы строгий римский ритуал допустил вариативность, предоставив совершение обряда либо жрецу, либо магистрату. Четыре версии трактовки термина *lustralia* у Сервия и его продолжателя свидетельствуют, что он не был жестко связан именно с цензорским люстром.

Молчание античных авторов об участии жрецов в церемонии *lustrum* настолько полное, что даже в качестве подсказчика слов (*verba praeire*) цензорского обета упомянут писец (*Val. Max.* IV. 1. 10), хотя это была обычная функция понтификов³¹⁰. Тем не менее участие авгуров и понтификов в церемонии *lustrum* было бы вполне ожидаемо и оправданно, но формы его можно лишь предполагать³¹¹.

Lustrum осуществляли, естественно, ближе к окончанию срока цензорских полномочий³¹², поскольку перепись граждан и их имущества требовала подготовки и времени. Эта сакральная церемония являлась заключительным этапом ценза, проведение которого было первоначальной и важнейшей задачей цензоров. Однако не каждый ценз завершался люстром: могли помешать либо отказ от должности (абдикация) обоих цензоров, либо смерть одного из них и абдикация другого (см. ниже), либо иные препятствия. Всего за республиканский период на 77 пар цензоров приходится 57 случаев проведения *lustrum*³¹³. Согласно распространенному в историографии мнению, результаты ценза получали юридическую силу лишь после этого ритуала³¹⁴. Иных, появившихся позднее полномочий цензоров указанное правило не касалось³¹⁵, поэтому их могли исполнять и другие магистраты, в частности, в отсутствие цензоров государственные контракты и арендные договоры заключали консулы³¹⁶. Таким образом, по своему значению *lustrum* являлся сакрально-политическим актом – такая формулировка точно отражает характер данной церемонии и ей подобных, в которых сакральная и политическая стороны взаимозависимы и тесно взаимодействуют³¹⁷.

О важности люстра говорит то обстоятельство, что проведение его – единственное цензорское (и не только) мероприятие, которое отмечалось в *фастах*³¹⁸, если не считать абдикаций, также являвшихся сакрально-политическим актом. Тем не менее прямых указаний на юридическое значение люстра для завершения ценза в источниках нет. Как правило, исследователи ссылаются на вопрос, поставленный Цицероном: когда раб получает свободу *ex sensu* – сразу при внесении в цензовые списки или же после совершения *lustrum*³¹⁹? Ответа он не дает – это не было целью данного пассажа, ибо в нем у Цицерона речь шла о важности изучения права для ораторов, для обоснования чего он и привел ряд спорных и сложных казусов в качестве примера. Конечно, уже сама постановка такого вопроса говорит о юридическом, соответственно и политическом, значении церемонии *lustrum*, но не решает проблему его обязательности для утверждения результатов ценза. Более подробно эта же тема – соотношение *manumissio ex sensu* и *lustrum* – рассмотрена в отрывке из сочинения неизвестного римского юриста классического периода, помещенном в хрестоматии грамматика IV в. н. э. Досифея (§ 17)³²⁰. К сожалению, фрагмент подвергся обработке, поэтому, по определению автора статьи в *Real-Encyclopädie*, «находится в безнадежно запутанном состоянии»³²¹. Но его общий смысл и содержание не вызывают сомнения. Наибольшее значение для рассматриваемой проблемы имеет в данном отрывке объяснение причин возникновения этого вопроса: *quod ideo quaesitum, quoniam omnia [quae] in censum aguntur lustrum confirmantur* («этот вопрос потому и возник, поскольку все, [что] касается ценза, утверждается посредством люстра»). Соответственно, как справедливо заметил Т. Моммзен, упомянутая Цицероном контроверсия не ставила вопрос, являлся ли люстр обязательным условием для получения цензом юридической силы, – это было само собой разумеющимся, но с какого дня отсчитывать свободу, если люстр имел место³²².

Кроме того, в пользу особой значимости люстра для завершения ценза и для придания ему религиозной и право-

вой силы, на мой взгляд, говорит грамматическая структура формул, использованных Титом Ливием: *is (suovetaurilibus. – A. C.) censendo finis factus est* (*Liv. I. 44. 2*); *censebantur lustris* (*Ibid. IX. 19. 2*); *eo lustris censa sunt*³²³. В этих фразах *suovetaurilia* и *lustrum* (*lustra*) стоят в *Abl. Instrumenti*³²⁴, т. е. поясняют, благодаря чему совершается ценз. Такое же выражение употреблено в «Деяниях божественного Августа»: *quo lustris censa sunt (civium Romanorum capita)*³²⁵. Мне представляется, что выражение «этим люстром переписано (столько-то граждан)» подразумевает не отождествление люстра и ценза³²⁶ как результат семантической эволюции, а отражение того важного обстоятельства, что результаты ценза получали юридическую силу именно вследствие (*Abl. instr.*) совершения сакральной церемонии *lustrum*. Граждан все же переписывали в ходе ценза, а не люстра, соответственно, последний лишь утверждал результаты ценза. Впрочем, в ряде случаев термин «*lustrum*», может быть, действительно заменял понятие «*census*» (и другие цензорские функции)³²⁷, что вполне естественно, ибо он являлся завершающим и важнейшим актом деятельности цензоров.

О большом значении, которое римляне придавали обряду *lustrum*, свидетельствуют связанные с цензурой некоторые религиозные предписания и ограничения, появившиеся в результате прецедентов в виде различных бедствий и несчастий, поскольку римляне объясняли их недолжным образом проведенным обрядом *lustrum*.

Одно из них касается принципа коллегиальности, который в цензуре соблюдался, пожалуй, наиболее последовательно³²⁸. В частности, выборы только цензорской пары шли до тех пор, пока центуриатные комиции не избирали обоих цензоров, которых, соответственно, одновременно объявляли избранными (*Liv. IX. 34. 25*, ср. XXIII. 23. 2). К данному принципу относится и ограничение, наложенное на цензуру из религиозных опасений: в отличие от других магистратур в случае смерти одного цензора другой (так называемый *суффект*) вместо него не избирался, поэтому оставшийся должен был сложить свои полномочия. Для этого запрета

традиция указывает сакрально-политический прецедент. В 392 г. до н. э. на место умершего цензора был выбран новый, т. е. указанное правило еще не действовало³²⁹. *Lustrum* явно провели, поскольку Дионисий (I. 74. 5), занимаясь хронологическими изысканиями, упоминает проведенный ценз, причем ссылается на лично прочитанный цензовый список, хранившийся в частном архиве и относившийся к указанному году. Поскольку ценз получал силу после проведения люстра, то хранить его данные без состоявшегося сакрального утверждения, пожалуй, не имело бы смысла. Плиний Старший (NH. XXXIII. 16) приводит число граждан в цензовых списках на момент взятия Рима галлами (390 г. до н. э.), что также можно связать с ближайшими, т. е. упомянутыми у Дионисия, цензом и люстром. Этому выводу противоречит пояснение Феста по поводу ненормированного налога (*tributum temerarium*), внесенного после взятия Рима галлами в 390 г. до н. э., «поскольку пятнадцать ближайших лет не было ценза» (*Fest. P. 500L, s. v. tributorum conlationem*). Однако его свидетельство отнюдь не однозначное: ценз и *lustrum* имели место в 402 г. до н. э.³³⁰, что составляет менее 15 лет. К тому же слова Феста (с той же хронологической неточностью) можно понять как указание на 15 ближайших лет не до, а после взятия Рима³³¹, или даже после ценза 393/392 гг. до н. э. К. Белох, исходя из этого свидетельства Феста, сомневался в историчности даже самой цензуры 393/392 гг. до н. э.³³², хотя она подтверждается фастами³³³. Как бы то ни было, согласно традиции позже назначение цензора-суффекта признали противоречащим религии на том основании, что в наступивший период, также именуемый *lustrum*, Рим был захвачен галлами³³⁴. Сомнительно, чтобы богам неугоден оказался непосредственно акт доизбрания цензора – это было обычной практикой (см. гл. I, § 4). Но участие цензора-суффекта в сакральном ритуале *lustrum* вполне могли признать обстоятельством, которое нарушало должный порядок ритуала, что вызвало гнев богов³³⁵. И впредь, как отметил Ливий, более уже никогда не избирали нового цензора на место умершего³³⁶ – яркий пример сакрально-правового прецедента и по-

казатель значимости осуществлявшейся цензорами церемонии, того напряженного внимания, которое проявляли к ней римляне³³⁷.

Сохранилось интересное указание Диона Кассия, что цензору перед завершением ценза запрещалось видеть мертвое тело, т. е. именно перед *lustrum* (τὸ καθάρσιον), а если это случалось, то все действия цензора теряли силу (*Dio Cass.* LIV. 28. 4). Соответственно, он уже не мог проводить *lustrum*. Вполне возможно, что с этим запретом, который отражает сакральное значение люстра, также связаны религиозные основания для отказа цензора от власти в случае смерти коллеги.

В 380 г. до н. э. после смерти одного и отказа другого цензора от должности попытались выйти из ситуации путем избрания новой пары цензоров. Однако эти цензоры-суффлекты оказались избраны огрешно и также отказались от должности (*Liv.* VI. 27. 5). Более такие попытки не предпринимались, а выборы новых цензоров откладывались как минимум до следующего года³³⁸.

Похожая ситуация имела место и ранее, еще при консульских цензах. Согласно сообщению Ливия, в 460 г. до н. э. *lustrum* не стали проводить из-за религиозных опасений, поскольку в том году был захвачен Капитолий (в результате заговора), что привело к его сакральному осквернению (*Liv.* III. 17. 3; 11; 18. 10), и поскольку при этом погиб консул (*Ibid.* 22. 1). Таким образом, чрезвычайные политические события были восприняты как препятствие для сакрально-политического ритуала, хотя ценз был уже проведен. Люстр, закреплявший его результаты, состоялся лишь на следующий год (*Ibid.* 24. 10).

Имеется и поздний случай сакрального запрета, возникшего вследствие прецедента. Из религиозных соображений запрещалось без разрешения авгуров переносить уже назначенный день проведения обряда на более ранний срок. В качестве доказательства этого правила Вераний, автор «Книги ауспий о комициях» (конец Республики – начало Империи), приводит *lustrum* при цензорах Л. Юлии Цеза-

ре и П. Лицинии Крассе (89/88 г. до н. э.), который из-за такого переноса оказался несчастливым (*ragum felix*)³³⁹. Не исключено, что и в этом случае сами события послужили основанием для запрета. Использованный Веранием термин *religiosus* обозначал неформализованное религиозное опасение, нередко возникавшее как раз вследствие имевшего место какого-либо прецедента (см. гл. IV, § 5).

Таким образом, ограничения религиозного характера, наложенные на цензуру, свидетельствуют о тесной связи, по мнению римлян, между обрядом *lustrum*, единственным сакральным мероприятием цензоров, и следующим за ним периодом. Эта связь касалась и личности тех, кто проводил *lustrum*. Выбор цензора, которому предстояло осуществить эту церемонию, определялся, как обычно, жеребьевкой³⁴⁰. Вполне возможно, что в случае патрицианско-плебейской пары цензоров определенное преимущество имели цензоры патрицианского происхождения³⁴¹. Неизвестно, было ли оно на первых порах после допуска плебеев к этой должности (351 г. до н. э.) формальным, но постепенно различие отошло на второй план, и в 279 г. до н. э. впервые *lustrum* был осуществлен цензором из плебеев (*Liv. Per.* 13).

Говоря о проведении обряда, Ливий иногда называет обоих цензоров (либо никого)³⁴², несколько чаще одного³⁴³. Но в целом он далеко не всегда сообщает даже о самом факте проведения *lustrum*. Из 20 цензорских *lustra*, приходившихся на первую декаду его труда³⁴⁴, он упоминает только три³⁴⁵, причем не называя имени цензора, проводившего *lustrum*. Конечно, легко допустить, что для ранних этапов Ливий мог не иметь сведений, кто конкретно осуществлял обряд. Но и для лучше известных времен ситуация не меняется. В частности, Ливий не сообщает о люстре при цензорах 184/183 г. до н. э. Л. Валерии Флакке и М. Порции Катоне, хотя при них этот обряд, несомненно, имел место: есть соответствующее указание в фастах (*CIL. I. Ed. 2. P. 25*), и ему была посвящена речь Катона «*De lustris sui felicitate*» (*Paneg. Lat. VIII. 13*). Не отражен он и в перипоихах (кратких изложениях содержания труда Ливия). Причем сама эта цензура привлекла довольно

пристальное внимание историка в связи с личностью Катона³⁴⁶, что позволяет говорить о сознательном умолчании, а не об отсутствии у Ливия сведений или краткости изложения. В рассказах античных авторов о цензуре Флакка и Катона явно преобладает интерес к жестко проведенному цензорами составлению списков сената и всадников³⁴⁷.

Также нет сведений у Ливия о проведении *lustrum* в 178 и 168 гг. до н. э., хотя об этом имеется упоминание в периодах и фастах³⁴⁸, а сами цензовые акты указанных лет явно получили юридическую силу³⁴⁹, следовательно, должны были завершиться обрядом. В первом случае все внимание Ливия заняла яркая сцена примирения цензоров, бывших заклятыми врагами³⁵⁰. Во втором, возможно, упоминание о *lustrum* пришлось на лакуну (*Liv.* XLV. 14. 9), хотя не обязательно. Никакого интереса у Ливия не вызвала цензура знаменитого П. Корнелия Сципиона Африканского (199/198 гг. до н. э.), не отмеченная яркими событиями³⁵¹. Соответственно, состоявшийся люстр не упомянут, в том числе в периодах³⁵². Так что дело не в отсутствии сведений, а в специфике подхода Ливия к отбору материала: его внимание не привлекали обычные, повторяющиеся, всем известные политические акты, даже весьма важные, если они не сопровождались какой-либо конфликтной ситуацией или чем-то необычным. Например, наиболее подробное описание процедуры вступления в консульскую должность (хотя и неполное) вплетено в контекст рассказа о конфликте сената и Гая Фламиния (*Liv.* XXI. 63; XXII. 1. 6–7), т. е. относится лишь к 217 г. до н. э., а не к учреждению консулата (претуры) после изгнания царей.

Что касается имени цензора, проводившего церемонию *lustrum*, то оно должно было где-то фиксироваться, о чем свидетельствуют встречающиеся у Ливия точные указания. Поскольку речь идет о сакрально-правовом акте, то можно предположить фиксацию в понтификальных анналах. Связь цензоров с *lustrum* была сложнее, чем просто поручение одному из них осуществить его. Показательно, что в периодах тех книг, где Ливий все же назвал, кто провел *lustrum*, дан-

ная информация сокращена до обычной в периодах общей фразы «цензорами осуществлен *lustrum*»³⁵³. Точно так же и в фастах не указывалось, кто из цензоров провел этот обряд. По мнению Я. Суолахти, отмеченное молчание фаст о том, кто из цензоров осуществлял *lustrum*, является следствием того, что ценз был совместным делом обоих коллег³⁵⁴. Об этом же свидетельствует встречающееся у Ливия упоминание имен обоих цензоров в связи с проведением *lustrum* (см. примеч. 342). Тот же смысл заложен и в обращении сенаторов к цензорам 179/178 гг. до н. э. с пожеланием «единодушно и единомысленно выбрать сенат, проверить всадников, провести ценз, осуществить *lustrum*» (*Liv.* XL. 46. 8). Первые два мероприятия действительно требовали согласия цензоров, обладавших правом взаимной интерцессии³⁵⁵. Но в том же ряду оказывается проведение ценза и завершающего его обряда *lustrum*. Конечно, эта речь Кв. Цецилия Метелла – плод риторического творчества Ливия, но исходить последний должен был из реалий цензорской деятельности, когда касался конкретных практических деталей. Так же следует относиться и к любопытному объяснению Сервием (аuct. Ad Aen. I. 283) слова *ambilustrum*, «ибо только оба цензора могли после пятилетия очищать гражданскую общину» (*quod non licebat nisi ambos censores post quinquennium lustrare civitatem*). Здесь явно заметен поздний взгляд на цензуру, и само объяснение, скорее всего, ошибочно³⁵⁶, но, как и в случае с речью Кв. Цецилия, оно не могло быть плодом чистого вымысла. Соответственно, Сервий должен был отразить некую реальность (хотя и с неточностями), а именно участие обоих цензоров в церемонии *lustrum*.

Таким образом, осуществление церемонии *lustrum* воспринималось как дело обоих цензоров, хотя одному из них принадлежала ведущая роль. Этим соучастием цензоров в проведении люстра объясняется, помимо прочего, и выше-названный запрет на доизбрание коллеги – ведь цензор-суффикт также должен быть задействован в ритуале. Однако цензоры не могли одновременно выполнять одно и то же действие в рамках одного акта – это противоречило римс-

кому пониманию коллегиальности. Наглядным примером такого понимания является избрание для посвящения храма двух человек (*duumviri aedi dedicandae*), хотя посвящал храм один, и лишь его имя указывалось в связи с учреждением храма (см. гл. IV, § 3). О роли второго дуумвира нет сведений, но какое-то значение, конечно, имел и он. Также роль одного цензора, кому выпал жребий и чье имя непосредственно связывалось с этим обрядом, считалась основной. Но и второй цензор при этом не бездействовал и должен был выполнять важные функции, сопоставимые с функциями первого.

Специфика сотрудничества цензоров в рамках единого сакрального акта выявляется при анализе цензуры П. Сципиона Эмилиана и Л. Муммия (142/141 г. до н. э.). Сведения античных авторов о проведении ими люстра противоречивы. С одной стороны, в рассказе Валерия Максима о знаменательном изменении, внесенном Сципионом в цензорскую молитву при совершении люстра, ясно говорится, что именно Сципион провел *lustrum*: «Африкан, [будучи] цензором, когда проводил люстр и во время жертвоприношения кабана, барана, быка писец стал подсказывать ему торжественный текст молитвы из общественных книг...»³⁵⁷. Эти сведения имеют весьма высокую степень достоверности: изменение текста официальной молитвы, как утверждает Валерий Максим, было внесено в цензорские книги и таким образом документально зафиксировано.

Но с другой стороны, Цицерон приводит слова самого Сципиона, где осуществившим *lustrum* цензором назван, напротив, Муммий: «Как Африкан сказал Азеллу, обвинявшему этот люстр в несчастьях: “Не удивительно – ведь осуществил люстр и принес в жертву быка тот, кто вытащил тебя из эрариев”»³⁵⁸. Дело в том, что Тиб. Клавдий Азелл был переведен Сципионом из всадников в эрарии, но с этим не согласился Муммий, и Азелл сохранил свой статус. Став на следующий год плебейским трибуном (140 г. до н. э.), Азелл привлек Сципиона к суду³⁵⁹. Об этом обвинении рассказывал в своих стихах еще Луцилий, современник и друг Сципиона: «Великого Сципиада обвинял бесчестный Азелл в

том, что люстр при этом цензоре был злополучным и несчастливым»³⁶⁰. Обращает на себя внимание употребление Луцилием и Цицероном одинакового глагола *obisegere*. И хотя, строго говоря, Луцилий не называет того, кто осуществил *lustrum*, но совпадения повышают уровень достоверности информации Цицерона, как и относительно небольшой разрыв во времени между Цицероном и самим событием.

Таким образом, мы имеем два совершенно противоположных утверждения, в которых трудно сомневаться. Причем каждый источник, помимо прямого указания, что именно соответствующее лицо провело *lustrum*, упоминает дополнительно тот или иной элемент этого ритуала: Валерий Максим – что Сципион при совершении (кем?) жертвоприношения³⁶¹ произнес молитву богам за благополучие римского народа, а Цицерон, цитируя Сципиона, – что Муммий принес в жертву быка. Фест, рассматривая происхождение названия тройного жертвоприношения *solitaurilia*, приводит мнение, основанное на том, что важнейшей частью этого обряда является принесение в жертву быка³⁶². Соответственно, под принесением в жертву быка следует понимать все жертвоприношение *solitaurilia* (*pars pro toto*), которое и совершил Муммий. Данное обстоятельство, т. е. дополнительные сведения, также говорит в пользу доверия к этим противоречивым сообщениям. Правда, имеются серьезные возражения против достоверности основной фабулы рассказа Валерия Максима³⁶³, в первую очередь потому, что трудно допустить возможность своевольного изменения текста общественной молитвы. Но недоверие к изменению молитвы Сципионом еще не означает, что он вообще ее не произносил. А именно эта деталь рассказа Валерия Максима имеет значение для данного исследования. И хотя в историографии преобладает мнение, что *lustrum* 141 г. до н. э. осуществил Л. Муммий³⁶⁴, сведения Валерия Максима все же нельзя просто отвергнуть – их необходимо объяснить и найти им место в картине цензорского люстра.

Мне представляется, ввиду ярко выраженной коллегальности этой магистратуры, что ответственность за люстр

несли оба цензора. Поэтому в рассказе Цицерона Азелл смог бросить обвинение Сципиону в несчастливом люстре, хотя сам Цицерон явно считал, что люстр провел Муммий, спасший Азелла от цензорского наказания. Противоречие в источниках разрешается, если признать, что оба цензора участвовали в церемонии *lustrum*, но совершали при этом разные действия: Муммий принес в жертву кабана, барана и быка (*solitaurilia*), Сципион же в этот момент (как сказано у Валерия Максима, *in sacrificio* – «во время жертвоприношения») вознес молитву-обет. Таким образом можно согласовать между собой свидетельства Валерия Максима и Цицерона в полном соответствии с римским пониманием коллегиальности, когда даже общее мероприятие считалось делом одного из коллег, например, у консулов – того, кто в этот день обладал ауспициями.

Ключевым, по всей видимости, считалось совершение жертвоприношения *solitaurilia* (*suovetaurilia*), поэтому *lustrum* 141 г. до н. э. справедливо связывают с именем Л. Муммия. Такой вывод отвечает римской религиозной практике, где важнейшую роль играл именно обряд. Конечно, неправильно произнесенная молитва лишалась своей силы, и боги ее не «слышали». Но ошибки в обряде имели более страшные и опасные последствия, ибо грозили гневом богов в виде знамений и бедствий. О ведущем значении жертвоприношения при люстре свидетельствует и наиболее подробное описание этой процедуры у Ливия, который практически сводит *lustrum* к обряду *suovetaurilia*. Рассказывая о завершении Сервием Туллем первого ценза, Ливий (I. 44. 2) отмечает по поводу войска, построенного по центуриям на Марсовом поле: *ibi instructum exercitum omnem suovetaurilibus lustravit, idque conditum lustrum appellatum, quia is censendo finis factus est* («там он очистил все построенное войско посредством суоветаурилий, и это названо осуществленный люстр, поскольку ими кладется конец проведению ценза»). Ливий явно приравнивает *lustrum condere* («провести люстр») к очищению войска посредством жертвоприношения *suovetaurilia*, дважды употребив последний термин в Abl. instr.: *suovetau-*

gilibus; is (= iis). Другими словами, *lustrum* оказывается тем же, что и жертвоприношение *suovetaurilia*³⁶⁵.

У Цицерона и Луцилия в рассказе об обвинении Азелла термин *lustrum* употребляется в двойном значении – как обряд и как период, причем оба эти смысла тесно связаны и плавно перетекают друг в друга. Несомненно, Азелл имел в виду несчастья в период (*infelix lustrum*) после цензуры Сципиона, но также ясно, что они, по его мнению, явились следствием недолжным образом исполненного ритуала (*infelix lustrum*)³⁶⁶. Такой взгляд характерен для религиозного мышления. О личной ответственности за «качество» проведенного люстра говорит упоминавшееся название одной из речей М. Порция Катона – «*De lustris sui felicitate*». Автор панегирика (начало IV в. н. э.), вспомнивший эту речь, связывал с цензорами изобилие и процветание наступающего периода: «Ведь уже тогда, в той старинной республике, к заслугам цензоров относилось, если они осуществляли счастливый люстр (*lustrum felix condidissent*), если урожай наполнял амбары, если изобиловали виноградники, если оливковые сады щедро приносили плоды» (*Paneg. Lat. VIII. 13*). Как следует из этой связи между обрядом и периодом, наступающим после него, *lustrum* играл важную роль в деле установления и поддержания мира с богами (*pacis deorum*), что, пожалуй, можно назвать основой римского религиозного мировоззрения.

Об особом значении люстра в жизни общества говорит перечисление событий, которые, по мнению Веррия Флакка, приносят радость: «У народа уменьшается скорбь при посвящении храма, когда цензоры провели *lustrum*, когда исполнен общественный обет, а у частных лиц – когда рождаются дети, когда в семью приходит почет, когда отец или дети, или муж, или брат возвращаются домой из вражеского плена, когда девушка просватана, когда родился более близкий родственник, чем тот, кто оплакивается, когда наступает пост в честь Цереры и при любом радостном событии»³⁶⁷. Праздничный характер перечисленных здесь общественных и частных событий (посвящение храма, выполнение обета, рождение детей, получение должности и т. п.) вполне поня-

тен и современному человеку. Но в этом ряду стоит и проведение цензорами ритуала *lustrum*, что отражает собственно римские представления.

Важное религиозно-политическое значение ритуала *lustrum* обусловило особую сакральную ауру магистратуры цензоров, хотя их полномочия в области религии сводились практически только к нему одному. Можно говорить об уникальности этого обряда, впрочем, как и цензовой переписи, завершением которой он являлся. По всей видимости, именно он давал юридическую силу результатам ценза и тем самым определял экономическую, социальную и политическую жизнь римской гражданской общины. Надлежащим образом (*rite*) исполненный обряд, по мнению римлян, обеспечивал процветание общины до следующей церемонии. В силу особой значимости люстра к цензорам предъявлялись дополнительные требования сакрального характера (запрет избирать суфффектов, видеть труп, переносить день люстра). В обряде участвовали оба цензора, имея взаимодополняющие функции, оба несли ответственность за него. Но при этом роль того, кому выпадал жребий, считалась главной, и его имя связывали с проведением люстра. В соответствии с римским религиозным мировоззрением ключевым считалось совершение обряда жертвоприношения (*suovetaurilia*).

Глава III
**ЖРЕЦЫ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ
РЕСПУБЛИКАНСКОГО РИМА**

Для авторов конца Республики и эпохи Империи, чьи сведения лежат в основе наших знаний об архаическом Риме, естественным было представление о большой роли, которую во времена предков играло мудрое руководство жрецов¹, в установлении и поддержании надлежащих отношений с миром богов (*пax deorum*). Наиболее полное выражение этот тезис получил в сочинении ранневизантийского автора Иоанна Лида «О магистратах» (VI в. н. э.), который утверждал, что первоначально Римом правили именно жрецы, чья власть позднее перешла к светским (гражданским) органам². Сакрализация власти в той или иной степени свойственна всем обществам и во все исторические эпохи, особенно же в период политогенеза и ранней государственности. Однако для поздней Республики можно с уверенностью говорить о подчинении жрецов светской власти: именно такая реальность была перед глазами наших основных авторов, живших в конце Республики и

при Империи. Что же заставляло их утверждать обратное? В какой степени можно доверять традиции и каковы методы ее верификации в вопросе, который стал одним из элементов «римского мифа», т. е. частью представлений об идеальном прошлом?

Различные этапы становления древнеримского государства, и главным образом формирование гражданской общины, несомненно, оказывали серьезное влияние на религию, прежде всего на ее общественные формы, но и в формировании гражданской общины определенную роль сыграли религиозные идеи и институты, в том числе жречество. Одним из ключевых моментов указанного процесса являлся переход от царской власти к Республике, сказавшийся также на сакральной сфере, особенно в том, что касается управления ею. Соответственно, положение жречества должно было отличаться на предгосударственной стадии, в царскую эпоху, в периоды становления римской гражданской общины, ее расцвета и упадка. Значительные, пожалуй, даже принципиальные, изменения привнесла Империя. И хотя главным объектом данного исследования является римская гражданская община (*civitas*), чья история тесно связана с Республикой, необходимо учитывать, что истоки тех особенностей, которые определяли положение республиканского жречества, гораздо древнее. Республиканская религиозная организация переняла многое из царского периода. В силу консервативности сакральной сферы эти особенности сохранялись и приспосабливались к основополагающим принципам *civitas*.

Среди жрецов особый интерес для изучения религиозно-политической системы гражданской общины представляют коллегии авгуров и понтификов, которые имели реальные возможности политического влияния (разногласия среди исследователей касаются его масштабов и эффективности). Вместе с коллегиями жрецов священнодействий и эпулонов они составляли к началу Империи четыре самые почетные коллегии³. Однако влияние двух последних ограничивалось религиозными вопросами и в политическом

плане было практически незаметным, особенно коллегии эпулонов (учреждена в 196 г. до н. э.), задачей которой было всего лишь исполнение одной из понтификальных обязанностей, а именно организация священных пиров для богов⁴. То же самое можно сказать о фециалах, имевших, пожалуй, больше оснований, чем эпулоны, войти в высшую жреческую категорию, если бы не фактическое прекращение их деятельности к концу II в. до н. э. Остальные общественные жрецы (луперки, арвальские братья, салии, *sodales Titii*), организованные в сообщества (*sodalitates*), занимались исключительно религиозными вопросами, исполняя возложенные на них ритуалы. То же самое следует сказать о связанных с коллегией понтификов трех старших и двенадцати младших флמיнах (жрецах отдельных богов), царе священнодействий и весталках.

В силу поставленных исследовательских задач основное внимание в данной работе уделено коллегиям авгуров и понтификов, анализ которых позволяет проследить принципы взаимодействия высшей магистратской и жреческой власти в политической системе Римской республики. Дополнительно рассмотрена коллегия жрецов священнодействий, чье положение наиболее наглядно воплощает указанные принципы. О религиозно-политической значимости авгуров, понтификов и жрецов священнодействий свидетельствует тот факт, что только для этих трех коллегий античные авторы сообщают о борьбе плебеев за допуск в них и о получении ими такого права. Остальные жреческие саны либо остались патрицианскими (например, старшие флмины и царь священнодействий), – видимо, не только потому, что они не представляли для плебеев политического интереса, но и потому, что имели высокий сакральный статус, выразившийся, в частности, в многочисленных религиозных ограничениях (табу), – либо стали плебейскими тихо и незаметно (например, луперки и младшие флмины), опять-таки, скорее всего, из-за отсутствия какого-либо политического влияния. Их значение определялось религиозным авторитетом их обрядов и ритуалов.

III.1. Римское публичное жречество: истоки и общая характеристика

Возникновение всех древнейших сакральных институтов Рима (подобно экономическим, политическим и другим) изображается античными авторами как результат учредительной деятельности царей, что вполне укладывалось в схему римской истории, имевшей, согласно тем же авторам, четкое хронологическое начало в виде основания города Ромулом. В действительности же в большинстве случаев речь должна идти о существовании культов и жречеств с первобытно-общинных времен и об их приспособлении к новым условиям, что не исключало и сознательную их реорганизацию в своих интересах со стороны нарождающейся политической власти. В античной традиции можно проследить отголоски борьбы за господство двух сил – служилой верхушки во главе с военным вождем (царем) и родоплеменной знати, включая и соперничество за контроль над жречеством, как в других стадияльно близких обществах⁵. В рассказах римских и греческих писателей о далеком прошлом удивительно точно отражены все возможные направления активности римских царей: реорганизация древних, еще первобытно-общинных культов и связанного с ними жречества; учреждение новых жреческих должностей и коллегий; создание общеримской жреческой организации; установление контроля за доходами со священных земель, которые шли на содержание публичного жречества и другие религиозные цели. Общеримская жреческая организация, приспособленная к нуждам царской власти, отвечала новым условиям, диктуемым уже потребностями государства.

Примером новосозданного жречества является учрежденная Тарквинием Гордым коллегия жрецов священнодействий, структура которой отличалась от структуры древнейших коллегий (см. § 4). А в качестве наиболее яркого образца сакрального наследия первобытных общин, вызвавшего, как сообщает античная традиция, пристальное внимание царей, могут служить священнодействия и жрецы в куриях. Их уч-

реждение, как и самих куриий, связано с именем Ромула (*Dionys.* II. 21–23). Его соправитель Тит Таций посвятил во всех куриях священные столы Юноне Квиритис (*Ibid.* 50. 3). С этих жрецов и начинается Дионисий перечень сакральных мероприятий Нумы (*Ibid.* 64. 1). Вполне понятно, что куриии, сопоставляемые с известным в этнографии институтом мужских союзов⁶, являлись наследием родоплеменного строя и, соответственно, имели свои священнодействия еще до вмешательства царской власти. Поэтому здесь следует говорить лишь о реорганизации этих священнодействий, которая, в частности, могла выразиться во введении общественной (ἐκ τοῦ δημόσιου) оплаты расходов на их осуществление (*Ibid.* 23. 1)⁷. Под «общественным» у Дионисия подразумевается объединяющее все куриии начало – формирующееся государство.

Кроме того, к мероприятиям центральной власти относилось и введение общих для всех куриий обрядов, идентичных справлявшимся в каждой отдельно. Из таких двух уровней состояло празднование Фордицидий (15 апреля), в ходе которого приносили в жертву 30 стельных коров в 30 куриях, но одновременно жертвоприношение совершалось в храме Юпитера Капитолийского, а в обрядах принимали участие общеримские жрецы (понтифики и старшая весталка)⁸. Еще один праздник, Форнакалии, проводился в начале февраля хотя и по куриям, но в центре уже единого города, на Форуме, под руководством верховного куриона, причем имелся один день (17 февраля), общий для всех куриий, когда осуществляли обряды те, кто не сделал этого со своей курией в ее день⁹. Сама должность верховного куриона, руководившего всеми куриями и курионами (*Fest.* P. 113L), отражает объединение этих подразделений.

Так же обстоит дело с учреждением почитания Весты, общего для всей синойкизированной общины, что приписывается, как правило, Нуме¹⁰. Ведь священные очаги имелись и в куриях (*Dionys.* II. 23. 2; 65. 4; 66. 1), почитался очаг и в фамилиях¹¹. В этом культе – символе единства (*Dionys.* II. 65. 1–2), общем для всех составных частей общества, – нуждалось и формирующееся государство, что отразилось

в традиции о постройке храма Весты на Форуме и создании коллегии жриц-весталок для отправления ее культа. И обряды они совершали – как сказано в торжественной формуле, по которой верховный понтифик назначал деву весталкой, – «за римский народ квиритов» (*pro populo Romano Quiritibus*)¹².

Явные первобытные корни можно проследить также у понтификов – одной из важнейших жреческих коллегий республиканской эпохи, чьи основные функции определялись уже существованием государства. Известная нам ритуальная деятельность понтификов была незначительной, но о некогда большей ее роли свидетельствует то, что символами понтификов служили предметы, употреблявшиеся при жертвоприношениях¹³. Все священнодействия, в которых принимали участие понтифики, носят чрезвычайно архаичный характер. К ним относятся либо ритуалы, чьи названия образованы от самого обряда¹⁴ или вообще без названия¹⁵, либо жертвы малоизвестным (в силу древности) божествам: Акке Ларенции¹⁶, Ангероне (*Macr. Sat. I. 10. 7*), Карменте (*Ovid. Fast. I. 462*), Карне (*Ibid. VI. 106*), возможно, Консу¹⁷. Участие в такого рода культах говорит о естественном догосударственном возникновении этого жречества, а не об учреждении его публичной властью, как представляет античная традиция. Это подтверждает и тесная связь понтификов с родовыми институтами, прежде всего их контроль за сохранением родовых священнодействий при переходах из рода в род и при утверждении завещаний¹⁸. На самих жрецов распространялись некоторые религиозные запреты: им нельзя было видеть мертвое тело¹⁹, ездить на коне (*Serv. Ad Aen. VIII. 552*), клясться детьми (*Ibid. IX. 298*), покидать Италию²⁰. Сказанное позволяет предположить и в данном случае лишь реорганизацию со стороны нарождающейся государственной власти уже существовавшего жречества, причем такую реорганизацию, которая, с одной стороны, сделала понтификов наиболее важной жреческой коллегией Рима, а с другой – оттеснила на второй план их собственные жертвоприношения.

Более наглядно реорганизационная деятельность царей прослеживается на примере авгуров – второй политически значимой жреческой коллегии. Античные авторы признают их возникновение без участия римских царей, что согласуется с древним и общеталийским характером авгуральной дисциплины²¹. Авгур осуществил инаугурацию царя Нумы (*Liv.* I. 18. 6–10), которому традиция приписывает учреждение этого жречества²² или, что вернее, лишь его реорганизацию, т. е. создание общественной коллегии²³. Это означало появление официально признанных авгуров, наряду с которыми существовали и частнопрактикующие авгуры, как знаменитый Атт Навий (о нем чуть ниже). авгуры выбирались по трем древним трибам²⁴, что также указывает на их родоплеменное происхождение.

В традиции можно заметить следы осторожного, недоверчивого отношения царей к местным жрецам. Так, согласно Дионисию, сославшемуся на Варрона, Ромул освободил назначенных им по куриям жрецов от общественных обязанностей (*Dionys.* II. 21. 2–3), что похоже на запрет политической деятельности для этой категории жрецов, тесно связанных с родоплеменной аристократией. Тарквиний Гордый вообще запретил священнодействия, совершавшиеся жителями сел (Паганалии), соседями (Компиталии) и членами курий (*Ibid.* IV. 43. 2). Эти священнодействия подверглись реорганизации еще со стороны Сервия Туллия (*Ibid.* 14. 3; 15. 3). Восстановили же их только после изгнания царей (*Ibid.* V. 2. 2). Ранее (гл. II, § 1) уже рассматривалась легенда о патрицианской оппозиции царской власти, связанная с именем авгура Атта Навия. Причем Атт Навий в этой истории, как отмечалось, явно еще не входил в публичную коллегию, будучи неофициальным авгуром. Можно отметить, что и поведение Атта Навия отличалось от известной нам практики республиканской эпохи, когда авгуры лишь помогали магистратам уяснить волю богов, но отнюдь не настаивали на ее выполнении (да и не имели такой возможности), предпочитая видеть подтверждение своей правоты в дальнейших событиях (см. § 2). Напротив, Атт Навий, согласно легенде,

активно не позволял Тарквинию Древнему реализовать свои замыслы, используя даже чудо, так что царю пришлось подчиниться, найдя другой способ осуществить задуманное без формального нарушения воли богов²⁵.

А с общеримским жречеством отношения царя строятся в изображении античных авторов на основе приказа и повиновения, причем наиболее тесная связь прослеживается с понтификами. Нума Помпилий отдает предписание избранному им понтифику относительно его полномочий (*Liv.* I. 20. 5–7). Тулл Гостилий приказывает (ἐκέλευσεν) понтификам очистить Горация от крови убитой им сестры (*Dionys.* III. 22. 6). Анк Марций в начале своего правления приказывает (iubet) понтифику собрать и опубликовать религиозные предписания Нумы²⁶. И после изгнания царей именно верховный понтифик привел в порядок царские законы, выставленные на дубовых досках²⁷. Приказывает (iubet) царь и авгуру (*Liv.* I. 18. 6), и фециалам (*Ibid.* 24. 4–5). В подчинении царя, как позднее верховного понтифика, находились весталки²⁸. Занятые чисто сакральными делами коллегии луперков, арвальских братьев и салиев явно не представляли особого интереса для царской власти, поэтому нет сведений об их отношениях.

Общинный культ и жречество частично содержались на царские средства, что являлось важным инструментом управления и подчинения сакральной сферы. О землях, доходы с которых шли не только на личные нужды царя, но и на совершение священнодействий, пишет Дионисий (III. 1. 4). Эти земли Ромул захватил у врагов и присвоил, унаследовал их Нума, причем Дионисий особо подчеркивает, что они были личным владением царя, а не принадлежали к общественному полю. Раздав их, Тулл Гостилий, тем не менее, расходы на жертвоприношения предполагал осуществлять также из своего личного имущества (*Ibid.* 5). Вполне вероятно, что истоки финансовой «несамостоятельности» публичной сакральной сферы при Республике лежат в данной политике римских царей, которая заложила определенную традицию, закрепленную впоследствии политическими процессами уже республиканского периода.

Имеются у античных авторов и сведения о священном землевладении в Риме. Ромул, деля землю между куриями, выделил «достаточное» (ἀρκούσαν) ее количество «на святилища и священные участки» (εἰς ἱερά καὶ τεμένη: *Dionys.* II. 7. 4). В пользу того, что в данном месте у Дионисия речь идет именно о священном землевладении, а не об участках под храмы и святилища (возможно и такое понимание), свидетельствует, на мой взгляд, то обстоятельство, что выделение священной земли упомянуто между сообщениями о предоставлении участков куриям и о сохранении части земель в общем фонде всей общины. Такие же священные участки имелись и в захваченной Туллом Гостилием Альбе-Лонге, причем этот статус они сохранили и после присоединения к Риму. Доходы от них шли на совершение жертвоприношений (*Ibid.* III. 29. 6).

Конечно, ни в коей мере не следует относиться к этим данным традиции как к аутентичным свидетельствам, хотя нельзя не отметить, что они соответствуют современным представлениям о политогенезе. Трудно назвать источники сведений такого рода, вполне возможно, что на античных авторов повлияли их знания о современной им царской власти (эллинистической и варварской). Но в легенде о возникновении тибрского острова, несомненно, местного происхождения, вполне могло содержаться историческое ядро. Особый интерес представляет рассказ Дионисия, где говорится, что поле близ Тибра, захваченное Тарквинием Гордым, ранее было посвящено Марсу (*Dionys.* V. 13. 2). Этому соответствует информация, зафиксированная в понтификальных книгах, о законе царя Нумы Помпилия по поводу «тучных доспехов» (*spolia opima*), где упомянут алтарь Марса на Марсовом поле (*Fest.* P. 204L. 8–17). Ливий (II. 5. 2–4) и Плутарх (*Popl.* 8), напротив, утверждали, что упомянутое поле посвятили Марсу лишь после изгнания царя. Свою позицию хорошо обосновал сам Дионисий: «Наибольшее доказательство того, что и раньше участок был посвящен этому богу, а Тарквиний присвоил его и засеивал, я полагаю, заключается в том, что консулы совершили тогда в отношении пло-

дов, (выросших) на нем». Далее следует легенда, имеющаяся и у остальных авторов, о возникновении тибрского острова из выброшенного в реку хлеба с этого поля (*Dionys. V. 13. 3–4*). Причиной такой акции во всех источниках выдвинуто одно основание: пользоваться урожаем с поля после его посвящения казалось кощунством. И здесь Дионисий логичней: раз поле уже издавна было достоянием бога, то ему и принадлежал урожай. В версии Ливия–Плутарха не столь ясно, почему этот хлеб, выросший на профанном поле, должен считаться священным, ведь у Плутарха он даже был сжат к моменту посвящения земли (у Ливия дело происходит перед самой жатвой). Вряд ли возможно определить корни этого предания, но нельзя не заметить, что оно хорошо вписывается в известную нам картину политогенеза. По аналогии с историей других регионов вполне резонно предположить, что в Риме цари также стремились захватить священное имущество, поставить его под свое управление. Возможно, отражением этого процесса и является рассказ об узурпации священного поля Тарквинием Гордым²⁹. О принадлежавшем ему участке на Марсовом поле упоминает и Сервий (*Ad Aen. IX. 272*), правда, считая, что земля была предоставлена царю *pro honore* («почести ради»).

Активность царей в сакральной области (как и в других) возросла при этрусской династии, что четко прослеживается и по данным античной традиции, и по данным археологии (остатки храмов, терракотовые рельефы, votivные предметы). Тогда становление государственности в Риме вступило в завершающую стадию. Новшеством в римской религиозной практике стало строительство храмов с явными политическими целями. Храм Дианы на Авентине, история которого вошла в «римский миф», был сооружен при Сервии Туллии, чтобы обеспечить гегемонию римлян среди латинян посредством сакрального лидерства³⁰. Те же цели преследовало и учреждение по решению Тарквиния Гордого священнодействий в честь Юпитера Латияриса на Альбанской горе, возможно, при одновременном возведении храма (*ἱερὸν κοινόν*)³¹. Их совершали латины, герники и вольски под

римским руководством, что сохранилось и при Республике, став для консулов одним из важнейших элементов процедуры вступления в должность (см. гл. II, примеч. 121). Такие меры помогали царской власти укрепить свои позиции и в самом Риме. Политическим интересам Тарквиниев отвечала также постройка храма Капитолийской триады, оттеснившей древнюю триаду главных богов, – храма, ставшего символом римского государства и частью «римского мифа»³². Но важно отметить, что строительство храмов не сопровождалось учреждением храмового жречества, которое для Рима осталось нехарактерным и в дальнейшем, за исключением весталок, чьи основные обязанности были связаны с храмом Весты. «Галлы», объединявшиеся вокруг храма Великой Матери богов, чей культ заимствовали из Малой Азии в конце III в. до н. э., – явление иного порядка и происхождения (см. § 4).

Основные направления реорганизации культа и жречества в царскую эпоху выявляются достаточно определенно. Прежде всего следует отметить включение в публичную сакральную сферу священнодействий, осуществлявшихся в коллективах, объединяющихся в единое целое. Необходимость такой «генерализации» культа при сохранении прежних более мелких его форм вполне понятна. С одной стороны, эти ритуалы – пережитки первобытного общества – были тесно связаны с жизнью и отдельных людей, и самых разных коллективов. Они сохраняли свое значение в силу религиозного консерватизма и после отмирания вызвавших их общественных условий, что выразилось, например, в признании государственной важности непрерывного отправления родовых священнодействий³³. С другой стороны, нарождавшаяся царская власть видела в родоплеменных сакральных институтах противоположную себе стихию, будучи тем самым заинтересована в контроле и подчинении этой части священной сферы, умалении ее значения. В конечном итоге сага курий и им подобные священнодействия родового общества включались в область публичного, получая соответствующий статус и управление, а связанные с ними об-

ряды отдельных родов трактовались уже как частные³⁴. Результатом этого длительного процесса, на который оказала значительное влияние победа плебеев над патрициями, долго использовавшими в своих интересах родовые пережитки, явилась прямая связь гражданина с общинным культом, без всяких посредствующих звеньев, подобная такой же структуре политической сферы античной гражданской общины³⁵. Здесь, как и в ряде других случаев, политика царей и борьба плебса действовали в одном направлении, хотя и в разное время, и с разными целями.

Создание оформленной и численно ограниченной жреческой структуры, значительно более жесткой по сравнению со жречеством первобытной эпохи, облегчало установление контроля над ним со стороны царской власти. Именно царской власти было выгодно учреждение общих сакральных институтов, связь которых с гентильными коллективами становилась все более слабой. Такое жречество оказывалось ближе к царской власти, чем к аристократии, чье влияние должно было быть наибольшим как раз в родоплеменных (и иных) подразделениях римской общины. Публичные священнодействия, как и публичное жречество, являлись важными средствами укрепления центральной, т. е. царской, власти – носителя объединительной тенденции.

Но в соперничестве вокруг общинных сакральных учреждений определенные преимущества были и у аристократии в силу сохранявшейся связи жречества с племенным делением римской общины. Видимо, эта аристократия поставляла кадры для общественного жречества. Античные авторы указывают, что из сенаторов Нума выбрал понтифика (*Liv.* I. 20. 5), а Тарквиний Гордый – жрецов священнодействий (*Zon.* VII. 11). В связи с этим обращает на себя внимание определенное противоречие между ведущими позициями понтификов в религиозной сфере республиканского Рима и их названием («мостостроители», по наиболее приемлемой этимологии, от *pons* + *facere*), сводящим их функции к наблюдению за священным мостом (*pons sublicius*). Это противоречие побуждало исследователей к поискам иных этимоло-

логий, более отвечающих значимости понтификов³⁶. Однако вполне возможно, что первоначальное их положение было действительно скромным и вполне отвечающим названию: в своеобразной жреческой «табели о рангах» у Феста верховный понтифик занимает пятое место после царя священнодействий и фламинов Юпитера, Марса, Квирина (*Fest. P. 198L, s. v. ordo sacerdotum*), хотя эти жрецы подчинялись верховному понтифику (см. § 3). Но в таком случае, не кроется ли за их возвышением в царский период стремление царей противопоставить высокоранжированным жрецам Юпитера, Марса и Квирина менее значительных, соответственно, более послушных жрецов-понтификов путем делегирования последним некоторых важных полномочий? Понятно, что убедительно обосновать положительный ответ на этот вопрос не представляется возможным, но в качестве косвенного аргумента можно указать на уже отмечавшуюся тесную связь царской власти именно с понтификами.

При этрусской династии временный успех в сакральной области (как и в политической) склонился на сторону царской власти, особенно при Тарквинии Гордом, но победа, как известно, в конечном итоге досталась патрицианской аристократии. Уже одно это обстоятельство сделало процесс становления государственности в Риме не вполне вписывающимся в обычные рамки. С данного момента начинается его движение по пути, приведшему к возникновению своеобразного социально-политического феномена гражданской общины. На первых порах победа аристократии означала определенный регресс в социальном развитии общества, что укрепило общинные устои, приобретшие «второе дыхание». Однако это не означало возвращения к порядкам первобытного строя. Становление государства в Риме продолжилось, хотя и с более низкой ступени. Но благодаря данному обстоятельству указанный процесс стал протекать в условиях большей значимости общинных начал, что и привело к возникновению *цивитас*. Можно сказать, что в победе патрициев над царской властью коренились будущие победы плебеев. Определенную роль в укреплении общинных начал

сыграла сакральная сфера, сохранившая в силу своей консервативности немало из первобытного наследия.

В исследованиях, посвященных древнеримской религии, переходный этап от царской власти к Республике привлек явно недостаточное внимание, что объясняется, прежде всего, скудной информацией источников. Преобладает признание единства религиозных процессов конца царского и начала республиканского периодов, незначительности изменений в положении жречества³⁷, если вообще эти изменения рассматриваются как проблема. Некоторую дискуссию вызвал лишь вопрос, кому перешло от царя руководство сакральной сферой – верховному понтифику³⁸ или царю священнодействий³⁹, и, соответственно, в чем причины роста значения понтификальной коллегии.

Однако крупные изменения в социально-политической сфере не могли не затронуть сакральную сферу при всей ее консервативности, прежде всего общеримское жречество, которое было, с одной стороны, тесно связано с царской властью, а с другой – являлось частью родоплеменной аристократии. Победа последней ликвидировала условия, при которых жречество, находясь между царской властью и общинной аристократией, имело потенциальные возможности обособиться в отдельный самостоятельный слой правящего класса со своими «кастовыми» интересами, подобно жречеству в странах Древнего Востока. Пришедшая к власти патрицианская верхушка, конечно, не была заинтересована в возникновении независимого жреческого сектора в экономической и общественной жизни и в создании параллельного аппарата власти. В итоге римское жречество лишилось всяких элементов корпоративности и никогда не выдвигало каких-либо своих, чисто жреческих, требований⁴⁰. Участие его в общественной жизни и политической борьбе определялось политическими реалиями и интересами, к складыванию которых само жречество никакого отношения не имело (подробнее значение и роль отдельных жреческих коллегий будут рассмотрены в следующих разделах данной главы).

Но опасность жреческой активности и самостоятельности вполне могла существовать в начале Республики. Во всяком случае имеются следы определенного недоверия к жречеству со стороны общинной власти. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что практически все римское публичное жречество является наследием царской (и более древней) эпохи: при Республике были учреждены лишь должность царя священнодействий (в 509 г. до н. э.) для выполнения царских сакральных обязанностей и коллегия эпулонов (в 196 г. до н. э.), взявшая на себя часть обязанностей понтификов. Наиболее важным изменением в жреческой организации в этот период стало расширение коллегий жрецов священнодействий, понтификов и авгугов за счет допуска в них плебеев (367 и 300 г. до н. э.). В то же время республиканская эпоха отмечена интенсивным храмовым строительством. Но римское публичное жречество группировалось не вокруг храмов, а по своим функциям, что также являлось наследием царского периода. Тем самым оно было лишено возможности создания централизованных организационных структур, имеющих свой независимый экономический базис. К тому же в Риме было запрещено дарить и завещать храмам землю (см. гл. IV, § 4).

Однако имелись земли, принадлежавшие самим жреческим коллегиям, получавшим с них средства на осуществление священнодействий и оплату обслуживающего персонала. Фест (Р. 204L) сообщает об авгурах, поясняя слово *obscum*: «Этим именем называется также участок в Вейентской земле, доходы с которого, как рассказывают, обычно получают (*frui soliti*) римские авгуры». Орозий в рассказе о событиях 89 г. до н. э. (см. ниже) упомянул общественные земли вокруг Капитолия, переданные во владение (*possessio*) понтификам, авгурам, децемвирам и фламинам (*Oros. V. 18. 27*). Явно их же имел в виду Аппиан, повествуя о тех же событиях, когда говорил об имуществе, которое «царь Нума Помпилий назначил на жертвоприношения богам» (*App. Mithr. 22*). О землях, принадлежавших жрецам и весталкам, неоднократно упоминают и сочинения римских землемеров:

«Коллегии жрецов, а равно девы имеют поля и земли, некоторые даже отмежеванные и некоторые посвященные каким-либо священнодействиям, а также рощи на них, на некоторых даже храмы и святилища»⁴¹. Как видно из цитаты, часть земель являлась собственно священной, т. е. посвященной тому или иному богу. Папириев закон, о котором речь пойдет в четвертой главе (§ 3), определял, в частности, условия законной консекрации земли (*Cic. Dom.* 127). В связи с ним Цицерон упомянул право военачальников осуществлять консекрацию земель (*agri*), захваченных у врагов (*Ibid.* 128). Тит Ливий, рассказывая о посвящении Марсу равнины близ Рима после изгнания Тарквиния Гордого, употребляет тот же термин *consecratus* (*Liv.* II. 5. 2). К этой категории относились и священные рощи. Доходы от них (*lucra*) шли на организацию зрелищ, также имевших религиозный характер⁴².

Оценить масштабы священного землевладения, как и того, что так или иначе было связано с религиозными структурами, не представляется возможным, тем более для ранних эпох. Само собой разумеется, размеры его колебались – могли посвящаться новые земли либо, наоборот, имевшиеся профанироваться, а то и захватываться, вопреки праву, частными лицами. Все же внимание, уделяемое священным участкам в сочинениях римских землемеров (I–II вв. н. э.), показывает, что такие земли не были исключением и редкостью, что, несомненно, можно сказать и о республиканском периоде. Но важно подчеркнуть то обстоятельство, что все эти земли, в том числе собственно священные, считались частью общественного фонда, о чем говорит Фронтин: «В отношении священных мест, согласно закону римского народа, должны соблюдаться величайшее благочестие и охрана... Этому легче следовать в провинциях, в Италии же множество владельцев поступают весьма бесчестно и захватывают священные рощи, чья земля, несомненно, принадлежит римскому народу, даже на территории колоний или муниципиев»⁴³. Соответственно, распоряжалась этими землями, как и прочим священным имуществом, светская власть, прежде всего в лице цензоров⁴⁴. В 89 г. до н. э. из-за финансовых

трудностей, вызванных войнами с союзниками и Митридатом VI, сенат распродав вышеупомянутые земли жрецов вокруг Капитолия (*Oros. V. 18. 27; App. Mithg. 22*). Цицерон упоминает подобное решение сената, принятое из-за финансовых проблем в 81 г. до н. э., правда, нереализованное, о продаже небольших святилищ (*sacella*) в Риме (*Cic. Leg. agr. II. 36*). Показательно, что решение о продаже святилищ упомянуто им после решения о продаже общественных участков земли в Риме. Их единый статус подчеркнул и Дион Кассий, сообщая о распродаже Цезарем в 45 г. до н. э. «общественных земель, причем не только профанных, но и священных» (*Dio Cass. XLIII. 47. 4*). Таким образом, общественные и священные земли одинаково находились в распоряжении политической власти. Впрочем, даже рабы, использовавшиеся в жреческих коллегиях и некоторых храмах, принадлежали не им, а государству (*servi publici*)⁴⁵.

Необходимо учитывать и то обстоятельство, что возможности эксплуатации священных земель были ограничены, ибо она регулировалась различными религиозными запретами и правилами. Более того, производственное использование такого имущества, скорее всего, и не предполагалось, как свидетельствует упомянутая выше легенда о возникновении тибрского острова из хлеба, сжатого на Марсовом поле и выброшенного в реку. Для Ливия (II. 5. 3) явно казалось неподобающим сельскохозяйственное применение священной земли, ведь пользоваться урожаем с поля, посвященного божеству, было нечестиво (*religiosum*). Та же идея ясно прослеживается у Плутарха, который добавил, что на поле даже вырубали деревья и «богу посвятили землю совершенно бесполезную и не приносящую плодов»⁴⁶. Дионисий Галикарнасский, который, как отмечалось, считал, что Тарквиний Гордый захватил поле, уже издавна принадлежавшее Марсу, все же подчеркивал, что именно последний римский царь впервые засеял поле, а до того, будучи посвящено Марсу, оно использовалось исключительно как пастбище для коней и место для военных упражнений юношества (*Dionys. V. 13. 2*). Таким образом, вся традиция отвергает возможность

земледельческого использования священной земли. Вопрос, конечно, не в степени достоверности этих сообщений, а в специфике взглядов античных авторов на характер священного землевладения. Объяснение можно найти в составленном понтификами перечне работ, разрешенных или, наоборот, запрещенных в праздничные дни (см. далее примеч. 292). Кратко суть запретов выразил Сервий: «В праздники ведь нечестиво касаться земли железом, ибо праздники устанавливаются ради богов...»⁴⁷. В том же духе, хотя с иной точки зрения, это положение сформулировано им в другом месте: «Но те, кто глубже познал учение понтификов, говорят, что без искупления в праздничный день можно совершать то, что происходит на поверхности земли...»⁴⁸. В свете этих запретов, распространившихся на праздничные дни (дни богов), становятся понятными приведенные выше рассказы о посвящении поля Марсу: на священном поле нечестиво заниматься хлебопашеством, ибо оно нарушает покров принадлежащей богу земли, в отличие от выпаса скота, который дозволяется.

Таким образом экономическое значение священного землевладения было невелико, как, видимо, и других земель, использовавшихся для жреческих и культовых нужд. Римское жречество имело крайне маломощную экономическую базу, к тому же было стеснено в распоряжении ею, что наряду с другими факторами препятствовало оформлению жречества в самостоятельную общественную силу⁴⁹.

Тем не менее патрицианские лидеры, видимо, осознавали опасность сосредоточения в одних руках политических и религиозных функций, как это имело место у царей. В силу подобных опасений было запрещено занимать магистратуры царю священнодействий (*rex sacrotop*), должность которого была учреждена в начале Республики для исполнения царских сакральных обязанностей⁵⁰. О специальном запрете на совмещение других жречеств и магистратур (собственно говоря, консульства) сведений нет. Правда Плутарх (QR. 113) сообщает о таком запрете для жреца Юпитера, но, если это не ошибка, отмена его не отразилась в источниках. Во вся-

ком случае для эпохи поздней Республики известны случаи совмещения этого фламината и магистратуры⁵¹. В раннюю эпоху подобное совмещение, по мнению Л. Ланге, «было либо принципиально невозможно, либо практически предотвращалось тем, что жрецами или понтификами становились лица, уже закончившие свою политическую карьеру»⁵². Но проследить данное утверждение на конкретных примерах эпохи борьбы патрициев и плебеев не представляется возможным в силу незначительности и хронологической неопределенности сохранившихся сведений даже для коллегии понтификов, чей персональный состав наиболее известен⁵³. Во всяком случае для того времени, от которого до нас дошли более или менее подробные списки жрецов (т. е. с конца III в. до н. э.), ни о каких запретах говорить не приходится.

Однако косвенные свидетельства существовавших прежде для жрецов ограничений на общественную деятельность все же, на мой взгляд, сохранились. Уже из-за своих сакральных обязанностей они испытывали серьезные затруднения в доступе к консульству. Это касается и понтификов, хотя бы из-за вышеназванных запретов видеть мертвое тело или покидать Рим. Подобные сакральные предписания осложняли участие в политической деятельности трех великих фламиннов (см. далее § 3), особенно Юпитерова (*Liv.* XXXI. 50. 7–9), который и в императорскую эпоху оставался наиболее ущемленным в этом вопросе (*Tac. Ann.* III. 58, 71). Не вполне ясные, но, видимо, довольно строгие ограничения имели место у салиев. Следствием их мог стать обычай выходить из этой коллегии при достижении консульства: в сохранившихся от конца II в. н. э. отрывках фаст палатинских салиев данное обстоятельство (консульская должность) служило одной из причин замещения жреца в коллегии новым лицом⁵⁴. Неудивительно, что именно для этой коллегии зафиксирован обряд эксаугурации, т. е. выхода из жреческого сана⁵⁵. Наличие такого обычая у салиев вполне объяснимо – в эту коллегию вступали в юном возрасте⁵⁶. Впрочем, уже в конце IV в. до н. э. указанное правило не было обязательным⁵⁷. Известно одно из соблюдаемых салиями религиозных табу, мешав-

ших политической деятельности: им нельзя было в течение 30 дней своего праздника менять местопребывание, что сказалося однажды на операциях римского войска, легатом в котором был салий П. Сципион Африканский Старший⁵⁸. Вряд ли это было самое серьезное их табу: показательно, что именно салиев наряду с фламинами, чьи широкие сакральные ограничения хорошо известны, приводит Ливий в качестве примера жрецов, наиболее далеких от политической деятельности (*Liv.* IV. 54. 7). Сказанное позволяет предположить, что религиозные запреты у салиев, хотя мы о них знаем мало, были все же значительны и сопоставимы с такими у жреца Юпитера.

Другая категория косвенных свидетельств не практиковавшегося на определенном этапе совмещения жреческого и магистратского достоинств связана, на мой взгляд, с так называемым *vacatio munerum publicorum* («освобождение от общественных обязанностей»)⁵⁹. В позднюю эпоху оно наряду с освобождением от военной службы и военных взносов, несомненно, было льготой, дарованной жрецам, как это явствует из устава колонии Генетивы в отношении авгуров и понтификов (*militiae munerisque publici vacatio*)⁶⁰. После изгнания Тарквиния Гордого учрежденные им жрецы священнодействий также были освобождены от военной службы и «других общественных (κατὰ πόλιν) дел» (*Dionys.* IV. 62. 5). Но было ли последнее в то время льготой или ограничением прав? Не являлось ли это освобождение от общественных обязанностей (*vacatio munerum*) фактически освобождением от общественных должностей (*vacatio honorum*), т. е. запретом их занимать? В надписи, касающейся ценинских жрецов (коллегии, созданной для отправления священнодействий разрушенного Ромулом города Ценины), эти понятия разделены: *vacatio ab honoribus et muneribus* (CIL. X. 3704). Возможно, что и у Дионисия имеется в виду именно *vacatio honorum*. В пользу этого предположения говорит сравнение упомянутого сообщения Дионисия о жрецах священнодействий с его же рассказом о царе священнодействий, которому, как отмечалось, было прямо запрещено за-

нимать магистратуры. Описание указанного запрета составлено в тех же выражениях, что и описание вышеназванной «привилегии», а именно как «освобождение от военных и гражданских дел»: жрецы священнодействий *στρατειῶν ἀφειμένοι καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατὰ πόλιν πραγματειῶν* (*Dionys.* IV. 62. 5), царь священнодействий *ἀπάσης λειτουργίας πολεμικῆς καὶ πολιτικῆς ἀφειμένος* (*Ibid.* V. 1. 4). Еще одна параллель – освобождение Ромулом от гражданской (κατὰ τῆν πόλιν) службы жрецов в куриях (*Ibid.* II. 21. 3), что, как сказано выше, может являться отражением фактического запрета на их общественную активность. Резонно предположить, что данная «привилегия» этих жрецов сохранилась и при переходе к Республике, так как она отвечала интересам не только царей, но – на новом этапе – и их противника, т. е. общинной аристократии. Отмечу, что *vacatio muneris* упоминается также для понтификов в Риме (*Lex col. Genet.* 66), что можно сопоставить с сакральными табу понтификов. Вполне вероятно, что столь тесно связанная с царской властью коллегия вызвала на первых порах настороженное к себе отношение. По мнению ряда исследователей, в начале Республики верховный понтифик занимал очень скромное положение (см. примеч. 39). Их аргументация базируется на иных основаниях, но такое положение также было бы логичным следствием рассматриваемого соотношения сил и интересов политических и религиозных властей.

Настороженное отношение к жречеству, по логике событий, может быть отнесено лишь к начальному периоду Республики, пока не укрепилось политическое господство аристократии и институты ее власти. Нет оснований считать этот период длительным. Во всяком случае, в 367 г. до н. э. плебеи боролись за допуск в коллегия жрецов священнодействий, что вряд ли имело бы место, если бы членство в ней ограничивало политическую активность (учтем, что плебейские консульства были в том году уже реальной перспективой). В позднереспубликанский период совмещение жречеств и магистратур распространяется на все жреческие саны (кроме царя священнодействий).

Вполне понятна гипотетичность рассуждений, основывающихся на косвенных свидетельствах поздних эпох. Сам по себе этот возможный обычай (или запрет), ограничивавший совмещение жречества и магистратуры в одном лице, не имел принципиального значения для римской общественной системы и потому мог явиться лишь временной мерой. Но подобная мера должна была способствовать становлению действительно принципиальной, сущностной особенности сакральной сферы республиканской эпохи – отмеченного Т. Моммзеном отделения политической сферы от сакральной⁶¹. Каково было соотношение сознательных действий и объективных условий в формировании этого феномена римской конституции, сказать сложно, но вызван он был логикой борьбы с царской властью, имевшей не только сакральные функции, но и сакральный характер (см. гл. II, § 1). Ведь, собственно говоря, опасным для общественной системы являлось не столько исполнение жрецом политических функций при избрании его на политическую должность, сколько получение политических полномочий одновременно с введением в жреческий сан. Когда само жреческое достоинство сочетается с определенными элементами властвования, это грозит возможностью создания альтернативного аппарата управления. Разделение двух сфер исключает подобную возможность. В итоге, рассказывая о событиях 409 г. до н. э., Ливий вкладывает в уста патрициев возмущение политическими требованиями плебеев, которые якобы оставляют патрициям только жреческие саны салиев и фламиннов *sine imperiis et potestatibus* (*Liv.* IV. 54. 7). Избрание жрецов магистратами, которое проходило по общим для всех правилам, никак не нарушало названный принцип.

Неформальным центром политического и религиозного управления в эпоху Республики являлся сенат, чью роль не стоит недооценивать и для царского периода. Поэтому вопрос о взаимоотношениях жречества с этим органом власти имеет особое значение. Наиболее последовательную концепцию предложил известный американский исследователь Р. Митчелл, считающий, что получившие жреческое досто-

инство автоматически становились сенаторами, образуя в сенате группу *patres*, наделенных особыми сакрально-политическими полномочиями (назначать интеррексов и давать религиозную санкцию общественным решениям, т. е. *auctoritas patrum*)⁶². Причем за членами важнейших жречеств эта привилегия, по его мнению, сохранялась вплоть до конца Республики⁶³.

Руководящая роль жрецов на ранних стадиях известна в разных обществах, и не исключено, что некогда в начале римской истории некий орган управления («сенат») действительно пополнялся в первую очередь жрецами. Вряд ли здесь найдутся какие-либо иные аргументы помимо общих соображений и аналогий. Однако признание автоматического получения жрецами членства в сенате и при Республике – серьезное и важное утверждение, в корне противоречащее моим представлениям о социально-политической роли и значении республиканского жречества, а потому на нем следует остановиться особо.

Главный аргумент Р. Митчелла⁶⁴ заключается в уникальном случае, который произошел в 209 г. до н. э.: фламин Юпитера Г. Валерий Флакк потребовал и получил право доступа в сенат, т. е. политические полномочия, именно в результате своего избрания на эту жреческую должность (*Liv.* XXVII. 8. 4–10). Но показательно, что его претензии вызвали серьезные сомнения и у современников, и у позднейшего историка (Ливия), изложившего данный эпизод: «Тем не менее все считали, что фламин добился этого скорее за святость (своей) жизни, чем по праву (своего) сана» (*Ibid.* 10)⁶⁵. Воспротивился притязаниям фламينا претор Л. Лициний, указывавший, что такого прецедента не было на памяти ни отцов, ни дедов (*Ibid.* 9). На стороне Г. Валерия выступили плебейские трибуны – явно из-за каких-то собственных сиюминутных интересов, ибо трудно представить их охранителями старинных патрицианских привилегий⁶⁶. Не меньшее недоумение вызывает и утверждение (видимо, Г. Валерия), что это право было забыто из-за «недостойного поведения» (*ob indignitatem*; *Ibid.* 7) прежних фламиннов. Что понимать

под этим, учитывая высокое сакральное значение Юпитерова фламината? Предшественник Г. Валерия некий Г. Клавдий в 211 г. до н. э. был вынужден отказаться от сана из-за ритуальной ошибки – неправильно передал на алтарь внутренности при жертвоприношении (*exta perperam dederat*)⁶⁷. Вряд ли этот пример жесткого ритуализма, характерного для римской религии, может что-либо сказать о самом фламинате. Несколько ранее (около 223 г. до н. э.) ту же ритуальную ошибку совершил М. Корнелий Цетег и также лишился какого-то жреческого сана, по всей видимости, опять-таки Юпитерова фламината⁶⁸. Тем не менее трудно обвинить в недостойном поведении человека, удостоившегося затем (в 213 г. до н. э.) понтификата, в 209 г. до н. э. – цензорства, а в 204 г. до н. э. – консульства⁶⁹, можно сказать, на глазах того же Г. Валерия.

В свою очередь, плебейские трибуны указывали на «нерадение» (*inertia*: *Ibid.* 10) прежних фламинатов в этом вопросе, что весьма сомнительно ввиду исключительной амбициозности римской знати. Никакие другие жрецы не выдвигали подобных претензий. Считать же, что они по умолчанию входили тогда в сенат, нет никаких оснований. Было бы странно, если бы стоявшие ниже по рангу фламинаты Марса и Квирина входили в сенат, а их старшие товарищи, фламинаты Юпитера, «забыли» об этом до Г. Валерия. Явно на этот шаг амбициозного юношу⁷⁰ подвигло наличие у Юпитерова жреца, подобно магистратам, тоги-претексты, курульного кресла и ликтора⁷¹. Исходя из названных почетных прав, Й. Вангаард считал фламината Юпитера если не магистратом, то, по крайней мере, точным эквивалентом магистрата⁷². Все же вряд ли эти параллели могут свидетельствовать о наличии политических прерогатив у жреческой должности. Ведь ликторов имели и весталки (*Plut. Numa.* 10), а тогу-претексту носили юноши до получения взрослой тоги и должностные лица, не являвшиеся сенаторами: магистраты в колониях и муниципиях и магистры городских кварталов (*Liv. XXXIV.* 7. 2). Во всяком случае такого рода аргумент не может считаться самодостаточным и наглядным. И ни в коем случае

нельзя забывать о том, что речь идет о политических претензиях одного жреца: даже если фламин Юпитера некогда имел право заседать в сенате, данное обстоятельство еще не доказывает общежреческий характер указанной привилегии.

Интересную информацию дает история снятия освящения с дома Цицерона в 57 г. до н. э. То, что в том году не все члены понтификальной коллегии были сенаторами, ясно следует из письма Цицерона Аттику по этому поводу: «Присутствовали все понтифики, которые были сенаторами»⁷³, т. е. имелись понтифики (понтифик) и не сенаторы. Этот смысл допускает и Р. Митчелл, предлагая следующее объяснение: «Предположительно (*admittedly*) язык намекает, что не все *pontifices* были сенаторами, но не все члены понтификальной коллегии были одинаково важны. Коллегия включала всех *flamines*, *rex sacrorum*, многих младших жрецов, служителей и подчиненных (включая весталок)»⁷⁴. При чем здесь две последние категории (весталки и служители) – неясно. Но главное, исследователь не обратил внимания, что эта фраза была повторена в речи Цицерона «Об ответе гаруспиков» (§ 13)⁷⁵, где чуть ранее (§ 12) он поименно перечислил членов коллегии понтификов, присутствовавших при принятии решения в его пользу. Всего присутствовало 13 понтификов (из 15), оба старших фламينا (место Юпитерова было вакантно на тот момент), царь священнодействий и все три младших понтифика. Верховный понтифик (и проконсул) Г. Юлий Цезарь находился в своей провинции. Не назван был и, следовательно, отсутствовал лишь один понтифик – враг Цицерона, тот самый, который совершил упомянутое освящение, Л. Пинарий Натта. Цицерон характеризует его как молодого человека⁷⁶, противопоставляя понтификам, которые уже занимали магистратуры⁷⁷. Значит, он и был тем понтификом, который не входил в сенат.

Следует отметить, что по сути неверен неоднократно приводимый Р. Митчеллом аргумент типа «Галба был сенатским легатом годом ранее (110 г. до н. э. – А. С.), но мы не знаем никакой светской должности, которая дала бы ему право на членство в сенате... следовательно, его назначение бази-

ровалось на его жреческом достоинстве»⁷⁸. Все же мы весьма недостаточно информированы о персональном составе римских магистратур, особенно низших, в том числе для конца II в. до н. э., как в данном примере. К тому же исполнение магистратских обязанностей не было строго обязательным для членства в сенате. Составление списка сенаторов (*lectio*) после плебисцита Овиния (около 312 г. до н. э.) находилось в руках цензоров, и разные обстоятельства могли повлиять на их решение. Крайний пример – пополнение сильно поредевшего сената после битвы при Каннах диктатором, специально назначенным для исполнения цензорских функций: из-за нехватки кандидатур диктатор М. Фабий Бутеон записал в сенат не только экс-магистратов, но и выдающихся воинов, например тех, кто получил гражданский венок (*Liv. XXIII. 23. 5–6*). Так что, по крайней мере после плебисцита Овиния, об автоматическом получении места в сенате говорить не приходится, в том числе и для экс-магистратов, о чем свидетельствует интересная история, рассказанная Валерием Максимом (II. 2. 1a). В ней упомянут экс-квестор, занимавший должность тремя годами ранее, но еще не включенный цензорами в состав сената. Каким образом пополнялся сенат ранее – из-за отсутствия данных возможно любое предположение.

Конечно, все или почти все члены ведущих жреческих коллегий были сенаторами, но это обстоятельство не придавало сенату жреческий характер. Тем более неуместна аналогия такого рода: «...сенат часто действовал как жреческая коллегия, заседая в храме»⁷⁹. Сенат, действительно, мог заседать только в *templum*⁸⁰. Этот термин первоначально означал участок земли, освященный авгурами и выделенный из профанного пространства. Соответственно, он мог означать и храм, ибо храмы строились именно на таком месте (см. гл. IV, § 2). Но *templum* являлись также Ростры⁸¹, откуда магистраты обращались к народу и где стояли кандидаты во время выборов: разве это говорит об их жреческом статусе? С другой стороны, римские жрецы не были напрямую связаны с храмами, а их заседания могли проходить и в доме

магистра коллегии, как явствует из протоколов арвальских братьев⁸². Вполне естественно желание сената решать общественные дела под эгидой богов в освященном месте, и это желание не являлось монополией жречества.

На мой взгляд, нельзя согласиться и с мнением Г. Сцемлера, который предложил рассматривать жреческие коллегии как постоянные комитеты сената⁸³. Это некорректно хотя бы потому, что комплектовались коллегии без участия сената, путем самостоятельной кооптации. Сам же этот исследователь показал, что в I в. до н. э. наличие жреческого сана не давало сенатору формального преимущества (*ius*) в высказывании своего мнения, а имело лишь моральное значение⁸⁴, т. е. в сенате он считался прежде всего сенатором. Никаких сведений, что ранее было иначе, у нас нет. Организационно и хронологически принятие решения жреческой коллегией по поручению сената отделялось от его заседания, что показывает та же история со снятием освящения с дома Цицерона в 57 г. до н. э. Тогда сенат постановил доложить о религиозном запрете коллегии понтификов (*Cic. Nat. Resp.* 11), и хотя почти все понтифики были сенаторами, необходимость специального доклада уже фактически информированным жрецам не вызывала сомнений. Далее Цицерон отметил, что его дело заслушивалось «в двух местах» (*duobus locis dicta: ibid.* 12), явно имея в виду место заседания сената и место заседания понтификов, т. е. коллегия собралась отдельно, что подчеркивает ее организационную обособленность от сената. И лишь на следующий день после принятия понтификами решения оно было сообщено сенату, после чего тот утвердил окончательное постановление (*Ibid.* 13). Весь этот механизм определенно является пережитком другой эпохи, когда доклад в жреческой коллегии не был всего лишь необходимой формальностью в силу установившегося обычая. Деятельность в качестве сенатора и деятельность в качестве понтифика четко различались, даже если оба достоинства соединялись в одном лице⁸⁵. В данной истории это ясно выражено в ответе понтифика М. Лукулла на вопрос, чем понтифики руководствовались, принимая решение о доме

Цицерона: «Он сам и его коллеги вынесли постановление с точки зрения религии; в сенате же они намерены решать вместе с сенатом с точки зрения закона»⁸⁶. Соответственно, жреческая коллегия воспринималась как нечто особое, не сливаясь с сенатом, несмотря на сенаторский ранг почти всех ее членов.

Таким образом, исполняя магистратские обязанности, полученные им от общины, римский жрец действовал именно как магистрат. Это означало полную невозможность присвоения жрецами как таковыми каких-либо политических функций. Более того, как будет показано далее, в важнейших вопросах сама жреческая деятельность контролировалась государством, прежде всего в лице сената.

Но это разделение двух сфер, проведенное в интересах общинной аристократии, имело в конечном итоге негативные последствия для ее монополии на руководство государственными делами. Ведь секуляризированная политическая власть в значительной степени лишалась своего мистического ореола в глазах непосвященных, который затруднял последним доступ к ней. Конечно, римские магистраты имели определенные сакральные обязанности, но это не означало сакрального характера их политических функций. Десакрализация власти облегчила плебейской верхушке осуществление своих требований, хотя имели место попытки патрициев обращаться к религиозной аргументации (см. гл. I, § 5). Патрицианское жречество, зависимое от носителей политической власти, слабое экономически, не смогло оказать сколько-нибудь заметную помощь своему сословию, несмотря на монополию патрициев на руководство в религиозной сфере.

В тесной связи с возникновением гражданской общины характерными чертами республиканской религиозной организации, среди прочих, стали подчиненность жречества светской власти, отсутствие у него собственных корпоративных интересов, разделение сакральных и политических функций, прямая связь гражданина с общественным культом. Формирование их было обусловлено прежде всего ре-

зультатами патрицианско-плебейской борьбы, но в немалой степени – и логикой борьбы с царской властью, и этого не следует недооценивать.

Высказанные в данном параграфе наблюдения и выводы при анализе положения и роли жречества в римской *цивитас* далее будут рассмотрены на примере тех жречеств, которые при Республике имели определенное политическое значение и влияние.

III.2. Коллегия авгуров

Одним из элементов позднереспубликанских представлений об идеальном прошлом была уверенность в исключительном значении ауспиций (гадания по птицам) в общественной и частной жизни предков, которые все свои дела согласовывали с волей богов. Учение об ауспициях разрабатывалось авгурами, которые тем самым имели прямое отношение к важнейшим политическим актам. О тесной связи их учения с римской политической системой свидетельствуют не только различные формы сотрудничества и взаимодействия магистратов и авгуров, но и встречающиеся в источниках отсылки к решениям и учению авгуров при рассмотрении, казалось бы, чисто политических вопросов, например кто такой *praetor maximus* (*Fest.* P. 152L) или что понимать под *magistratus minores* (*Gell.* XIII. 15). На ту же тему – кто такие *consul maior* и *praetor maior* – рассуждал авгур (и консул 64 г. до н. э.) Л. Юлий Цезарь (*Fest.* P. 154L). Декрет авгуров требовался для цензоров в случае переноса на более ранний срок объявленной ими даты церемонии *lustrum* (см. гл. II, примеч. 339), а возможно, и для комиций, происходивших *auspicato*⁸⁷. В основе обращения к авгурскому учению при решении таких вопросов лежала тесная связь магистратских полномочий и права на ауспиции, рассмотренная в первой главе. Поэтому анализ роли и значения коллегии авгуров чрезвычайно важен для общей оценки политического влияния жрецов в римской гражданской общине.

Высокую оценку значения авгуров в жизни цивитас дал Цицерон, сам являвшийся авгуром: «Но величайшее и важнейшее в государстве право, соединенное с авторитетом, принадлежит авгурам» (*Cic. Leg. II. 31*). Далее он конкретизирует этот тезис, утверждая, что авгуры могли распустить созданные магистратами народные собрания и сходки либо признать недействительными состоявшиеся⁸⁸, разрешить обратиться с речью к народу и к плебсу или отказать в этом, могли принять решение о сложении консулами полномочий и отменить законы, принятые вопреки праву. Такую возможность они получали, сообщая о знаках божественной воли и толкуя их смысл. При столь значительных полномочиях авгуры должны были оказаться в центре римской политической системы, являясь высшим контролирующим органом, обладающим правом вето: «Ни одно деяние магистратов ни в мирное время, ни в походах ни у кого не может найти одобрения без их (авгуров. – *A. C.*) согласия» (*Ibid.*)⁸⁹. В том же духе высказывался и Тит Ливий: «Уважение к авгуриям и жреческому сану авгуров настолько возросло, что с тех пор (имеется в виду чудо, сотворенное авгуром Аттом Навием при Тарквинии Древнем. – *A. C.*) ни на войне, ни в мирное время никакое дело не велось без ауспий – народные собрания, сбор войск, важнейшие дела отменялись, если не дозволяли птицы»⁹⁰.

Цитированные выше утверждения Цицерона и Ливия, несомненно, отражают определенную историческую реальность, но степень и характер этого соответствия нуждаются в уточнении с учетом эволюции религиозной и политической организации Древнего Рима. Ведь в обобщающих утверждениях, авторы которых превозносят значение авгуров и считают такую ситуацию нормой, завещанной предками, мы напрямую сталкиваемся с сознательно формулируемыми представлениями об «идеальном» прошлом. Цицерон как авгур, Ливий как римский историк по вполне понятным причинам изображали политическую власть действующей в полном согласии с религиозными авторитетами. Им во многом следовали другие авторы. Подчинение воле богов –

основа миропорядка, и всякое нарушение этой нормы из области «нравов предков» должно было быть показательно наказано в назидание потомкам. Однако тот же Цицерон сетовал по поводу упадка ауспиций и авгурского учения в его эпоху⁹¹, а как скептик отказывался признавать реальное значение ауспиций⁹², разве что в интересах государства для обуздания невежественной толпы: «Но ввиду и мнения толпы, и значительной пользы для государства сохраняются традиции, обряды, учение, авгурское право, авторитет коллегии»⁹³.

Конечно, Ливий не мог позволить себе такую «широту» взглядов, да и цели его сочинения были иными. Однако и у него среди «положительных» примеров подчинения ауспициям и «отрицательных» примеров наказания за неподчинение им промелькнул эпизод, не подпадающий под хрестоматийное деление на «черное и белое». История эта относится к 293 г. до н. э. и касается консула Л. Папирия Курсора, героя, несомненно, положительного. Перед битвой с самнитами у Аквилонии ему сообщили, что пулларий (помощник при гадании по священным курам) солгал о благоприятных ауспициях (*Liv. X. 40. 4; 9–10*). Тем не менее консул начал битву, сославшись на первое, благоприятное, сообщение (*Ibid. 11*). Он имел такое право, о чем будет сказано ниже, но в данной ситуации его решение с точки зрения религии явно было сомнительным. Поэтому в благочестивой легенде для оправдания консула-победителя присутствуют и смерть пуллария-обманщика⁹⁴ от первого же копья, пущенного неудачу, и вещие слова консула, подтвержденные громким карканием ворона, что Ливий определил термином *augurium* (*Ibid. 12–14*). Тем не менее, возвращаясь к эпизоду, он называет сообщенный пулларием ауспиций «супротивным» (*controverso auspicio*) и поражается силе духа консула, который смог в таких условиях не отказаться от битвы и к тому же во время сражения дал странный обет возливать Юпитеру Победителю малую чашу (*rosillum*) медового вина вместо обычного обетования храма⁹⁵. В рассказе Ливия подспудно сквозит удивление по поводу необычного поведения знаме-

нитого консула, которое явно не укладывалось в его представления о нравах благочестивых предков.

Другой известный пример удачных действий вопреки ауспiciям относится к первому консульству Гая Фламиния (223 г. до н. э.), героя в античной традиции отрицательного, чье избрание было признано авгурами огрешным. Соответственно, сенат отправил ему письмо, где предложил сложить полномочия. Однако Фламиний проигнорировал его и отказался от должности лишь после того, как довел войну с галлами до победного завершения, несмотря на ущербные ауспiciи, и даже добился права на триумф⁹⁶. Понятно, что подобные случаи успешного завершения дела вопреки ауспiciям могли даже сознательно исключаться из исторических сочинений⁹⁷. Тем ценнее такого рода свидетельства, которые говорят, конечно, не об атеизме их «героев», а о политизации сакральной сферы в силу ее подчиненного положения. Они же лишней раз указывают на необходимость осторожного отношения к обобщающим утверждениям античных авторов, особенно когда речь идет о религии и временах идеализируемых предков. Эти утверждения следует соотносить с анализом конкретных свидетельств деятельности жрецов, учитывая, естественно, особенности различных эпох римской истории.

Важнейшие функции авгуров перечислены в составленных Цицероном «законах о религии»⁹⁸, отразивших главные принципы римской религиозной организации. Записаны они в нарочито архаической форме, поэтому имеются темные места из-за возможных ошибок переписчиков, а попытки исправлений не дают общепризнанного чтения⁹⁹. Сведения Цицерона представляют тем больший интерес, что ко времени написания диалога «О законах» Цицерон уже около двух лет входил в авгурскую коллегию, о чем он не преминул сказать (*Cic. Leg. II. 31*). Но с этим связан и весьма существенный недостаток, далеко не всегда учитываемый исследователями из-за несомненного влияния на них четких и обстоятельных сведений Цицерона. Дело в том, что его целью при составлении своего рода «религиозно-политической конституции»

Римской республики было указать, как должно быть в соответствии с нравами предков (естественно, в его понимании), а не отразить реально существовавшую ситуацию (Ibid. 23). Несомненно, следствием этого явилась определенная идеализация, усугубленная его принадлежностью к авгурской коллегии, что было очень почетно: Цицерон гордился своим саном, а скромностью он, как известно, не отличался. Поэтому с уверенностью можно предполагать преувеличение им роли и значения коллегии авгуров. Нельзя забывать также, что отношение Цицерона к авгурскому учению менялось в зависимости от целей его работы: достаточно сравнить первую и вторую книги диалога «О дивинации». Так что актуальной остается задача, которую ясно обозначил Дж. Линдерски: «исследовать соотношение между *lex de auguribus* Цицерона и подлинным местом авгуров в системе римской конституции»¹⁰⁰.

Георг Виссова, опираясь на текст Цицерона, выделил три группы обязанностей авгуров: *inauguratio, auspicia, templum*, т. е. собственные культовые действия авгуров (*auguria*), их учение об ауспициях, участие авгуров в создании сакрального пространства (*templum*) и надзоре за ним¹⁰¹. Политические стороны и значение этих направлений авгурской деятельности рассмотрены мною в связи с царской и жреческой инаугурацией (гл. II, § 1), магистратским правом ауспиций (гл. I) и учреждением общественных храмов (гл. IV, § 2). Здесь же будет проанализирована роль авгуров в системе управления Римской республикой, прежде всего в связи с народными собраниями (законодательными, электоральными, судебными). Следует отметить, что деление Г. Виссова оспорил Дж. Линдерски, указавший на ряд неточностей (эту дискуссию пропускаю), и предложил две важные оппозиции: а) действия коллегии в целом или действия отдельных авгуров; б) наличие или отсутствие авгурской инициативы¹⁰².

Именно последний вопрос (обладали ли авгуры инициативой в определении правомерности действий светской власти¹⁰³) особенно важен при анализе общественно-политического значения авгуров: только при наличии такой

инициативы авгуров могли действительно контролировать государственные дела. Второй принципиальный вопрос: имели ли решения авгурской коллегии в целом либо отдельных авгуров обязательную силу, или же они нуждались в дополнительном утверждении. Только при наличии этих двух условий можно говорить о самостоятельной роли авгуров в политической системе Республики. Учтем, что из-за формализма и педантичности римской религии, когда огрешностью считался любой шум, нарушивший необходимую при ауспигиях тишину (*silentium*), авгуров могли отменить практически любое решение. Порой не требовалось и этих формальностей, на что жаловались плебейские трибуны в 326 г. до н. э., когда авгуров признали избрание диктатора-плебея огрешным, т. е. установили наличие ошибки при совершении ауспигий, хотя сами не присутствовали при назначении диктатора: «...не могли авгуров, сидя в Риме, угадать, какая ошибка случилась в лагере консула» (*Liv. VIII. 23. 13–17*). Так что при наличии у коллегии авгуров собственной инициативы в политических делах и обязательности ее решений она могла бы широко использовать свои кассационные права в интересах той или иной общественной группы. Однако термины, встречающиеся у Т. Ливия, все без исключения свидетельствуют о том, что коллегия авгуров объявляла те или иные акты огрешными не по собственной инициативе, а отвечая на запрос¹⁰⁴. Уже это наблюдение заставляет критичнее относиться к вышеприведенным обобщающим утверждениям.

Областью, где наиболее наглядно пересекались политические и религиозные полномочия, являлось гадание по поводу общественных дел, ибо, как отмечалось в первой главе, в основе магистратских полномочий лежало право на ауспигии, а они составляли важнейшую часть авгурского учения. Это право в сфере своей компетенции имели также авгуров: их собственные ауспигии неоднократно упоминает Цицерон¹⁰⁵. Признавая данный факт, многие исследователи, тем не менее, отрицают ауспигии авгуров, а свидетельство Цицерона считают результатом стирания различий между

augurium и auspicium к эпохе поздней Республики¹⁰⁶. Однако даже если в обыденном понимании разница между терминами вполне могла исчезнуть¹⁰⁷, то вряд ли это возможно в авгурском учении, опиравшемся на письменную традицию. Поэтому трудно предположить ошибку или неаккуратность в употреблении терминов у Цицерона, который ко времени написания трактатов «О природе богов» и «О дивинации» уже девять лет входил в коллегию авгуров. О ясном понимании терминологической разницы свидетельствует одновременное упоминание обоих терминов в известных сетованиях Цицерона по поводу упадка авгурского учения: «Таким образом, многие авгурии, многие ауспиции ... из-за нерадивости коллегии [авгуров] совершенно заброшены и забыты»¹⁰⁸. Было бы странным, если бы жрецы, занимавшиеся разработкой и изучением теории ауспиций, не имели права применять ее на практике. Другое дело, что объект и цели авгурских ауспиций отличались от общественных ауспиций магистратов. Поскольку в этой области пересекалась повседневная магистратская практика и авгурская теория, то необходимо рассмотреть соотношение полномочий магистрата и авгура в ходе гадания (дивинации) и определить характер их сотрудничества в процессе выявления воли богов.

Полномочия участников дивинации определялись терминами *spectio* и *nuntiatio* (*obnuntiatio*). Термин *spectio* означал наблюдение за знаками божественной воли, другими словами – ауспиции по поводу собственных действий (импетративные ауспиции). По точному определению Т. Моммзена, *spectio* является конкретной реализацией абстрактного права на ауспиции и прилагается к отдельному случаю выяснения воли богов¹⁰⁹. Право на *spectio* принадлежало магистратам, о чем недвусмысленно говорит Цицерон: «...ведь мы (авгуры. – А. С.) имеем только *nuntiatio*, а консулы и прочие магистраты – еще и *spectio*» (*Cic. Phil. II. 81*). Это право, естественно, было ограничено сферой компетенции того или иного магистрата. Поэтому, на мой взгляд, нет никаких оснований отрицать его у других лиц, в том числе у авгуров, когда речь шла об их собственных делах. Ведь и вышеприве-

денные слова Цицерона, которым Т. Моммзен придавал решающее значение, доказывая монопольное право магистратов на *spectio*¹¹⁰, находятся, как верно заметил Дж. Линдерски, не в контексте анализа Цицероном каких-либо общих положений авгурского учения, а в контексте его рассказа о конкретном случае их применения¹¹¹. Речь шла об электоральных комициях 44 г. до н. э.: само собой разумеется, что в данном конкретном случае из политической практики *spectio* имел консул, ибо проведение комиций относилось к его компетенции, а не авгур. Еще два свидетельства (Варрона), также касающиеся рассматриваемого вопроса, представляют собой грамматический комментарий к словам *spectio* (у Варрона) и *cis* (у Нония Марцелла) с цитатами, вырванными из контекста, поэтому нельзя однозначно утверждать, что речь в них идет об общем правиле¹¹². Не имеет ясного значения и лемма из Феста – Т. Моммзену пришлось прибегнуть к эмендациям, чтобы получить желаемый смысл¹¹³. Так что относительно политических полномочий исключительные права магистратов, в том числе в области ауспиций, вполне понятны, но никто в Риме не мог запретить и частным лицам осуществлять то же самое в своих частных делах. В области права на *spectio* мы встречаем ту же дифференциацию и те же ограничения, что и в праве на импетративные ауспиции (см. гл. I, § 1), поскольку оба понятия тесно связаны между собой.

Термин *nuntiatio* означал право сообщать магистрату об итогах импетративных ауспиций, что делали их помощники при гадании (пуллари), а также сообщать во время ауспиций и самого действия, по поводу которого магистрат узнавал через ауспиции волю богов, о появлении неиспрошенных знаков божественной воли (облативные ауспиции)¹¹⁴. Последние обычно были неблагоприятными, и в таком случае употреблялся более узкий термин *obnuntiatio*¹¹⁵. Правом сообщать о них обладали и другие магистраты¹¹⁶, и авгуры¹¹⁷, и, по всей видимости, любой гражданин¹¹⁸. Здесь мы имеем дело с характерным для римлян взглядом: свою волю боги могут объявить через кого угодно (хотя это не означало обя-

зательно доверяя к вестнику)¹¹⁹. Такой подход удивлял Цицерона с его рациональным отношением к религии: в диалоге «О природе богов» он устами понтифика Г. Аврелия Котты (консула 75 г. до н. э.) недоуменно спрашивал, почему Диоскуры, как гласила легенда, предпочли сказать о победе над Персеем в 168 г. до н. э. простому крестьянину П. Ватинию, а не принцепсу сената М. Катону (*Cic. ND. III. 11*). Магистрат был вправе признавать или не признавать заявление о поданных богами знаках¹²⁰, что, несомненно, создавало определенный порядок в этом вопросе и подчиняло ход мероприятия воле того, кто его совершал. Все же не признать сообщение коллегии или авгура было крайне затруднительно, ибо это грозило сомнениями в правомерности осуществляемого государственного акта, соответственно сенатским запросом в авгурскую коллегию и возможной отменой самого акта или его результатов. Подчинившись же авгурскому возгласу «*alio die*», магистрат лишь переносил задуманное мероприятие «на другой день», но не отказывался от его осуществления. Таким образом, в своих же интересах магистрату было выгоднее подчиниться авгуру, чем проигнорировать его.

Тем не менее возможности для злоупотреблений были весьма широки, так что по мере активности использования римской религии в политических целях в поздней Республике потребовалось законодательное регулирование права обнунциации (законы Элия и Фуфия середины II в. до н. э., закон Клодия 58 г. до н. э.)¹²¹. А в I в. до н. э. для ускорения процесса принятия решения сенат иногда даже отменял на время право обнунциации¹²². В этих же целях издавался консульский эдикт о запрете младшим магистратам наблюдать за небом в день центуриатных комиций¹²³. Дело в том, что магистрат, осуществлявший ауспиции, ожидал в качестве благоприятного знака молнию, но для комиций это знамение считалось неблагоприятным (*Cic. Div. II. 43; 74*). Поэтому явленное младшему магистрату (по его запросу) такое знамение отменяло, независимо от его воли, народное собрание, созданное высшим магистратом. Другими словами, импетративные ауспиции одного магистрата становились

облативными для другого. Это регулирование обнунциации касалось лишь магистратов, но не авгуров. Причина заключалась в принципиальном различии сфер деятельности магистратов и жрецов, соответственно, осуществление *spectio* одними никак не затрагивало других. Иная ситуация возникала в случае, когда этот сакральный акт совершался внутри той или иной группы, по крайней мере среди магистратов¹²⁴. Обращает на себя внимание, что, осуществляя *spectio*, младшие магистраты могли помешать такому же акту высших магистратов, хотя в иных конфликтных случаях ауспиции первых уступали или не мешали ауспициям вторых¹²⁵. Это обстоятельство подчеркивает отмеченный выше неформальный, «демократический» характер права сообщать о неблагоприятных знаменаниях, но оно же обусловило необходимость политического регулирования сакральных полномочий магистратов для нормального хода управления государством. Никакого отношения к авгурскому учению такое регулирование не имело, что отражает разделение политической и сакральной сфер и главенство государственного интереса.

В силу указанного главенства магистрат, во всяком случае магистрат с империем, имел полномочия для того, чтобы привлечь авгура к участию в своем гадании. Соответствующую ритуальную формулу процитировал Цицерон (*Div. II. 71*): *Q. Fabi, te mihi in auspicio esse volo* («Кв. Фабий, я хочу, чтобы ты был у меня при ауспиции»), на что тот отвечал «*audivi*», что можно перевести как «я услышал», «я внял (тебе)», «слушаюсь». То, что речь идет об общественных, т. е. магистратских, ауспициях, следует из контекста этого отрывка, посвященного государственному значению ауспиций, о чем свидетельствуют приведенные там примеры, касавшиеся исключительно консулов (*Ibid. 70–71*). Приказ магистрата относится именно к авгуров, а не к пулларию: в § 70 Цицерон говорит о необходимости сохранения в государственных интересах права авгуров (*ius augurum*) и авторитета их коллегии, в § 71 сетует, что во времена предков для участия в гаданиях приглашался лишь опытный человек, не то что в его время, а в § 72 отмечает, что таковым является

превосходный авгур (*perfectus augur*)¹²⁶. Таким образом, хотя далее, критикуя современную ему дивинацию, Цицерон упоминает пуллария, но саму формулу он относит ко временам предков и прилагает ее к отношениям между магистратом и авгуром. В ней достаточно ясно прослеживается подчиненное положение авгура и руководящее – магистрата, который обращается к авгuru фактически с приказом.

О том, что консул приказывает (*imperare solet*) авгuru, пишет Варрон (LL. VI. 95), рассматривая значение и происхождение термина *inlicium*, т. е. «приглашение» (имеется в виду созыв народного собрания или войска¹²⁷). Правда, Варрон считает это нововведением, а прежде консул отдавал распоряжение («объявить *inlicium*») помощнику (*accensus*) или глашатаю (*praeco*). Но причину изменения он видит в случайности: однажды рядом не оказалось помощника (*Varro*. LL. VI. 95), что звучит неубедительно¹²⁸. В любом случае сам факт консульского приказа авгuru показателен: даже если это нововведение, оно возникло не на пустом месте и не вследствие принципиального изменения в отношениях между магистратом и жрецом, властью политической и сакральной, но отражает общий характер этих отношений, свойственный римской гражданской общине. О приказе авгурам в конкретной ситуации говорит и Ливий¹²⁹, не уточняя, к сожалению, от кого исходил приказ – от консулов или сената. Скорее всего, приказ был отдан консулом Л. Квинкцием Цинциннатом, основным действующим лицом в этом рассказе. Историчность и возможность самих событий 460 г. до н. э., к тому же лишь предполагавшихся, для рассматриваемой проблемы не имеет большого значения: важнее то, что Ливий никак не комментирует этот приказ, явно считая обычным такое отношение к авгурам.

Кроме того, в рассматриваемом Варроном случае авгур выполняет обычную для римской практики жреческую функцию (ср. у понтификов) – подсказывает (*praedit*) консулу необходимые сакральные тексты (*Varro*. LL. VI. 95). Поэтому традиционная формула гласит, что авгуры магистратам *in auspicio sunt*¹³⁰, т. е. помогают при проведении гадания.

Формула эта применялась не только для авгуров: Цицерон использует ее в отношении тех помощников при ауспациях, которым приказывает (*iusserit*) уже авгур (*Cic. Leg. III. 43*)¹³¹. Похожую формулу (*auspicio interesse, adesse*) Ливий употребил по отношению к пуллாரиям (*Liv. X. 40. 4; 11*), чье положение вспомогательного (при ауспациях) и подчиненного (магистрату) персонала не вызывает сомнений. Но точно так же Варрон определяет положение авгура по отношению к консулу: *augur consuli adest* (*Varro. LL. VI. 95*). Видимо, это были технические выражения для обозначения соподчиненности участников процедуры выяснения воли богов.

Таким образом, соотношение прав на *spectio* и *nuntiatio* четко указывает на степень самостоятельности магистратов в общении с миром богов и характер подчиненного положения авгуров, но одновременно – и степень влияния этой жреческой коллегии. Ведь не известно о каких-либо конфликтах магистратов и авгуров при привлечении последних к гаданию – несомненно, и в силу превалирования общественных интересов, и в силу взаимного уважения, а также потому, что участие авгура в магистратском гадании отнюдь не было обязательным. Влияние жрецов, будучи неформальным, основанным на обычае и традиции, вполне обеспечивало высокое значение авгуров и практически обязательную силу их решений, или, точнее, их советов, как удачно сформулировано у Феста: «...*quorum (sc. augurum) consilio rem gererent magistratus...*» (*Fest. P. 446L, s. v. spectio*). Но если обязательность исполнения решения авгурской коллегии и даже заявления о знаменьях отдельного авгура *de facto* признается всеми исследователями, то вопрос, насколько это было обязательно *de iure*, остается открытым. В первую очередь необходимо установить, осуществлялось ли авгурское решение напрямую, или для этого требовалась санкция политической власти.

Обратимся к конкретным свидетельствам вмешательства авгуров в политические процессы и события. Цицерон в своем комментарии к «законам о религии» говорил о праве авгуров отменять законы, внесенные вопреки праву: *le-*

ges non iure rogatas tollere (*Cic. Leg. II. 31*). В качестве примера Цицерон привел аграрный закон Секста Тиция (99 г. до н. э.)¹³², отмененный постановлением авгурской коллегии (*decreto conlegiae*), и знаменитые законы М. Ливия Друза (91 г. до н. э.), упраздненные по совету (*consilio*) консула и авгура Л. Марция Филиппа (*Ibid.*). Однако чуть ранее сам же Цицерон отметил, что эти законы (Тиция и Ливия, а также Апулея 100 г. до н. э.) были отменены одной строчкой постановления сената (*uno versiculo senatus: Ibid. 14*). В другом сочинении Цицерон указывает основание для отмены сенатом Ливиевых законов: при их принятии был нарушен закон Цецилия–Дидия 98 г. до н. э. (*Cic. Dom. 41, ср. 50*), возобновивший древний запрет соединять в одном законопроекте разные вопросы и устанавливавший обязательный срок (*trinundinum*) между обнародованием законопроекта и голосованием по его поводу (*Ibid. 41, 53*). Удивительно или, пожалуй, показательно, что Цицерон здесь вообще не упоминает об участии авгуров в отмене Ливиевых законов, хотя эта часть его речи «О своем доме» посвящена как раз нарушениям авгурального права при усыновлении Клодия (*Ibid. 39–42*). Таким образом, законы Ливия нарушили светский закон, что послужило формальным поводом для их отмены, но при этом, по всей видимости, имело место какое-то нарушение (действительное или мнимое) авгурского учения, на которое указал консул Филипп, противник законопроекта, сам являвшийся авгуром. Сенат вполне мог использовать и этот предлог.

Асконий, комментируя речь Цицерона «В защиту Корнелия», упомянул некоторые новые детали отмены законов Ливия: их отмены консул Филипп добился от сената, а в постановлении сената было указано, что законы внесены вопреки ауспициям (*Ascon. Pro Cornel. P. 61*). Действия Филиппа не выходили за рамки консульских полномочий. Сан авгура лишь придал дополнительный авторитет его совету (*consilium*)¹³³, имевшему персональный характер. Об обращении к коллегии авгуров и каком-либо ее участии в событиях речь не идет. В любом случае окончательное решение принимал

сенат. Необходимо учесть и политическую ситуацию: законы М. Ливия Друза встретили ярое сопротивление нобилитета, автор их в конечном итоге был убит. Их отмена – результат политического противостояния, а не религиозной скрупулезности римлян, в этих событиях жреческое право могло играть лишь вспомогательную роль. Явное преувеличение роли авгуров в рассматриваемой цитате из сочинения Цицерона объясняется, пожалуй, пафосом соответствующего пассажа, целью которого было подчеркнуть значение авгуров как таковых, без анализа их реального места в римской политической системе.

Что касается аграрного закона (плебисцита) плебейского трибуна Секста Тиция (99 г. до н. э.), единственного, по поводу которого известен декрет авгуров (*Cic. Leg. II. 31*), то поводом – причины явно были политические – обращения к жрецам могло послужить знамение: два дерущихся ворона в небе над народной сходкой (*Obseq. 46*). Это тем более вероятно, что созываемые плебейским трибуном трибутные собрания проводились без импетративных магистратских ауспий (см. гл. I, примеч. 113), т. е. им могли помешать лишь неиспрошенные (облативные) знаки божественной воли. Обсеквент в отличие от Цицерона сообщает о заявлении гаруспиков о необходимости отказаться от принятия закона, а не авгуров и по поводу уже состоявшегося утверждения. Возможно, в событиях участвовали и гаруспики, и авгуры, как в истории с ошибкой консула-авгура Тиб. Гракха (163 г. до н. э.), о которой речь пойдет ниже, но роль тех и других остается неясной. Таким образом, сведения об отмене закона Тиция противоречивы и скудны, что требует сугубой осторожности в выводах.

Говоря о законах, принятых *contra auspicia*, Цицерон всегда указывает именно на сенат как на силу, которая может их аннулировать. В одном случае речь шла о попытке плебейского трибуна Клодия отменить через сенат все мероприятия Цезаря под тем предлогом, что они были проведены «вопреки ауспiciям». Клодий вызвал авгуров на народную сходку (*contio*), где задал им вопрос касательно

авгурального права как такового, а не его применения в конкретной ситуации: «...авгуры ответили, что во время наблюдения за небесными знамениями нельзя вносить предложения народу на голосование»¹³⁴. Вывод, что данное правило имеет отношение к интересующему его вопросу, Клодий сделал сам: консультационная роль авгуров здесь представлена самым наглядным образом. Отменить же мероприятия Цезаря должен был сенат (*per senatum rescindi oportere*). Во втором случае, в «Филиппиках», Цицерон говорил о законах, внесенных М. Антонием *per vim et contra auspicia* (*vitiose*)¹³⁵, отмененных сенатом на этом основании (*Cic. Phil. XII. 12; XIII. 5*). Такой же предлог для возможной отмены законов (плебисцитов) Апулея Сатурнина (100 г. до н. э.) предложил сенату Гай Марий¹³⁶. Ни о какой активной роли авгуров не сообщается, хотя, если бы она имела место, вряд ли ее обошел бы вниманием авгур Цицерон, критиковавший авгура же Антония. Окончательное решение во всех названных эпизодах принимал политический орган власти (сенат).

Основные правила и условия проведения ауспий были хорошо известны, тем более опытным политическим деятелям, поэтому к авгурам, по всей видимости, обращались лишь в спорных и сомнительных ситуациях. Об этом говорит и сам Цицерон, критикуя законы Антония: «Впрочем, эти ауспии не нуждаются в объяснении авгуров: ведь кто не знает, что не дозволено вносить предложения народу, когда гремит Юпитер?» (*Cic. Phil. V. 7*). Зная смысл такого знамения, из толпы кричали о нем, пытались сорвать утверждение законопроекта Апулея Сатурнина (см. примеч. 118). Да и в целом следует признать значительную открытость авгурского учения из-за широкого распространения практики гадания в Риме, что давало любому человеку хотя бы элементарные знания в этой области. Конечно, какие-то авгурские знания были тайными, так что некоторые из них даже передавались устным путем во избежание разглашения¹³⁷. Но обычная практика была известной, что удачно выразил Цицерон в одной из своих речей, произнесенной еще до того, как он вошел в коллегию авгуров: «Перехожу к авгурам, чьи

книги, раз уж некоторые являются тайными, я не пытаюсь рассматривать; я не интересуюсь изучением авгурского права; я знаю то, что выучил вместе с народом, те ответы, что часто давали на народных сходках» (*Cic. Dom.* 39). Тем более такими сведениями для надлежащего исполнения своих обязанностей должен был обладать магистрат. Так что в обычных случаях участие и советы авгуров не требовались.

Пожалуй, наиболее далеко в признании самостоятельной роли авгуров при утверждении законов пошел известный российский романист Л.Л. Кофанов, предложивший гипотезу об имевшем некогда место участии авгуров в утверждении законов как отдельном этапе легислационной процедуры¹³⁸. Доказательство исследователь видит в авгурском выражении *legum dictio*, которое он понимает как «произнесение законов»¹³⁹ или «изречение (утверждение) законов»¹⁴⁰. Особый вид авгурий под названием *legum dictio* упомянут в источниках всего один раз – у неизвестного автора, использовавшего и дополнившего труд Сервия (*Serv. auct. Ad Aen.* III. 89). Комментируя выражение «*da, pater, augurium*» из рассказа Вергилия о просьбе Энея, обращенной к Аполлону, указать троянцам место их нового поселения, этот автор (Девтеро-Сервий) отмечает: «И это есть особый вид авгурия, который называется *legum dictio*. А *legum dictio* имеет место, когда называется условие самого авгурия посредством торжественного произнесения определенных слов, [при каком условии ему предстоит осуществить авгурий], что он (поэт. – А. С.) делает, излагая содержание просьбы в стихах, названных выше. Ведь тогда он как бы в соответствии с гражданским правом добавляет выражение (т. е. условие. – А. С.) “дай, отец, авгурий” и остальное»¹⁴¹.

Таким образом, основой для серьезного обобщающего вывода послужило упомянутое в источниках лишь один раз по конкретному поводу выражение *legum dictio*¹⁴². Нельзя не заметить также, что вопрос Энея о месте поселения троянцев не имеет никакого отношения к процедуре принятия законов. Но и сама предложенная Л.Л. Кофановым трактовка понятия *lex*, на мой взгляд, не соответствует содержанию

данного пассажа. В процитированном объяснении словосочетания *legum dictio* термину *dictio* четко соответствует *nuncupatio* с одинаковым значением «произнесение», а следовательно, термину *lex – condicio* («условие»): *legum dictio autem est, cum condicio ipsius augurii certa nuncupatione verborum dicitur*. В «Дигестах» 11 раз встречается выражение *lex dicta (legem dicere)* именно в таком смысле, и касается оно условий, указанных в договоре или завещании¹⁴³. Далее в своем комментарии Девтеро-Сервий проводит аналогию с юридической формулой частного права «*quasi legitimo iure legem adscribit*», где *lex* относится к просьбе Энея к Аполлону «*da, pater, augurium*». Это именно аналогия, подчеркнутая наречием *quasi*, а не единая по сути или происхождению процедура. И здесь *lex* в сочетании с глаголом *adscribere* («приписывать», «письменно добавлять»), на мой взгляд, также обозначает «условие», имея параллель в юридическом выражении *condicionem adscribere* из сферы частного права¹⁴⁴.

Выражение *legum dictio* явно заимствовано из юридической лексики – об этом свидетельствуют и оба его элемента *lex* и *dictio*, и сама конструкция, образованная по типу юридического понятия *iuris dictio*. Но когда произошло это заимствование, на основании всего лишь однократного упоминания у позднего автора сказать невозможно. Из контекста и содержания данного комментария следует, что исходным было понятие *lex dicta* из частного права, соответственно, термин *lex* употреблен в смысле «условие», а не «закон». В силу вышесказанного мне представляется, что выражение *legum dictio* следует понимать как «произнесение (определение) условий» (авгурия/ауспиция).

Второе важное обстоятельство, на которое нужно обратить внимание, заключается в том, что рассматриваемый пассаж является комментарием к стихам Вергилия, и не учитывать этот контекст никак нельзя. На мой взгляд, необходимость комментария в немалой степени была вызвана необычным для римской практики содержанием вопроса Энея к Аполлону. Ведь римляне испрашивали у богов не предсказания будущего, т. е. оракула, а указания на согласие или

несогласие богов относительно задуманного конкретного действия, т. е. ауспация (см. гл. I, примеч. 7). Другими словами, римляне ожидали от богов простого «да» или «нет», а не развернутого ответа (см., например, описание инавгурации Нумы Помпилия: *Liv.* I. 18. 9). Такова была авгурская практика гадания. Эней же, в изложении Вергилия, искал ответа относительно не известного ему будущего и требуемых от него в этом будущем действий: «За кем нам следовать? И куда ты приказываешь идти, где поселиться? Дай, отец, авгурий и сойди в наши души!»¹⁴⁵ В итоге он получил от Аполлона самый настоящий оракул в духе тех оракулов, которые давались при выведении греческих колоний, приказывавший троянцам найти для поселения землю предков (*Verg. Aen.* III. 94–98). Необычны для римского понимания взаимоотношений с богами и последние слова Энея «сойди в наши души» (*animis inlabere nostris*). Такая просьба подобает скорее дельфийской пифии, чем авгуру.

Обращение к Аполлону было обусловлено как характером вопроса Энея, для ответа на который требовалось именно предсказание, так и примером греческой колонизационной практики, где большую роль играл оракул дельфийского Аполлона. Явно сказалось и влияние покровителя Вергилия – Августа, для которого культ Аполлона имел особое значение. Но обращение к Аполлону – опять-таки не авгурская практика, ибо авгуры получали знаки только от Юпитера¹⁴⁶, за что и удостоились от Цицерона наименования «*interpretes, consilarii, administri, internuntii Iovis Optumi Maximi*» (*Cic. Leg.* II. 20; III. 43; *Phil.* XIII. 12).

Не может служить доказательством авгурской практики и непосредственно термин *augurium*. В начале комментария к указанной строчке Вергилия сам Сервий, а не упомянутый анонимный автор, написал интересную фразу, оставшуюся без исследовательского внимания: «Авгурий – некогда оракул, но в особом смысле»¹⁴⁷. Это определение Сервия – хотя следует отметить неоднозначность понимания им термина *augurium* (см. гл. I, примеч. 12) – как нельзя лучше соответствует характеру запроса Энея в изложении Вергилия.

Комментатор явно ощущал несовпадение двух гадательных практик, поэтому далее уже Девтеро-Сервий предпринял попытку, на мой взгляд, довольно неуклюжую, примирить их, греческой придать черты римской: приведенное выше его определение термина *legum dictio* скорее относится к императивным («испрошенным») ауспициям¹⁴⁸, хотя ситуация говорит о получении оракула, что подтверждает сам Сервий, приравнявший этот авгурий к оракулу. Так что информацию Девтеро-Сервия сложно отнести именно к авгурской практике. Против этого говорят и обращение к Аполлону, а не к Юпитеру (чем бы эта замена ни объяснялась), и просьба Энея об оракуле, т. е. о предсказании будущего, а не об ауспициях, т. е. о выяснении воли богов по поводу задуманного конкретного предприятия.

Подводя итоги анализа роли авгуров в определении сакральной полноценности принимаемых законов, следует подчеркнуть, что авгуры, как по отдельности, так и всей коллегией, не обладали собственной инициативой, не зависимой от политической власти. Никакой обязательной сакральной «экспертизы» законы не проходили, а вынесенные в случае необходимости решения авгуров дополнительно утверждались политической властью. Ни о каком авгурском контроле за принятием законов и за их соответствием авгуральному праву, на мой взгляд, в рассмотренных событиях речь не идет, что ставит под сомнение пафосное заявление Цицерона, явно обусловленное темой и задачами его сочинения. Сам он как авгур в разное время заявлял, что законы Цезаря или, например, законы Антония приняты вопреки ауспициям¹⁴⁹. Но это его убеждение оставалось лишь его частным мнением без каких-либо политических последствий. Он явно даже не ставил этот вопрос перед авгурской коллегией. Лишь решение сената, как в случае с законами Антония или Ливия Друза, превращало авгурское мнение в политический акт. Правда, однажды по поводу действий Антония на электоральных комициях Цицерон собирался докладывать авгурской коллегии, но он говорил о действиях Антония как авгура, а не как консула (*Cic. Phil. II. 83, ср. V. 9*). Ведь и да-

лее Цицерон обращался к оппоненту «как авгур к коллеге» с предложением объяснить свой поступок (Ibid. II. 84). Таким образом, в этом эпизоде речь шла об отношениях между жрецами, но никак не об авгурском контроле над политической властью в сфере осуществления общественных ауспий. Все же нельзя не отметить, что восторги авгура Цицерона по поводу роли авгуров оказали определенное влияние на современную историографию¹⁵⁰. Обращает на себя внимание то обстоятельство (возможно, случайное), что все известные нам случаи отмены законов и плебисцитов по религиозным основаниям относятся к эпохе кризиса Республики.

Другой важнейшей областью участия авгуров в политических делах, где особое значение имел вопрос о магистратских ауспийях, было избрание магистратов. Как отмечалось в первой главе (§ 4), сохранение преемственности власти в сакральном отношении составляло одну из основ римского политического мышления. Отсюда вытекает повышенное внимание к переходному моменту в осуществлении властвования – смене магистратов, при которой происходила также передача права на ауспийи. Это обстоятельство, несомненно, поднимало значение авгуров как специалистов в вопросе толкования воли богов. Известны случаи отказа уже избранных магистратов от должности после вмешательства авгуров. Здесь употреблялась особая формула *magistratus vitio creatus*¹⁵¹. *Vitium* («огрешность») – термин, обозначавший как ошибку при совершении или толковании ауспий, так и пренебрежение ими, что делало весь акт недействительным. Наличие огрешности устанавливала коллегия авгуров, которая давала оценку уже состоявшемуся событию. Можно уверенно предполагать участие авгуров в каждом случае, когда упоминалась эта формула, хотя прямо об их участии источники сообщают далеко не всегда, видимо, в силу однозначности и определенности ситуации.

Особый интерес представляют сведения Т. Ливия, поскольку они касаются конкретных событий и не несут печати авгурской заинтересованности в отличие, например, от сведений Цицерона. Но здесь мы сталкиваемся с удивительным

молчанием Ливия: как отметил Дж. Линдерски, римский историк никогда не указывал, на чей запрос отвечали авгуры, кто их собирал, и, главное, ни разу не упомянул о вмешательстве сената или магистратов после объявления авгурами своего мнения и принятия декрета по поводу *vitium*¹⁵². Последнее утверждение, весьма важное для определения политической роли авгуров, не вполне верно. Конечно, подробного и внятного рассказа у нас действительно нет, но есть вполне определенные косвенные данные. Непосредственно решения авгуров Ливий упоминает лишь восемь раз, из которых к рассматриваемой проблеме относятся шесть¹⁵³. И среди этих шести имеются два эпизода, которые все же указывают на участие сената.

В одном случае упоминается письмо сената с приказом консулам отказаться от должности из-за огрешности при выборах (223 г. до н. э.)¹⁵⁴. Обстоятельства произошедшего не вполне ясны, поскольку о признании Г. Фламиния и П. Фурия огрешно избранными и об их отказе от должности сообщают только нарративные источники (Ливий, Плутарх, Зонара), но в фастах это не отмечено. Все же при любом объяснении данного противоречия описание самой процедуры отказа от должности должно было соответствовать действительности. Прямо решение авгуров называет только Плутарх (*Marcel.* 4), но молчание Ливия и Зонары вовсе не свидетельствует о его отсутствии, тем более что все трое упоминают предшествовавшие событиям знамения. И также все трое упоминают письмо сената консулам с требованием сложить полномочия. Таким образом, вслед за решением авгуров последовало решение сената, и именно ему в конечном итоге были вынуждены подчиниться консулы.

Другой случай относится к 217 г. до н. э. Консулы этого года, не имея возможности явиться в Рим для избрания своих преемников, предложили сенату провести выборы через интеррекса. Сенат предпочел распорядиться о назначении диктатора для проведения электоральных комиций (*dictator comitiorum habendorum causa*). Однако назначение оказалось огрешным, поэтому через 14 дней диктатор и началь-

ник конницы, получив приказ, сложили свои полномочия, и дело закончилось все же междуцарствием (*Liv. XXII. 33. 9–12*). Плебейский трибун Кв. Бебий Геренний, играя на противоречиях между знатью и простым народом, решил помочь своему родственнику Г. Теренцию Варрону добиться консульства (*Ibid. 34. 3–11*). Предлог для обвинений явно был надуманным, но в тех условиях он сыграл свою роль: в отказе диктатора от должности трибун увидел сговор знати (*foedus inter omnes nobiles ictum: ibid. 7*). Обвинял Бебий сенат и авгуров (*Ibid. 3*), последних же в том, что из-за них диктатор оказался огрешным (*cum vitiosus dictator per augures fieret: Ibid. 10*). Несомненно, речь шла о решении (декрете) авгуров по поводу *vitium* (ср.: *Ibid. IV. 7. 3*). Но в чем был «виноват» сенат? Ведь он-то как раз принял решение о назначении диктатора, пусть даже это назначение в итоге оказалось неудачным. Значит, после декрета авгуров тот же сенат в свою очередь распорядился, чтобы диктатор и начальник конницы отказались от должности. О соответствующем приказе (*iussis*) им Ливий упомянул, но не указал, от кого этот приказ поступил (*Ibid. XXII. 33. 12*). Учитывая вышеизложенное, вряд ли есть основания сомневаться, что он исходил именно от сената¹⁵⁵, который при этом основывался на мнении авгуров. Поэтому отсутствие упоминания Ливием сенатского решения во всех других случаях, где констатация *vitium* имела политические последствия, не свидетельствует о возможности прямого осуществления решений авгурской коллегии без санкции политической власти.

Конечно, в обоих рассмотренных случаях отсутствует упоминание принятия коллегией авгуров декрета, хотя ситуация говорит о наличии такого акта. По всей видимости, участие авгуров могло иметь различные формы, о чем свидетельствует самый подробный рассказ об отказе от должности огрешно избранных магистратов. Речь идет о консулах 162 г. до н. э. П. Корнелии Сципione Назике и Г. Марции Фигуле¹⁵⁶. Консул предыдущего года Тиб. Семпроний Гракх, сам являвшийся авгуром, при проведении ауспий перед электоральными комициями совершил ошибку (*vitium*) из

области авгурального права. Уже после отъезда в провинцию в качестве проконсула он прочитал в священных книгах, какую именно ошибку он совершил, о чем и написал в коллегию авгуров. Коллегия доложила сенату, который повелел огрешно избранным консулам отказаться от должности, что они и сделали.

Рассмотрим роль авгурской коллегии в этих событиях. Авгур и консул Тиб. Гракх совершил электоральные ауспиции, исполняя свои консульские полномочия. Встревоженный неблагоприятным знаменем (во время выборов неожиданно умер сборщик голосов в первой центурии), Гракх по завершении комиций доложил сенату (*Cic. ND. II. 10*) по праву, которое он имел в качестве магистрата. Показательно, что консул и авгур Тиб. Гракх по несомненно религиозному вопросу обратился именно в сенат, а не в авгурскую коллегию. Сенат, в самом подробном рассказе Цицерона, постановил доложить вопрос тем, «к кому обычно» (*quos ad soletet*)¹⁵⁷ обращались. Но таковыми оказались не авгуры, как ожидалось бы, а гаруспики – этрусские гадатели. Это представляется на первый взгляд странным, поскольку ауспиции магистратов являлись собственно римским религиозным институтом, и вопросы, связанные с ними, в том числе касательно огрешности при их осуществлении, относились к компетенции авгуров, на что обратил внимание и Цицерон (*Div. II. 75*): «Ведь что могли знать этрусски-гаруспики или о правильной установке (авгурской) палатки, или о праве померия?» В его рассказе данное обстоятельство вызвало своеобразную «патриотическую» реакцию Тиб. Гракха: в ответ на заявление гаруспиков о неправомочности (*non iustus*) магистрата, проводившего выборы, Тиб. Гракх высказал сомнение в их праве толковать ауспиции римского народа, обругал их варварами и прогнал из сената (*Cic. ND. II. 10–11*). Он остался при своем мнении. Заявление гаруспиков не имело никаких последствий, нет сведений и о какой-либо реакции сената на эти действия консула. Видимо, слова Цицерона «к кому обычно» подразумевали дополнение «обращались в случае необычного знамения». Ведь именно в таких слу-

чаях прибегали к помощи гаруспиков¹⁵⁸. В своих «законах о религии» (*leges de religione*) Цицерон отнес к компетенции авгуров *signa et auspicia* (*Cic. Leg. II. 20*), а к компетенции гаруспиков – *prodigia et portenta* (*Ibid. 21*)¹⁵⁹. Последние термины обозначают именно необычные, чудесные явления, к которым, по всей видимости, отнесли неожиданную смерть сборщика голосов прямо во время сообщения о результатах голосования.

Коллегия авгуров на этом этапе не принимала никакого участия в событиях, хотя, если бы она обладала правом инициативы, ее вмешательство было бы вполне естественным. Видимо, и Тиб. Гракх, сам будучи авгуром, не считал нужным обратиться за советом к коллегам, вполне полагаясь на собственные знания авгуральной дисциплины. Лишь через некоторое время, обнаружив, в чем состояла его ошибка при проведении ауспий, Тиб. Гракх написал о ней в коллегию авгуров. Только тогда коллегия начала действовать. Почему же он обратился на этот раз к коллегам, а не в сенат? Видимо, поскольку обнаруженная ошибка (он не совершил ауспии при повторном пересечении померия¹⁶⁰), без сомнения, относилась к авгурскому учению, именно авгуры должны были оценить ее тяжесть. Однако нет никаких данных о принятии коллегией декрета об огрешности: она лишь *rem ad senatum retulit*¹⁶¹, т. е. доложила новые вскрывшиеся обстоятельства тому органу, который и принимал все решения в этом деле, в том числе итоговое.

Однако в другом сочинении, излагая эти события короче, без упоминания сенатского этапа, Цицерон пишет о некоем решении авгуров – *augures iudicassent* (*Cic. Div. II. 74*). По отношению к авгурам указанный термин употреблен, кажется, только здесь: обычно встречается *decreverunt* (в разных вариантах)¹⁶² либо глаголы со значением «объявить» – *responderunt*¹⁶³, *dixerunt*¹⁶⁴, *pronuntiaverunt*¹⁶⁵. Из них техническое значение, по-видимому, имели глаголы *descernere* и *respondere* – соответственно двум видам авгурских решений (*decreta* и *responsa*¹⁶⁶). Тем не менее речь идет о том этапе, который не был назван даже в самом подробном рассказе того

же Цицерона. Возможно, письмо Тиб. Гракха было обсуждено на заседании коллегии, после чего приняли решение сообщить обо всем сенату, т. е. имело место действие, обозначаемое, по справедливому замечанию Дж. Линдерски, техническим термином *punctiatio* («сообщение») *sacerdotum*¹⁶⁷, но не более того. Следует отметить, что в этом пассаже Цицерон как скептик критиковал искусство дивинации. Поэтому он опустил лишнее для его целей упоминание сената и перенес смысловой акцент на решение авгуров. Но ни о каком разбирательстве со стороны коллегии авгуров подобно судебному (*iudicassent* – *iudicatio*) и принятии декрета не могло быть и речи хотя бы потому, что не было необходимости: в данном случае ситуация была определенной и ясной, поскольку консул (он же авгур) признал свою ошибку, которая к тому же явно относилась к разряду элементарных. Авгурские книги, которые Гракх просматривал для обнаружения ошибки, по крайней мере в части ауспий при электоральных комициях, должны были быть доступны ему как магистрату, независимо от его жреческого сана.

Авгуры совершенно не упоминаются в довольно подробном рассказе об этом же эпизоде у Плутарха (Marcel. 5). Пятая глава в биографии Марцелла посвящена разъяснению греческому читателю специфики римской религиозности, прежде всего в ней рассказывается о тщательном соблюдении римлянами ритуала вплоть до малейших деталей. Упоминание жрецов-авгуров в таком контексте было бы логичным и ожидаемым. Видимо, их роль оказалась столь незначительной, что не отразилась в источниках Плутарха, либо он счел возможным пренебречь этим обстоятельством. И в самом деле, если бы Тиберий Гракх не признался в ошибке¹⁶⁸, то авгурская коллегия не приняла бы никакого участия в событиях.

Конечно, поскольку в этой истории коллегия авгуров, по всей видимости, не принимала декрета о наличии огрешности, то данный случай отличается от двух предыдущих, предполагая а priori более значительную роль сената. Но это, естественно, не противоречит выводу о необходимости

сенатской санкции для авгурских решений в политических вопросах. Обращает на себя внимание, что авгурская коллегия не проявила в событиях никакой инициативы. Она начала действовать лишь после обращения в коллегия Тиб. Гракха. Неясно, в каком качестве он обратился – как проконсул или как авгур, но вряд ли это имело какое-то значение. Трудно представить, чтобы должностному лицу (и даже частному гражданину) нельзя было обратиться к авгурам по вопросу, имеющему общественное значение.

Интересную параллель положению Тиб. Гракха, в лице которого объединялись полномочия консула и авгура, составляет деятельность М. Антония, пытавшегося использовать те же полномочия в политической борьбе (44 г. до н. э.). Цицерон, к тому времени уже десять лет состоявший в авгурской коллегии, не раз критиковал М. Антония за его невежество в авгурском учении. В частности, когда Антоний заявил, что он, будучи авгуром, на основании ауспий воспрепятствует электоральным комициям либо объявит их огрешными, Цицерон резонно замечает и доказывает, что гораздо легче Антоний может это сделать как консул, а не как авгур (*Cic. Phil. II. 80–81*)¹⁶⁹. В речи против Антония Цицерону не было необходимости противопоставлять две сферы полномочий своего врага: контекст совершенно нейтрален в этом отношении, цель оратора – продемонстрировать глупость оппонента, неспособного даже выбрать оптимальный путь осуществления своих противозаконных планов. В силу каких причин Цицерон написал в диалоге «О законах» столь пафосные слова об авгурах, упомянутые в начале параграфа, и какой смысл он вкладывал в них, можно высказывать разные предположения, но одно можно утверждать уверенно: его слова однозначно не соответствовали реалиям его собственного времени и даже того прошлого, о котором он мог иметь достоверные и ясные сведения.

Еще одно условие реализации авгурского решения было связано с самим магистратом. Досрочное сложение полномочий огрешно избранными магистратами определялось термином *abdicare*¹⁷⁰. Это слово («отказаться») обозначает

самостоятельное, собственное действие человека, а не вынужденное в силу воздействия со стороны, в котором его воля не имеет значения. Использовался и другой глагол – *abrogare* («лишать»). Он, правда, имел пассивное значение по отношению к магистрату, лишаемому власти, но являлся, скорее всего, нетехническим термином. Это ясно заметно при сопоставлении фразы Цицерона «*Collatino collegae Brutus imperium abrogavit*»¹⁷¹ с рассказом Ливия (*Liv.* II. 2. 3–10) о длительных уговорах и настоятельных просьбах, обращенных к Тарквинию Коллатину, согласиться сложить полномочия, что он и сделал (*abdicaavit se consulatu*: *Ibid.* 10). Тот же Ливий употребил выражение «*(consulatus) abrogabatur*» по отношению к Г. Фламинию (*Liv.* XXI. 63. 2), хотя в действительности, как отмечалось в начале параграфа, он сам сложил свои полномочия после долгих проволочек¹⁷². Термин *abdicatio* употреблялся и при досрочном отказе от должности по иным, не связанным с авгурским учением поводам¹⁷³. Конечно, магистрат мог быть принужден к этому акту (*coactus abdicare se*¹⁷⁴), но все же это было его собственное действие, и совершить его он должен был сам. Более того, термин *abdicatio* мог быть применен и к регулярному акту сложения полномочий по истечении должностного срока (*Liv.* IX. 33. 4). Обычный термин в последнем случае – *(magistratu) abire*¹⁷⁵, но он же мог быть употреблен и в случае отказа от должности огрешно избранных магистратов¹⁷⁶. Различие в употреблении терминов *abire* и *abdicare* действительно имело место, что особенно заметно при их совместном употреблении¹⁷⁷. Тем не менее возможность подмены терминов свидетельствует о едином характере этих актов, т. е. и досрочного, и своевременного сложения полномочий, что лишает имеющийся в первом случае декрет авгуров принципиального значения.

Таким образом, отказ огрешно избранного магистрата от должности никак не мог быть прямым следствием декрета авгуров, но был опосредован решением сената и согласием самого должностного лица. Ключевым в реализации авгурского решения было согласие магистрата: по справедливому

мнению Т. Моммзена, ни авгуры, ни сенат, ни комиции не могли отменить результаты выборов¹⁷⁸. Об этом свидетельствует правило, зафиксированное у Варрона: «Магистрат, избранный огрешно, тем не менее [является] магистратом»¹⁷⁹. Слова Варрона подтверждаются тем, что, хотя такой магистрат слагал свои полномочия, его должность все же учитывалась в *cursus honorum*¹⁸⁰. Возможно, такой взгляд на магистратскую власть, как и многие другие ее черты, порожден особенностями царского империя: ведь последние три царя, особенно Тарквиний Гордый, получили власть с нарушениями обычаев, сложившихся при их предшественниках, но при этом все же считались *reges*, и правомерность законных действий, совершенных ими во время правления, античные авторы не оспаривают, как и правомерность законных действий огрешно избранных магистратов.

Однако указанное мнение Т. Моммзена верно лишь с формально-юридической точки зрения, поскольку на деле средства и методы давления на магистратов были весьма эффективными¹⁸¹. В основе их лежала краткосрочность должности. Став частным человеком, бывший магистрат рисковал многим за свое прежнее своеволие, и это обстоятельство заставляло его при исполнении магистратских полномочий считаться с мнением и сената, и авгуров, и прочих сограждан. В любом случае несомненно, что во всей процедуре отказа от должности превалировала политическая сфера при соблюдении, конечно, уважения к сакральной.

Обращает на себя внимание, что при отказе магистратов от власти (*abdicatio*) по причине недолжного осуществления ауспий при их избрании (см. примеч. 151), как и в рассмотренных ранее случаях отмены принятых законов, сомнения в сакральной полноценности решений народного собрания, как правило, возникали лишь спустя некоторое время, после чего следовало признание этих решений недействительными. Это также можно объяснить той ролью, которую на деле играли авгуры. Народные собрания являлись важным элементом римской политической системы. Согласно римской политической традиции они, за исключением трибутовых,

созванных плебейскими трибунами (см. гл. I, примеч. 113), происходили *auspicato* – при обязательном совершении ауспиций (Там же, примеч. 112, 116), что делало крайне желательным, если не обязательным, присутствие специалистов в этой области, т. е. авгуров. Это было тем проще обеспечить, что комиции проходили в самом Риме или рядом с ним. Соответственно, на комициях любого рода присутствовали авгуры¹⁸² – и на куриатных¹⁸³, и на центуриатных¹⁸⁴, и даже на трибутных¹⁸⁵ (в случае проведения последних магистратом с правом на ауспиции).

Тем не менее, несмотря на желательность и доступность авгурской помощи, об авгурском контроле на самом народном собрании говорить не приходится. В первой главе (§ 3) уже рассматривался рассказ Варрона о встрече с авгуром Аппием Клавдием, который во время комиций по выборам эдилов находился в общественном здании (*Villa publica*) на тот случай, если что-нибудь понадобится консулу, проводившему выборы (*Varro. RR. III. 2. 1–2*). В конечном итоге его помощь потребовалась: он и другие присутствовавшие на этом собрании авгуры были приглашены (*citari*) консулом (*Ibid. 7. 1*). Обращает на себя внимание в рассказе Варрона тот факт, что сами по себе авгуры не контролировали консульские ауспиции и не оценивали правильность его действий, а их участие определялось решением консула и ограничивалось консультациями в случае возникновения необходимости в таковых. Поэтому, как правило, признание выборов или законов недействительными происходило спустя некоторое время, а не сразу на народном собрании. За это время могли возникнуть какие-либо религиозные опасения (например, вследствие prodigий) или, что вероятнее, измениться соотношение политических сил, позволившее под религиозным предлогом отменить прежние решения. Но для этого требовалось обращение сената в авгурскую коллегия.

Такой же характер взаимоотношений между авгурами и политической властью заметен в ряде эпизодов, не связанных с комициями. В 168 г. до н. э. Г. Лициний Красс для

объявления о сборе войск вступил на священный участок (*templum*), но забыл совершить ауспиции¹⁸⁶. По этому поводу было доложено авгурам, и те объявили, что день назначен огрешно (*Liv. XLV. 12. 10*). В связи с их решением легионы остались в Риме, не приняв участия в боевых действиях (*Ibid. 11–12*). Кто доложил авгурам – не указано: Ливий употребил безличное выражение *ad augures relatum est*. Все же оно подразумевает некую постороннюю силу, по всей видимости, сенат, который обычно действовал в подобных ситуациях. При консуле в тот момент явно не было ни одного авгура, который мог бы указать на ошибку еще во время самой процедуры и тем самым просто отложить объявление дня сбора войск, что, несомненно, для консула было бы выгоднее: проведя на следующий день ауспиции надлежащим образом, он получил бы право вывести свои войска. Также явно ни одного авгура не было при консулах Кв. Петилии и Г. Валерии в 176 г. до н. э., когда они проводили жеребьевку по поводу распределения театров военных действий (*Liv. XLI. 18. 7–8*). Позднее (*postea*) авгуры обнаружили ошибку (*vitium*), допущенную Кв. Петилием при жеребьевке (*Ibid. 8*). Дело в том, что Кв. Петилий вскоре погиб (*Ibid. 9–11*). Это уже могло побудить обратить внимание на религиозную сторону его действий. К тому же его пулларий после гибели консула заявил, что при ауспициях была допущена огрешность (*vitium*) и консул не был в неведении о ней (*Ibid. 14*). Названные обстоятельства заставили обратиться за консультацией к коллегии авгуров, и та дала ответ (*augures responderunt*) на запрос, предположительно, сената. Но все это произошло уже после гибели Кв. Петилия, а в момент жеребьевки при нем был лишь помощник при ауспициях (пулларий), а не авторитетный специалист (авгур), чьим мнением консулу трудно было бы пренебречь. Можно отметить, что хрестоматийные примеры пренебрежения ауспициями со стороны римских военачальников относятся к предупреждениям исключительно пуллариев¹⁸⁷, но не авгуров.

Завершим анализ фразой из письма Цицерона Планку, которую Т. Моммзен также использовал для доказательства

наличия инициативы у авгурской коллегии¹⁸⁸. Цицерон сообщает своему адресату о том, как городской претор М. Корнут зачитал в сенате донесение этого Планка: «После оглашения письма у Корнута возникли религиозные препятствия вследствие указания пуллариев, что он недостаточно тщательно совершил ауспиции¹⁸⁹, и это было подтверждено нашей коллегией (авгурской. – А. С.), поэтому дело отложили на следующий (день)»¹⁹⁰. Пулларии являлись помощниками магистратов при совершении ауспиций, и именно они объявляли магистратам о данных богами знаках¹⁹¹. Так что их заявление претору в рассматриваемом случае вытекает из их служебных обязанностей. Подчиненное положение пуллариев при осуществлении ауспиций хорошо заметно в том обстоятельстве, что их указание по поводу ауспиций потребовало подтверждения со стороны авгурской коллегии. Тем не менее данный эпизод не дает ответа на вопрос, по чьей инициативе коллегия авгуров объявила свое мнение: теоретически возможен и запрос претора, усомнившегося в словах пуллариев, и инициатива самой авгурской коллегии. Однако, в отличие от первого варианта, последнее предположение не имеет подтверждения в других источниках. В любом случае указанное свидетельство в силу своей неопределенности не может служить аргументом в пользу той или иной теории.

Во всех рассмотренных эпизодах авгуры выступали в обычной для римских жрецов роли консультантов по сакральным вопросам в сфере своей компетенции. Процедура гадания была достаточно сложной, так что порой ошибались и сами авгуры, как показал случай с Тиб. Гракхом, а для обнаружения ошибки требовалось привлечение авгурских книг. Естественное стремление не ошибиться при толковании воли богов заставляло прибегать к помощи специалистов-авгуров. Но ни о какой их активной политической роли, на мой взгляд, говорить не приходится из-за отсутствия свидетельств таковой, что, впрочем, не умаляет значения жрецов. Ведь сомнения в правильности толкования ауспиций порождали сомнения в правомерности соответствующих

государственных актов, компетентное же мнение коллегии авгуров вселяло уверенность в помощи и поддержке со стороны богов. Конечно, нередко под религиозными сомнениями скрывались политические противоречия, но и в таком случае уже сам перевод проблемы из сферы политической в сферу сакральную позволял снизить уровень напряженности внутри гражданского коллектива, укрепить согласие и единение римских граждан. Перед апелляцией к воле богов политические разногласия должны были отступить. Поэтому нельзя назвать высокую оценку Цицероном действительности авгурских решений его вымыслом или результатом стремления выдать желаемое за действительное. По меткому замечанию Дж. Линдерски, Цицерон был не очень далек от истины – *de facto*, но не *de iure*: «Сенаторы не были обязаны следовать мнению авгуров, но в то же время в большинстве случаев для сената и магистратов было крайне сложно проигнорировать *responsa* коллегии, ибо это могло грозить большой опасностью для государства»¹⁹².

Завершая исследование политического влияния авгуров, остановимся на тезисе о возможных судебных полномочиях авгуров. По мнению Л.Л. Кофанова, «...в архаическом Риме авгуры были чем-то вроде высшего апелляционного суда, следователями и юрисконсультами одновременно»¹⁹³. Для архаичных обществ, несомненно, характерно наличие религиозных элементов в судебных функциях, в том числе привлечение жрецов к судебной деятельности. Но можно ли в какой-либо степени и для какого-либо периода отнести это к римским авгурам?

Одним из основных аргументов является положение, помещенное Цицероном среди своих «идеальных законов»: «Все то, что авгур объявит неправым, запретным, огрешным, зловещим, да будет недействительно и отменено; и кто не подчинится, да ответит головой»¹⁹⁴. К сожалению, в комментариях к своим «законам» Цицерон не коснулся этого раздела (*Cic. Leg. II. 31–33*). Интересная параллель к «закону» из сочинения Цицерона имеется в городском уставе колонии *Genetiva Iulia* (44 г. до н. э.)¹⁹⁵: «По поводу ауспий, кото-

рые будут относиться к этим делам, рассмотрение [и] решение (*iuris dictio iudicatio*) да будет принадлежать авгурам»¹⁹⁶. Обращает на себя внимание, что компетенция авгуров ограничена решениями в их собственной сфере деятельности, т. е. областью ауспиций. Кроме того, слова и Цицерона, и городского устава не позволяют однозначно утверждать, что решения авгуров имели самостоятельную юридическую силу, а только в таком случае можно говорить об их судебных полномочиях. Также следует отметить, что нет каких-либо прямых данных об участии авгуров (в качестве жрецов) в судебных процессах. Речь может идти исключительно о косвенных следах.

Сочетание и относительное значение сакральных и политических моментов в судебном процессе можно проследить при анализе уже рассматривавшегося в первой главе (§ 3) эпизода из истории I Пунической войны, когда консул П. Клавдий Пульхр (249 г. до н. э.) отправился в плавание вопреки ауспициям (*contra auspicia*). Более того, священных цыплят, которые не стали клевать корм (это было дурное знамение), он приказал бросить в воду, рискованно пошутив: «Пусть пьют, раз не хотят есть»¹⁹⁷. Клавдий потерпел поражение от карфагенян и был привлечен к суду. Из слов Цицерона можно понять, что народ (*populus*) осудил его за пренебрежение ауспициями (*Cic. ND. II. 7; Div. II. 71*). Авгурский декрет, даже если он имел место, для своей реализации нуждался в решении светского суда. Полибий, которому, правда, свойственно не обращать внимания на религиозные моменты, утверждал, что к суду Клавдий был привлечен именно за поражение (*Polyb. I. 52. 2–3*). Дж. Линдерски по названной причине не доверяет Полибию, целиком полагаясь на Цицерона¹⁹⁸, но в качестве аргумента он приводит лишь общие соображения: «Мы ничего не знаем об авгурском расследовании, но оно, несомненно, должно было иметь место»¹⁹⁹. Впрочем, и Цицерон напрямую не называет содержание обвинения, оно логически выводится из его рассказов сначала о пренебрежении ауспициями, а затем – об осуждении нарушителей. Нельзя не учитывать, что источник этих

сведений – сочинения «О природе богов» и «О дивинации», тематика которых сама по себе предполагает особый акцент на сакральной стороне событий. Тем показательнее отсутствие здесь упоминания авгуров. Любопытно, что Валерий Максим занял нейтральную позицию: «Ап. (ошибочно. – А. С.) Клавдий, уж не знаю, оскорбил ли больше религию или родину...»²⁰⁰. Конечно, полностью исключить возможность авгурского расследования нельзя, но, на мой взгляд, пренебрежение ауспициями могло послужить лишь дополнительным поводом для обвинений. Ведь, как уже отмечалось, в другом случае Г. Фламиний, пользовавшийся народной любовью, сумел долго и без всяких последствий во время своего консулата 223 г. до н. э. не обращать внимания на требование сената и авгуров сложить консульские полномочия из-за огрешности в ауспициях при его избрании. Одержанная им в такой ситуации победа над галлами способствовала тому, что его своеволие осталось безнаказанным, и он даже получил триумф, хотя недоброжелателей у Фламиния было в избытке. Так что здесь сакральный момент явно оказался в тени политического. А в случае с Клавдием желание осудить его было столь велико, что его дважды обвинили, причем пренебрегли даже знаменем – разразившейся во время первого суда бурей.

Этот эпизод имеет интересную параллель в одной детали легендарного рассказа о суде над Горацием, завоевавшим для Рима гегемонию над Альба-Лонгой во время правления царя Тулла Гостилия. У Феста упомянуты авгурии, подтвердившие решение народного суда (в отличие от знаменья во время суда над Клавдием): «...и после посвящения там алтарей Юноне Сестринской и Янусу Куриацию [Гораций] был освобожден с одобрения авгурий от всякого наказания за преступление»²⁰¹. Какие авгурии имел в виду Фест, однозначно нельзя сказать. Сам этот религиозный термин сложен и неясен. *Augurium* в узком и, видимо, собственном смысле – некое священнодействие, просьба о помощи у богов, а не выявление их воли, т. е. *auspicium*. Несомненно, авгурии были связаны именно с авгурами, в то время как

ауспиции мог осуществлять любой гражданин в рамках своей компетенции. Впрочем, четкого различия между этими двумя понятиями нет ни в источниках, ни, соответственно, в историографии (см. гл. I, примеч. 18). Относится сказанное и к Фесту, который (в изложении Павла Диакона) определяет облативные знаки то как *auguria*, то как *auspicia*²⁰². Поэтому упоминание им авгурий не может рассматриваться как прямое указание на участие авгуров, в данном случае – в судебном процессе²⁰³. Под авгуриями у Феста вполне могли подразумеваться и ауспиции, а в таком случае не исключено, что он имел в виду освобождение Горация народным собранием, которое всегда происходило после совершения ауспиций (*auspicato*). Но, возможно, его замечание относится к освящению (*consecratio*) алтарей Юноне Сестринской и Янусу Куриацию, возведенных ради искупления преступления Горация (убийство сестры): ведь освобождение с одобрения авгурий упомянуто им как следствие этого освящения, а оно должно было сопровождаться инаугурацией места под алтарями (см. гл. IV, § 2). Во всяком случае однозначных указаний на участие авгуров в судебном процессе, тем более ключевое и руководящее, данный пассаж Феста не дает. Интересным совпадением между юридической и сакральной лексикой, подобно рассмотренному выше выражению *legum dictio*, является термин *divinatio*. В судебном процессе он обозначал этап, на котором назначался обвинитель из числа желающих, а также само это назначение²⁰⁴. Объяснение термина, предложенное античными авторами, прямо связывает его с гаданием: «Гавий Басс (грамматик второй половины I в. до н. э. – А. С.) в третьей из книг, которые он написал о происхождении слов, говорит: “Судебный процесс называется дивинацией, поскольку судья, по-видимому, некоторым образом гадают, какое решение ему подобает вынести”»²⁰⁵. Авл Геллий, процитировавший Гавия Басса, не вполне удовлетворен такой трактовкой судебного процесса в целом, но и его толкование развивается в том же направлении: «Но, по-видимому, он (Гавий Басс. – А. С.) все же хотел показать, что говорят о дивинации, поскольку тогда как в других судебных

делах судья обычно следует тому, что узнал и что доказано с помощью аргументов либо свидетелей, в этом деле, когда должен быть избран обвинитель, весьма незначительно и скудно то, чем судья может руководствоваться, и поэтому необходимо как будто предсказывать, кто более подходит для предъявления обвинения»²⁰⁶. В том же духе рассуждали и другие, не названные Геллием авторы: «Поскольку (обвинитель в отличие от ответчика. – А. С.) еще отсутствует и не известен, необходимо дивинацией дополнить, кто же будет обвинителем»²⁰⁷. Так же рассуждает Псевдо-Асконий в комментарии к речи Цицерона: «Эта речь называется дивинацией, поскольку рассматривается [вопрос] не о свершившемся, а о будущем, – а это есть дивинация, – кто из двух должен обвинять»²⁰⁸.

Таким образом, употребление термина *divinatio* в судебном процессе римские авторы связывают не с участием жрецов, а с внешним сходством – определением будущего (в судебном процессе – будущего обвинителя). Но насколько можно доверять этому толкованию, исходящему из современной писателям ситуации без всякой попытки исторического и этимологического объяснения? Ведь не исключено, что об изначальном участии авгуров в судебном процессе, о чем говорит Л.Л. Кофанов²⁰⁹, могли забыть в связи с изменением места жречества в общественно-политической системе Римской республики. Это верно в общем плане. Но нельзя не учитывать, что термин *divinatio* в сакральном смысле охватывал самые различные виды гадания²¹⁰, являясь очень широким термином, и, соответственно, не был связан исключительно или даже в первую очередь с авгурами и их учением. Названные же авторы, объясняя термин *divinatio*, делают упор как раз на неопределенное и неизвестное будущее, в то время как авгурская дивинация, о чем уже говорилось, представляла собой выяснение воли богов по поводу предполагаемого конкретного мероприятия. Так что в данном случае меньше всего следует предполагать именно авгурскую дивинацию. Во времена Цицерона в самой коллегии авгуров не было единства, относится ли собственно дивинация, кото-

рую греки называют мантикой, к авгурскому учению (*Cic. Leg. II. 32*). Толкования Гавия Басса, Авла Геллия и Псевдо-Аскония скорее напоминают поиск оракула – подобно вышеизложенной ситуации с Энеем в описании Вергилия и в комментарии Девтеро-Сервия. Обращает на себя внимание и отсутствие прямого сопоставления действий судьи и авгура, которое ожидалось бы, если бы у этих авторов действительно речь шла о сравнении судебной дивинации именно с авгурской. Конечно, *argumentum ex silentio* – ненадежный довод, но и обратного утверждения, как показывает содержание понятия сакральной дивинации, нет никакой опоры в источниках.

Да и в общем плане судебную дивинацию, т. е. выбор из числа имеющихся претендентов одного на роль обвинителя, можно было бы сопоставлять с сакральной дивинацией только в том случае, если бы в своем выборе судья хоть в какой-то степени опирался на сакральные элементы. Однако об этом античные авторы не говорят ни слова. Более того, глагол *divinare* в юридических текстах утратил религиозный смысл и обозначал обычное рациональное предвидение человеком возможных последствий его действий: в «Дигестах» он встречается трижды и только в таком смысле²¹¹. Соответственно, здесь он не является техническим термином из сакрального лексикона. Юридического же значения, подобного существительному *divinatio*, глагол *divinare* никогда не имел и не приобретал. Существительное *divinatio* встречается в «Дигестах» лишь однажды, причем в религиозном смысле (*D. XLVII. 10. 15. 13 (Ulp.)*), но относится не к авгурам, а к запрещенным предсказаниям (*divinatio illicita*).

Таким образом, рассмотренные два судебных процесса (реальный и легендарный), где есть косвенные указания на возможное участие авгуров, и анализ термина *divinatio* не позволяют утверждать, что авгуры, если даже они и принимали какое-то участие в судебной деятельности, выполняли при этом функции, выходящие за рамки их обычной компетенции как специалистов в области ауспий, знатоков и толкователей божественных знаков, соответственно,

консультантов и помощников (благодаря своим знаниям) политических органов власти. Даже если когда-либо авгуры имели судебные полномочия, четкое разделение сфер деятельности жрецов и магистратов должно было привести к весьма раннему их исчезновению.

Подводя итоги, отмечу тот факт, что все случаи обращения в коллегияу авгуров по поводу наличия огрешности при проведении ауспий заканчивались положительным ответом. Конечно, здесь можно задаться вопросом, какие сюжеты и почему интересовали античных авторов, но факт, тем не менее, показательный. Вместе с тем, к примеру, случаи отказа магистратов от должности вследствие огрешности при выборах весьма немногочисленны²¹², т. е. авгуры нечасто имели возможность использовать свое право признания выборов огрешными. Сказанное относится и к запросам в коллегияу по иным поводам. Кассация политического акта по сакральным основаниям – весьма эффективное и потому опасное оружие, грозящее устойчивости всей политической системы. Государственная мудрость римской элиты предпочитала искать компромиссы, а не быстрые и обманчиво легкие решения. Нетрудно представить, каким произволом грозили бы самостоятельность и инициатива в определении сакральной правомерности политических актов, будь они у коллегии авгуров, численно очень незначительной (три, шесть, девять общественных авгуров до Суллы) и пополнявшейся путем кооптации (до 103 г. до н. э.) без всякого вмешательства светских органов власти и гражданского коллектива. При всем сакральном и политическом значении авгурской коллегии она была подчинена коллективному органу римской знати – сенату. В таких условиях инициатива могла исходить только от политической власти, что ставило деятельность авгуров (и других жрецов) в жесткие рамки ради сохранения существующей социально-политической системы. Даже их решения по общественно-политическим вопросам, при всем их авторитете и фактической обязательности, для своей реализации нуждались в принятии на их основе соответствующих решений светской власти. Такая ситуация, как отмечалось в

первом параграфе данной главы, явилась закономерным результатом победы патрицианской аристократии над царской властью, а также процессов, обусловивших формирование гражданской общины.

III.3. Коллегия понтификов

Как и в случае с авгурами, в античной традиции чрезвычайно высоко оценивалось общественно-политическое значение понтификов и особенно их главы, верховного понтифика. Ливий, рассказывая о деятельности второго римского царя Нумы Помпилия, говорил о передаче понтификам контролирующих функций в сакральной области: «И все прочие общественные и частные священнодействия он подчинил решениям понтифика, чтобы народ имел, к кому обратиться за советом, и в божественном праве ничто не поколебалось от пренебрежения отеческими обрядами и усвоения чужеземных»²¹³. Еще далее пошел Дионисий Галикарнасский, приписывавший понтификам весьма широкие полномочия, включая право самостоятельно принимать обязательные для исполнения решения: «[Понтифики] распоряжаются важнейшими делами. Ведь они вершат все религиозные судебные разбирательства для частных лиц, магистратов и служителей богов... И они проверяют всех магистратов, на которых возложено принесение жертв и служение богам, и всех жрецов... А для частных лиц, которые не сведущи в ритуалах, относящихся к почитанию богов или божеств, они являются наставниками и толкователями. Если же заметят, что кто-либо не подчиняется их приказам, то наказывают соответственно проступку каждого и при этом не несут ответственности за любой приговор и наказание, будучи неподотчетны ни сенату, ни народу, конечно, касательно священных [дел]»²¹⁴. Этим авторам вторит Плутарх в биографии Нумы: «Верховный понтифик... надзирает не только за общественными обрядами, но следит и за частными жертвоприношениями, препятствуя нарушению установленных правил и

обучая тому, о чем кто-либо спросит касательно почитания или умилоствления богов»²¹⁵. Подобные предписания в своих «идеальных законах» Цицерон отнес к важнейшим устоям римской религии: «А дабы это в частной и в общественной жизни совершалось в соответствии с предписанием и ритуалом, несведущие да обучаются у государственных жрецов»²¹⁶, далее говоря о необходимости жреческого руководства обрядами частных лиц (*Cic. Leg. II. 30*). Возможность приравнять понтификов к магистратам (πλήν εἰ μὴ τις... ἐθελήσοι: «если только кто-нибудь захочет») допускает Иоанн Лид (VI в.), «поскольку древние принимали законы по их мнению и суждению» (*Lyd. Mag. I. 35*). Эти высказывания можно завершить кратким и характерным утверждением Феста: «Верховным понтифик называется постольку, поскольку является верховным судьей дел, относящихся к священнодействиям и религиозным обрядам, и карателем неповиновения частных лиц и магистратов»²¹⁷. В другом месте он выразился еще более категорично: «Верховный понтифик... считается судьей и посредником в делах божественных и человеческих»²¹⁸.

Таким образом, в этих общих характеристиках понтифики предстают руководителями сакральной организации республиканского Рима, причем с определенными политическими полномочиями, которые давали им возможность влиять на органы власти и на управление римской общиной. Высокая оценка античными авторами значимости понтификальной коллегии в немалой степени определила позиции исследователей римской религии, многие из которых разделяют тезис о переходе управления сакральными делами в начале Республики от царя к верховному понтифику (коллегии понтификов), считая его представителем интересов богов (см. примеч. 38). Как неотвественное перед светской властью за надзор над всем культом, признанным государством, определял положение понтификов Л. Ланге²¹⁹. Большое влияние на историографию оказала концепция Т. Моммзена, который признавал у верховного понтифика наличие даже магистратских полномочий²²⁰. Указание на руководя-

щую роль понтификов в римской религиозной системе стало общим местом в науке, хотя крайности все же отвергаются. Наибольшие возражения²²¹ вызвал тезис Т. Моммзена о наличии у верховного понтифика империя и соответствующих ауспий²²². В современной историографии широким признанием пользуется теория, согласно которой верховный понтифик и подчиненная ему коллегия оказались во главе римской сакральной системы в результате некоей «понтификальной революции» середины III в. до н. э. (см. примеч. 39).

Как уже отмечалось при анализе коллегии авгуров, в своих представлениях о прошлом Рима античные авторы во многом идеализировали его, находясь под сильным влиянием «римского мифа». Это обстоятельство также необходимо постоянно учитывать при исследовании полномочий и обязанностей понтификов в сфере публичного и частного культов, масштабов и характера их влияния, которое, несомненно, претерпевало эволюцию, хотя и трудноуловимую в силу состояния источников. Но общие принципы, на которых строились взаимоотношения политической и религиозной власти в Римской республике, вытекающие из сути античной гражданской общины, вполне возможно выявить.

Собственные священнодействия понтификов относительно немногочисленны и не занимали центрального места в общественном культе республиканской эпохи. Все они, как отмечалось в первом параграфе, носили чрезвычайно архаичный характер, что позволяет предположить их изначальную связь с этой коллегией. Последовавшее затем ее возвышение изменило характер деятельности понтификов, оттеснив священнодействия на второй план. Их важнейшие обязанности в республиканскую эпоху определялись уже существованием государства. Вполне возможно, что коллегия понтификов была опорой царей в их соперничестве с родоплеменным жречеством и пользовалась их поддержкой (см. § 1). После свержения царской власти она даже усилила свои позиции, получив часть сакральных полномочий изгнанного царя, которые достались верховному понтифику, хотя неясно, когда это произошло.

Одним из самых сложных и важных вопросов при анализе характера полномочий верховного понтифика является выяснение его роли на калатных комициях (куриатных или центуриатных), компетенция которых (усыновление, утверждение завещаний и жреческая инаугурация²²³) относилась к области сакрального права. Как правило, ученые признают за верховным понтификом руководство данными комициями, даже А. Магделен и Дж. Шайд, в целом согласившиеся с критикой концепции Т. Моммзена о наличии магистратских полномочий у этого жреца²²⁴. Если дело обстояло именно так, то появляется серьезный аргумент, говорящий о возможности осуществления верховным понтификом чисто политических функций. Ведь и запрос (*rogatio*) калатным комициям по поводу усыновления (*arrogatio*) составлялся по той же форме, что и магистратские предложения и законопроекты (*rogationes*), выносимые на утверждение народного собрания: *Velitis iubeatis* (далее следует запрос об усыновлении. – А. С.). *Haec ita uti dixi, ita vos Quirites rogo* («Благоволите повелеть... Об этом так, как я сказал, точно так запрашиваю вас, Квириды»: *Gell. V. 19. 9*). Собственно говоря, очевидна связь термина *arrogatio* и *rogatio*, что отметил и Авл Геллий (*Ibid. 8, ср.: Gai. I. 99*).

Однако в источниках нет прямого ответа на вопрос, кто созывал калатные комиции и руководил ими. Единственный относительно хорошо известный нам случай – аррогация Клодия в 59 г. до н. э. – не дает прямого ответа на этот вопрос, поскольку проводивший куриатные комиции Г. Юлий Цезарь одновременно был и консулом, и верховным понтификом. Весьма сложно в такой ситуации определить, в какой же ипостаси он действовал. Тем не менее обращает на себя внимание, что Цицерон, упоминая в речах эту аррогацию своего врага Клодия, дважды указывал именно консульское достоинство Цезаря, но ни разу – его верховный понтификат²²⁵. Т. Моммзен, исходя из своей концепции, кратко замечает, что Цицерон таким образом подчеркивал политическую сторону данного акта. Но зачем ему это было нужно и почему он выбрал эту сторону полномочий Цезаря, знамени-

тый ученый не поясняет, без аргументации заявляя, что *lex curiata* «при усыновлении явно не имеет отношения к консулу»²²⁶. Однако когда еще в предыдущем году Клодий попытался перейти в плебеи по упрощенной схеме, никто другой как консул (и авгур²²⁷) Кв. Цецилий Метелл указал на необходимость принятия куриатного закона, тем самым сорвав планы Клодия²²⁸. Конечно, это не более чем косвенное указание на возможную роль консулов; в названных событиях скорее обращает на себя внимание отсутствие сведений о какой-либо активности понтификов.

Не дает однозначного ответа и ситуация с куриатным законом об усыновлении, который в 43 г. до н. э. по поводу самого себя внес Октавиан²²⁹; на тот момент он, как и Цезарь при аррогации Клодия, был одновременно консулом и понтификом²³⁰, хотя и не верховным. Но интересна предыстория этого акта. Осуществить его сразу после смерти Цезаря Октавиану помешал консул Антоний: «Предлагаемый куриатный закон, благодаря которому должно было состояться усыновление того (Октавиана. – А. С.) в семью Цезаря, он (Антоний. – А. С.) лишь для вида старался внести, а на самом деле откладывал с помощью некоторых плебейских трибунов» (*Dio Cass. XLV. 5. 3–4*). Антоний не состоял в коллегии понтификов, так что действовал он именно как консул. Конечно, речь идет о событиях на исходе Республики, к тому же в изложении позднего греческого автора, да и его слова о действиях Антония можно понимать по-разному. Тем не менее сообщение Диона Кассия не противоречит выводу о проведении калатных комиций именно магистратом, а не понтификом.

Особый интерес представляет речь Цицерона «О своем доме», произнесенная как раз перед коллегией понтификов. Рассматривая указанный случай с усыновлением Клодия, он подробно перечислил обычные задачи, исполнение которых является обязанностью коллегии понтификов при аррогации: выяснить побудительные причины усыновления для обеих сторон, принять во внимание род и достоинство каждого, а также последствия этого акта для родовых священ-

нодействий²³¹ (ведь усыновляемый отказывался от обрядов своего рода²³²). Кроме того, Авл Геллий сообщает, что обсуждали возраст усыновителя, а именно, не может ли он еще сам породить детей, и имущественное положение усыновляемого во избежание злоупотреблений и коварных замыслов²³³. Эти вопросы также рассматривались в понтификальной коллегии, а не на калатных комициях, о чем свидетельствует Цицерон (Dom. 34–36). Но все названные действия, как верно заметил Й. Бляйкен, являлись предварительным расследованием (*quaesitio*)²³⁴, осуществляемым до вынесения вопроса на калатные комиции (*rogatio*). Отметим также, что во время арrogации приносилась клятва, сформулированная верховным понтификом начала I в. до н. э. Кв. Муцием Сцеволой (*Gell. V. 19. 6*). Несомненно, у Авла Геллия речь идет лишь о последней редакции клятвы, а не первом ее применении, ибо процедура такого рода у римлян немислима без клятвы богами, широко применявшейся в различных областях частной и общественной жизни.

О каком-то участии понтификов в самих калатных комициях трижды упоминается в общем виде: *comitia arbitris pontificibus praebentur, quae 'curiata' appellantur* (*Gell. V. 19. 6*); *calata comitia... pro conlegio pontificum habentur* (Labeo ap. *Gell. XV. 27. 1*); *lege curiata apud pontifices... adoptarem* (*Tac. Hist. I. 15*). Легко заметить в двух последних цитатах, что понтифики лишь присутствуют на комициях, о чем свидетельствуют предлоги *pro* и *apud* – «в присутствии (понтификов)»²³⁵. В том же смысле следует понимать независимый аблативный оборот *arbitris pontificibus* в первой фразе, который можно перевести «при посредничестве понтификов» (или «после решения понтификов»). Перевод «под руководством понтификов»²³⁶, на мой взгляд, совершенно неприемлем. Прежде всего, насколько я могу судить, термин *arbiter* и в собственном своем значении («третейский судья»), и в смысле *iudex* («судья») никогда не употреблялся в связи с каким-либо народным собранием, тем более для обозначения его руководителя. Рассмотренным выше полномочиям понтификов, осуществляемым перед проведением калатных коми-

ций, соответствует третье (по классификации М. Власака) значение термина *arbiter* – вспомогательный судья («*Hilfsrichter*», «*Unterrichter*»): его задача состояла не в собственно судебной деятельности, а в предварительном расследовании и в других действиях, касающихся условий и обстоятельств предстоящего судебного процесса²³⁷. И действительно, как было сказано выше, понтифики проводили такое расследование перед арrogацией, о которой, собственно, и шла речь в данном отрывке из сочинения Авла Геллия. Возможен также нейтральный вариант понимания слова *arbiter* как «свидетель» («наблюдатель»), т. е. «присутствующий», что позволяет перевести *arbitris pontificibus* «в присутствии понтификов» («при участии понтификов») в полном соответствии с двумя другими цитатами. Однако наиболее важным я считаю то обстоятельство, что во всех этих цитатах речь идет о понтификах, т. е. коллегии, а не о верховном понтифике²³⁸. Тезис о руководстве калатными комициями со стороны коллегии понтификов выдвинул А. Магделен и поддержал Дж. Шайд²³⁹. Впрочем, о руководящей роли понтификов, а не верховного понтифика, говорил еще Б. Кюблер, не акцентируя внимания на этом²⁴⁰. Но коллегиальное руководство, в том числе комициями, в Риме никогда и нигде не имело места. В частности, консулы, совместно проводя какое-либо мероприятие, руководили по очереди, передавая друг другу фасции и право на ауспиции (см. гл. I, примеч. 230)²⁴¹.

Итак, понтифики издавали декрет о допустимости усыновления (*Cic. Dom.* 38), но нигде ни слова не говорится об их полномочиях собирать калатные комиции, руководить ими и вносить предложения, в частности об усыновлении. Все это мог совершать лишь магистрат с империем и правом на высшие ауспиции²⁴², ибо калатные комиции собирались либо по куриям, либо по центуриям (*Gell.* XV. 27. 2), а такие комиции, как отмечалось в предыдущем параграфе, происходили исключительно *auspicato*. О наличии у верховного понтифика права на высшие ауспиции, необходимые для проведения такого рода комиций, все же никаких бесспорных свидетельств нет²⁴³.

Таким образом, известные нам сведения о калатных комициях, на мой взгляд, ничего не говорят о возможных политических полномочиях верховного понтифика. Впрочем, нет твердой уверенности, что граждане на калатных комициях действительно принимали решение или утверждали тот или иной акт, а не выступали в роли всего лишь свидетелей при этом акте²⁴⁴. Во всяком случае при жреческой инаугурации трудно представить их в иной роли, кроме как свидетельской (см. гл. II, § 1). То же самое можно предположить относительно оглашения завещания²⁴⁵ и даже аррогации. Ведь в последнем случае решающую роль играл декрет понтификов, разрешающий усыновление. Конечно, усыновление утверждалось куриатным законом, но неясно, было ли когда-либо голосование реальным или же всегда являлось формальностью.

Другой вопрос, связанный с комициями, возник, когда были введены выборы верховного понтифика, а затем и членов важнейших жреческих коллегий. Выборы проходили на собрании 17 триб (вместо 35), избранных по жребию, что не считалось полноценным представительством римского гражданства²⁴⁶: «Поскольку в силу религиозных требований народ не мог предоставлять жреческие должности, то Домиций (см. ниже. – А. С.) ...предложил, чтобы к голосованию призывалась меньшая часть народа, а кто будет избран этой частью, того коллегия (жреческая. – А. С.) и кооптирует» (*Cic. Leg. agr. II. 18–19*). Время появления этих комиций неизвестно: предполагается, что столь серьезная реформа, передавшая избрание верховного понтифика от понтификальной коллегии народу, не могла быть пропущена Ливием, следовательно, рассказ о ней приходится на утерянные книги второй декады, т. е. на 292–219 гг. до н. э.²⁴⁷

Обращает на себя внимание, что в рассказе о событиях 212 г. до н. э. Ливий так определил роль понтифика на трибутных комициях при избрании верховного понтифика: *Comitia inde pontifici maximo creando sunt habita. Ea comitia novus pontifex M. Cornelius Cethegus habuit* («Затем состоялись комиции по избранию верховного понтифика. Эти комиции

провел новый понтифик М. Корнелий Цетег») ²⁴⁸. Выражение «*comitia habere*» обозначало руководство собраниями граждан, в том числе электоральными, интеррексом, диктатором, консулом или плебейским трибуном ²⁴⁹, что позволяет рассматривать указанное выражение как *terminus technicus*. Понятно, что комиции в 212 г. до н. э. провел не верховный понтифик (его как раз выбирали), а один из членов коллегии, причем тот, который сам только что стал понтификом (*Liv.* XXV. 2. 2). Следовательно, речь может идти о самостоятельном выполнении жрецом такой функции, которая свойственна магистратской власти, – созыв и руководство собранием граждан с целью принятия определенного решения. Т. Моммзен увидел в этом сходство деятельности понтифика и магистрата и подтверждение своей теории о наличии у верховного понтифика магистратских полномочий: «Ведь и эти собрания, хотя в правовом смысле они не могли и не должны были приравниваться к народному избранию, обязательно происходили *auspicato* и немыслимы без власти, аналогичной империи» ²⁵⁰. Более того, опираясь на этот эпизод, он утверждал, что избрание верховного понтифика на собрании под руководством одного из понтификов представляло собой процедуру, подобную интеррегнуму, целью которого являлось обеспечить непрерывность права на ауспиции ²⁵¹. Впрочем, сообщение Ливия единично, что уже делает рискованными любые обобщения. Тем не менее оно требует объяснения, которое не противоречило бы общему положению жрецов в политической системе Римской республики. Попутно замечу, что в 209 г. до н. э. народ (*populus*) на комициях избрал верховного куриона (*Liv.* XXVII. 8. 1–3), но процедурные вопросы Ливий не раскрыл.

Прежде рассмотрим упоминавшийся закон Домиция (103 г. до н. э.), который предписал по образцу выборов верховного понтифика избирать всех членов важнейших жреческих коллегий (понтификов, авгуров, квиндецимвиров, возможно, эпулонов) ²⁵². Сведения о том, кто руководил их избранием, отсутствуют, но некоторые косвенные данные довольно ясно говорят о консульском руководстве ²⁵³. Этот

вывод подтверждают и общие соображения. Ведь теоретически возможны три варианта: избранием руководил либо понтифик (верховный понтифик), либо глава каждой коллегии, либо магистрат (консул). Первый вариант невозможен, поскольку каждая коллегия имела свою область компетенции, практически не пересекавшуюся с остальными, и была в ней независима от других жрецов, в том числе от верховного понтифика (см. ниже). Иерархически соподчиненной жреческой организации в республиканском Риме не было. Второй вариант маловероятен по той причине, что ни для одной коллегии, кроме понтификальной, не известен глава со столь серьезными полномочиями, как у верховного понтифика. Не исключено, что у авгуров имелся *augur maximus* – вероятнее всего, старейший член коллегии²⁵⁴, т. е. это был скорее почетный титул, чем должность. К тому же каждый такой гипотетический глава должен был бы руководить своим собранием в отдельный день, но, по всей видимости, *comitia sacerdotum* происходили в один день²⁵⁵, под единым руководством того, под чьими ауспигиями они были созваны. Остается третий вариант – комициями руководил консул, для чего у него были все необходимые права и полномочия. Это признает и Т. Моммзен²⁵⁶. Конечно, теоретически некогда могла иметь место (например, по закону Домиция) передача руководства от жреца магистрату²⁵⁷. Но полное отсутствие сведений позволяет столь же гипотетически предположить, что этими комициями с самого их появления, т. е. уже для избрания верховного понтифика, руководил консул.

Таким образом, единственное сообщение об избрании верховного понтифика на народном собрании под руководством понтифика же (*Liv. XXV. 5. 2*) можно объяснить лишь нетехническим использованием термина, что для Ливия не такая уж редкость. В частности, что касается рассматриваемой проблемы, он неоднократно упоминает избрание (*creatio*) жрецов еще до закона Домиция²⁵⁸. Наиболее отчетливо небрежность Ливия в употреблении рассматриваемых терминов отразилась в его рассказе о замещении вакантного места в коллегии авгуров в 184 г. до н. э., где без всяких

оговорок и комментариев употреблено выражение *comitia auguris creandi habita* (*Liv.* XXXIX. 45. 8) – за 80 лет до введения этих комиций по закону Домиция. При этом Ливий прекрасно осознавал разницу между процедурами *cooptatio* и *creatio*, четко отразив ее там, где обе они имели место одновременно²⁵⁹.

О возможности нетехнического использования, казалось бы, ясного и недвусмысленного выражения *comitia habere* свидетельствует комедия Плавта «Псевдол», поставленная в 191 г. до н. э. Здесь в одной сцене сводник Баллион жалуется, что раб Псевдол сумел обманом заставить его выплатить деньги – Баллион проиграл спор, – и говорит при этом: *Pseudolus mihi centuriata habuit capitis comitia* (*Plaut.* *Pseud.* 1232). Понятно, что сочетание «раб» и «комиции» следует отнести к комическим приемам, но ведь и «консул» или «претор», у кого было право на проведение центуриатных комиций, никакого отношения к сюжету комедии не имели. Что же в таком случае должно обозначать выражение *comitia habuit*? Очень точно, на мой взгляд, смысл фразы передан в переводе А. Артюшкова: «Казни мне Псевдол добился у (центуриатных. – А. С.) комиций»²⁶⁰. Таким образом, речь здесь идет о действиях частных лиц (в юмористической интерпретации) на комициях, которыми, само собой, руководил бы магистрат с империем. То же самое можно предположить и о рассматриваемом пассаже Ливия, где, не исключено, выражение «*comitia habere*» использовано не в его техническом значении, а подразумевало лишь некое участие понтифика.

Чтобы не оставить без внимания любой намек на политические функции понтификов, остановлюсь также на процедуре, упомянутой в извлечениях Павла Диакона из труда Феста: «*Contio* обозначает собрание, но не всякое, а лишь то, какое созывает магистрат или общественный жрец (*sacerdos publicus*) с помощью глашатая» (*Fest.* P. 34L). На сходках (*contiones*) до народа доводилась необходимая информация²⁶¹, а вопросы лишь обсуждались, но не решались, в отличие от комиций (*Gell.* XIII. 16). Кроме того, относи-

тельно этих сходок нет никаких сведений об осуществлении магистратских импетративных ауспиций, обязательных для комиций. «Общественный жрец» у Феста, скорее всего, понтифик (верховный понтифик²⁶²): ведь понтифик (младший понтифик), создав народ на Капитолий, в календы объявлял дни нон²⁶³. Впрочем, возможно, что речь идет о царе священнодействий, ибо он в ноны указывал собравшемуся народу дни предстоящих религиозных праздников текущего месяца (см. гл. II, примеч. 22). Эти чисто сакральные функции информационного характера, пережитки царской эпохи, являются религиозным обрядом и, на мой взгляд, никак не связаны с политическими полномочиями, следовательно, не имеют отношения к рассматриваемой проблеме.

Другой важной сферой деятельности понтификов являются их административные и судебные полномочия в религиозных делах. Верховный понтифик при Республике по отношению к некоторым жрецам имел определенные административные права. Однако уверенно говорить о подчинении верховному понтифику можно только о царе священнодействий²⁶⁴, трех великих фламинах (Юпитера, Марса и Квирина) и весталках. По определению ему подчинялись младшие понтифики (так в поздней Республике стали называть писцов коллегии²⁶⁵), а также младшие фламины (жрецы двенадцати очень древних и полузабытых божеств²⁶⁶), но конкретных и однозначных свидетельств об этом нет.

Относительно вышеназванных жрецов известно, что именно верховный понтифик, причем независимо от желания выбранных им лиц, назначал (сареге) на должность царя священнодействий²⁶⁷, весталок²⁶⁸, фламина Юпитера²⁶⁹. Это же можно предположить и относительно остальных фламинов как по аналогии, так и на основе свидетельства Авла Геллия: «Калатными называются комиции, которые происходят в присутствии коллегии понтификов ради инаугурации или царя (назначаемого верховным понтификом. – А. С.), или фламинов (во множественном числе! – А. С.)»²⁷⁰. Термин сареге употреблялся и при кооптации новых членов коллегии понтификов и авгуров (*Gell.* I. 12. 15), что позволяет

предположить то или иное участие в этих церемониях верховного понтифика. Пополнение им коллегии салиев сомнительно²⁷¹, поскольку имеющиеся свидетельства относятся к императорской эпохе, когда император как верховный понтифик в силу своих и светских, и религиозных полномочий действительно стал главой римской жреческой организации. Об участии верховного понтифика в назначении остальных жрецов нет никаких данных, так же как и сведений о других формах зависимости от него всех жрецов, кроме вышеназванных.

К назначаемым фламинам и царю священнодействий предъявлялся ряд требований, в частности, они должны были состоять в браке, заключенном по обряду «конфареация», как и их родители²⁷². Это была самая старинная и почетная форма брака, обязательная и для самих понтификов²⁷³. Его условия определялись как раз понтификальным правом (*Serv. Ad Aen. IV. 103*). Несомненно, отсюда вытекает сообщение Дионисия (II. 73. 2), что понтифики проверяли всех жрецов (видимо, на соответствие должности по обычным для жрецов критериям, например отсутствие телесных недостатков, требуемые возраст и сословие и т. п.²⁷⁴). Однако конкретные свидетельства такой «докимасии» в источниках отсутствуют.

Наибольшую власть, объем которой представляет собой нечто необычное для Рима, имели понтифики над весталками. Верховный понтифик мог самостоятельно подвергать их телесным наказаниям²⁷⁵, а за нарушение обета целомудрия, посоветовавшись с коллегией понтификов, приговаривал к смертной казни (как и соблазнителя)²⁷⁶. Причем приговор считался окончательным и никем не оспаривался. О решающей роли жрецов в случае с инцестом свидетельствует и тот факт, что донос на весталку делался именно понтифику²⁷⁷, в то время как обычной первой инстанцией при всех остальных общезначимых религиозных нарушениях были магистраты или сенат (см. далее). Таким образом, мы имеем здесь дело с уникальным для республиканского Рима случаем настоящего, караемого жреческим судом, религиозного пре-

ступления. Видимо, это связано с уникальным положением самих весталок, которые представляли собой жречество в чистом виде, занятое исключительно сакральными делами. Их особое положение, прерывание всех человеческих связей при принятии сана²⁷⁸ заявляют весталок как лиц, посвященных и наиболее приближенных к божеству, по сравнению с остальными людьми. Ведь даже преступник, встретивший весталку по пути на казнь, освобождался от наказания, а вступивший под ее носилки, наоборот, должен был умереть (*Plut. Numa. 10*), что является ярким примером особой святости личности весталки. И в этом отношении исключительные права понтификов вполне объяснимы как пережиток настоящей, неполитизированной жреческой организации, хотя и не характерны для Рима.

В отношении фламингов таких крайностей не было. Верховный понтифик мог оштрафовать фламينا за неподчинение его решениям, как в случае с жрецом Квирина в 190 г. до н. э. и жрецами Марса в 242 и 131 гг. до н. э.²⁷⁹ Такое же право он имел и в отношении царя священнодействий (*Liv. XL. 42. 8–10*). И хотя наказанные жрецы апеллировали к народу, однако получили от него приказ подчиниться религиозной власти при одновременном освобождении от штрафов. Жрецы-магистраты вынуждены были подчиниться. Согласно дополнениям к одной очень фрагментированной лемме у Феста (*P. 462L, s. v. Saturno*), предложенным Т. Моммзенем, верховный понтифик мог наложить штраф за неподчинение, опять-таки с правом апелляции, и на авгур, но такого рода аргумент слишком ненадежен, чтобы говорить о каких-либо полномочиях в отношении авгуров²⁸⁰.

В указанных случаях мы имеем дело с определенным контролем верховного понтифика за добросовестным выполнением фламинами своих должностных обязанностей. Ведь именно с той целью, чтобы не пострадали возложенные на них священнодействия, верховный понтифик запретил покидать Рим консулу, являвшемуся жрецом Марса, и претору-жрецу Квирина (политическая подоплека этих решений – другой вопрос). Такой же запрет, за осуществлением

которого также следил верховный понтифик, относился и к фламину Юпитера²⁸¹. Лишь с разрешения понтификов жрецы Юпитера получили возможность находиться под крышей без апекса (жреческой шапки), как и некоторые другие послабления²⁸². Валерий Максим (I. 1. 4) сообщает о трех случаях, когда жрецы (однозначно фламин Юпитера и, возможно, царь священнодействий) «получили приказ и даже были принуждены» (*iussi sunt coacti etiam*) отказаться от должности за ритуальные ошибки. Кем же они были «принуждены»? Вполне резонно предположить, тем, кто назначил их на должность и контролировал, т. е. верховным понтификом²⁸³. Обращает на себя внимание частое упоминание в качестве объекта понтификального контроля фламينا Юпитера, наиболее похожего по своему положению на весталок²⁸⁴ – другой объект строгого жреческого контроля понтификов.

Таким образом, верховный понтифик, а в отдельных случаях вся коллегия, имел некоторую власть в отношении весталок, царя священнодействий и фламинов отдельных божеств. Все они так или иначе примыкали к коллегии понтификов, вероятно, даже входили в нее²⁸⁵. Однако власть эта была властью авторитета, и фактически заставить жреца выполнять решение верховного понтифика могли лишь политические органы. Исключение составляют весталки. О каком-либо контроле за деятельностью остальных жрецов говорить не приходится. Вряд ли его, вслед за Й. Марквардтом²⁸⁶, следует видеть в присутствии понтификов при некоторых ритуалах этих жрецов: подобное участие разных священнослужителей было достаточно обычным явлением в римском культе. В республиканский период, в отличие от Империи, верховный понтифик не был руководителем всей римской жреческой организации. Собственно, и единой организации, каким-либо образом соподчиненной или взаимосвязанной, в эту эпоху не существовало. Верховный понтифик управлял только коллегией понтификов и примыкающими к ней жрецами, подобно магистрам других жреческих коллегий²⁸⁷, имея ограниченную и подконтрольную политической власти компетенцию.

В отношении частных лиц ситуация представляется сложнее, ибо для них коллегия понтификов являлась общественным органом, представителем общественных интересов. При всей терпимости римской религии общество вынуждено было принимать меры, когда действия частных лиц затрагивали, как считалось, его интересы. Хрестоматийный пример – история с неугодным Юпитеру первым плясуном на Великих играх (490 г. до н. э.), когда пришлось повторить торжественное шествие из-за того, что случайно во главе него оказался раб, бичуемый по приказу господина. Процессия и игры были проведены заново, а гражданин наказан, поскольку его действия нарушили мир с богами (*pac deorum*), создав угрозу благополучию всего общества²⁸⁸. Римское религиозное сознание признавало ответственность общины за деяния своего сочлена, нарушившего установления богов. Но эта ответственность наступала при наличии двух условий: если нарушения касались общественного культа и если община не отмежевалась тем или иным способом от преступного гражданина. Именно так античная традиция представляла причины захвата Рима в 390 г. до н. э. – как кару богов за нарушение Фабиями, членами посольства в Клузий, права народов и за последовавший затем отказ римлян выдать нарушителей галлам²⁸⁹. Знатность и влияние Фабиев помешали прибегнуть к этому радикальному способу восстановления мира с богами. Фабии так и не были наказаны, а вину свою римляне искупили благочестием, в том числе и благодаря усилиям одного из представителей этого рода (*Liv. V. 46. 1–3; 52. 3–4*)²⁹⁰. Религиозные акты искупления греха имели принципиальное значение для восстановления мира с богами, но и наказание святотатца являлось для общины распространенным способом оправдаться перед богами²⁹¹.

Итак, каждый член общины обязан был подчиняться сакральным установлениям, если нарушение их оскверняло общественные священнодействия. В частности, запрещалось работать в праздничные дни, ибо они были посвящены службе богам (*Serv. Ad Georg. I. 268*). Круг работ, разрешен-

ных в эти дни, был определен понтификами: «А если кто хочет знать, какие празднества какими людьми или в какие дни осуществляются, или что разрешено делать в праздничные дни, пусть читает понтификальные книги»²⁹². Царю священнодействий, фламинам, понтификам, а возможно, и всем жрецам нельзя было видеть в названные дни чью-либо трудовую деятельность, ибо это оскверняло празднество. Во избежание случайных ситуаций перед ними шли специальные глашатаи, призывавшие отложить работу перед лицом жрецов²⁹³. Пренебрегший предупреждением штрафовался: *praesep̄ti neglegens multabatur* (*Macr. Sat. I. 16. 9*). Возникает вопрос, кто накладывал взыскание – жрец (точнее, верховный понтифик, которому подчинялись царь священнодействий и фламины) или магистрат по заявлению жрецов? Безличное выражение *multabatur*, употребленное Макробием, не дает однозначного ответа на этот вопрос. Но интересным представляется и продолжение указанной цитаты из «Сатурналий» Макробия: «Однако утверждали, что тот, кто неумышленно сделал что-нибудь в эти (праздничные. – А. С.) дни, кроме штрафа (*multa*) должен принести в качестве искупительной жертвы (*piaculum*) свинью...»²⁹⁴. Здесь явно прослеживается противопоставление гражданской (штраф) и религиозной (искупительное жертвоприношение) ответственности. Соответственно, не исключено, что штраф следует отнести к компетенции светской власти. Такое же сочетание *piaculum* (жертвоприношение быка Юпитеру) и *multa* (триста ассов) за сознательное нарушение священной неприкосновенности рощи близ Сполето имеется в ее уставе (*lex*), причем взыскивание производит магистрат (так называемый *dicator*, титул встречается только здесь)²⁹⁵. Так же магистрат (эдил) штрафовал нарушителей по уставу храма Юпитера в Фурфоне (*FIRA. II. 1. 3. 15–17*) и по уставу священной рощи близ Луцерии (*Ibid. II. 1. 1*).

Что же касается практиковавшегося иногда в Риме посвящения за некоторые преступления виновного и его имущества тому или иному божеству (*consecratio capitis et bonorum*), то сведения об участии в этом каких-либо жрецов

отсутствуют. При консекрации личности человек оказывался посвященным (*sacer*) божеству, и его любой мог безнаказанно убить²⁹⁶. Приговаривал к такому наказанию за нарушение священных законов народ (*Fest. P. 424L*). О понтификах не упоминается. Они, правда, имели право объявить человека нечестивым (*impius*), но это иная категория: она не влекла за собой возможности смерти в отличие от формулы *sacer esto* (*Cic. Leg. II. 22; 37*). Известную для поздней Республики консекрацию имущества совершал лишь плебейский трибун, созвав сходку²⁹⁷. Разновидностью обряда консекрации личности является девоция – посвящение полководцем себя или какого-нибудь другого воина-гражданина вместе с врагами подземным богам ради победы своего войска (или иное самопожертвование). Здесь понтифик мог принимать участие, но опять лишь со вспомогательной ролью: консультировал полководца, посвящающего себя, и во время проведения обряда подсказывал ему священные формулы²⁹⁸. Сама формула посвящения, по-видимому, не была строгой: по крайней мере, в рассказе Ливия П. Деций Мус (сын) к этой формуле, продиктованной ему понтификом, добавил и собственные слова проклятия (*Liv. X. 28. 14–17*). Так что и в обрядах консекрации понтифика имели только вспомогательные функции.

Все же следует признать, что вопрос о наличии у понтификов административно-судебных полномочий в отношении частных лиц остается открытым. И дело даже не в общих высоких оценках понтификальной компетенции античными авторами. Ведь именно понтики сохраняли правовую традицию и разрабатывали юридическую теорию. В первую очередь это касается нарушений сакрального права и правил искупления таких нарушений. В частности, они различали умышленное и неумышленное сакральное нарушение. Первое считалось неискупимым, а неумышленное искупалось жертвоприношением²⁹⁹, в чем помощь могли оказать сами понтики – «общественные жрецы» у Цицерона (*Leg. II. 20*). Занятия правом (и не только божественным) продолжали оставаться в сфере их традиционных интересов, невзирая

на ликвидацию монополии понтификов в этой области после учреждения претуры в 366 г. до н. э. и после обнародования Гн. Флавием в 304 г. до н. э. гражданского права, в том числе формул исков, разработанных и хранившихся понтификами³⁰⁰. Интересно сообщение Помпония (D. I. 2. 2. 6), что ежегодно из коллегии понтификов выбирался один представитель для ведения частных дел, и почти 100 лет³⁰¹ народ придерживался этого обычая. Вполне возможно, что в раннюю эпоху понтифики выступали в качестве залогодержателей при гражданских исках³⁰². Так что наличие у понтификов судебных функций в раннюю эпоху вполне возможно. Однако нет конкретных примеров, даже легендарных, судебной деятельности понтификов в отношении не-жрецов, за исключением казни соблазителя весталки по приговору понтификальной коллегии, что, несомненно, связано с особым положением весталок при верховном понтифике. Видимо, судебные полномочия понтификов, если таковые имелись, были достаточно рано ими утеряны и потому практически не отразились в источниках. Показательно, что полностью отсутствует упоминание о каком-либо участии понтификов в событиях вокруг процесса о Вакханалиях, хотя сами эти события изложены в источниках весьма подробно³⁰³. Правда, в речи консула перед сенатом решения понтификов упоминаются в качестве охраняющих отеческую религию наряду с сенатскими постановлениями (*Liv.* XXXIX. 16. 7)³⁰⁴, но о необходимости такого решения в данном деле вопрос не ставился.

При этом несомненно, что в жизни отдельного гражданина понтифики играли важную роль, являясь частью системы общественного управления³⁰⁵. Особое значение имела обязанность понтификов следить за сохранением родовых и фамильных священнодействий (*Cic. Leg.* II. 47–53). Сохранение их Цицерон считал столь значимым, что внес это положение в сформулированные им же основные «законы» римской религии: «Частные священнодействия да остаются непрерывными»³⁰⁶. Понтифики разработали целую систему правил перехода сакральных обязанностей вместе с насле-

дуемым имуществом, дабы со смертью главы той или иной ветви рода не прекратились соответствующие обряды³⁰⁷. Правда, Цицерон критикует понтификов, главным образом отца и сына Публия и Квинта Сцевола, знаменитых юристов и одновременно верховных понтификов, за вторжение в сферу гражданского права, не связанную с религией, за смешение гражданского и понтификального права: «Ведь знанием гражданского права вы (Сцевола. – А. С.) некоторым образом упраздняете понтификальное. Ибо священнодействия связаны с имуществом в силу определения понтификов, а не каким-либо законом» (*Cic. Leg. II. 52, ср. 47*). Но указанная ситуация вполне естественно выросла из контроля понтификов за сохранением родовых священнодействий и из их традиционного положения знатоков права.

С этими понтификальными функциями была связана практика утверждения завещаний на куриатных комициях, называемых также калатными: «На этих же комициях, которые, [как] мы сказали, называются калатными, обычно происходили отказ от священнодействий и утверждение завещаний»³⁰⁸. Отказ от священнодействий (*detestatio sacrorum*) при переходе из одного рода в другой и приобщение к святыням рода усыновителя (*Cic. Dom. 35*) совершались перед понтификами именно на куриатных комициях, о чем говорилось в начале параграфа. Соответственно, следует признать участие понтификов и в утверждении завещаний, если оно происходило на куриатных комициях. Впрочем, практическое значение этой функции со временем упало, ибо такой тип завещаний постепенно вышел из употребления (*Gai. II. 101–103*). Связь между контролем за переходом из рода в род и контролем за завещаниями вполне логична и понятна, ибо их цель была одна – обеспечить сохранение родовых священнодействий, что являлось прямой обязанностью понтификов (*Cic. Dom. 37*). Решали понтифики и ряд других вопросов, относящихся к семейной сфере. В частности, верховный понтифик и подчиненный ему фламин Юпитера принимали участие в брачной церемонии по старинному обряду *confarreatio* (*Serv. Ad Georg. I. 31*). Другой пример – об-

ращение Октавиана к понтификам по поводу возможности своего брака с Ливией³⁰⁹.

Таковы известные нам функции pontификов в области, которую можно обозначить как семейно-брачные отношения (брак, усыновление, наследование). Стержнем этих полномочий являлся жреческий контроль за сохранением родовых священнодействий.

С родовыми священнодействиями были связаны вопросы погребения усопших и сохранения гробниц (*ius manium*), что также относилось к компетенции pontификов³¹⁰. Им принадлежала разработка теоретических проблем в данной области, например: с какого момента место захоронения считается гробницей и оказывается под религиозной защитой (*Cic. Leg. II. 57*)³¹¹? Среди требований pontификального права в этой области известно, в частности, предписание оставлять без погребения повесившихся (*Serv. Ad Aen. XII. 603*). Специальные постановления коллегии pontификов запрещали устраивать гробницы на общественной³¹² или священной³¹³ земле. Первый запрет упомянут в рассказе Цицерона о постройке храма чести (*Honos*) у Коллинских ворот. Тогда были уничтожены многочисленные имевшиеся здесь частные гробницы, «ибо коллегия (pontификов. – *A. C.*) постановила, что общественная земля не могла подпасть под действие частных религиозных запретов»³¹⁴. Таким образом, решение pontификов по религиозному вопросу имело в данном случае конкретные последствия для частных лиц. Но обязательность постановления pontификов обеспечивалась светской властью: ведь тех, кто осуществил погребение на земле, предназначенной для общественных нужд, судил претор³¹⁵. Точно так же погребение с Марсова поля, т. е. со священной территории, следуя мнению pontификов, удалил сенат (*Dio Cass. XLVIII. 53. 6*).

В ряде надписей в качестве правовой основы для создания гробницы указано решение pontификов³¹⁶. Но, видимо, это не являлось обязательным, хотя и придавало дополнительный авторитет тем правам, которые были связаны с данной гробницей. Все же большее значение здесь имели

решения преторов: в формулировке преторского эдикта о погребении умершего и сооружении гробницы не содержится никакого упоминания религиозных авторитетов (D. XI. 8. 1). Решение понтификов требовалось для восстановления старого погребения³¹⁷ и для переноса останков на новое место³¹⁸, причем они же, видимо, определяли необходимые очистительные жертвы³¹⁹. Но разрешение на внос тела в имевшуюся гробницу могли дать и эдилы (CIL. VI. 12389), а плебейские трибуны – разрешение на перенос тела (FIRA. II. 15. 55). Так что и здесь у понтификов не было исключительных прав, но, скорее, имелся традиционный авторитет.

Понтифики могли своим решением подтвердить права, относящиеся к данной могиле, в частности запретить ее отчуждение (CIL. VI. 29909). Но об охране прав, относящихся к гробницам, заботился и сенат: «Постановлением сената определено, чтобы статус гробниц не осквернялся изменениями, т. е. чтобы гробница не использовалась для иной цели»³²⁰. Часть штрафов за нарушение прав погребения, если на то была воля владельца гробницы, шла в кассу понтификальной коллегии³²¹. Все же гораздо чаще встречаются иные адресаты, которым должны были достаться штрафы: эрарий римского народа, казна того или иного города, достаточно часто весталки и др.³²² Возбудить иск имел право любой человек³²³ либо кто-либо из фамилии усопшего (CIL. VI. 10284), а судил по иску о нарушении погребения претор³²⁴. Впрочем, с жалобой могли обратиться и непосредственно в коллегию понтификов, которая тогда проводила расследование (CIL. VI. 10284). Но, видимо, в отличие от преторского расследования это не было правилом. В конце концов жрецы не обладали собственным аппаратом принуждения и должны были действовать параллельно и, вероятно, во взаимодействии со светской властью, которая, судя по эпиграфическим данным, и в этой части сакральной сферы играла преобладающую роль.

Конечно, эпиграфические источники дают сведения о положении понтификов в лучшем случае в самом конце республиканского периода. Но очевидно, что и в течение все-

го этого периода реальный контроль со стороны коллегии понтификов за соблюдением частными лицами сакрального права и за принесением искупительных жертв был крайне затруднен и, пожалуй, даже практически невозможен в силу незначительной численности коллегии понтификов по сравнению с количеством граждан. Кроме того, необходимо учитывать особенности римской *familia* эпохи Республики, которую отличала огромная власть *pater familias* при невмешательстве гражданской общины во внутренние дела подвластного ему семейного коллектива. Соответственно, в республиканском Риме отсутствовали наказания за преступления против богов, если при этом не затрагивались напрямую общественные интересы³²⁵. Согрешивший предоставлялся собственной совести и каре оскорбленных им богов. Это положение являлось одним из принципиальных устоев древнеримской религии: «Оскорбление богов – забота [саших] богов»³²⁶. Конечно, эта фраза, произнесенная императором Тиберием в совершенно конкретной ситуации, не дает оснований для обобщений, но имеется достаточно историй, подтверждающих такое отношение к религии. Можно вспомнить рассказы о вымирании рода Поттициев и слепоте Аппия Клавдия в наказание за изменение религиозного ритуала³²⁷, о смерти пуллария-обманщика (*Liv.* X. 40, особ. 40. 13–14), о гибели консула-плебея (*Liv.* VII. 6. 8–11) и т. д. В том же духе сформулирован религиозный «закон» у Цицерона (*Leg.* II. 22): «За клятвопреступление [да будет] божьей карой смерть, человеческой – позор» (*periiurii poena divina exitium, humana dedecus*). Явно с этим представлением связан обычай обречь себя гневу и каре со стороны богов в случае нарушения клятвы³²⁸.

Карательные меры со стороны государства вызывали лишь те явления религиозной жизни, которые угрожали основам *civitas*, как в упоминавшемся случае с Вакханалиями: государство вмешалось только тогда, когда отправление этого культа стало массовым, захватив и часть римских граждан, а потому опасным для тесно связанных нравственных и религиозных устоев римского общества. Политичес-

кая направленность проведенных мероприятий явствует из того, что Вакханалии не были запрещены, но лишь введены в безопасные, хотя и достаточно узкие, рамки под контролем римских должностных лиц. Если бы участие в них трактовалось именно как религиозное преступление, то следовало бы ожидать абсолютного запрета отправления культа: ведь религиозные преступления оскорбляют богов независимо от числа участников.

Итак, понтифики не имели возможности напрямую распоряжаться и в области частного культа. Скорее речь должна идти о консультативном характере их деятельности. Только таким образом понтифики осуществляли в какой-то степени контроль за исполнением религиозных обязанностей отдельными гражданами, но его нельзя назвать ни строгим, ни всеобъемлющим. Однако не следует недооценивать политической значимости названной функции и вытекающих из нее возможностей оказывать влияние на общественные дела. Несомненно, консультации понтификов, знатоков сакрального права, служили одним из каналов жреческого, т. е. общественного, влияния на организацию и формы осуществления частных священнодействий.

Точно такую же консультационную и вспомогательную роль понтифики играли при назначении и совершении искупительных жертвоприношений в случае продигий. О продигиях докладывали не жрецам, а сенату, а тот выбирал, принимать эти сообщения во внимание или нет (*prodigium suscipere*)³²⁹, самому решить вопрос³³⁰ или обратиться за советом к жрецам и к каким именно: к понтификам³³¹, гаруспикам³³² или жрецам священнодействий³³³, а порой и к дельфийскому оракулу³³⁴. В случае запроса понтифики в своем декрете определяли, кто из богов посылает знаки своего гнева, а также необходимые искупительные жертвы (*postilio*)³³⁵.

Однако в отличие от многочисленных и ясных указаний на приказ сената гаруспикам или жрецам священнодействий по поводу продигий, о понтификах есть только одно недвусмысленное свидетельство получения их главой приказа (наряду с децемвирами священнодействий и консулом):

«Г. Сервилий, верховный понтифик, получил приказ изыскать средства умиловить гнев богов» (С. Servilius pontifex maximus piacula irae deum conquirere iussus: *Liv.* XL. 37. 2). Правилom же является нейтральная фраза типа «продигии сообщены, по декрету понтификов искуплены» (*prodigia nuntiata... ex decreto pontificum procurata*). Но вряд ли из этого можно сделать вывод о сообщении продигий непосредственно в коллегиям понтификов. Помимо приведенного ясного указания Ливия на приказ им следует обратить внимание на многочисленные факты сообщений о продигиях в сенат, а не в коллегиям понтификов. Более того, когда в 99 г. до н. э. в святилище Регии самопроизвольно сдвинулись копья Марса, то об этом знамении понтифик Г. Юлий Страбон сообщил сенату, который и принял решение об искупительных жертвах (*Gell.* IV. 6. 2). Так что, по-видимому, использовалась устоявшаяся формула, подобная формуле «жрецы священнодействий получили приказ просмотреть (священные) книги» (*decemviri sacris faciundis iussi libros inspicere*). Как бы то ни было, понтифики лишь высказывали свое авторитетное мнение, на основе которого сенат приказывал осуществить намеченные священнодействия. Его роль определялась и тем, что эти мероприятия требовали расходов.

Таким образом, и при определении воли богов участие понтификов было подчиненным, опосредованным и не единственно возможным. Это вполне понятно, ведь учет продигий и реакция на них имели большое политическое значение. Знамения, как отмечалось в предыдущем параграфе, могли помешать осуществлению того или иного предприятия, ибо означали несогласие богов. Поиски же причин гнева богов были чреваты политическими процессами³³⁶. Продигии порой препятствовали нормальному течению политической жизни³³⁷. Наконец, наибольшее количество знамений, естественно, появлялось в периоды крупных бедствий или их ожидания³³⁸, что действовало негативно на умы граждан, потрясая унаследованные от предков моральные устои, ослабляя волю населения и способствуя распространению панических настроений, а это угрожало самому

существованию общества. Отсюда ясны причины пристального внимания к этой части сакральной сферы со стороны сената и магистратов, их активного участия в искупительных священнодействиях.

Еще одна область соучастия понтификов в сакрально-политической жизни *цивитас*, во взаимоотношениях ее с богами – это принятие и исполнение обетов богам за помощь в тех или иных затруднительных обстоятельствах, за процветание общины. В обетах ярко проявлялось единение людей и богов, они были чрезвычайно важны для сплочения граждан и укрепления их морального духа надеждой на помощь свыше. И здесь, пожалуй, подчиненное положение жречества заметно наиболее наглядно. Общинные магистраты, а не жрецы оказываются посредниками между общиной и ее богами, если особые обстоятельства не требовали привлечения к обету всего народа. Конечно, консулы являлись представителями общины, воплощавшими в своей личности ее волю, и их участие в заключении обетов, своего рода договоров с богами (см. *Cic. Leg. II. 41*), понятно, но обращает на себя внимание чисто техническая, вспомогательная роль понтификов. Они выступали в качестве консультантов по вопросу, все ли сделано магистратом правильно, и в качестве знатоков священных формул, подсказывая их текст дающим обет магистратам (*pontifice praeunte*)³³⁹. Значение этой понтификальной функции определялось тем, что римляне уделяли большое внимание точности и однозначности понимания обетных формул. Здесь нельзя было ошибиться ни в одном слове или допустить возможность двоякого толкования. В известных текстах обетов явно просматривается желание заранее обезопасить себя от возможных нарушений сакрального права, оговорив такую возможность³⁴⁰. Поэтому понтифики выступили консультантами при особо масштабном обете «священной весны» в 217 г. до н. э., согласно которому через пять лет следовало принести в жертву весь приплод скота определенного года³⁴¹. И по их декрету этот обет был исполнен в 195 г. до н. э. (*Liv. XXXIII. 44. 1–3*). На следующий год опять же верховный понтифик обратил вни-

мание на недолжное (поп гесте) исполнение ритуала, о чем доложил сначала коллегии, а затем сенату, который постановил повторить обряд «священной весны» (Ibid. XXXIV. 44. 1–3). Явно исходя из того же требования абсолютной точности и определенности в обещаниях богам, в 200 г. до н. э. верховный понтифик потребовал точно указать в обете количество денег, которые следовало потратить на обещанные Юпитеру дары и игры в случае победы над Македонией, и заранее их отложить как уже посвященные богу. Конфликт был урегулирован обращением консула, явно по поручению сената, в коллегию понтификов, которая разрешила не назначать сумму заранее³⁴².

Вся ответственность при этом ложилась на политическую власть. Понтифики, по всей видимости, даже не следили за исполнением обетов, которые могли долго не выполняться: так, только в 294 г. до н. э., после повторного обета, был построен храм Юпитера Статора (*Liv.* X. 37. 15–16, ср. 36. 11), обещанный еще Ромулом³⁴³. Историчность первого обета в данном случае не важна – главное, о нем помнили, и помнил именно сенат, повелевший построить этот храм из богобоязни, поскольку государство вторично было связано одним и тем же обетом. Никаких сведений, что понтифики или какие-либо жрецы (например, фламин Юпитера) указали на нарушение интересов бога, нет. И в 217 г. до н. э., вероятно, у сената (о его решениях шла речь в соответствующей главе у Ливия) возникло религиозное опасение из-за того, что уже два года не выполнялся обет о постройке храма Согласия (Ibid. XXII. 33. 7–8). О понтификах здесь также нет упоминания. Видимо, при Республике защита интересов богов, по крайней мере активная, деятельная, не входила в их обязанности. Это и понятно, если вспомнить, как и кем по римским понятиям должно наказываться нарушение божественного права. Поскольку выполнение обязательства перед богами было делом совести принявшего их, а давали обеты магистраты, то они либо замещающий их орган (сенат) и проявляли заботу об исполнении обетов. Ведь нарушение их грозило всей общине, и кому, как не ее представителям, следовало позаботиться о ее благе.

Обязательным было участие понтификов в процедуре учреждения общественного храма, что будет рассмотрено в следующей главе. Здесь же подчеркну, что и в этом вопросе их роль была подчиненной магистрату.

Одной из задач (даже важнейшей, по мнению Г.Й. Сцемлера³⁴⁴) понтификов было ведение календаря, связанное, в частности, со сроками священнодействий. Это имело особое значение в Древнем Риме, поскольку дни здесь разделялись на несколько категорий со своими особенностями не только сакрального, но и политического характера, например, не во всякий день можно было проводить народное собрание или вершить суд. Учет этих особенностей, преимущественно праздничных дней, вели понтифики³⁴⁵. Тайное знание календаря, действительно, давало некоторую власть понтификам (см. *Cic. Mur.* 25) до опубликования фаст в 304 г. до н. э. Гн. Флавием³⁴⁶. Однако при твердых правилах интеркаляции (вставки дней для синхронизации лунного и солнечного года) значение того или иного дня могло быть в определенной степени известным и без понтификов³⁴⁷. Более того, сроки для некоторых праздников (*feriae conceptivae et imperativae*) объявляли магистраты (см. гл. II, § 2). Лишь после получения в 191 г. до н. э. по закону Ацилия права произвольно назначать дополнительный месяц³⁴⁸ у понтификов появилась возможность злоупотреблений в календарных вопросах, и, будучи тесно связаны с политическими проблемами, они этой возможностью вплоть до реформы Юлия Цезаря пользовались³⁴⁹. Но, конечно, не следует переносить реалии конца Республики, когда в политике заметно проявился прагматический подход к религиозным требованиям, на весь республиканский период.

Кроме того, понтифики и в календарной сфере играли ту же известную нам роль консультантов. В 389 г. до н. э. по запросу сената, обсуждавшего вопрос о характере дней после календ, нон, ид, коллегия понтификов постановила, чтобы в эти дни священнодействия не осуществлялись, а сами они были объявлены злосчастными (*dies atri sive vitiosi*)³⁵⁰. Окончательное решение принял опять-таки сенат (*Liv.* VI. 1. 11–12),

о заседании которого шла речь в этом отрывке из сочинения Ливия. В данном случае по религиозному вопросу коллегия понтификов приняла общезначимое решение, но по инициативе сената и при дополнительном утверждении им декрета понтификов. Обратим внимание на то, что в отличие от Авла Геллия (V. 17. 2), употребившего термин *reicere* («препоручить» коллегии понтификов)³⁵¹, Макробий (Sat. I. 16. 24) воспользовался более обычным для обращений к понтификам термином *refere* («доложить» коллегии)³⁵², который означал лишь испрашивание мнения для учета его сенатом при принятии окончательного решения. Таким образом, и этот случай вполне укладывается в представления о подчиненном положении жрецов.

Конечно, в архаическую эпоху, в период существования относительно небольшой римской общины, преобладания родовых связей и учреждений, господства патрициев, значение понтификов явно было больше. Для общества, где существенную роль играют родовые принципы, представляются важными и значимыми такие функции жрецов, как участие в брачной церемонии, соединяющей представителей двух родов, контроль за сохранением родовых священнодействий и переходом из рода в род, охрана прав, относящихся к родовым усыпальницам, и т. п. Но здесь не выйти за рамки общих соображений, поскольку такую эволюцию по данным античной традиции проследить крайне сложно. Сохранение родовых пережитков было выгодно патрициям, поскольку таким образом обеспечивалась замкнутость патрицианского сословия и обосновывались его привилегии. Тем не менее попытки патрициев использовать родовые пережитки в сословной борьбе были малоэффективными и в целом неудачными. Общее гражданство оказалось сильнее родового сепаратизма, что свидетельствует о далеко зашедшем процессе политогенеза, об оттеснении политическими институтами и идеями родовых учреждений. Это, несомненно, сказалось на авторитете и влиянии понтификальной коллегии, патрицианская монополия на членство в которой была отменена в 300 г. до н. э. В рамках римской гражданс-

кой общины понтифики не имели самостоятельного политического значения, но это никоим образом не умаляет их религиозного и морального авторитета.

III.4. Верховный понтифик и выборы плебейских трибунов в 449 г. до н. э.

В отдельный подпараграф выделен анализ одного события, которое имеет важное значение для определения политического статуса и характера полномочий верховного понтифика. Особого внимания данный случай заслуживает и по той причине, что он не укладывается в рамки концепции, которую я разделяю. Речь идет об избрании плебейских трибунов в 449 г. до н. э. (после отрешения от власти децемвиров)³⁵³: как сообщает Ливий, в том году по постановлению сената избрание трибунов осуществил верховный понтифик³⁵⁴. Этот уникальный эпизод явно обделен исследовательским вниманием. Даже Т. Моммзен, чьим взглядам данный эпизод прекрасно соответствует, ограничился краткими замечаниями, высказав и некоторые сомнения в достоверности событий³⁵⁵. Решение сената, действительно, совершенно уникально: необычно здесь и наделение электоральными полномочиями через сенатусконсулт; и предоставление их верховному понтифику, т. е. не магистрату, а частному лицу; и принятие патрицианским сенатом постановления в отношении плебейского собрания. Некоторой аналогией, на мой взгляд, может служить интеррегнум, который действовал в случае перерыва в преемственности высшей магистратской власти, т. е. отсутствия лиц, имевших право осуществлять консульские выборы: ведь первого интеррекса каким-то образом выбирал патрицианский сенат (процедура нам неизвестна). Электоральные комиции проводил один из его преемников, чьи полномочия в конечном итоге также происходили от сената. Интеррекс избрал консулов и после децемвиров (*Liv.* III. 55. 1). Подобной процедуры для плебейских

трибунов не предусматривалось – непрерывность трибунской власти обеспечивали иные меры³⁵⁶.

Троекратное упоминание не оставляет сомнений, даже с учетом терминологической небрежности Ливия, в том, что он считал именно верховного понтифика руководителем на выборах плебейских трибунов в 449 г. до н. э.: *ut... Q. Furius pontifex maximus tribunos plebes crearet* (*Liv.* III. 54. 5); *praesto erit pontifex maximus, qui comitia habeat* (*Ibid.* 9); *pontifice maximo comitia habente* (*Ibid.* 11). Цицерон в данном случае употребил выражение *<per> pontificem* (*ap. Asc. Pro Cornel. P.* 69), т. е. «(избрали) с помощью понтифика», что допускает различные толкования – и в пользу признания руководящей, и в пользу признания вспомогательной роли понтифика. Столь же неточна первая фраза Ливия «*pontifex... tribunos... crearet*»: избирал все-таки народ (в данном случае плебс), а не руководитель собрания, даже если считать таковым верховного понтифика. А вот сочетание «*comitia habere*», как отмечалось ранее (см. примеч. 249), действительно обозначало руководство собраниями граждан, в том числе электоральными, являясь техническим термином для соответствующего политического акта.

Конечно, проще всего признать сообщение о выполнении верховным понтификом политических функций в 449 г. до н. э. выдумкой анналистов³⁵⁷, но это не снимает необходимости его объяснить: в конце концов, даже будучи ошибочной, подобная информация не могла быть чистым вымыслом и должна была основываться на каких-то представлениях самих анналистов о государственно-правовой возможности такой ситуации. Так же малопродуктивна ссылка на особые обстоятельства, потребовавшие чрезвычайных мер³⁵⁸. Но столь же безосновательно обобщать этот случай и считать, что плебейские трибуны всегда избирались под руководством верховного понтифика, пока их выборы проходили в куриатных комициях³⁵⁹: все-таки нет сведений о том, кто руководил такими выборами, а уже в 471 г. до н. э. избрание плебейских трибунов было перенесено в трибутные комиции (см. далее примеч. 391). Необходима такая интерпрета-

ция сведений Ливия, которая не противоречила бы общему месту и роли верховного понтифика в политической системе Римской республики³⁶⁰. Забегая вперед, отмечу, что Ливий действительно ошибался, но в основе ошибки лежала неверная интерпретация и непонимание вполне достоверной информации, содержащейся в его источниках.

Перерыв в передаче трибунской власти во время правления децемвиров показался лидерам плебса весьма опасным, тем более ввиду относительной молодости этой должности (менее 50 лет со дня учреждения), соответственно, непрочности ее существования. В первые полтора века Республики шел поиск оптимальных методов управления, сопровождавшийся появлением и исчезновением различных органов власти, соперничеством между ними и поисками компромиссов. Трибунская власть еще не стала частью политической традиции, и сохранение ее в условиях ненависти и вражды со стороны патрициев оставалось весьма актуальной задачей. Поэтому после свержения децемвиров по предложению плебейского трибуна Марка Дуилия в том же 449 г. до н. э. был утвержден плебисцит, предусматривавший смертную казнь через отсечение головы тому, по чьей вине плебс останется без трибунов³⁶¹. В следующем году был принят Требониев плебисцит, уточнявший и облегчавший процедуру избрания плебейских трибунов – несомненно, в целях сохранения этой должности³⁶². Возможно, к Требонию плебисциту относится сообщение Диодора об ужесточении наказания в случае неизбрания новых трибунов (сожжение заживо)³⁶³. В реальности событий можно сомневаться³⁶⁴, но здесь интерес представляют скорее не ход, время и действующие лица, а государственно-правовой взгляд римских историков на указанные постановления и контекст их появления.

И все же, несмотря на принятые меры предосторожности, однажды случился перерыв в передаче трибунской власти: в конце 293 г. до н. э. «новые плебейские трибуны вступили в должность, но им самим, поскольку избраны они были огрешно, через пять дней наследовали другие»

(Liv. X. 47. 1). Краткое сообщение Ливия об этом уникальном случае создает две проблемы. Прежде всего вызывает удивление признание трибунских выборов огрешными³⁶⁵, ведь трибунов избирали без проведения импетративных ауспиций³⁶⁶. Решение этого вопроса имеет прямое отношение к определению круга лиц, которые теоретически могли бы руководить избранием плебейских трибунов. Согласно одной гипотезе, указанный факт отражает процесс превращения плебейской должности в общеримскую магистратуру с предоставлением права на ауспиции³⁶⁷. Но тогда остается неясным, почему за последующую почти трехвековую историю Республики больше такого не случалось, хотя трибуны избирались ежегодно. Поэтому данное объяснение мне представляется менее вероятным, чем иное, где рассматривается сакральная сторона проблемы. А именно: поскольку процедура избрания плебейских трибунов не предусматривала вопрошения воли богов, т. е. импетративных ауспиций, то огрешность не могла заключаться в самой процедуре. Сомнительно также, чтобы знамения касались непосредственно личности избранных трибунов – как отмечалось в предыдущих главах, это нехарактерно для римского понимания сакрального содержания политической власти. Остаются только облативные ауспиции. Во времена Цицерона авгуры могли своим решением, указав на явленные богами знаки, заставить отменить плебейское собрание (*concilia*) в данный день (*Cic. Leg. II. 31*). Не исключено, что такие знаки, как молния и гром (см. примеч. 143 к гл. I) или эпилептический припадок³⁶⁸, которые считались самыми неблагоприятными знамениями для комиций, имели такое же значение и для чисто плебейских собраний по трибам (*concilia plebis*) ранней эпохи. После 154 г. до н. э. (*leges Aelia et Fufia*) плебисциты однозначно подчинялись облативным ауспициям³⁶⁹. Но такая практика явно существовала изначально без какого-либо законодательного регулирования: живое религиозное чувство заставляло с вниманием относиться к проявлениям божественной воли, тем более во время важных общественных актов, независимо от законов и постановлений. Стрем-

ление привнести юридическую четкость в сакральную сферу в Риме проявилось достаточно поздно, с конца IV в. до н. э. (закон, регулирующий посвящение храмов). В этой сфере, что естественно, господствовали обычай и традиция.

В пользу высказанного предположения говорят два пассажа из речи Цицерона против Ватиния (несомненно, здесь проявился риторический пафос оратора, но все же его заявления не могут быть чистым вымыслом). Критикуя деятельность своего оппонента в бытность того плебейским трибуном, Цицерон вспоминает: «Разве знаешь ты какого-нибудь плебейского трибуна после основания города, который вносил бы предложения на утверждение плебса в тот момент, когда несомненно наблюдали за небом» (*Cic. Vat. 17*). Речь идет о так называемой обнунциации, регулировавшейся после 154 г. до н. э. упомянутыми законами Элия и Фуфия, но, как понятно, Цицерон говорит о всей истории плебейского трибуната. Чуть далее он опять-таки из древности (*ab Romulo*) выводит упомянутый обычай, запрещавший проводить народные собрания, если мелькнула молния (*Ibid. 20*). Цицерон говорит о собраниях народа (*populus*), но обращается при этом к плебейскому трибуноу, тем самым распространяя указанный авгурский запрет и на собрания плебса, причем изначально («от Ромула»). Учтем также, что плебейские трибуны во время этих собраний находились в освященном авгурами месте (*templum*), хотя и неизвестно, когда установился этот обычай³⁷⁰.

Таким образом, ничто не говорит о том, что для проведения трибунских электоральных комиций уполномоченное лицо должно обладать правом на общественные импетративные ауспиции (в отличие от магистратских комиций), что существенно расширяет круг лиц, которым теоретически могли бы поручить эти выборы.

Второй вопрос, вытекающий из сообщения Ливия об огрешном избрании плебейских трибунов и непосредственно связанный с рассматриваемой проблемой, заключается в следующем: если новоизбранные трибуны сложили только что полученные полномочия, то как были организованы вы-

боры их преемников, причем в чрезвычайно сжатые сроки (менее пяти дней)? Т. Моммзен отказывает сообщению Ливия в достоверности³⁷¹, Л. Ланге предполагает ошибку Ливия, относя события ко времени до вступления в должность этих трибунов, либо – по аналогии с 449 г. до н. э. – выборы под руководством верховного понтифика³⁷². Мне представляется, что не будет слишком смелым предположение, что выборы провели сами огрешно избранные трибуны. Ведь плебисциты Дуилия и Требония грозили смертной казнью тем, кто оставит плебс без трибунов. На кого бы падала вина в данном случае? Прежние трибуны честно, хотя и неудачно, исполнили свой долг, но исправить ошибку они не могли, ибо уже сложили свои полномочия. Остаются только огрешно избранные трибуны. Это то, что касается политико-правового аспекта проблемы.

Сакрально-правовая сторона дела могла заключаться в опасении передать преемникам сакрально ущербную власть, как в случае высшей магистратской власти (см. гл. I, § 4). Но там это опасение было связано с получением на электоральных комициях права на импетративные ауспиции, соответственно, ключевое значение имела сакральная правомочность руководителя комиций. Однако ничего подобного не было у плебейских трибунов. Их священная неприкосновенность являлась следствием клятвы плебеев при учреждении этой должности³⁷³ и не зависела от электоральной процедуры. Затем, вероятно, она стала просто санкцией закона – все же сведения о таковом законе Валерия–Горация 449 г. до н. э. не могли быть случайными³⁷⁴, даже если они анахроничны. Напротив, передача общественных ауспиций у высших магистратов не регламентировалась никакими законами, находясь целиком в сфере сакрального права и подчиняясь традиционным нормам. Но при всей сакральной значимости избрания магистратов, тем не менее, действовала уже упоминавшаяся формула, утверждавшая законность даже огрешно избранных должностных лиц (см. примеч. 179), что отражает характерный для гражданской общины принцип приоритета политических интересов. Это правило четко прослеживает-

ся в отношении консулов, но ведь тем более оно приложимо к плебейским должностным лицам, избравшимся без ауспиций. Огрешно избранные плебейские эдилы 202 г. до н. э. успели осуществить значительную часть своих религиозных обязанностей до сложения полномочий, и лишь оставшиеся игры в честь Цереры по постановлению сената провел диктатор (*Liv.* XXX. 39. 8). Показательно, что даже не ставился вопрос о новом проведении сакральных мероприятий, осуществленных огрешно избранными должностными лицами, хотя повторение сакральных актов (*instauratio sacrorum*) являлось характерной чертой римской религиозной практики³⁷⁵. Таким образом, плебейские трибуны, как и патрицианские (курульные) магистраты, конечно, действовали с учетом воли богов, но при этом огрешность избрания не влияла на полноценность их власти. Поэтому, на мой взгляд, вполне возможно, что, несмотря на признание огрешности их избрания, плебейские трибуны сами провели выборы новой коллегии, ибо сакральные соображения им не препятствовали, а политические причины настоятельно требовали такого разрешения уникальной ситуации ради сохранения плебейской должности. Все же избрание плебейских трибунов требовало соблюдения меньшего числа сакрально-правовых формальностей, чем избрание консулов (см. примеч. 356).

В связи с этим следует обратить внимание на важное сообщение античных авторов о том, что еще во время сецессии, приведшей к свержению децемвиров, два плебейских войска самостоятельно избрали себе по десять военных трибунов, которые затем по поручению объединившегося войска выбрали из своего числа двух верховных предводителей³⁷⁶. А ведь именно из военных трибунов, по мнению Варрона, были избраны первые плебейские трибуны³⁷⁷. Почему же в рассматриваемом случае плебеи, самостоятельно избрав военных трибунов, не могли так же выбрать плебейских трибунов? Цицерон, процитированный Асконием, дает весьма неуклюжее объяснение участия понтифика: «Избрали десять плебейских трибунов с помощью понтифика, поскольку не было ни одного магистрата»³⁷⁸. Т. Моммзен справедливо от-

метил, что наличие или отсутствие патрицианских магистратов никакого значения для избрания плебейских трибунов не имело, – да и в ту эпоху плебейские трибуны никак не могли рассматриваться в качестве магистратов, – а также указал на то крайне странное обстоятельство, что патриций (верховный понтифик) на чисто плебейском собрании (*concilia plebis*), в котором патриции не участвовали, руководил выборами плебейских же должностных лиц³⁷⁹. Я не вижу никаких формальных препятствий, в том числе сакрального характера, для проведения избрания плебейских трибунов в 449 г. до н. э. одним из руководителей плебейского войска. Это было внутреннее дело плебеев. На мой взгляд, само наличие таких руководителей уже говорит об отсутствии необходимости прибегать к помощи кого-либо другого, тем более патриция и к тому же частного лица. Возможно, косвенным аргументом может служить и то, что ни один из этих двух предводителей (*Sex. Manilius* и *M. Orpius*) не был избран плебейским трибуном, зато избранным оказался, возможно, родственник одного из них (*C. Orpius*)³⁸⁰. Римская политическая этика не одобряла самоизбрание руководителя электорального собрания, но положительно воспринимала помощь с его стороны своему родственнику (см., например, *Liv. XL. 17. 8*).

Но в таком случае необходимо выяснить, в чем же могла состоять роль верховного понтифика при восстановлении трибунской власти в 449 г. до н. э. Учтем, что рассматриваемая ситуация имела относительно недавний (45 лет) прецедент – первое избрание плебейских трибунов в 494 г. до н. э. Избрание трибунов в 494 и 449 гг. до н. э. происходило в одних и тех же обстоятельствах (плебейская сецессия) и по сути представляло собой аналогичный акт – не избрание предшественниками преемников, а создание (восстановление) должности. О способе избрания первых трибунов ничего не сообщается, но есть интересные сведения, имеющие отношение к понтификальному кругу обязанностей, а именно о посвящении плебеями в тот год алтаря в честь Юпитера на Священной горе или даже всей горы³⁸¹. Священные места

находились под охраной государства и сохраняли такой характер постоянно до тех пор, пока сенат не принимал иного решения, что случалось крайне редко (см. § 1). Подобные сведения обладают значительной степенью достоверности, хотя связь упомянутого посвящения именно с плебейской сецессией, конечно, может вызывать сомнения. Во всяком случае, так представляли себе события античные авторы. Ясно, что речь идет об общественном посвящении³⁸², а такое посвящение не могло состояться без участия понтифика (см. гл. IV, § 3, 5). Его участие было желательным также при произнесении клятвы, которой плебеи скрепили священную неприкосновенность своих защитников-трибунов³⁸³. Здесь исключительно важное значение имела точность произнесения сакральных формул, а ими ведала коллегия понтификов. Понтифик (в наиболее важных случаях – верховный понтифик) во время сакрального акта, как отмечалось, подсказывал слова, которые за ним повторял тот, кто совершал обряд. Известны случаи, когда такой акт имел массовый характер. Например, в начале II Пунической войны на народном собрании утвердили текст обета «священной весны» (*Liv.* XXII. 10. 1–8). В рассказе Ливия говорится лишь о предварительной консультации с коллегией понтификов и ответе верховного понтифика (*Ibid.* 1), но можно уверенно утверждать, что приведенный Ливием текст обета был составлен понтификами: требовалась чрезвычайная четкость при формулировке столь масштабного обета, ибо только точное его исполнение освобождало от религиозных обязательств. Этот обет по решению сената и повелению народа произнес претор А. Корнелий Маммула (*Liv.* XXXIII. 44. 2), но известен и массовый обет, данный в 174 г. до н. э. Поскольку он был дан по декрету жрецов священнодействий после просмотра Сивиллиных книг, то его слова народу подсказывал (*verba praeunte*) член этой коллегии Кв. Марций Филипп (*Liv.* XLI. 21. 10–11). В иной ситуации такую же функцию при осуществлении массового религиозного акта могли выполнить понтифики, тем более что именно они наиболее часто упоминаются в роли подсказчиков священных

текстов. Основываясь на понтификальном праве (*iure maximi pontificis*), император Клавдий однажды диктовал народу (*populo graeiret*) слова публичной молитвы (*obsecratio*) по поводу зловещего предзнаменования (*Suet. Claud. 22*).

Таким образом, два акта плебеев на Священной горе (посвящение алтаря и клятва) требовали участия понтифика. То обстоятельство, что все понтифики принадлежали к патрициям, не должно смущать, ибо это был момент заключения компромиссного соглашения между сословиями. Патрициям пришлось тогда пойти на значительные уступки, так что жреческая помощь в двух сакральных актах плебеев вполне возможна и объяснима. Не исключено, что наряду с плебеями и патриции дали упомянутую клятву или, во всяком случае, признали ее³⁸⁴ – ведь сакральная неприкосновенность плебейских трибунов могла быть действительной только в случае признания ее в той или иной степени со стороны патрициев, которым тогда принадлежала вся полнота власти. Иначе клятва плебеев мстить за трибунов либо оказалась бы пустой и излишней угрозой, либо привела бы к постоянному кровопролитию и бесконечным судебным процессам, законность которых трактовалась бы сторонами по-разному³⁸⁵.

Интересное наблюдение сделала итальянская исследовательница К. Ринольфи. Она обратила внимание на одну деталь рассказа Ливия о переходе плебейского войска со Священной горы на Авентин для проведения трибунских выборов: «С оружием они через город прошли в молчании (*silentio*) на Авентин» (*Liv. III. 54. 10*)³⁸⁶. Слово *silentium* может быть и техническим термином из сакрального лексикона, обозначающим отсутствие неблагоприятных знамений, в том числе звуков, при осуществлении какого-либо акта (прежде всего при ауспигиях, но не только)³⁸⁷. Речь, конечно, идет не о том, действительно ли молчали плебеи, проходя по Риму, а о том, почему историк упомянул это обстоятельство. Случайность здесь маловероятна, поскольку такого рода деталь никоим образом не обусловлена ходом повествования. На мой взгляд, объясняется она религиозным характером,

как воспринимал Ливий, предстоявшего восстановления трибунской власти.

Именно эта сакральная сторона событий находилась в ведении верховного понтифика, а не политические задачи. Перерыв трибунской власти во время правления децемвиров сделал необходимым возобновление основ трибуната, в том числе сакральных (*Liv.* III. 55. 4–7, ср. 54. 15). По интересной мысли Й. Ленгле, сакросанктным было учреждение трибуната, а не сами трибуны³⁸⁸. Восстановление трибуната в 449 г. до н. э. после двухлетнего перерыва весьма схоже с его учреждением заново³⁸⁹. Соответственно, такой акт мог потребовать обновления или, скорее, нового произнесения клятвы плебеев для создания сакросанктной должности. А для сакральной точности и надежности клятвы был нужен верховный понтифик, как, возможно, и в 494 г. до н. э.: оба года отмечены компромиссными соглашениями и взаимными уступками патрициев и плебеев. Этим объясняется участие понтифика в избрании плебейских трибунов – участие, которое ограничилось обычными религиозными функциями³⁹⁰. Руководство же выборами осуществил один из двух предводителей плебейского войска. Можно предположить, что таким же образом были избраны первые трибуны при учреждении этого института в 494 г. до н. э.: и тогда у плебейского войска, покинувшего Рим, имелись свои руководители, которые вели переговоры с посланцами сената.

Возможна и другая гипотеза – о проведении выборов плебейских трибунов под руководством консула. Устойчивая традиция утверждает, что в 471 г. до н. э. плебейские трибуны стали избираться в собраниях, организованных по трибам, вместо прежних, организованных по куриям³⁹¹. Дионисий (IX. 41. 3) подчеркивал, что этот переход был связан с желанием плебейских лидеров упростить процедуру принятия плебейских решений, в том числе за счет отмены обязательных ауспиций. Но если первоначально плебейских трибунов избирали на патрицианско-плебейских куриатных комициях, происходивших с обязательным осуществлением импетративных ауспиций (*auspicato*), то, соответственно, их

должен был проводить тот, кто обладал этим правом. Таким лицом мог быть только консул (диктатор) или – если признавать за верховным понтификом магистратские полномочия и по аналогии с выборами 449 г. до н. э. – верховный понтифик³⁹². Однако имеется достаточно оснований заподозрить здесь ошибку греческого автора. Крайне странно, чтобы плебеи, добившись в результате поистине революционного акта права избирать своих защитников, добровольно отдали бы руководство этими выборами в руки патрициев. Еще более странным выглядит желание отказаться от испрашивания божественного одобрения ради политических целей. Такой взгляд явно проистекает из прагматического отношения к религии, ярко проявившегося в конце Республики. Логика ошибочных рассуждений Дионисия вполне очевидна: в его время, как он прекрасно знал, существовали трибутные и куриатные (правда, ставшие формальностью) комиции, причем оба типа включали уже и плебеев, и патрициев. С точки зрения ауспий они отличались именно так, как указал Дионисий (если трибутное собрание собирал плебейский трибун). Он также знал, что некогда плебеи стали собираться не по куриям, а по трибам, и перенес известное ему различие двух вариантов на прошлое. Тогда трибутные собрания были собраниями только плебеев, следовательно, комициями не являлись. Но точно так же одни плебеи, без патрициев могли организовать свои собрания (*concilia*) и по куриям. Такие сходки не нуждались в обязательном осуществлении импетративных ауспий, ибо являлись собственно плебейским актом.

Впрочем, не исключено, что по крайней мере выборы первых плебейских трибунов действительно были проведены на куриатных комициях при ауспичиях, как считал Цицерон, процитированный Асконием: *itaque auspicato postero anno (после I сецессии. – А. С.) tribuni plebis comitiis curiatis creati sunt* (Cic. ap. Asc. Pro Corn. 68). Такой вариант вполне возможен во время компромиссных соглашений, к которым относится и учреждение плебейского трибуната. Раз возникнув (парадоксально – с помощью патрицианских властей),

эта должность далее была уже в состоянии самовоспроизводиться. В пользу данного варианта говорит одна из версий античной традиции, согласно которой решающую роль в примирении плебеев и патрициев сыграл друг плебса Маний Валерий. В тот момент Валерий был диктатором³⁹³ (по другой версии, более распространенной, – сложил полномочия диктатора перед сецессией, поскольку не смог осуществить свои обещания плебсу³⁹⁴). Если он действительно сохранял диктаторские полномочия во время заключения компромиссного соглашения, – понятно, что сведения о первых годах Республики вызывают значительные сомнения, – то плебс вполне мог доверить избрание своих первых защитников облеченному высшей властью представителю того рода³⁹⁵, который прославился симпатиями к простому народу.

Те же соображения позволяют предположить, что и в 449 г. до н. э. избранием плебейских трибунов руководил кто-то из консулов, которыми стали такие популярные среди плебса личности, как Л. Валерий и М. Гораций. Правда, по мнению Ливия, консульские выборы состоялись вскоре после трибунских. Достоверность столь точных данных у поздних авторов весьма проблематична. Такое представление могло зародиться из сопоставления известных дней вступления в должность консулов и трибунов³⁹⁶. Обращает на себя внимание, что краткому периоду между избранием трибунов и консулов Ливий приписал два плебисцита, которые, по меткому замечанию Э. Герцога, столь же излишни, как и невозможны³⁹⁷: излишни, поскольку эти решения были утверждены ранее постановлением сената³⁹⁸; невозможны, поскольку в тот момент односторонние решения такого рода со стороны плебса не имели никакого значения, а соответствующие полномочия у трибунов появились позже – по закону Валерия и Горация (*Liv.* III. 55. 3) или еще позже.

Такова вторая возможная гипотеза о проведении выборов плебейских трибунов магистратом-патрицием. Все же мне она кажется менее вероятной, чем первое предположение – о руководстве со стороны военного трибуна-плебея. Следует подчеркнуть, что для вопроса о характере полно-

мочий верховного понтифика выбор между ними не имеет значения.

Но даже если сведения о выполнении политических функций верховным понтификом верны, все же явно заметны следы смещения акцентов и у Ливия, и у современных исследователей. В конце концов, в рассказе Ливия верховный понтифик руководил собранием не в силу своих жреческих полномочий, а будучи наделен новыми полномочиями решением сената (*Liv.* III. 54. 5), хотя этот акт также уникален и требует объяснения. К. Ринольфи попыталась доказать, что верховный понтифик сам по себе мог замещать других должностных лиц³⁹⁹. Но вряд ли может рассматриваться в качестве аргумента приведенный ею пример из 295 г. до н. э.⁴⁰⁰, когда в битве при Сентине понтифик (не верховный) М. Ливий Дентер заменил на посту командующего погибшего консула П. Деция Муса, совершившего обряд самопосвящения подземным богам. Ведь перед добровольной смертью консул в силу своих полномочий передал понтифику ликторов и вручил ему пропреторскую власть (*Liv.* X. 29. 3). Таким образом, понтифик (и к тому же консуляр) М. Ливий заместил консула по его приказу, получив новые полномочия, а не самостоятельно на основе собственных полномочий понтифика. Следует отметить, что и сам П. Деций являлся понтификом, став им вместе с М. Ливием в 300 г. до н. э. (*Liv.* X. 9. 2), когда плебеи были допущены к понтификату. Это обстоятельство может во многом объяснить его выбор.

Как показал анализ, проведенный в предыдущем параграфе, нет основательных причин приписывать верховному понтифику политические функции при проведении собраний любого типа, а тем более руководство ими. Этот вывод относится и к его роли при избрании плебейских трибунов в 449 г. до н. э.: она ограничилась помощью в проведении сакрального акта – клятвы плебеев, обусловившей священную неприкосновенность трибунов. Такая функция не выходит за рамки того, что мы знаем о положении верховного понтифика (и в целом жрецов) в республиканской политической системе. Память об участии верховного понтифика в восста-

новлении трибунской власти со временем трансформировалась в представления о его руководящей роли в этом процессе, отразившиеся в рассказе Ливия. Не исключено понтификальное происхождение этой традиции⁴⁰¹, а также то, что на Ливия повлияли современные ему реалии, а именно создание Августом системы единоличной власти, где плебейский трибунат и верховный понтификат имели особо важное значение, по своей сути принципиально отличаясь от соответствующих республиканских учреждений. В эпоху Принципата они стали настоящими общегосударственными институтами и в обязательном порядке включались в полномочия принцепса в отличие от таких прежде значимых должностей, как цензура или консулат. Конечно, предложенная гипотеза в силу ограниченности сведений, к тому же относящихся к «темным векам» римской истории, не может претендовать на окончательное решение проблемы. Но во всяком случае такая трактовка событий, обычно рассматриваемых как уникальные, позволяет объяснить их, исходя из общих представлений об особенностях и принципах функционирования республиканской религиозной и политической системы.

III.5. Коллегия жрецов священнодействий

Коллегия жрецов священнодействий называлась соответственно числу своих членов: сначала их было двое (*duumviri sacrorum sive sacris faciundis*), после 367 г. до н. э. – десять (*decemviri*), после Суллы – пятнадцать (*quindecimviri*), после чего название уже не менялось, несмотря на рост численного состава при Империи. О ее значимости, как отмечалось в начале главы, говорит то обстоятельство, что в античной традиции отразился факт допуска плебеев к членству в ней, как и к коллегиям понтификов и авгуров. Но в отличие от понтификов и авгуров, относительно политических полномочий которых идут дискуссии, жрецы священнодействий настолько ярко демонстрируют подчиненность политичес-

кой власти, что подчеркивание данного факта стало уже общим местом в историографии. Относясь к самым почетным жречествам, они были заняты исключительно религиозными вопросами и только через них могли оказывать какое-то косвенное влияние на общественные дела. Именно коллегия жрецов священнодействий наиболее полно и ясно отражает характерное для античной гражданской общины положение жречества – почетное, уважаемое, но политически несамостоятельное и подчиненное светской власти. Помимо всего, подчеркнутая несамостоятельность жрецов священнодействий объясняется и спецификой их деятельности, о чем ниже. Политический интерес плебеев, добивавшихся допуска в эту коллегия, состоял не в ее полномочиях и возможностях, а в пробивании бреши в патрицианской монополии на общественные должности.

Согласно античной традиции, коллегия жрецов священнодействий была более позднего происхождения по сравнению с другими жреческими коллегиями: ее учредил Тарквиний Гордый, который приобрел оракулы пророчицы Сивиллы из греческого города Кумы⁴⁰². Охрану и чтение Сивиллиных оракулов Тарквиний поручил двум знатым гражданам⁴⁰³. Поскольку книги были на греческом языке, коллегии первоначально (в исторические времена о них ничего не известно) были приданы два общественных раба-переводчика⁴⁰⁴. Жреческий сан сохранялся пожизненно, а носители его были освобождены от военной службы и прочих общественных обязанностей (*Dionys. IV. 62. 5*). Как происходило назначение жрецов священнодействий после изгнания царя, остается неясным⁴⁰⁵. Но когда в 367 г. до н. э. плебеи добились доступа к этому патрицианскому жречеству, число жрецов было увеличено до десяти (пять патрициев и пять плебеев)⁴⁰⁶, что сделало возможным обычную для римского жречества кооптацию⁴⁰⁷. В 103 г. до н. э. по закону Домиция были введены выборы в 17 трибах (из 35) членов важнейших жреческих коллегий, в том числе децемвиров⁴⁰⁸.

В целом организация коллегии жрецов священнодействий обычна для римского жречества, за исключением пер-

воначальной численности, ибо число членов древнейших жреческих коллегий было кратно трем родоплеменным трибам. Это отличие подтверждает сведения об относительно позднем возникновении данного жреческого сана, учрежденного уже укрепившейся царской властью. О том же говорит и название, образованное от числа членов коллегии. По такому принципу позднее были названы *triumviri erulones* (жречество, учрежденное в 196 г. до н. э.) и обозначались экстраординарные магистратские коллегии эпохи Республики (например, *decemviri legibus scribundis* или *triumviri coloniae deducendae*).

Сами оракулы хранились в тайне и подлежали исключительно ведению жрецов священнодействий⁴⁰⁹, так что даже переписывать пришедшие в ветхость записи они должны были собственной рукой (*Dio Cass.* LIV. 17. 2). Предание гласило, что одного жреца, Марка Ацилия, Тарквиний Гордый казнил как отцеубийцу (*patricida*) – приказал зашить в мешок и утопить в море за то, что тот позволил переписать некоторые оракулы⁴¹⁰. Таким образом, исключительно тайные знания отличали эту коллегию от более светской деятельности понтификов и авгуров, чьи дисциплины в той или иной степени являлись доступными и не-жрецам, поскольку были тесно связаны с повседневной общественной и частной жизнью граждан. Более того, сами оракулы, видимо, не сообщались, известной становилась лишь их интерпретация жрецами, определявшаяся потребностями момента⁴¹¹. В общей форме эту ситуацию выразил Августин: «При этом типе оракулов, как упоминает Цицерон в книгах “О дивинации”, обычно больше верили толкователям, предполагавшим о сомнительном как могут или как желают» (*Aug.* CD. III. 17). О том же свидетельствует определение жрецов священнодействий как толкователей (*interpretes*) Сивиллиных оракулов⁴¹². Лишь по решению сената оракулы могли быть обнародованы (*Dio Cass.* XXXIX. 15. 4), но понятно, что это было чревато опасными несанкционированными интерпретациями и потому имело место крайне редко.

Приступали жрецы к чтению книг и поиску нового оракула не по собственной инициативе, а только по приказу сената, что постоянно подчеркивалось античными авторами⁴¹³. Однако в интерпретацию оракула сенат не вмешивался, тем самым давая возможность жрецам использовать свое право в определенных интересах – как всего общества, так и отдельных групп, но во всяком случае не собственно жреческих за неимением таковых. Обращались к этим книгам лишь в исключительных обстоятельствах, когда обычные меры не помогали или проявления гнева богов были особенно грозны и многочисленны⁴¹⁴. Искали в них прежде всего не предсказания будущего, хотя в некоторой степени и это присутствовало⁴¹⁵, а способы умиловить богов и искупить прегрешения (на которые указывали знамения)⁴¹⁶. Их и сообщали жрецы священнодействий, причем зачастую средства достижения мира с богами были неординарными, как и породившие их обстоятельства, чуждыми римской культовой практике. Таким образом, постоянно подчеркиваемое подчинение жрецов священнодействий сенату, в отличие от авгуров и понтификов, сочеталось с потенциально большими возможностями коллегии, реализация которых имела далеко идущие последствия для римской культовой практики. И в этом смысле можно говорить о каком-то политическом влиянии жрецов священнодействий, конечно, лишь косвенном, ибо их деятельность ограничивалась исключительно религиозными вопросами. В качестве образца такого косвенного политического влияния можно указать на использование (предполагаемое) оракула в патрицианско-плебейской борьбе⁴¹⁷ или для расширения власти Цезаря⁴¹⁸, но эти примеры редки и небесспорны. Важнее другое: обращение к оракулам в дни народных бедствий, как после первых поражений II Пунической войны, или при внутренних смутах, как после убийства Тиберия Гракха, призвано было содействовать укреплению гражданской солидарности.

Несомненно, общественно-политическое значение жреческой коллегии определялось сферой ее компетенции. У жрецов священнодействий имеется серьезное противоречие

между их названием и функциями. Ведь судя по названию, главной задачей коллегии являлось осуществление неких священнодействий. Но информация о ритуалах и обрядах, в которых участвовали эти жрецы, весьма скудная (см. ниже). Их основной обязанностью, неоднократно упоминаемой в источниках, являлись охрана и толкование (по поручению сената) Сивиллиных оракулов. Только эту функцию квиндецимвиров указал Цицерон в своих идеальных «законах о римской религии» (*Cic. Leg. II. 20; 30*). При этом в историографии достаточно широко распространено мнение, согласно которому культы, где священнодействия совершались по греческому ритуалу (*Graeco ritu*), или даже все заимствованные находились в ведении жрецов священнодействий⁴¹⁹. В таком случае можно говорить о некоем «государственном поручении» для относительно молодой жреческой коллегии, подобно тому как задачей понтификов было следить за сохранением отеческих обрядов. Подобные представления, особенно характерные для немецкой историографии XIX в., исходят из стремления придать юридическую стройность тому, что естественно формировалось в ходе социально-политического развития римской общины, по сути, так и не став четкой системой, по крайней мере до эпохи Империи. Как показал анализ коллегий понтификов и авгуров, жреческий контроль не был всеобъемлющим и жестким, а сами жрецы в свою очередь контролировались политической властью. Не менее ясно это прослеживается и в отношении жрецов священнодействий.

Сивиллины оракулы действительно являлись одним из самых мощных, хотя не единственным, проводников греческого влияния на римскую религию. Наиболее значительное место в жизни коллегии занимал культ Аполлона⁴²⁰, с которым была связана Сивилла, так что квиндецимвиров называли Аполлоновыми жрецами⁴²¹, а их инсигниями были треножник и дельфин, посвященные Аполлону⁴²². На Аполлоновых играх, учрежденных в 212 г. до н. э. по одному из пророчеств после согласования с Сивиллиными книгами, жрецы священнодействий приносили жертву по греческому

ритуалу⁴²³. Но руководил играми городской претор, а не жрецы (см. примеч. 144 к гл. II). Он же приказал народу, следуя пророчеству, внести деньги на эти игры (*Liv.* XXV. 12. 14). Более того, именно сенат при учреждении обряда предписал самим жрецам священнодействий, какие жертвы и кому они должны принести⁴²⁴. А в 211 г. до н. э. исключительно светские власти, а именно сенат, по докладу претора приняли решение сделать Аполлоновы игры постоянными (*Liv.* XXVI. 23. 3). Сенат же приказал в 208 г. до н. э. претору внести закон о назначении определенного дня для этих игр на рассмотрение народного собрания (*Ibid.* XXVII. 23. 7). Таким образом, уже в наиболее важном для Сивиллиных жрецов культе отчетливо видно, что их роль в нем была второстепенной и сводилась к принесению жертв по греческому ритуалу. Не они, но руководители римского государства распоряжались и при учреждении игр, и при их проведении. Ни о каком участии жрецов священнодействий и вверенных им оракулов не сообщается. Они уже выполнили свои обязанности в 212 г. до н. э.: просмотрели оракулы по приказу сената и доложили ему о результатах. Поскольку государство приняло на себя это религиозное обязательство, то и распоряжалось всем теперь оно само, а жрецы лишь выполняли данные им поручения, не претендуя ни на что большее.

По указанию Сивиллиных книг были учреждены также Столетние (Тарентинские) игры⁴²⁵, в проведении которых принимали участие и сами жрецы священнодействий⁴²⁶. Они раздавали народу очистительные средства (*Zosim.* II. 5) и приносили жертвы (*Ibid.* 6). Сохранились два декрета сената о расходах на эти игры, где упомянуты какие-то решения квиндецимвиров (*CIL.* VI. 877), о содержании которых нельзя сказать ничего определенного, поскольку часть надписи утрачена. При организации Столетних игр магистратские полномочия также имели особое значение, что подчеркивает Тацит, принимавший участие в их проведении при Домициане в качестве квиндецимвира и претора (*Tac. Ann.* XI. 11).

Но, пожалуй, самой значительной инновацией в римской культовой практике, совершенной по Сивиллиным ора-

кулам, было введение в 204 г. до н. э. малоазиатского культа Великой Матери богов (Кибелы)⁴²⁷. И в данном случае функции жрецов священнодействий также ограничились сообщением соответствующего оракула. Дальнейшие события развивались без их участия. В Малую Азию были отправлены, несомненно, сенатом в качестве послов пять экс-магистратов. Об участии Сивиллиных жрецов в этом посольстве ничего не сообщается. Опять же сенат решал все вопросы, связанные с принятием священного камня – символа этой богини, в частности избрал «лучшего гражданина», который должен был «встретить» богиню (*Liv.* XXIX. 14. 5–8). Правда, упоминаются какие-то жрецы, от которых «лучший гражданин» – П. Сципион, сын Гнея – принял священный символ (*Ibid.* 11), но это явно жрецы самой богини, так называемые галлы.

В самом культе Кибелы жрецы священнодействий в республиканскую эпоху, по всей видимости, не участвовали, тем более что сенат запретил римским гражданам принимать участие в ее ритуалах и становиться ее жрецами из-за несоответствия их римским нравам (*Dionys.* II. 19. 4–5). Об этом свидетельствует также Цицерон, называя коллегию квиндецимвиров лишь учредителем игр в честь Матери Богов, а распорядителем – курульного эдила (*Cic.* *Har. Resp.* 27). Именно как к курульному эдилу обращается Цицерон к Клодию, устраивавшему игры, напоминая о его обязанности тщательно блюсти порядок священнодействий, хотя Клодий одновременно был и квиндецимвиром. Есть сведения, что жертвоприношения и игры в честь Кибелы осуществляли преторы (*Dionys.* II. 19. 4). Какие-либо прямые указания об участии в этих ритуалах жрецов священнодействий в республиканскую эпоху полностью отсутствуют⁴²⁸.

Среди введенных по Сивиллиным оракулам обрядов упоминаются Флоралии (в 238 г. до н. э.)⁴²⁹ и повторявшийся каждое пятилетие (с 191 г. до н. э.) пост (*ieiunium*) в честь Цереры (*Liv.* XXXVI. 37. 4). Отдельного внимания заслуживает вопрос о лектистерниях, новом для Рима обряде греческого происхождения, когда стелились ложа для статуй

богов и устраивались для них угощения с целью умили- ствить этих богов. Впрочем, новизна его была относительна⁴³⁰, ибо и ранее понтифики во время Римских игр устраивали «пир Юпитеру» (*epulum Iovis*), что после 196 г. до н. э. стало обязанностью коллегии эпулонов (*Cic. De or. III. 73*). Лек- тистернии организовывались по Сивиллиным оракулам, что точно засвидетельствовано для первого случая осуществле- ния этого обряда и некоторых других⁴³¹. В проведении их принимали участие и жрецы священнодействий. В сообще- ниях о лектистерниях 399, 218 и 217 гг. до н. э. упомянуто в общей сложности пятнадцать божеств. Но сам обряд еще не свидетельствует о введении по Сивиллиным оракулам куль- та этих божеств, ибо в соответствующих оракулах речь шла о необходимости организации именно лектистерния, а не новых культов. Какие-либо свидетельства их учреждения, например строительство храмов, отсутствуют. А ведь при лектистерниях использовались статуи божеств, которым требовалось бы помещение, если бы речь шла о появлении новых культов.

Сказанное относится и к Геркулесу, упоминание кото- рого для первых лектистерний производит впечатление ор- ганизации нового его культа по греческим образцам незави- симо от уже имевшегося⁴³². Основывается это впечатление на том, что Геркулесу, почитавшемуся по греческому ритуа- лу (*Graeco ritu*) у Великого алтаря с Эвандровых времен⁴³³, запрещалось устраивать лектистернии. Но если исходить из точного смысла соответствующих свидетельств Макробия и Сервия, то запрет касался все же не самого Геркулеса, а лишь его святилища: «Корнелий Бальб в 18-й книге “Толкования знамений” говорит, что у Великого алтаря соблюдалось, что- бы не происходил лектистерний»⁴³⁴; «ведь в храме Геркулеса нельзя было осуществлять лектистерний»⁴³⁵. Запрет на лек- тистернии именно у Великого алтаря отнюдь не означал за- прет на выполнение их для Геркулеса в другом месте. Когда во время первого лектистерния 399 г. до н. э. статуя Геркуле- са находилась на одном ложе со статуей Дианы⁴³⁶, это ложе должно было стоять не в храме Дианы или у Великого алта-

ря, а где-то в третьем месте. Нет оснований говорить об учреждении нового культа и ввиду отсутствия материальных аксессуаров такого культа (новый храм Геркулесу, в цирке Фламиния, был построен по другому оракулу Сивиллы лишь в III в. до н. э.⁴³⁷).

Но, возможно, устройство лектистерний тому или другому божеству по греческому образцу служит знаком, что почитание его некогда было введено по Сивиллиному оракулу? Однако известны случаи устройства лектистерний явно негреческим богам, чьи культы были учреждены без всякого участия этих оракулов, как, например, лектистернии Юноне-царице на Авентине в 217 г. до н. э. (*Liv.* XXII. 1. 18), культ которой был заимствован из Вей после их захвата в 396 г. до н. э. (*Liv.* V. 22. 3–7), или Капитолийской триаде во время II Пунической войны (*Macr. Sat.* I. 6. 13). Юпитер, Юнона и Минерва упомянуты при лектистернии 217 г. до н. э., хотя и не как триада (*Liv.* XXII. 10. 9). Вероятно, Ливий и Макробий говорят об одном и том же случае. Да и среди остальных божеств, упомянутых в ходе трех лектистерний (399, 218 и 217 гг. до н. э.), большинство составляли древние местные божества, почитание которых античные авторы приписывали времени до приобретения оракулов Сивиллы. К ним относится, помимо Капитолийской триады, Веста (лектистернии 217 г. до н. э.), культ которой в Риме был учрежден Нумой (см. примеч. 10), а также Ювента-Юность (лектистернии 218 г. до н. э.), чей алтарь на Капитолии среди древних упомянут при Тарквинии Гордом⁴³⁸. Храм Дианы (лектистернии 399 г. до н. э.) на Авентине был построен при Сервии Туллии (см. примеч. 30), а существование святилища Вулкана (лектистернии 217 г. до н. э.) за городом возводили к временам Ромула (*Phit. Rom.* 27; QR. 47). Вулкан считался отцом Кака, история которого связана с подвигами Геракла⁴³⁹, ему был посвящен один из двенадцати младших фламинов – жрецов старинных и почти забытых божеств⁴⁴⁰. Вулкану приносят обетные жертвы Ромул и Тарквиний Древний⁴⁴¹. Древними общеиталийскими божествами были Марс (лектистернии 217 г. до н. э.) и Нептун⁴⁴² (лектистернии 399 и 217 гг. до н. э.).

В данном случае не столь важно, были или нет реально учреждены эти культы в указанные хронологические моменты, сколько представление, отраженное в традиции, об их относительном предшествовании появлению в Риме Сивиллиных оракулов. Следовательно, речь могла идти только об отождествлении римских богов с греческими с целью проведения нового обряда по греческому же образцу. Но вряд ли это имело какие-то немедленные материальные последствия для их культа. Так что организация лектистерний тому или иному божеству еще не может служить признаком его связи с Сивиллиными оракулами и их жрецами. В этом случае мы вправе говорить лишь об участии Сивиллиных оракулов в обогащении римской сакральной палитры за счет заимствованного греческого ритуала, который, в свою очередь, способствовал ускорению эллинизации римских богов, но не о заимствовании новых греческих культов.

Из божеств, представленных в упомянутых лектистерниях, лишь о Церере (лектистернии 217 г. до н. э.) сообщается, что храм ей (в составе авентинской триады) был построен ранее по Сивиллиному оракулу (*Dionys. VI. 17. 3–4*). Вполне вероятно это предположение и относительно Аполлона ввиду тесной связи с ним Сивиллы и ее оракулов, хотя часто приводимая цитата из Ливия не дает оснований однозначно утверждать, что обет постройки храма Аполлона был дан именно по предписанию этих оракулов: «Аполлону был обетован храм ради здоровья народа. Из-за чумы дуумвиры много трудились, чтобы с помощью (Сивиллиных) книг унять гнев богов и отвести (его) от народа»⁴⁴³. О Меркурии (лектистернии 399 и 217 гг. до н. э.), Венере (лектистернии 217 г. до н. э.) и Латоне (лектистернии 399 г. до н. э.) в данном случае ничего конкретного не сообщается, но связь их культа с Сивиллиными предсказаниями представляется весьма возможной. Еще ряд храмов был построен по этим оракулам: Уму (Благоразумию) и Венере Эруцинской в 215 г. до н. э.⁴⁴⁴, Геркулесу Защитнику в Фламиниевом цирке в III в. до н. э. (*Ovid. Fast. VI. 209–210*), Венере Вертикордии в 114 г. до н. э. (*Ibid. IV. 157–160*). В 293 г. до н. э. во время

эпидемии в этих оракулах нашли указание на то, что нужно доставить в Рим бога Эскулапа из Эпидавра, которому через два года был построен храм на тибрском острове⁴⁴⁵. Однако о каком-либо ином участии жрецов священнодействий во всех этих событиях, кроме сообщения соответствующего оракула, сведений нет, как и относительно их связи с дальнейшим отпращиванием введенных культов. Единственное исключение – храм Марса (у Капенских ворот), посвященный в 388 г. до н. э. жрецом священнодействий Т. Квинкцием (*Liv.* VI. 5. 8). Впрочем, статус дедикатора вызывает серьезные сомнения (см. гл. IV, § 1).

Итак, с той или иной степенью достоверности можно утверждать, что по Сивиллиным оракулам были учреждены в Риме Аполлоновы и Столетние игры, а также в честь Флоры, введены культы Кибелы и Эскулапа, построены храмы авентинской триады, Марса, Ума, Венеры Вертикордии и Эруцинской, Геркулеса Защитника, Аполлона, появились новые обряды – лектистерний и пост. Даже если предположить, что все эти ритуалы находились в ведении жрецов священнодействий, то круг их деятельности окажется все же довольно ограниченным. Однако такие сведения отсутствуют. Тем более будет преувеличением предположение о контроле над всей сферой заимствованного культа со стороны этих жрецов.

Об ограниченности их функций в данной сфере свидетельствует и незначительное участие жрецов священнодействий в назначенных по оракулам нерегулярных обрядах. Возможно, заботой (сига) децемвиров было осуществление уже упомянутых лектистерний. Но показательно, что Ливий особо отметил два лектистерния: первый – в 399 г. до н. э., когда ложа для богов постилали жрецы священнодействий (*Liv.* V. 13. 6, ср. XXII. 10. 9), второй – в 217 г. до н. э., когда это сделали сенаторы (*Ibid.* XXII. 1. 19). Кто выполнял данный обряд в других случаях – не указывается. Участие в нем сенаторов – явно исключительное событие, обусловленное грозными событиями 217 г. до н. э. По всей видимости, отмеченный случай осуществления этого обряда жрецами свя-

щеннодействий также уникален и вызван особыми обстоятельствами – возможно, тем, что обряд тогда был проведен впервые.

В 217 г. до н. э. децемвиры, изучив по приказу сената Сивиллины книги, указали на необходимость принесения даров и жертв ряду римских и неримских божеств (*Liv.* XXII. 1. 16–18). Из текста ясно следует («по указанию децемвиров решено»), что решение о совершении требуемого оракулом принял сенат, а не жрецы священнодействий, которые лишь информировали политическую власть о должных ритуальных актах⁴⁴⁶. О том, что указанные дары и жертвы приносят сами децемвиры, не сообщается. Против этого свидетельствует и указание на одно жертвоприношение, совершенное именно децемвирами: Ливий выделил его особо, поместив после перечисления даров и жертв, принесенных также по требованию оракула (*Ibid.* 19). Отсюда следует, что остальные жертвоприношения были осуществлены без них. Ясно видно, что одни приносили жертвы, другие же, а именно жрецы священнодействий, указывали необходимые действия, и в рассказе Ливия о событиях 173 г. до н. э.: «Децемвирами было предписано и каким богам, и какие жертвоприношения совершить... соответственно, жертвоприношения были совершены так, как письменно распорядились децемвиры»⁴⁴⁷.

Активное участие децемвиры приняли лишь в искуплении знамений в 207 г. до н. э. Они назначили день священнодействия в честь Юноны-Царицы на Авентине, установили, возможно, и порядок его осуществления, а также непосредственно участвовали (в лавровых венках и претекстах) в торжественном шествии, после которого принесли жертвы у храма Юноны (*Liv.* XXVII. 37. 11–15). Подобное чрезвычайное священнодействие имело место и в 200 г. до н. э. (*Ibid.* XXXI. 12. 9), но об исполнении назначенного децемвирами позаботился консул (*Ibid.* 10). А в 133 г. до н. э. децемвиры были посланы сенатом во исполнение оракула совершить жертвоприношение Церере в Энне на Сицилии⁴⁴⁸.

Кроме того, известно, что по Сивиллиным оракулам был совершен ряд человеческих жертвоприношений, что в общем чуждо римскому культу: самопожертвование Курция⁴⁴⁹, погребение заживо по одному мужчине и по одной женщине из греков и галлов⁴⁵⁰. К нерегулярным, назначаемым от случая к случаю, в том числе по Сивиллиным оракулам, священнодействиям относятся *sacrum povendiale*⁴⁵¹ и *supplicatio*⁴⁵². Однако распорядиться об их проведении сенат мог и без участия жрецов священнодействий – по ответам гаруспиков⁴⁵³, понтификов⁴⁵⁴, а то и самостоятельно⁴⁵⁵. По подсчетам Э.М. Орлина, из 60 сообщений Ливия о суппликациях 17 имели место по Сивиллиным оракулам, а 22 – по решению сената или понтификов⁴⁵⁶. Несколько экзальтированный характер молений, на мой взгляд, полностью отвечает состоянию умов в дни бедствий и вполне может иметь местное происхождение, если не абсолютизировать религиозный рационализм римлян. Тем более что в данном случае не приходится говорить о приоритете Сивиллиных оракулов во введении этих ритуалов: о *sacrum povendiale* сообщается при Тулле Гостилии (*Liv.* I. 31. 4), а первое упоминание сенатского постановления о *supplicatio* относится к 463 г. до н. э. (*Ibid.* III. 7. 7), в то время как первая суппликация по Сивиллиному оракулу – к 344 г. до н. э. (*Ibid.* VII. 28. 7–8) или 436 г. до н. э. (*Ibid.* IV. 21. 5), если понимать под употребленным в последнем случае термином *obsecratio* тот же обряд⁴⁵⁷.

Сведения об участии жрецов священнодействий в самих этих ритуалах чрезвычайно скудны: в молениях 436 г. до н. э. они подсказывали (*praefere*) народу священные тексты⁴⁵⁸, после моления 190 г. до н. э. принесли не свойственную римскому культу ночную жертву (*Liv.* XXXVII. 3. 6), а в 174 г. до н. э. народ дал обет устроить моление в случае прекращения эпидемии, причем священные слова обета подсказывал Кв. Марций Филипп, децемвир священнодействий⁴⁵⁹. Исполнение этими жрецами известной по деятельности понтификов функции подсказки сакральных формул (см. также *Plin.* NH. XXVIII. 12) свидетельствует, что, помимо оракулов, они имели собственное учение, знание которого также

отделяло жрецов от непосвященных. О комментариях квиндецимвиров упоминает Цензорин (XVII. 8–9).

Часто сообщается, что назначенные децемвирами после консультаций с оракулами Сивиллы сакральные мероприятия осуществлялись магистратами⁴⁶⁰. Видимо, совершение этих ритуалов не предполагало обязательного участия в них жрецов священнодействий. Более того, сами оракулы от децемвиров поступали в сенат, который приказывал принести необходимые жертвы или учредить новые культы, отпуская на это средства⁴⁶¹. Причем получить от сената распоряжения относительно жертвоприношений могли и сами Сивиллины жрецы⁴⁶², но, как правило, это были магистраты, на которых возлагалась обязанность исполнить оракулы. А поскольку пророческие книги изучались также исключительно по приказу сената, то он, соответственно, держал в своих руках начальную и заключительную стадии деятельности жрецов священнодействий. Самая длинная цепочка действий по осуществлению оракула имела место в 217 г. до н. э.: при назначении «священной весны» по докладу децемвиров (*Liv.* XXII. 9. 8–10) сенат приказал претору исполнить то, что будет определено коллегией понтификов (*Ibid.* 11). Коллегия из-за масштабности обряда, затрагивающего всех граждан, предложила запросить согласие народа, что и было сделано (*Ibid.* 10. 1–6). Данную цепочку можно изобразить следующей схемой: сенат–децемвиры–оракул–сенат–претор–понтифики–претор–народное собрание–обет (претор).

Следует подчеркнуть, что этот единственный случай участия понтификов в осуществлении оракула Сивиллы не дает основание говорить о каком-либо надзоре за жрецами священнодействий со стороны понтификальной коллегии, даже при особых обстоятельствах. И здесь все определялось решением сената, который искал у понтификов в данном случае не согласия, как считал Л. Ланге⁴⁶³, а совета в выполнении крайне трудного и масштабного оракула. Не подтверждается конкретными свидетельствами и другое его мнение: о вводе новых церемоний с согласия понтификов⁴⁶⁴. Установленная Нумой их обязанность следить, чтобы «в бо-

жественном праве ничто не поколебалось от пренебрежения отеческими обрядами и усвоения чужеземных» (*Liv.* I. 20. 6), явно относится не к официально вводимым ритуалам (в том числе по Сивиллиным оракулам), но лишь к не признанным государством (ср. *Cic. Leg.* II. 19).

Можно говорить о достаточно жестком контроле политической власти в лице сената над использованием Сивиллиных оракулов⁴⁶⁵. Лишь один, хотя и ответственный, этап в данном процессе находился целиком в ведении жрецов: поиск нужного оракула в священных книгах и его интерпретация для определения требуемых сакральных действий. И этот контроль сената вполне понятен, если учесть крайние обстоятельства, при которых прибегали к данному средству, значительное влияние предсказаний на народ, чуждый римской религиозной системе характер как самих оракулов, так и многих предлагаемых ими способов умиловить богов.

При всей своей веротерпимости римская гражданская община ревниво относилась к чистоте собственной религии, олицетворявшей единство граждан и их обособленность, и боролась с чрезмерным влиянием на умы граждан не признанных официально культов и обрядов⁴⁶⁶. Особенное внимание обращалось на различные пророческие книги, неоднократно разыскивавшиеся римскими магистратами, изучавшиеся и порой сжигавшиеся⁴⁶⁷. Успеха эти мероприятия, как правило, не имели. Сборники оракулов постоянно обращались среди населения, что лишний раз подчеркивало их опасность. Отсюда ясна значимость официально признанных оракулов для управления общиной, особенно в периоды смут и потрясений: оракулы могли ослабить брожение умов, но могли и усилить его. Поэтому только сенат решал вопрос о необходимости обращения к столь обоюдоострому средству, тем более что приказания оракулов зачастую означали необходимость введения значительных инноваций в римскую религиозную систему. Самый яркий пример – упомянутое введение почитания Матери богов в 204 г. до н. э., чей оргиастический восточный культ шокировал римлян и в бо-

лее поздние времена. Объясняется такое почтение к оракулам как чрезвычайными обстоятельствами, в которых к ним прибегали руководители общины, так и присущим римскому религиозному чувству отношением к требованиям богов: их можно обойти, дав им иную интерпретацию, но нельзя не подчиниться⁴⁶⁸.

Несомненно, что жрецы священнодействий были связаны исключительно с греческим ритуалом: «И мы говорим, что квиндецимвиры совершают обряды по греческому ритуалу, а не по римскому»⁴⁶⁹. Но это указание Варрона относится только к характеру их сакральной деятельности. Из него отнюдь не следует, что вся область, где священнодействия совершались *Graeco ritu*, подлежала ведению квиндецимвиров. Ведь помимо прочего имелись стариннейшие культы Геркулеса у Великого алтаря и Сатурна на Капитолийском склоне с обрядами по греческому ритуалу, учрежденные, согласно традиции, еще при Эвандре⁴⁷⁰, т. е. задолго до возникновения данной коллегии. Да и об участии жрецов священнодействий в тех культах и обрядах, которые были введены по оракулам Сивиллы, сведения, как мы видим, чрезвычайно скудны. Главную сферу их компетенции составляло толкование Сивиллиных оракулов с отмеченными выше выгодами и ограничениями, как и совершение некоторых священнодействий, а не надзор над всей сакральной областью заимствованных культов. Верховный надзор за нею, как и за деятельностью самой коллегии, осуществляла фактически политическая власть, в руках которой находился начальный и конечный пункт использования оракулов. И служили последние светским, а не жреческим целям.

Истоки прямой и явной зависимости жрецов священнодействий от политической власти лежат еще в царском периоде. По всей видимости, можно согласиться с античными авторами, изображающими учреждение этого жреческого сана как результат сознательного решения кого-то из последних царей. В пользу данного предположения говорят особенности в организации и характере деятельности жрецов священнодействий по сравнению с коллегиями авгуров и понтифи-

ков. Порожденное царской властью и, следовательно, тесно с ней связанное, Сивиллино жречество должно было вызвать настороженное отношение к себе после изгнания царей. Как отмечалось в первом параграфе, не исключено, что в начале республиканского периода имели место ограничения на политическую деятельность для этих жрецов. Ликвидировать жречество не позволял религиозный пиетет, но их деятельность была поставлена под жесткий контроль сената. Такое положение, явившееся следствием свержения царской власти и установления аристократической формы правления, затем было закреплено образованием гражданской общины.

Глава IV
**ХРАМЫ: ПРОЦЕДУРА ОСНОВАНИЯ
И ПУБЛИЧНО-ПРАВОВОЕ ПОЛОЖЕНИЕ**

Для античных авторов поворотным пунктом в римском храмовом строительстве, несомненно, представлялось возведение храма Юпитера Капитолийского, храма в полном смысле слова. Недаром же история его строительства оказалась тесно связанной с «римским мифом», а сам храм стал восприниматься как залог римского могущества¹. Интересно отметить, что Ливий, называя в первой книге своего труда различные святилища царского периода, избегает прилагать к ним часто встречающийся у него в следующих книгах термин *aedes* («храмовое здание»). Этот термин, за исключением храма Юпитера Капитолийского², он употребил лишь однажды – для перестроенного Анком Марцием храма Юпитера Феретрия (*Liv.* I. 33. 9), древнейшего в Риме (*Ibid.* 10. 7). По отношению к другим святилищам царского времени (не только римским) он применяет преимущественно термины *templum*³ и *fanum*⁴, чье первоначальное, собственное значение – «священный участок» (см. § 2). Не исключено, что от-

меченное предпочтение в выборе терминов отражает представление (возможно, неосознанное) о принципиальной разнице между архаическими святилищами царской эпохи и храмами республиканского периода⁵, первым из которых был построенный этрусскими мастерами и по этрусскому образцу храм Юпитера Капитолийского. Об отсутствии храмов в религии Нумы упомянул Тертуллиан (*Ad Nat.* II. 17), явно пересказывая Варрона (*Ant. rer. div.* I. Fr. 38 *Cardauns*) и выражая, по всей видимости, распространенное мнение⁶.

Характер религиозного строительства в определенной степени отражает экономические возможности общества в целом, а также экономическое положение самих святилищ и их религиозно-общественное значение. В первые два века существования Республики возведение нового храма было редким событием. Интенсивное храмовое строительство начинается лишь с рубежа IV–III вв. до н. э. по причине возросшего экономического потенциала римского государства благодаря значительным внешнеполитическим успехам. Вплоть до середины II в. до н. э. продолжался этап, который с полным основанием можно назвать «золотым веком» общественного храмового строительства при Республике, воплотившим основные принципы религиозно-политической организации римской гражданской общины. От этого времени имеются надежные сведения, позволяющие судить о сакральном и правовом статусе древнеримских храмов, а также о процедуре основания общественного храма. И то и другое имело в Риме значительную специфику даже по сравнению с типологически близкой древнегреческой цивилизацией. Здесь наиболее наглядно выявляются ведущее значение и руководящее положение политических органов власти, в то время как жрецы не играли сколько-нибудь заметной роли при учреждении и функционировании храмов. С конца II в. до н. э. строительство новых общественных храмов резко сокращается и приобретает практически индивидуальный характер, что предвосхищает ситуацию при Империи и соответствует общим тенденциям этой кризисной эпохи, обусловившим рост значения и амбиций отдельных личностей⁷.

Разные обстоятельства сопровождали появление того или иного общественного храма, но в этом разнообразии прослеживаются определенные закономерности⁸. Процесс основания храма в Древнем Риме проходил три этапа (обязательность по крайней мере последних двух не подвергается сомнению): *votum* (обет), *locatio* (выделение храмового участка), *dedicatio* (посвящение). Каждый из них сопровождался религиозными обрядами. О религиозно-политической значимости этих этапов свидетельствует сохранение античными авторами сведений о годе, обстоятельствах и имени того, кто осуществил тот или иной этап основания храма. Их источниками служили надписи, украшавшие храмы, элоги (надгробные надписи), упоминавшие участие в храмовом строительстве наряду с должностями и военными победами покойного⁹, а также, вероятно, понтификальные архивы, где хранились храмовые уставы (см. § 4). Такое внимание к процедуре основания общественного храма принципиально отличает римлян от греков, свидетельствуя о важных особенностях религиозного мировоззрения¹⁰. Именно эта процедура будет раскрыта в следующих трех параграфах. Главной целью является анализ полномочий и взаимодействия светских и сакральных органов (сената, магистратов и жречества) при основании общественного храма. Соответственно, предполагается рассмотреть храмовое строительство в его религиозно-политическом и правовом аспекте, а не в историческом развитии, которое может быть темой отдельного исследования. Такое ограничение определяется общими целями и задачами данной работы. Последние параграфы посвящены религиозному и социальному значению храмов, храмовому персоналу и его роли, а также вопросам, связанным с храмовым имуществом, его статусом и защитой.

IV.1. *Votum*: обетование общественного храма

Начальным пунктом учреждения общественного храма являлся обет (*votum*). Это требовалось и при учреждении храма по решению сената, когда обет давался непосред-

твенно в Риме (см. ниже), и при обетах на поле боя, которые преобладали¹¹. Военные обеты кажутся наиболее уязвимыми с точки зрения сохранения информации. Ведь два последних этапа (*locatio* и *dedicatio*) проходили в самом Риме, публично, день дедикации храма становился праздничным и фиксировался в календарях религиозных праздников, а имя того, кто посвящал храм, увековечивалось в соответствующей надписи. Тем не менее, по подсчетам Э.М. Орлина, мы имеем сообщения об обетах примерно для 60% республиканских храмов¹², в основном благодаря сведениям Ливия: объем его информации значительно превосходит информацию всех прочих авторов, вместе взятых¹³.

Довольно часто Ливий рассказывает о тех обетах, которые давались на поле боя, непосредственно при описании самих сражений¹⁴. Обет могли дать и в благодарность за уже практически одержанную победу, как, например, поступил проконсул Кв. Фульвий Флакк в битве с кельтиберами в 180 г. до н. э. (*Liv.* XL. 40. 10). Нередко его давали или непосредственно перед битвой, или в напряженный момент ее. А поскольку главной целью такого обета было ободрить воинов, то полководец стремился сделать этот сакральный акт известным всему войску – и с помощью соответствующих жестов (покрытие головы, воздевание рук к небу), и посредством громкого произнесения слов обета, и другими способами доведения до воинов необходимой информации¹⁵. Ярко и наглядно представил возможную ситуацию Ливий в рассказе о битве с инсубрами в 197 г. до н. э.: «В начале сражения консул (Г. Корнелий Цетег. – А. С.) обетовал храм Юноне Соспите (Спасительнице), если в этот день враги будут рассеяны и обращены в бегство. Воины подняли крик, что дадут возможность консулу исполнить обет, и обрушились на врагов»¹⁶. Конечно, известна склонность Ливия к эффектному изложению – здесь, на мой взгляд, даже сама латинская фраза передает быстроту происходящего, но и чистый вымысел предполагать не приходится: если этого не было конкретно в данной битве, то могло быть в других. Такая ситуация вполне представима, а красивые и эффектные детали, причем

принимаемые обществом как достоверные, есть в рассказах участников любой войны. Так что и воины могли рассказывать об обете и ждать его выполнения, и сам полководец по возвращении сообщал о нем сенату во время доклада о совершенных деяниях¹⁷.

Пожалуй, главным источником информации для последующих поколений и историков являлись храмовые надписи, в которых упоминались, помимо прочего, и обстоятельства обета (насколько это было общепринято – неизвестно). Например, Ливий цитирует надпись, прикрепленную над дверями храма Морских Ларов (*Lares Permarini*) на Марсовом поле, освященного в 179 г. до н. э. цензором М. Эмилием Лепидом по обету своего родственника Л. Эмилия Регилла (*Liv. XL. 52. 4*, ср.: *Macr. Sat. I. 10. 10*). В ней рассказывалось о победе в сражении с флотом царя Антиоха и упоминался данный тогда обет (*Liv. XL. 52. 5–6*)¹⁸. Копия этой надписи была прибита и над дверями храма Юпитера Капитолийского (*Ibid. 7*). Но что показательное – в весьма подробном рассказе об указанном сражении у Мионесса Ливий (XXXVII. 28–30) ни словом не обмолвился об обете, позаимствовав сведения о нем, скорее всего, не из своего нарративного источника, а из процитированной надписи. И это не случайно – Ливий неоднократно упоминает обет лишь при рассказе о дедикации храма¹⁹: явно сведения о обете и дедикации были связаны между собой и получены из одного источника. Так что упоминание им обетов, порой весьма красочное и подробное, в рассказах о сражениях вполне могло являться результатом ретроспективного восприятия информации, связанной именно с дедикациями.

Возможно, обеты фиксировались жрецами, собственно понтификами, в их архивах, по крайней мере в случае возникновения спорных ситуаций, хотя нет оснований предполагать обязательное участие понтификов в процедуре принесения обета. По крайней мере о том или ином их участии в этой процедуре (правда, не обетования храмов) Ливий сообщает лишь тогда, когда это происходило в самом Риме²⁰. Показательно его замечание о ходе рассмотрения понтификами

по поручению сената спора вокруг обета Камилла, данного перед началом решающего штурма Вей: «...пригласив Камилла, коллегия решила...»²¹. Другими словами, для уточнения сути обета жрецы пригласили лицо, его давшее, что Ливий никак не комментирует, явно в силу обычного характера такой практики. Следовательно, в этом обете понтифика не участвовали, хотя в момент произнесения обетных слов они все же могли находиться в лагере Камилла: с разрешения сената перед решающим штурмом Вей там собралось множество римлян для участия в грабеже (*Liv.* V. 20. 10; 21. 1).

В царскую эпоху, согласно традиции, обет, как и прочие этапы основания храма, являлось прерогативой царей²². Что касается раннереспубликанской эпохи, то первыми упоминаются обеты диктаторов. Диктатору 499 г. до н. э. Авлу Постумию приписывалось обетование храма Каस्तору и Поллуксу²³ и храма Церере, Либеру и Либере, данное по указанию Сивиллиных книг²⁴. Диктатор Камилл в 396 г. до н. э. дал обетование построить храм Юноне Царице²⁵, а также освятить восстановленный храм Матери Матуты²⁶, возможно, и храм Конкордии (Согласия) во время своей диктатуры в 367 г. до н. э.²⁷ Сын его, Луций Фурий, диктатор 345 г. до н. э., обетовал храм Юноне Монете²⁸. Эти полномочия диктатуры, рассматриваемой античными авторами как временное восстановление царской власти (см. гл. II, примеч. 170), можно считать наследием царских прерогатив.

Сведения о консульских обетах появляются довольно поздно. Определенно консульский обет (храма Салюс) известен для конца IV в. до н. э., будучи дважды упомянут Ливием (IX. 43. 25; X. 1. 9). Однако в соответствующем месте об обете он не сообщает, упоминая его только при рассказе о следующих этапах основании храма. Не имел он достоверных сведений и об обетовании храма Квирина (*Liv.* X. 46. 7): говоря об освящении его в 293 г. до н. э. консулом Луцием Папирием Курсором, Ливий отмечает, что ни у кого из древних писателей не нашел сведений о консульском обете и логически отнес этот обет к отцу Л. Папирия в бытность того диктатором (325 г. до н. э.). Этой версии придерживался и

Плиний Старший (NH. VII. 213). Первый же рассказ у Ливия о консульском обете, непосредственно связанный с обстоятельствами его произнесения, относится к 296 г. до н. э.: в разгар сражения обет построить храм Беллоне дал консул Аппий Клавдий Цек²⁹. Впрочем, поскольку власть консула (*imperium*), так же как и диктатора, соответствовала в целом объему царских полномочий, то вряд ли скудость и относительно позднее упоминание консульских обетов могут стать основой для далеко идущих выводов. Помимо обетов высших магистратов с империем (диктаторов и консулов) известны обеты преторов, хотя и поздние³⁰. Преторы, также имевшие империй, считались в сакрально-политическом плане равными консулам, так как избирались при одних и тех же ауспигиях (см. гл. I, примеч. 128). По мере усложнения управления римским государством объем преторских полномочий увеличивался, вследствие чего преторы все чаще стали выполнять собственно консульские функции, в том числе и те, что касались храмового строительства. Завершая перечисление магистратов, связанных с обетами, отмечу, что загадкой остается автор безымянного обета Аполлону в 433 г. до н. э. (*Liv.* IV. 25. 3): диктатор был в предшествовавшем году, в том Римом управляли консулярные трибуны, а с их должностью не было связано основание ни одного храма.

Имели место посвящения (дедикации) цензоров, магистратов без империя, но ни разу не упоминаются обеты этих должностных лиц. Ясные свидетельства осуществления цензорами обрядов *locatio* и *dedicatio* связаны с выполнением ими собственных консульских обетов³¹, а одном случае, преторского обета родственника (*Liv.* XL. 52. 1–4), а также со строительством храма Великой Матери богов по указанию Сивиллиных книг (*Ibid.* XXIX. 37. 2; XXXVI. 36. 3–4). Отсутствие цензорских обетов, возможно, объясняется не формальными запретами, а вполне прозаическими соображениями. Ведь цензура даже в ранние времена, как правило, венчала собой политическую карьеру римлянина. Поэтому психологически объяснимо, почему не хотели брать на себя религиозные обязательства, выполнение которых для час-

тного лица было бы затруднительно. Разные соображения могли послужить препятствием: и возраст, и малая вероятность новой высшей магистратуры (консулата или диктатуры), и финансовые проблемы. Цензоры, правда, получали определенные суммы от государства, которыми распоряжались по своему усмотрению, но между государственными средствами и добычей полководца была принципиальная разница³².

Еще одним (правда, скудным) источником храмового строительства являлись штрафы, взысканные эдилами, но эдильский обет упомянут лишь однажды – в единичном свидетельстве Плиния Старшего об обете храма Согласия, данном в 304 г. до н. э. знаменитым курульным эдилом Гн. Флавием (*Plin. NH. XXXIII. 19*). Впрочем, и дедикация этого храма является единственной достоверно известной эдильской дедикацией (см. § 3). Эдилитет Гнея Флавия прославился нестандартными, можно сказать, революционными мероприятиями, к которым следует причислить и данное посвящение. Правящая верхушка, видимо, оказалась неготовой к такому повороту событий и не смогла оказать сколько-нибудь действенного сопротивления. Реакция последовала несколько позже (закон 304 г. до н. э., о котором см. § 3). Возможно, этой реакцией объясняется отсутствие эдильских дедикаций и соответствующих обетов, хотя эдилы приняли некоторое участие в строительстве храмов, а также светских сооружений, но их участие было недолгим и ограниченным³³. К тому же эдилы, как и цензоры, не имели империя, т. е. того эквивалента царской власти, которым обладали диктаторы, консулы и преторы. Для Ливия обеты, несомненно, ассоциируются с консулами и диктаторами: именно их обеты упомянуты в качестве аргумента в составленной им речи Публия Деция Муса, ратующего за допуск плебеев в жреческие коллегии понтификов и авгуров (*Liv. X. 7. 6*).

Конечно, не во всех случаях имеются полные сведения. Дважды Ливий упомянул храмовые обеты (Аполлону и Марсу), возможно, сделанные по указанию Сивиллиных оракулов³⁴, не назвав лиц, давших эти обеты (*Liv. IV. 25. 3*;

VI. 5. 8). Встречаются у него и сообщения о дедикации храма без какого-либо указания на обет³⁵. Все эти храмы были учреждены не по военным обетам (или, по крайней мере, о них ничего не известно), что могло определить характер информации.

Помимо вышеназванных вариантов А. Жолковски предложил выделить в качестве отдельной категории храмы, учрежденные по инициативе жреческих коллегий³⁶, собственно, по Сивиллиным оракулам³⁷, что, на мой взгляд, является необоснованным. Ведь все этапы основания храма по этим оракулам, в том числе обетование, осуществлялись магистратами, а участие жрецов священнодействий ничем не отличалось от их обычных обязанностей – просмотреть по приказу сената Сивиллины книги и озвучить найденный оракул. Подробно процедура описана Ливием в рассказе о консультации с оракулами в 217 г. до н. э. Среди их указаний было и обетование двух храмов – Венеры Эрицинской и Ума³⁸. Обет строительства первого храма по требованию тех же оракулов дал диктатор Кв. Фабий, второго – претор Т. Отацилий (*Liv.* XXII. 10. 10). О диктаторском обете в такой же ситуации сообщается и для храма Цереры, Либера и Либеры (см. примеч. 24). Конечно, жрецы священнодействий могли оказать влияние посредством интерпретации оракула, такая возможность у них была, но окончательное решение принимал сенат, которому они сообщали оракул (см. гл. III, § 4). Никакого иного участия в учреждении храма они не принимали, как и прочие жрецы. Единственное упоминание о посвящении (не обете) храма Марса в 488 г. до н. э. дуумвиром священнодействий³⁹, если это не ошибка⁴⁰, ни в коем случае не свидетельствует, что он мог осуществить эту церемонию именно как жрец (*duumvir sacris faciundis*). Речь должна идти о должности *duumvir aedi dedicandae* (см. § 3). Возможно, Ливий, который, в общем-то, не очень строг в деталях при изложении повторяющихся ситуаций, решил подчеркнуть в данном случае общественное положение дедикатора, т. е. его жреческий сан, а не само собой разумеющуюся должность дуумвира «для посвящения храма», на которую

он был назначен. Что касается предположения А. Жолковски о возможной инициативе понтификов, то оно базируется практически только на казусе со строительством храмов Доблести и Чести, обетованных М. Клавдием Марцеллом (см. ниже). Однако и здесь жреческое участие не вышло за рамки обычной для жрецов консультационной деятельности (подробнее см. § 3).

Как показывают упомянутые события 217 г. до н. э., обет давался и в том случае, если храм строился по требованию оракула Сивиллы, после которого следовало соответствующее распоряжение сената. Правда, не упомянут обет строительства знаменитого храма Великой Матери (*Magna Mater*), что, скорее всего, является случайностью. Священный символ богини (черный камень) был привезен в Рим в 204 г. до н. э., а храм посвящен лишь в 191 г. до н. э., так что явно должен быть обет его постройки, пока богиня «ожидала» причитающейся ей почести, временно находясь в храме богини Победы (*Liv. XXIX. 14. 13*). Собственно говоря, стадия *votum*, являясь промежуточной между оракулом и его исполнением, и была тем средством, которое было призвано искупить гнев богов. Ведь в том же оракуле 217 г. до н. э. среди прочих умиловительных мероприятий содержалось требование обетования храмов Венере Эруцинской и Уму, а не их строительства: *aedes Veneri Erycinae ac Menti vovendas esse* (*Liv. XXII. 9. 10*). Строительство, конечно, подразумевалось, раз его обещали, но именно обет выступал как средство (причем немедленное) примирения с богами, что подчеркивает важное значение этой стадии учреждения храма⁴¹.

Принятие обета, в том числе о постройке храма, всегда было индивидуальным актом, даже если он давался по решению сената⁴². Сочетание решения коллективного органа (сената) и индивидуального акта магистрата хорошо прослеживается при обетах иного рода, прежде всего при обетах проведения Великих игр в честь Юпитера, сопоставимых по расходам с постройкой храма. Эти обеты давал магистрат с империем, причем именно по решению сената (*ex senatus consulto, ex auctoritate patrum*)⁴³. Если речь шла о коллек-

тивной магистратуре (консулат, претура), то сенат назначал одного магистрата персонально (*poinatim*)⁴⁴. Лишь однажды Ливий опустил упоминание сената (*Liv. IV. 27. 2*), что, несомненно, явилось результатом нестрогого, сокращенного изложения типичной ситуации. В качестве иного образца сокращенного изложения можно привести его рассказ о событиях 367 г. до н. э. Тогда сенат принял решение об устройстве Великих игр и добавлении к трем их дням еще одного, но при этом Ливий ничего не сказал о том, кто и когда произнес обет (*Ibid. VI. 42. 12*). И лишь сообщая о проведении игр в 358 г. до н. э., он указал, что обет был дан диктатором Марком Фурием (*Ibid. VII. 15. 12*). Его последняя диктатура приходилась как раз на 367 г. до н. э. (*Ibid. VI. 42. 4–11; 14*). Такие пропуски нередки у Ливия, особенно при изложении ранней истории.

Игры могли обетоваться магистратами и перед сражением или во время него, что происходило, естественно, по собственной инициативе и без согласования с сенатом. Известны случаи, относящиеся к концу III в. и к II в. до н. э., т. е. к периоду преобладания сената в балансе политических сил, когда магистраты вынуждены были спрашивать его согласия на финансирование таких игр⁴⁵. Однажды сенат даже отказался помочь в исполнении магистратского обета. В 191 г. до н. э. консул П. Корнелий Сципион Назика потребовал (*postulavit*) у сената деньги на устройство игр, которые он обетовал два года назад во время сражения с лузитанами, будучи пропретором в Испании (*Liv. XXXV. 1. 8; XXXVI. 36. 1*). Однако, как пишет Ливий, «требование сочли неслыханным и несправедливым и потому постановили: те игры, которые он обетовал по собственному решению, без консультаций с сенатом, пусть сам и проводит на средства от военной добычи, если какие-нибудь деньги отложил для этого, либо за свой собственный счет» (*Ibid. XXXVI. 36. 2*). Политическая подоплека отказа члену могущественного в то время клана Сципионов вполне возможна⁴⁶. Но встает вопрос: как все это согласуется с требованиями религии и благочестия? Само собой, не выдерживает никакой критики выдвинутый

сенатом предлог для отказа – отсутствие предварительных консультаций с сенатом, что было в принципе невозможно для обетов, даваемых на поле боя. Впрочем, этого никогда и не требовали. Однако при внимательном рассмотрении даже в этом случае позицию сената по отношению к обету следует определить как нейтральную: он, конечно, отказал Сципиону в помощи, но ведь и не мешал ему самостоятельно исполнить свой обет, и даже настаивал⁴⁷. И в целом мы не имеем ни одного примера активного сопротивления сената исполнению религиозных обязательств и редкие примеры его активного соучастия.

Относительно храмовых обетов нет сведений об обращении магистратов за помощью или одобрением в сенат, возможно, потому, что это были обеты, так сказать, длительного действия, и их выполнение порой затягивалось на долгие годы (см. § 3). Остроумное предположение высказал Р.Д. Вейгель: по его мнению, когда полководцы во время сражений обетовали храмы богам, не связанным с войной, они делали выбор по рекомендациям сената и государственных жрецов, данным перед выходом в поход⁴⁸. Однако никаких доказательств, кроме общих соображений, у этой гипотезы нет. Тем не менее нельзя сказать, что исполнение магистратских обетов было исключительно их делом, хотя храмовые обеты в основном давались как раз на поле боя, единолично магистратом. По мнению ряда исследователей, обет магистрата с империем налагал обязательство на всю гражданскую общину⁴⁹. Почему же такие обеты, являвшиеся всегда индивидуальным актом, становились обязательными для всей гражданской общины и в какой степени?

Ситуация во многом определялась размером добычи, часть которой полководец мог потратить на выполнение собственных обетов независимо от мнения сената. Если ее было достаточно, то никаких проблем не возникало, ибо магистрат сам в первую очередь стремился освободиться от религиозного обязательства. Но имелись и более сложные случаи. Рассказывая о настойчивых требованиях в 395 г. до н. э. Марка Фурия Камилла исполнить его же обет Апол-

лону, данный перед штурмом Вей, Ливий вкладывает в его уста выражение «*civitas damnata voti*» (*Liv.* V. 25. 4), т. е. считает магистратский обет обязательством всей гражданской общины. Два других обета Камилла, данных тогда же и связанных с храмами, были без проблем исполнены. Тот, о котором идет речь, касался практически всех граждан: Камилл обещал Аполлону Пикийскому десятину от всей движимой и недвижимой добычи в Вейях⁵⁰. Дело в том, что сенат разрешил гражданам принять участие в разграблении Вей (*Ibid.* 20), и вся движимая добыча, за исключением пленников (*Ibid.* 22. 1), оказалась в их руках. Именно с нее они обязаны были отдать богу десятую часть. Это вызвало недовольство плебса, и понтифики предложили компромисс: народ (*populus*) освободить от религиозного обязательства и предоставить его выполнение совести каждого гражданина в отдельности⁵¹. Впрочем, этот компромисс не спас Камилла от ненависти плебеев, ибо здесь с религиозным долгом столкнулся материальный интерес. Высший магистрат, несомненно, мог дать обет от лица граждан, как о том недвусмысленно свидетельствует текст обета (191 г. до н. э.), дословно приведенный Ливием: «Если война, которую народ повелел вести против царя Антиоха, завершится в соответствии с желанием сената и народа римского, тогда для тебя, Юпитер, народ римский устроит Великие игры в течение десяти дней, и во все храмы будут принесены дары из денег, какие выделит сенат» (*Liv.* XXXVI. 2. 3–4). Но этот обет был дан в самом Риме по решению сената, к тому же фактически в нем речь шла об обязательствах казны. Что же касается вышеупомянутого обета Камилла, то в его исполнении приняли участие не только граждане персонально, но и государство, внеся из казны десятую часть стоимости недвижимости – города и земель вейентов (*Liv.* V. 25. 6–8). Таким образом, обет диктатора стал обязательным и для общества в целом, и для каждого гражданина. Ливий (устами Камилла) считал, что это должно быть именно коллективным обязательством: критикуя компромиссное решение, он называет милостыней (*stips*) персональную уплату десятины (*Ibid.* 5). С другой стороны,

хотя активное участие в событиях принимали общественные органы (сенат и коллегия понтификов), инициатива исходила все-таки от того, кто дал обет, – именно Камилл настоял на его исполнении.

В другом случае, связанном уже с сыном Камилла Луцием, диктатором 345 г. до н. э., Ливий говорит, что тот сложил с себя диктатуру, будучи связан обетом («*damnatus voti*») возвести храм Юноне Монете⁵², т.е. невыполненный обет был делом совести именно того, кто дал его. И в 395, и в 345 гг. проблемой занялся сенат, который принял необходимые решения по исполнению обетов (*Liv.* V. 25. 7–10; VII. 28. 5), что говорит одновременно об их общественном характере. Наиболее ярко двойственность ситуации заметна в рассказе Ливия о докладе сенату консула 179 г. до н. э. в начале своего должностного срока: «Консул Кв. Фульвий заявил, что, прежде чем приступить к общественным делам, желает освободить и себя, и государство от религиозного обязательства, исполнив (свои) обеты. В тот день, когда он в последний раз сразился с кельтиберами, он обетовал игры Юпитеру Всеблагому Величайшему и храм Всаднической Фортуне» (*Liv.* XL. 44. 8–9). Таким образом, Фульвий (в изложении Ливия) считал принятые им обеты, подобные обету Луция Камилла, обязательством как своим, так и всего общества. Дело опять-таки решал сенат (*Ibid.* 10–12).

Сенат мог даже по своей инициативе проявить заботу об исполнении магистратских обетов, хотя делал это крайне редко: известны лишь два таких случая, уже упоминавшихся в третьей главе (§ 3). Одни события относятся к 294 г. до н. э., когда сенат приказал построить храм Юпитеру Статору, т. е. Остановителю (*Liv.* X. 37. 15–16), обетованный консулом Марком Атилием в неудачной для римлян битве при Луцерии (*Ibid.* 36. 11). Причем анналист Кв. Фабий Пиктор, на которого ссылается Ливий в рассказе об основании храма, подчеркивает, что государство (*res publica*) было уже дважды связано этим обетом (*damnata voti*): в качестве первого назван обет Ромула, не завершившийся строительством храма (*Ibid.* 37. 14–15). Возможно, именно это особое об-

стоятельство, как и отсутствие средств у М. Атилия (битву римляне проиграли), побудили сенат принять участие в исполнении магистратского обета. А в 217 г. до н. э. возникли религиозные опасения из-за годичной задержки в исполнении обета строительства храма Согласия, данного в 218 г. до н. э. претором Л. Манлием (*Liv.* XXII. 33. 7–8). Хотя прямо не сказано, но, по всей видимости, озаботился этим опять-таки сенат, ибо в данной главе речь шла именно о его решениях: отправка послов, приказ назначить дуумвиров *aedi locandae* или вызвать консула для проведения выборов – все это сенатская компетенция. Уже на следующий год храм был посвящен (*Liv.* XXIII. 21. 7).

Но при этом почему-то никого не волновало, что еще и М. Клавдий Марцелл не исполнил свой обет, который был дан гораздо раньше – в 222 г. до н. э. в битве при Кластидии. Он, по всей видимости, даже не начинал его выполнять, т. е. не была определена священная территория будущего храма и не сдан подряд на его строительство, поскольку в 211 г. до н. э. Марцелл повторил свой обет⁵³. Но и его он не торопился исполнять, пока каким-то образом в 208 г. до н. э. его не побудили приступить к исполнению двойного обета. Почему обет именно Манлия, а не Марцелла, вызвал озабоченность общества (*in religionem venit*), Ливий не поясняет. Возможно, Манлий скончался, и потому его обет перешел к государству. Но *argumentum ex silentio* (а Манлий действительно после претуры нигде не упоминается) весьма ненадежен, да и само отсутствие рассказа о побудительных причинах выглядит нелогичным⁵⁴. Возможно также, что дело заключалось в отсутствии средств, ведь этот обет был дан по случаю солдатского мятежа, а не победы. Сенат же, как правило, не вмешивавшийся в такого рода дела, после поражений первого периода Ганнибаловой войны не считал возможным остаться в стороне от исполнения религиозного обязательства.

Таким образом, общество чувствовало свою ответственность за исполнение обетов собственных магистратов, но как-то избирательно. Это «чувство ответственности» обострилось при неудачах, как в последних двух случаях, когда

особенно велико было стремление вернуть согласие с богами (*pacis deorum*). С другой стороны, нет следов какого-либо «формального» механизма исполнения обетов. Инициатива, за редкими исключениями, исходила только от лица, давшего обет. Но такое положение было чревато нарушением обязательств перед богами, что грозило благополучию всей общины. Имелись случаи весьма медленных, в силу различных причин, темпов исполнения обета. Можно предположить, что бывали и неисполненные обеты, но они не фиксировались в источниках, если, конечно, по тем или иным поводам о них не вспоминали (как в вышеприведенной истории со строительством храма Юпитера Статора). По крайней мере, ничего не известно об обетах перед Каннами и многими другими поражениями римлян: возможно, потому, что боги не «выполнили» свою часть обязательств.

Хотя обет высшего магистрата накладывал определенную ответственность на все общество, но она не могла быть беспредельной. То же самое следует сказать о любом другом обязательстве магистрата. Классический пример – события, последовавшие за капитуляцией римских войск в Кавдинском ущелье (321 г. до н. э.). Попав в засаду, устроенную самнитами, консулы были вынуждены заключить мир на крайне невыгодных для римлян условиях. Клятву принес весь командный состав римского войска – консулы, легаты, трибуны и квесторы (*Liv.* IX. 5. 4). Тем не менее был найден способ отказаться от выполнения этих условий без формального нарушения религиозных обязательств, что делало справедливым и оправданным возобновление войны: фециалы выдали самнитам всех, кто дал злосчастную клятву, во главе с бывшим уже консулом Постумием, который сам предложил такой выход из создавшейся ситуации⁵⁵. Тем самым, по мнению римлян⁵⁶, государство освобождалось от обязательств, принятых его магистратами. В итоге вся договоренность оказывалась личной инициативой магистратов с их личной ответственностью, но только после исключения их из римской общины путем выдачи врагу. Подобный случай имел место и в 136 г. до н. э., когда был выдан нумантинцам бывший кон-

сул Манцин, заключивший с ними неприемлемый для Рима договор⁵⁷. Как видим, общество могло и не признать обязательства, возложенные на него высшим магистратом⁵⁸, что вполне логично: ведь свои полномочия магистрат получал именно от гражданского коллектива.

Все же вопрос о характере Кавдинского соглашения и, соответственно, степени его обязательности для римского государства, в том числе с точки зрения религии, оставался актуальным и через три века, как явствует из дискуссионного изложения этого вопроса у Ливия⁵⁹. Возражая Клавдию Квадригарию, Ливий настаивает, что в Кавдинском ущелье имело место клятвенное обязательство (*sponsio*), которое касалось только давших клятву, а не договор (*foedus*), обязывавший уже всю римскую общину. Но если спонсия касалась только отдельных лиц, почему, чтобы вина за клятвопреступление не легла на все государство, потребовалось выдать самнитам бывших магистратов, тем самым исключив их из римской гражданской общины? Дело в том, что сакральная сторона этих обязательств не подвергалась пересмотру и, соответственно, не могла быть отменена. Поэтому следовало либо соблюдать «права» богов, либо переложить на кого-нибудь ответственность общества за их нарушение. Ведь и обет рассматривался как клятвенное обязательство (*sponsio*) перед божеством (*Cic. Leg. II. 41*)⁶⁰. Яркий образец спонсии с четким обозначением взаимных обязательств – обет консула 296 г. до н. э. Ап. Клавдия Цека в битве против этрусков и самнитов: «Беллона, если ныне даруешь нам победу, тогда я обетую тебе храм»⁶¹. Как уже отмечалось в третьей главе (§ 3), не было единого представления, насколько общество ответственно перед богами за грех своего гражданина. Здесь господствовали обычай и требования момента. Вольное или невольное пренебрежение религиозными обязательствами со стороны одного гражданина, тем более магистрата, могло, по общему мнению, привести к различным бедствиям, если нарушало «мир с богами». Вполне объяснимо желание общества в ответственных случаях (и при наличии такой

возможности) подстраховаться, исполнив обет или исключив преступных сограждан из своего состава.

Таким образом, анализ взглядов античных авторов, прежде всего Ливия, не дает возможности утверждать, что обет даже высшего магистрата рассматривался как обет всей представляемой им гражданской общины, но и не был исключительно его личным делом, поскольку два следующих этапа (*locatio* и *dedicatio*) являлись общественными актами. Как показывает случай с обетом Камилла Аполлону, фактически речь шла о распоряжении захваченной добычей, определенные права на которую имели и победоносный полководец, и государство в лице сената, и воины. Все проблемы Камилла выросли из того, что он не выполнил обет сразу после захвата Вей, используя свои права главнокомандующего по распоряжению добычей. В итоге его обязательство как бы «рассеялось» по всем участникам грабежа, что и вызвало их недовольство. Весьма образно суть изменившейся ситуации сформулировал Плутарх: воины «возмущались, что, дав тогда обет десятины с вражеского имущества, ныне он (Камилл. – А. С.) взимает десятину с имущества сограждан» (*Plut. Camil.* 8). Другая часть обета (как и добычи) пришлось на долю государства (т. е. недвижимость). Государство могло помочь выполнить обет – назначить дуумвиров для учреждения храма, иногда даже оказать финансовую помощь (правда, эти случаи весьма немногочисленны). Но, с другой стороны, можно было обойтись и собственными силами: строились обетные храмы, как правило, на личные средства, а необходимые общественные церемонии лицо, давшее обет, имело возможность осуществить самостоятельно, занимая какую-нибудь магистратуру (см. § 2, 3). Таким образом, налицо гармония личности и общества: с одной стороны, гражданин, исполняя обет во благо общества, был вправе рассчитывать на помощь последнего, с другой стороны, общество не зависело от необдуманных слов своего члена. Общественная помощь оказывалась не автоматически, а требовала каждый раз особого решения общественных органов власти, т. е. се-

ната. Нет ничего удивительного в отсутствии институционализированного контроля за исполнением магистратских обетов, в том числе о храмах. Это обычная ситуация в религиозных вопросах, прослеживаемая во многих аспектах сакральной сферы республиканского Рима.

Обусловленный задачами данного исследования интерес к храмовым обетам не должен создавать ложного впечатления о преобладании обетов такого рода. Август хвалился, что восстановил 82 храма (RGDA. IV. 17). Даже если добавить к ним храмы, возможно, обойденные благочестивым вниманием принцепса или полностью исчезнувшие, их общее количество⁶² все равно окажется принципиально меньше, чем число магистратов, занимавших должности с империем за почти семивековую историю Республики. И, само собой разумеется, их было гораздо меньше, чем число войн, сражений, эпидемий и других поводов для обетования храмов за тот же период. Трудно понять те или иные предпочтения при даче магистратами обетов, но в какой-то степени здесь, несомненно, сказывались честолюбивые соображения, что позволяет высказать некоторые предположения⁶³. Проведение, к примеру, обетованных игр производило немедленный и запоминающийся эффект среди современников, в то время как строительство храмов было длительным процессом, результаты которого были рассчитаны скорее на память потомков. Многие известные полководцы обходились без храмовых обетов, в то время как консул 187 г. до н. э. М. Эмилий Лепид в незначительной войне против лигурийцев обетовал сразу два храма⁶⁴. Здесь имели значение особые обстоятельства и личные пристрастия, в том числе характер личной религиозности.

Таким образом, постройке и дедикации храмов обычно (скорее, всегда) предшествовали обеты. По всей видимости, они не обязательно имели публичный характер, особенно если принимались не по решению сената, а единолично магистратом. Но следующий после обета этап, именуемый *locatio*, без сомнения, являлся публичным актом и другим не мог быть по своей сути. Именно эта стадия показывала,

что храмовый обет магистрата получил общественное признание, следовательно, в Риме должен был появиться новый общественный храм.

IV.2. Locatio: выделение храмового участка

Постройке общественного храма в Риме обязательно предшествовала процедура *locatio*, о которой (применительно к храму) сохранились весьма ограниченные сведения, явно не соответствующие ее значению. Обычно термин *locatio* переводят как «сдача подряда» (на строительство). О ритуальных действиях, осуществлявшихся на этом этапе учреждения храма, однозначных сведений нет. Отсюда, видимо, крайне незначительный интерес к данной стороне термина *locatio* в историографии. Показательна статья Э. Корнеманна в энциклопедии Паули–Виссова, где ни слова не сказано о сакральном значении указанного понятия⁶⁵. Не приводят значений с религиозным содержанием и современные латинские словари. Однако ввиду того, что храм находился на участке, посвященном божеству, явно должен был иметься отдельный этап, когда совершались религиозные обряды при определении такого участка. Эти обряды могли быть связаны именно с процедурой *locatio*.

Представляется убедительным мнение, которое высказал А. Жолковски, что в изучаемом контексте этот термин первоначально означал определение места для храма⁶⁶. К его аргументам можно добавить соображения более общего характера, позволяющие утверждать, что первоначальное значение всегда должно было присутствовать, когда речь шла о храмовом строительстве. Несомненно, определение места для храма и сдача подряда на его строительство взаимосвязаны, что предопределило появление второго смысла у термина *locatio*, ставшего затем основным. Но по своей роли эти действия принципиально различны. А именно определение места для будущего храма было сопряжено с решением важных правовых и религиозных вопросов, в отличие от чисто

технической процедуры сдачи подряда. Ведь общественный храм должен стоять на земле, которая является общественной; этот участок должен отвечать определенным требованиям, связанным с природой божества, которому посвящен храм (*Vitr.* 5. 7. 1–2); участок должен быть освящен, т. е. считаться *fanum*; в торжественной церемонии принимали участие жрецы (см. ниже).

Предварительно необходимо пояснить ряд терминов, ибо Ливий (а это основной источник в данном вопросе) не всегда употребляет глагол *locare*. Поскольку процедура *locatio* предполагала последующее возведение храма, то встречается соединение двух терминов – *locare* («определять место»; «сдавать подряд») и *facere* («возводить»): *aedem faciendam locare* («определить место для возведения храмового здания»; «сдать подряд на возведение храмового здания») ⁶⁷. Но иногда Ливий ограничивался упоминанием только второй задачи (*aedem faciendam curare* или, еще короче, *aedem facere*) ⁶⁸, хотя контекст подразумевал осуществление и процедуры *locatio*. Об этом ясно свидетельствует двукратное упоминание Ливием действий эдилов при основании храма Фавна в 196 г. до н. э.: первый раз он употребляет сокращенную формулу *aedem fecerunt* (*Liv.* XXXIII. 42. 10), но затем, в рассказе о дедикации в 194 г. до н. э., приводит уже полный вариант (*aedem*) *faciendam locarent* (*Ibid.* XXXIV. 53. 4). Явно храм не был построен в 196 г., хотя Ливий говорит *fecerunt*, но тогда лишь начали его строительство, завершившееся в 194 г., когда храм был освящен. Поэтому сообщения с сокращенной формулировкой также могут относиться к этапу *locatio*, если речь однозначно идет о начале строительства.

Поскольку храмы строились в Риме или в его окрестностях, акт *locatio* мог контролироваться общественными органами власти, прежде всего сенатом. О важном значении, которое придавали этому акту, свидетельствует характер его исполнения. Определение места для храма могло происходить двумя способами. В первом и основном варианте его осуществлял магистрат – тот, кто дал обет. Прежде всего,

это, конечно, магистраты с империем (диктаторы⁶⁹ и консулы⁷⁰, о преторах сведений нет), но также упоминаются и магистраты без империя (цензоры⁷¹ и эдилы⁷²). О специфике и особом значении данной операции свидетельствует то обстоятельство, что в известных случаях (кроме одного обета от лица общества) цензоры осуществляли свои собственные консульские обеты, но нет сведений о заключении ими контрактов на строительство храмов по чужим обетам, хотя в светских делах сдача подрядов относилась к цензорской сфере компетенции⁷³.

Если же по тем или иным причинам первый (магистратский) вариант был невозможен, то избирали специальную комиссию из двух человек – *duumviri aedi locandae*. Точно такая же магистратура *duumviri aedi dedicandae* осуществляла религиозный акт посвящения храма (см. следующий параграф). Данное обстоятельство также подчеркивает особую значимость процедуры *locatio* при учреждении нового общественного храма, не сводимую к сдаче подряда на строительство. Только для этой двойной (религиозной и технической) операции назначали экстраординарных магистратов *duumviri aedi locandae*, в то время как светские *locationes* («сдача подрядов») осуществлялись обычным порядком цензорами или, в их отсутствие, консулами. В дуумвиры мог быть избран и сам экс-магистрат, обетовавший храм во время своей магистратуры, как в случае с консулом 191 г. до н. э. Манием Ацилием Глабрионом (*Liv.* XL. 34. 6). Хотя прямо не говорится, что он определил место для храма именно в качестве дуумвира, но это следует из упоминания сенатусконсульта по этому поводу (*Ibid.*), а также из того обстоятельства, что он покинул свою провинцию только после прибытия туда новоизбранного консула Л. Корнелия Сципиона (*Liv.* XXXVII. 7. 7). Это означает, что в Рим он явился, обладая промагистратскими полномочиями, которые, как положено, сложил немедленно после триумфа (*Ibid.* 46. 1–6), а потому для осуществления своего обета нуждался в экстраординарной должности⁷⁴. Избирались дуумвиры, видимо, на народном собрании, которое созывал по решению сената ма-

гистрат, имевший на это право⁷⁵. По мнению Э.М. Орлина, *duumviri aedi locandae* или *dedicandae* назначались по приказу сената кем-либо из магистратов, либо их кандидатуры просто одобрялись на комициях, но реальных выборов не было⁷⁶. Как бы то ни было, активная роль сената в этом вопросе не подвергается сомнению.

В чем состоял контроль магистратов, осуществивших акт *locatio*, за возведением храма, прямых указаний нет. Скорее всего, речь идет все-таки лишь о начальной стадии – о выделении с соответствующими ритуалами священного участка и о сдаче подряда на постройку, ведь срок деятельности магистрата был ограничен, как, несомненно, и у назначенных дуумвиров, в то время как строительство длилось годами, а порой десятилетиями. Неформально обязанность заботиться об этом лежала на давшем обет, как ясно свидетельствует история с возведением храма Всаднической Фортуны в первой четверти II в. до н. э.⁷⁷ Обетовал его в 180 г. до н. э. проконсул Кв. Фульвий Флакк во время битвы (*Liv. XL. 40. 10*). На следующий год, будучи уже консулом, он обратился к сенату за разрешением на исполнение своего обета (деньги на это у него имелись). Сенат повелел назначить дуумвиров *ad aedem locandam* (*Ibid. 44. 810*). Через пять лет став цензором (в 174 г. до н. э.), Фульвий Флакк ревностно занимался строительством своего храма, ради которого не остановился даже перед злоупотреблением должностным положением (*Liv. XLII. 3*). Он же во время своего цензорства освятил этот храм (*Ibid. 10. 5*).

Но когда был сдан подряд на строительство этого храма? А. Жолковски считает, что Фульвий Флакк осуществил это во время своего цензорства⁷⁸, т. е. польский исследователь отделяет данную процедуру от назначения места для храма, случившегося в 179 г. до н. э. Однако сомнительно, чтобы Флакк, столь активно способствовавший появлению этого храма во время своих магистратур, бездействовал в прошедшие между ними годы, тем более что предполагался храм внушительных размеров, а это удлиняло сроки строительства: «Цензор Фульвий Флакк

храм Всаднической Фортуны... сооружал (*faciebat*) с ревностным старанием, чтобы не было в Риме храма обширнее и роскошнее» (*Liv.* XLII. 3. 1). Могли иметь место и финансовые затруднения: хотя действия Фульвия Флакка во время его консульства 179 г. до н. э. в Лигурии были вполне успешными и даже заслужили от сената трехдневного молебствия (*Liv.* XL. 53. 1–4), а также триумфа, добыча все же была весьма незначительной (*Ibid.* 59. 1–3). Что касается средств, полученных им в 180 г. до н. э. в Испании и явленных в триумфальном шествии (*Ibid.* 43. 4–6), то из них он щедро вознаграждал воинов (*Ibid.* 7). К тому же часть их пошла на устройство десятидневных Великих игр, обещанных одновременно с храмом (*Ibid.* 40. 10; 44. 9–10), пышность которых Ливий отметил особо (*magno apparatu facti*: *ibid.* 45. 6). Все это удлиняло сроки строительства, хотя шестилетний срок (179–173 гг. до н. э.) нельзя назвать чрезмерно долгим. Для сравнения: примерно тогда же около девяти лет (190–181 гг. до н. э.) строился храм Благочестия (*Pietas*) на Овощном рынке (*Ibid.* 34. 4–6), а храмы Великой Матери богов и Ювенты – тринадцать лет (204–191 гг. до н. э.), хотя строительство храма Великой Матери финансировалось из казны (*Liv.* XXXVI. 36. 3–4, 5–6). Вполне естественно, что активное завершение строительства храма Всаднической Фортуны пришлось именно на цензуру Фульвия Флакка, но все же завершение, а не все строительство, включая сдачу подряда, что было бы удивительным с точки зрения темпов. Так что обе стороны акта *locatio*, по моему мнению, и в этом случае имели место одновременно, а осуществили их *duumviri aedi locandae*.

Вполне понятно общественное значение процедуры, в ходе которой земельный участок переводился в категорию священных земель, а в Риме учреждался новый культ. Явно здесь должны были взаимодействовать светская власть, распоряжавшаяся общественной землей, и жрецы, дававшие необходимые консультации о природе божества и о связанных с ним религиозных требованиях. Но главный вопрос – кто

и каким образом выбирал конкретный участок под строительство – остается без ответа. В рассказах Дионисия и Сервия место под будущий храм Юпитера Капитолийского искали с помощью ауспий⁷⁹, хотя скорее следует предположить, что гадание, в соответствии с авгурской практикой (см. гл. III, § 2), осуществлялось по поводу уже намеченного участка. Мы не имеем однозначных сведений и о каком-либо институциональном контроле со стороны сената или народного собрания за выделением участка из общественного фонда для постройки храма⁸⁰, в отличие от дедикации. Но и в случае дедикации такой контроль появился довольно поздно (в 304 г. до н. э.), будучи явно инспирирован ростом храмового строительства по индивидуальным магистратским обетам. Попытка Э.М. Орлина доказать активную роль сената в этом вопросе и сотрудничество его с магистратом, давшим обет, при всей своей привлекательности и логичности все же не выглядит убедительной (за исключением, конечно, случаев назначения *duumviri aedi locandae*)⁸¹, ибо, на мой взгляд, исследователь придает чрезмерно широкое значение единичным случаям. Противоположное мнение высказал А. Жолковски, отрицавший внешнее утверждение выбранного магистратом места: «Свобода магистрата выбирать место для храма являлась неизбежным результатом его права обещать его»⁸². Тем не менее в рассмотренном выше случае строительства храма Всаднической Фортуны консул Фульвий Флакк обратился за разрешением в сенат, хотя законопослушностью и скромностью он не отличался. Сенат же решил прибегнуть к назначению дуумвиров *ad aedem locandam* (*Liv.* XL. 44. 8–10), а не предоставить это дело самому консулу. Почему консул обратился к сенату, если этот акт он мог осуществить и сам в силу своих полномочий, остается неясным. Сомнительно, чтобы причина заключалась в его скором отъезде в назначенную ему провинцию⁸³: это произошло лишь после избрания цензоров и оглашения ими нового списка сената (*Ibid.* 53. 1, ср. 45. 6). К тому же еще до отъезда Фульвия Флакка были проведены обетованные им игры (*Ibid.* 45. 6).

Конечно, такое поведение высших магистратов характерно для «сенатского» II в. до н. э. Однако не исключено, что норма, касавшаяся посвящения участка в ходе процедуры *locatio*, имела в плебисците Папирия, принятом приблизительно в это время (первая половина II в. до н. э.), или еще ранее – в законе 304 г. до н. э. (они будут рассмотрены в следующем параграфе). В таком случае обращение Фульвия Флакка в сенат объясняется не его доброй волей, а требованием закона. Возможно, что имевшееся регулирование процедуры *locatio* имплицитно отражено и в конфликте между ним и его коллегой цензором А. Постумием Альбином. Фульвий сдал подряды (*opera locata*) на возведение храма Юпитера в Пизавре (Умбрия), а также многочисленных светских построек в различных городах (*Liv. XLI. 27. 11–13*). Второй цензор отказался участвовать в этом без приказа сената или римского народа: *nisi senatus Romani populive iussu se locaturum* (*Ibid. 11*). Формулировка очень похожа на упомянутые законы о дедикации (см. следующий параграф). Можно предположить, что в этом конфликте отразилась разная трактовка предполагаемого законодательного регулирования процедуры *locatio* (как в светском, так и в религиозном отношении). А именно, Постумий посчитал необходимым следовать римским законам независимо от того, где разворачивается деятельность римских магистратов (цензоров), в то время как Фульвий исходил из буквы закона, чье действие распространялось на территорию только Города (Рима). К сожалению, неизвестно содержание упоминавшегося выше сенатусконсульта по поводу осуществления процедуры *locatio* Манием Ацилием Глабрионом (*Liv. XL. 34. 6*) после его консулата (191 г. до н. э.) – то ли он касался только избрания Глабриона в дуумвиры, то ли всей этой процедуры.

Ситуация, несомненно, менялась с ходом времени и в целом, и в каждом конкретном случае. Здесь, как и в других областях, постепенно усиливается контроль сената за магистратами, хотя говорить о его полном контроле над всеми этапами учреждения храма⁸⁴, на мой взгляд, все же не приходится. Зависимость решения от политической и религи-

озной ситуации характерна для религиозной сферы республиканского Рима, особенно когда само событие имело место нерегулярно, что относится и к храмовому строительству, прежде всего в ранние времена. Во всяком случае сфера религии, опасная, но жизненно необходимая, в которой видели основу благополучия и самого существования общины, являлась скорее областью компромисса и сотрудничества, а не соперничества, что позволяло долго обходиться без регулирования ее светским правом.

О самой процедуре *locatio* в смысле определения границ священного участка сведений крайне мало. Понятно, что общественный храм должен был располагаться на общественной земле. Но здесь действовали свои ограничения, не вполне ясные. Даже беглого взгляда на расположение храмов по территории Рима достаточно, чтобы заметить места их скопления и регионы, где они практически отсутствовали. К последним относится вся восточная часть Рима (Субуранский и Эсквилинский регионы), хотя некоторые священные места там были, в частности Аргейские святилища (*Varro. LL. V. 47–50*). В разные периоды разные территории пользовались преимущественным вниманием при строительстве храмов, что в значительной степени было связано с ростом городской территории, но не только. В первую очередь это, конечно, древнейший городской центр – Капитолий, Форум, Палатин и обращенная к Форуму часть Велии, несколько позднее – Авентин и долина Великого цирка, затем – Марсово поле, Тибрский остров, а также Квиринальский холм. Вполне понятно, что размещение храмов в местах старой застройки сталкивалось со сложностями из-за элементарной нехватки земли, что также сказывалось на выборе места для будущего храма.

Возможные элементы процедуры *locatio* приходится восстанавливать по косвенным данным. По всей видимости, осуществление ее сопровождалось актом *inauguratio* («посвящение» богам земельного участка). Нигде в источниках такая связь четко не обозначена, более того, как заметил А. Жолковски, названные термины встречаются в источни-

ках разного характера: *locatio* – у анналистов, *inauguratio* – у антикваров⁸⁵. Однако это наблюдение нуждается в уточнении, поскольку жесткого разделения, как склонен считать польский исследователь, все же не было: тот же Ливий прилагает термин *inauguratio* не только к людям, но и к храмовым участкам (*Liv.* I. 55. 2), а у антиквара Варрона в сочинении «*De sacris aedibus*» встречается выражение *aedem locasse* (*Varro ap. Macr. Sat.* I. 8. 1).

Процедура *locatio*, вероятно, совпадала с устройством *templum*, как его определил Фест: «Малые *templa* создаются авгурами, когда какие-нибудь участки, обозначенные определенными словами, огораживаются досками или полотняными лентами так, чтобы те были доступны не более чем с одного входа. Поэтому *templum* есть место, таким образом обозначенное словесно (*effatus*) или таким образом огороженное (*septus*), что оно доступно с одной стороны и имеет углы, зафиксированные на земле»⁸⁶. Схожее определение дал Девтеро-Сервий, употребив те же выражения *saeptum* и *effatum* и подчеркнув те же характерные для *templum* черты – огораживание теми или иными предметами (колами, копьями, веревками, ремнями или любым другим способом) и наличие только одного входа⁸⁷. Эти же две черты (сплошная ограда и только один вход) указывает Варрон (*LL.* VII. 13): *...omne templum esse debet continuo saeptum nec plus unum introitum habere*. *Templum* является термином из авгульской практики, где гадание строилось на обозначении с помощью авгульского жезла и определенных слов небесного прямоугольника, который мысленно проецировался на землю⁸⁸. Храмы, за редким исключением – точно известно, что таковым исключением был храм Весты⁸⁹, – также находились в *templum* (см. ниже).

У Феста и Девтеро-Сервия четко прослеживаются два действия при создании *templum*: огораживание досками или полотном (*locus septus*) и словесное обозначение границ в торжественных формулах (*locus effatus*). Слово *effatus* было термином из авгульской лексики⁹⁰ и являлось синонимом (с более узким значением⁹¹) термина *inauguratus* (*Serv. Ad*

Аен. III. 463), поскольку этим ритуалом, собственно, заканчивалась процедура инавгурации участка⁹². Фест упоминает только авгуров, однако участие в этой процедуре магистрата, когда речь шла о строительстве храма, само собой разумелось, ибо под будущий храм выделялся участок из общественной земли. Поэтому логично одно действие (*locum seipire*) связать с магистратом, второе (*locum effari*) – с авгуром⁹³. Как отмечалось в предыдущей главе (§ 2), консул имел право в случае необходимости привлечь авгура к гаданию. Можно предположить, что при определении границ участка будущего храма, т. е. в обряде *locatio*, вместе действовали магистрат и авгур. Более ясно соучастие светской и сакральной власти прослеживается на следующем этапе – посвящении храма (см. § 3).

Возможно, обряд *locatio* отражен также в рассказе Ливия об учреждении храма Юпитера Феретрия. Ромул, намечая место для этого храма, произнес следующую торжественную формулу: «...и посвящаю храмовый участок в тех пределах, которые только что я мысленно обозначил»⁹⁴. Подчеркну, что *templum* в данном рассказе означает участок, а не здание храма: Ромул произнес указанные слова у священного дуба, обозначая границы (*fines designavit*) будущего храма (*Liv. I. 10. 5*). Историчность самого действия в данном контексте не имеет значения – главное, что именно так себе представлял его Ливий. Ромул воплощал в себе две ипостаси – магистрата и жреца: он – царь, в полномочиях которого преобладал политический аспект, и в то же время он был первым римским авгуром (см. гл. II, примеч. 20). Но в ритуальной формуле он называет себя «*Romulus rex*», что согласуется с ведущей ролью светской власти в сакрально-политических актах эпохи Республики, чьи реалии нередко скрываются за детальными описаниями событий царской эпохи.

Обращает на себя внимание в приведенных цитатах, а также у других авторов (см. примеч. 88) подчеркнутое указание на границы священного участка (*septus, fines, regiones*⁹⁵). Границы (*regiones, termini*) обязательно упоминаются в сохранившихся храмовых уставах, где приводятся формулы

дедикации⁹⁶. Понятно, что в этих случаях также речь шла о священных участках, границы которых были определены ранее, а именно при совершении обряда *locatio*. Происхождение этого термина от *locus* (через *locare*) указывает на некое ограниченное пространство, так же как и другой термин – *fines* («пределы»). Последний упомянут в рассказе о священном участке Термина на Капитолии, культ которого не удалось перенести на другое место перед строительством храма Юпитера Капитолийского: «*eum ... non evocatum sacratis sibi finibus...*» (*Liv.* I. 55. 4). О важном значении сакральных границ свидетельствует перечисление действий по восстановлению оскверненных галлами в 390 г. до н. э. священных мест Рима, где предусматривалось перед ритуальным очищением определение их границ. Это действие, явно ритуального характера, было особо подчеркнуто в рассказах Ливия и Плутарха⁹⁷.

Таким образом, определение границ участка для будущего храма и его инаугурация, по всей видимости, являлись сторонами одного торжественного акта и поэтому в терминологическом плане взаимозаменяемыми, хотя и не совпадающими полностью: *locatio* являлся скорее термином из светского лексикона, а *inauguratio* – из сакрального. Высказанное предположение позволяет выявить некоторые элементы обряда *locatio*. Важную информацию дает комментарий Девтеро-Сервия, посвященный процедуре создания *templum*: «Ведь древние обращали священные здания в *templum* таким образом, что сначала участок с помощью авгуров освобождался и торжественными словами освящался, лишь потом посвящался понтификами, а затем там же учреждались священнодействия»⁹⁸. Здесь говорится о превращении существующего храмового здания и его участка в *templum* (в техническом смысле авгурского термина), хотя обычно сначала учреждался священный участок (*templum*), а затем возводилось здание, как в уже упоминавшейся истории с храмом Юпитера Статора (*Liv.* X. 37. 15–16). Впрочем, неясна сама строчка из поэмы Вергилия, которую комментировал Сервий: употребленный Вергилием имперфект говорит

о еще не завершившемся процессе основания храма Дидоной (*templum Iunoni... Dido condebat*), хотя тут же описывает его как существующий (и весьма богатый). Таким образом, при обычном порядке учреждения храма постройке и освящению здания предшествовал ряд религиозных ритуалов, засвидетельствованных Сервием. Поскольку обряд *locatio* также предшествовал постройке и освящению храма, а иные обрядовые этапы здесь неизвестны, то вполне логично описание Сервия связать именно с этапом *locatio*.

Можно выделить в этом описании четыре последовательных действия, которые известны и по другим источникам: (*locus*) *liberaretur, effaretur, consecraretur, (sacra) edicerentur*. В первую очередь назначенное для храма место с помощью авгуров «освобождалось» (*liberaretur*). Имеется в виду «освобождение» участка от каких-либо религиозных обязательств, как явных, так и возможных, чтобы не нарушить «интересы» других богов, а также от ритуально вредоносных влияний, например связанных со смертью⁹⁹. Описание названной процедуры встречается в рассказах античных авторов о подготовке площадки для строительства храма Юпитера Капитолийского, для чего потребовалось перенести имевшиеся там многочисленные алтари. Используемый для этого обряд назывался «эксавгурация»¹⁰⁰, а осуществляли его, как следует и из самого названия, авгуры (*Dionys.* III. 69. 3–5; 70. 1). Затем происходила собственно инаугурация, когда авгур произносил определенные сакральные формулы (*locus effaretur*) и определял сакральные границы участка¹⁰¹. Как было показано выше, после этого место становилось *templum*. Хотя не всякая территория, где были проведены ритуалы *liberatio* и *effatio*, получала такой статус¹⁰², но для создания *templum* они были обязательны¹⁰³. О тесной связи обрядов *liberatio* и *effatio* между собой и с авгурами говорит одно из требований «законов о религии» у Цицерона, обращенное к авгурам: «*Templa liberata et effata habento*» (*Cic. Leg.* II. 21).

На третьем этапе появляются понтификаки (*locus a pontificibus consecraretur*). Их действия, согласно Варрону и Фесту, придавали освященному участку новое качество – он

становился *fanum*. Этимологию этого термина Варрон определил следующим образом: «*Fana* названы по той причине, что при посвящении понтификами словесно определяли (*fati sunt*) границы (священного участка? – А. С.)»¹⁰⁴. Тот же вариант у Феста (в изложении Павла Диакона): «*Fanum* от Фавна либо от речи (*a fando*), поскольку, когда понтифик посвящает, он произносит определенные слова»¹⁰⁵. Таким образом, *fanum* означает то, что посвящено богам путем произнесения понтификами ритуальных слов (*certa verba*: *Fest. P. 78L. 7*), соответственно, *fanum* в первоначальном смысле можно перевести как «посвященное место». В рассматриваемой цитате из комментария Сервия термин *fanum* не упоминается, но и он, и Варрон с Фестом употребляют схожий термин для обозначения действий понтификов – *consecrare* (*sacare*), что позволяет использовать их сведения вместе и уверенно утверждать, что на третьем этапе в описании Сервия участок приобретал качество *fanum*. Таким образом, место будущего храма получало статус *templum* и *fanum* в рамках одного ритуала¹⁰⁶. Двойная процедура учреждения священных мест подразумевается и в том определении, которое Ливий (I. 55. 2) приложил к святилищам, учрежденным царем Титом Тацием, – *consecrata inaugurataque* (*fana sacellaque*). Возможно, лишение сакрального статуса также требовало двойной процедуры с обрядами *evocatio* и *exauguratio* (см. примеч. 100), которые осуществлялись соответственно понтификами и авгурами¹⁰⁷.

Какой смысл был в двойной процедуре образования священного участка? Инаугурация храмового участка с помощью авгуров – толкователей воли богов, т. е. создание *templum*, по-видимому, означала испрашивание согласия богов на этот акт и подразумевала их дальнейшее участие в делах людей. Поэтому *templum* устанавливается не только в собственно религиозных целях, но и в местах, где решались общественные дела (*Serv. Aen. I. 446*)¹⁰⁸: как отмечалось в предыдущей главе, сенат мог заседать только там, где был *templum* (гл. III, примеч. 80); Ростры, с которых выступали ораторы, также являлись *templum* (гл. III, примеч. 81). Уст-

ройство же *fanum* означало передачу участка богу, что, естественно, не могло иметь место в случае постройки здания для светских целей. Таким образом, понятия *fanum* и *templum*, часто обозначая одно и то же, могли и различаться: так, храм Весты был *fanum*, но не *templum*¹⁰⁹, а здание сената *curia Hostilia – templum*, но не *fanum*¹¹⁰. На священном участке одного храма позднее мог быть размещен другой храм, как, например, *aedes Concordiae in area Volcani*¹¹¹, что, по всей видимости, снимало необходимость дополнительной инаугурации участка¹¹². Даже в случае разрушения здания храма его территория сохраняла священный характер¹¹³. Нарушение этого особого статуса, как полагали, вызывало гнев богов¹¹⁴. *Templum* же мог быть и временным: его устанавливал авгур или магистрат (в походе¹¹⁵) всякий раз, когда требовалось узнать волю богов путем наблюдения за ниспосылаемыми знамениями: «На поверхности земли *templum* называется участок, ограниченный определенными торжественными словами с целью (осуществления) авгурия или ауспиция»¹¹⁶. Придание же понтификами статуса *fanum* участку земли, где авгуры создали *templum*, возможно, означало окончательную его передачу божеству. Поэтому Ливий в упомянутом рассказе о восстановлении святилищ после изгнания галлов употребляет термин *fana* (см. примеч. 97) – поскольку, по всей видимости, именно такие священные места должны были постоянно сохраняться и охраняться. О постоянном характере термина *fanum* говорит и лемма Феста: «Когда при основании города говорят *sistere fana*, [этим] обозначают “определять в городе места для будущих храмов”»¹¹⁷.

Проблема усугубляется многозначностью терминов, понимание которых необходимо определять по контексту. К примеру, упомянутые термины *templum* и *fanum*, обозначавшие священные участки, были перенесены и на само храмовое здание (*aedes*). Кроме того, уровень знаний сакральной лексики у античных авторов, естественно, был весьма различен. Классический пример – использование обоих терминов у Ливия в изложении рассказа Фабия Пиктора об основании в 294 г. до н. э. храма Юпитера Статора, обе-

тованного еще Ромулом: *sed fanum tantum* (при Ромуле. – А. С.), *id est locus templo effatus, fuerat* (*Liv.* X. 37. 15). Слово *fanum* здесь пояснено по вполне понятной причине – чтобы читатель не принял его за обозначение самого святилища, которое не было построено, но для этого использован термин не из понтификальной, а из авгульской лексики (*effatus*). Впрочем, ошибка эта вполне объяснима: для обычного человека никакой разницы не было, ведь слово *fanum* и Варрон (примеч. 104), и Фест (примеч. 105) производили от того же глагола *fari* («говорить»), от которого происходит и термин *effatus*. Встречающиеся в трех рукописях (*codices Mediceus, Dominicanus, Leidensis*) наряду с *effatus* слово *sacratus*, с точки зрения точной религиозной лексики более подходящее, тем не менее признано несомненной глоссой. Термин *templum* употреблен здесь явно в смысле храмового здания, что также было весьма распространено, а не в смысле участка под храм, обозначенного авгурами, ибо именно отсутствие здания (*aedes*) озаботило сенат: *ut aedem etiam fieri senatus iubet* (*Ibid.*). Из этой цитаты не следует, что создание *fanum* и создание *templum*, когда речь идет о выделении священного участка под храм, могут быть разделены по времени. Трудно представить, чтобы Ромул, прочно ассоциирующийся в античной традиции с авгуральным учением (см. гл. II, примеч. 20), согласно той же традиции не совершил бы предписанных авгурам действий при создании священного участка (*templum*) для обетованного им храма.

Наконец, на четвертом этапе «назначались священнодействия» (*sacra edicerentur*), которые будут совершаться на этом священном участке, а затем в храме, когда его построят. Для начала сакральной деятельности совершенно необязательно было ждать возведения здания, достаточно было алтаря, даже временного, как это имело место при учреждении храма Женской Фортуны в 488–486 гг. до н. э. (*Dionys.* VIII. 55. 4–5). Независимо от историчности данного события сама практика, несомненно, была обычной. Но кто назначал священнодействия? До сих пор ни слова не было сказано об участии магистратов, которым принадлежало право на осу-

шествление обряда *locatio*. Сервий также о них ничего не говорит – все его внимание уделено жрецам и сакральным действиям. Но его рассказ о четырех этапах учреждения храма четко делится на три части: первая относится к авгурам и состоит из двух действий, соединенных постпозитивной частицей *-que* (*per augures locus liberaretur effareturque*), вторая (*consecraretur*) – к понтификам и отделена от первой словосочетанием *tum demum* («тогда только»). Но и третья часть (*sacra edicerentur*) отделена от второй сочетанием *ac post ibidem*, что может служить косвенным доказательством, что акт осуществляли не понтики. Остаются только магистраты, ибо при изменении статуса общественных земель без политической власти в принципе невысказаны были любые действия, в том числе и жрецов. Таким образом, весь процесс получает логическую завершенность: магистрат давал общественную санкцию действиям жрецов и учреждал священнодействия на том участке (*locus*), который был словесно обозначен авгуром (*effatus*) и посвящен понтификом (*sacatus*). В результате участок превращался в признанную государством священную землю (*res sacra*), особую часть общинного земельного фонда.

Рассмотренный начальный этап строительства храма (*locatio*), включавший в себя определение границ священного участка, а также сдачу подряда на возведение храмового здания, по своему сакральному значению не уступал, на мой взгляд, завершающему этапу (*dedicatio*), который означал учреждение нового общественного храма. Уже на этапе *locatio* тот или иной участок общественной земли становился священным, а в обрядах наряду с магистратами участвовали авгуры и понтики, совершавшие определенные ритуальные действия. Лишь после сакральных действий всех трех участников сдавали подряд на строительство и возводили храмовое здание, но это не имеет отношения к обрядовой стороне учреждения нового общественного храма. Начальный этап оказался в тени завершающего, ведь осуществление сакральных и технических актов процедуры *locatio* не предполагало широкого участия публики. К тому же именно

магистрату-дедикатору, а также магистрату, давшему обет, доставались честь и слава основателей храма, о чем свидетельствует количество сохранившихся имен. Менее всего известны как раз те, кто назначил участок для храмового строительства. Все же указанные обстоятельства не должны заслонять сакральное значение процедуры *locatio* – важного звена процесса учреждения общественного храма.

IV.3. *Dedicatio*: посвящение храмового здания

Наибольшее внимание в источниках уделено завершающей и, наверное, самой торжественной стадии процесса основания нового храма – посвящению божеству построенного храмового здания (*dedicatio*). Как и на первых двух этапах, этот обряд осуществляли в основном магистраты с империем – диктаторы¹¹⁸, консулы¹¹⁹, затем и преторы¹²⁰. Известны случаи, когда храмы освящали магистраты без империи: эдил¹²¹ и цензоры¹²². Скандальное посвящение плебейским трибуном Клодием портика (*ambulatio*) богине Свободы в итоге было отменено как противоречащее Папириевому закону (см. ниже)¹²³. Как и на этапе *locatio*, учитывалось, кто дал обет: посвящение храма, как правило, осуществлял либо он сам, либо его ближайший родственник. В случае необходимости избирались особые магистраты *duumviri aedi dedicandae*¹²⁴ – по тем же причинам, что и *duumviri aedi locandae*. Первый случай, по всей видимости, связан с освящением храма Меркурия в 495 г. до н. э. (*Liv.* II. 27. 5–6), хотя впервые Ливий прямо называет эту должность при освящении храма Кастора в 484 г. до н. э. (*Ibid.* 42. 5).

Процедура назначения и тех, и других дуумвиров была, видимо, схожей с той, что имела место при освящении храма Венеры Эрицинской в 215 г. до н. э. Тогда заинтересованное лицо (тот, кто обетовал этот храм) обратился за разрешением на дедикацию в сенат. В свою очередь, сенат приказал консулу поставить рекомендованную в дуумвиры кандидатуру на утверждение народного собрания, где и произошло

назначение (*Liv.* XXIII. 30. 13–14; 31. 9). Таким образом, фактически решение принадлежало сенату, но формально дуумвират являлся магистратурой. *Duumviri aedi locandae* и *dedicandae* имели различные задачи и персонально могли не совпадать. Во всяком случае, при строительстве в 217–216 гг. до н. э. храма Согласия, обетованного претором Л. Манлием, одни лица определили место для храма (Гай Пупий и Кезон Квинкций Фламинин), другие (Марк и Гай Атилии) посвятили его (*Liv.* XXII. 33. 7–8; XXIII. 21. 7). Данное сообщение уникально тем, что нам известны имена всех участников на всех трех этапах процесса основания храма. Дуумвират, по верной мысли Т. Моммзена, являлся следствием принципа коллегиальности, определявшего римскую политическую организацию¹²⁵. Но, как правило, в источниках указывалось только одно имя, видимо, того дуумвира, который и посвящал храм. Об этом ясно свидетельствует избрание в 215 г. до н. э. дуумвирами Квинта Фабия Максима и Тита Отацилия Красса, которые посвятили разные храмы (*Liv.* XXIII. 31. 9): каждый тот храм, о котором он дал обет в 217 г. до н. э. (*Liv.* XXII. 10. 10). Магистратские дедикации также были всегда индивидуальны. Для первого века Республики сообщается даже о спорах между консулами по поводу этой почетной миссии. В таком случае бросали жребий¹²⁶ либо решение передавали сенату (*Liv.* II. 27. 5). Возможно, таким же образом либо по взаимному согласию определялся и тот дуумвир, которому надлежало исполнить поручение.

В торжественном акте посвящения храма, помимо магистрата, обязательно участвовал понтифик, но он занимал подчиненное положение. Магистрат мог заставить (*vel denuntiare vel etiam cogere*) понтифика или даже всю коллегию принять участие в этой церемонии, как утверждал Цицерон (*Dom.* 117). Об этом свидетельствует и приведенная им формула, с помощью которой магистрат привлекал понтифика, составленная в повелительном наклонении: «*ades, Luculle, ades, Servili, dum dedico* (здесь назывался объект дедикации. – А. С.), *ut mihi praeceatis postemque teneatis*» (*Ibid.* 133). И хотя здесь же Цицерон рисует гипотетическую ситуацию

противодействия понтификов противозаконному требованию магистрата, но нельзя забывать, что за спиной магистрата стоял избравший его гражданский коллектив. Наиболее ярко это выявилось при посвящении храма Согласия в 304 г. до н. э. курульным эдилом Гнеем Флавием (*Liv.* IX. 46. 6), когда единодушная воля народа заставила верховного понтифика (*coactus consensu populi*) принять участие в обряде вопреки его собственному желанию и даже вопреки обычаю, ибо до этого – а вероятно, и после (см. примеч. 121) – курульные эдилы не посвящали храмы.

Не было равноправия сторон и во время самого обряда посвящения. Роль понтифика сводилась в основном к подсказке магистрату необходимых при проведении обряда торжественных сакральных формул (*sollemnia verba*¹²⁷), что четко фиксируется терминологически, поскольку обычно употребляется глагол *graeire* («подсказывать»)¹²⁸. Известно, сколь большое внимание в римской религии уделялось пунктуальной точности при произнесении текстов (общая формулировка: *Plin.* NH. XXVIII. 11), ибо малейшая ошибка делала недействительным весь обряд. Поэтому участие жрецов – знатоков сакральных формул – было необходимым, но именно как помощников магистрата, призванных уберечь от ошибок: на неизбежность ошибок при неопытном понтифике указывал Цицерон, критикуя обряд посвящения, совершенный его врагом Клодием (*Cic.* Dom. 141). С названной вспомогательной функцией понтификов при дедикации связано другое выражение – *per pontificem* («с помощью понтифика»)¹²⁹. Помимо подсказывания сакральных выражений понтифик обязан был держаться за косяк храма¹³⁰. Цель этого вполне ясна – точно указать предмет (в данном случае здание храма), к которому относятся произносимые слова посвящения¹³¹. Так же должен был бы поступать и магистрат в силу центрального положения при дедикации, однако по источникам достаточно ясно это не прослеживается: сведения Ливия (II. 8. 7) и Плутарха (*Popl.* 14) относятся к консулу М. Горацию Пульвиллу, которого античная традиция считает понтификом¹³².

Для обряда посвящения храма или другого имущества использовались два термина – *consecratio* и *dedicatio*, которые практически являлись синонимами. Наиболее наглядный пример – речь Цицерона «О своем доме», где эти термины без различия прилагаются к одному и тому же действию¹³³. Наличие двух терминов при том, что в обряде обязательно участвовали представители политической и сакральной власти, делает логически привлекательной гипотезу Й. Марквардта, который разделял церемонию посвящения на два этапа: сначала магистрат передает здание храма, отказываясь от лица общины от собственности на него, т. е. дедизирует, затем понтифик принимает его и объявляет священным имуществом, другими словами, собственностью божества, т. е. консеكريрует¹³⁴. Напротив, Г. Виссова, считая существенным отличием правовых отношений с богами их односторонность, т. е. отсутствие для них необходимости в представителях божества, отмечал идентичность ритуальных слов магистрата и жреца при совершении дедикации и других подобных актов¹³⁵. И действительно, нет сведений, что понтифики и магистраты произносили разные тексты или между ними происходил обмен обрядовыми формулами, как, например, в фециальной формуле (*Liv. I. 24. 4–9*) или при сдаче города (*Ibid. 38. 1–2*). Против теории Й. Марквардта говорит и подчиненное положение понтификов при дедикации, и взаимозаменяемость терминов *dedicatio* и *consecratio* вплоть до того, что встречается выражение *pontifex dedicat*¹³⁶ – строго говоря, неточное, поскольку осуществление общественной дедикации, несомненно, было прерогативой магистрата.

Именно для этого, завершающего, этапа учреждения нового храма известны случаи вмешательства в действия магистрата не только со стороны политической власти, но и со стороны жрецов. В историографии довольно широко распространены представления о понтификальном контроле за дедикацией, который выражался в обязательном запросе в коллегия понтификов перед посвящением храма по поводу возможных препятствий этому акту¹³⁷. На этой проблеме следует остановиться особо.

Известны четыре случая, когда коллегия понтификов воспрепятствовала дедикации или отменила уже проведенную, в том числе два случая касались непосредственно храмов. Тем не менее и здесь не приходится говорить о жреческом контроле. Наиболее наглядно отсутствие такого контроля заметно в упомянутом у Цицерона эпизоде с посвящением в 123 г. до н. э. весталкой Лицинией небольшого храма с алтарем и ложем (*Cic. Dom.* 136–137). Ведь неправомерностью ее действий озаботилась не коллегия понтификов, а сенат, возможно, по докладу какого-нибудь магистрата. Сенат же поручил претору сделать запрос в коллегиям понтификов. И лишь тогда к делу приступили жрецы, которые в своем ответе отвергли эту дедикацию, но, что важно, по юридическим, а не сакральным, мотивам: «Не считается священным то, что Лициния, дочь Гая, посвятила в общественном месте без приказа народа»¹³⁸. Она нарушила Папириев закон, о котором речь пойдет ниже. Окончательное решение, хотя и на основе суждения понтификов, принимал опять-таки сенат, который приказал претору отменить результаты этой дедикации и удалить алтарь (*Ibid.* 137). Таким образом, ответ понтификов относился к уже совершившемуся акту, в то время как контроль предполагает активное, инициативное вмешательство еще на предварительной стадии. А ведь храм был построен не где-то вдаль, но в самом Риме, у подошвы Авентинского холма (*Ibid.* 136), и понтифик не могли этого не видеть. Однако никакой инициативы они не проявляли, а решение приняли лишь после обращения сената.

Такие же юридические основания коллегия понтификов привела и в ответе на запрос цензора Гая Кассия (154 г. до н. э.) по поводу задуманной им дедикации статуи Конкордии (Согласия) в курии и самой курии этому божеству (*Cic. Dom.* 130–132, 136, 137). Посвящение статуи также подпадало под действие Папириева закона, как и посвящение храма (*Ibid.* 136). И опять мы видим лишь обращение за мнением и советом к авторитетным лицам, специалистам в соответствующей области сакрального права, а не инициативу и контроль с их стороны.

Еще одно спорное посвящение, вызвавшее обращение в коллегию понтификов, также относится не к храму в узком смысле. Речь идет о дедикации плебейским трибуном Клодием портика богине Свободы на месте снесенного дома Цицерона (58 г. до н. э.). В результате это место оказалось под религиозным запретом, поэтому Цицерон (*Dom.* 132) назвал его святилищем (*delubrum*), а Плутарх (*Cic.* 33) – храмом (*ὁ ναός*). Ни за каким предварительным разрешением или советом в коллегию понтификов Клодий не обращался. Однако, критикуя за это, Цицерон обвинял его не в нарушении закона или религиозного требования, но лишь в пренебрежении достоинством авторитетной коллегии из-за страха перед осуждением со стороны заслуженных людей, т. е. в пренебрежении древним обычаем (*institutum vetus*) советоваться со специалистами в соответствующей области (*Cic. Dom.* 132). В указанном отрывке из речи Цицерона «О своем доме» употреблена весьма показательная терминология: понтификам «докладывали» (*refegte, defegte*), с ними «совещались» (*communicare*), у них «спрашивали» (*quaerere*). Другими словами, речь идет о консультативной функции, которая, как отмечалось в предыдущей главе, являлась обычной для римских жрецов, а не об испрашивании их согласия, что свидетельствовало бы о жреческом контроле. В итоге, хотя Клодий не последовал древнему обычаю, после возвращения из изгнания Цицерону потребовалась сложная процедура (и весь его авторитет), чтобы отменить состоявшуюся дедикацию: сначала было принято решение центуриатных комиций о сохранении прежнего правового положения его дома, затем сенат постановил доложить коллегии понтификов по этому вопросу, а после их благожелательного ответа сенат же принял окончательное постановление о признании дома Цицерона свободным от религиозного запрета (*Cic. Nat. Resp.* 11–13). Показательна терминология Цицерона и в этой речи («Об ответе гаруспиков») – понтифики давали «разъяснение» (*interpretatio, explanatio*). Соответственно, использованный здесь же термин *iudicium* следует понимать как «суждение», а не «решение», которое принадлежало се-

нату: ведь именно для него Цицерон употребил соответствующие термины *deserpere* и *statuere*. Таким образом, и в данном случае политическая власть стояла как в начале, так и в конце процесса, прибегнув к помощи жрецов для усиления авторитетности и обоснованности своего решения.

Конечно, это поздние примеры, и на более раннюю эпоху сделанные на их основе выводы следует распространять с крайней осторожностью, но и пренебрегать анализом их нельзя, ибо других нет. Сложнее уже упоминавшийся случай с дедикацией храмов Чести (*Honos*) и Доблести (*Virtus*), дважды обетованных героем II Пунической войны Гаем Клавдием Марцеллом¹³⁹. Это, пожалуй, главный аргумент сторонников жреческого контроля над храмовым строительством. В 208 г. до н. э. Марцелл хотел исполнить свой давний обет, заново посвятив уже имевшийся храм Чести (*Cic. ND. II. 61*), но уже двум божествам. Его замыслам воспротивились понтифики, причем именно по религиозным основаниям: «...неправильно двум божествам посвящать одно помещение: если его поразит молния или в нем случится какое-нибудь знамение, сложно будет это искупить, ибо будет невозможно узнать, какому богу из них совершать священнодействия, ведь не полагается двум божествам, кроме некоторых, приносить одну жертву»¹⁴⁰. Те же причины приводят Плутарх (*Marcel. 28*) и Валерий Максим (I. 1. 8). Впрочем, у Плутарха лишь краткое замечание, а Валерий Максим в своем сообщении явно следует Ливию, почти цитируя вышеприведенный отрывок. В итоге Марцеллу пришлось достроить отдельный храм Доблести. Правда, поскольку в следующем году он погиб, посвятил храм в 205 г. до н. э. его сын (*Liv. XXIX. 11. 13*).

Можно ли из этого единичного факта сделать вывод о жреческом контроле за дедикацией, пусть даже в какой-то конкретный исторический период? Смысловой акцент сообщений Ливия и особенно Плутарха лежит на описании препятствий, мешавших Марцеллу, который жаждал сражения с Ганнибалом, отправиться к войску. Целью Валерия Максима было подчеркнуть благочестие героя. Так что со-

кращенное изложение эпизода у них вполне возможно. Мы не знаем, что предшествовало этому запрету и, главное, кто проявил инициативу – магистрат или жрецы. *Argumentum ex silentio* весьма ненадежен. Ведь не исключено, что Марцелл сам обратился за консультацией в коллегия понтификов, как поступил упомянутый выше цензор Гай Кассий. Впрочем, указать на ошибку мог и приглашенный для дедикации понтифик, после чего последовало обращение в коллегия для разрешения спорного вопроса, как это имело место в 200 г. до н. э. при обетовании Великих игр (*Liv.* XXXI. 9. 6–10). Получив негативный ответ, консул подчинился авторитету специалистов в сакральном праве, но их решение имело скорее моральную, чем юридическую, силу. Конечно, и она была значительной – следует вспомнить всплеск религиозного благочестия, вызванного трудностями II Пунической войны, а ведь в 208 г. до н. э. Ганнибал находился еще в Италии. Таким образом, данный эпизод не является однозначным свидетельством в пользу какого-либо формально обязательного жреческого контроля за действиями магистрата в области храмового строительства. Речь, скорее всего, может идти лишь об авторитете знатоков сакрального права, хотя его не стоит недооценивать, особенно в определенные периоды и в определенных ситуациях.

Таким же образом долгое время обстояло дело и с политическим контролем, но в конечном итоге все-таки возникла потребность в законодательном регулировании этой сферы. Известно о двух законах, регламентировавших дедикацию. Первый относится к 304 г. до н. э., будучи принят после скандального посвящения храма эдилом, т. е. магистратом без империя Гнеем Флавием, хотя Корнелий Барбат, верховный понтифик, «утверждал, что по обычаю предков (никто), кроме консула или императора, не может посвящать храм. Поэтому по решению сената был предложен народу (закон), чтобы никто не посвящал храм либо алтарь без приказа сената или большинства плебейских трибунов»¹⁴¹. Необходимо уточнить, что фраза «никто, кроме консула или императора» подразумевает «из действующих магистратов». Ведь

как отмечалось, народ мог избрать частное лицо в *duumviri aedi dedicandae*. Впрочем, до 304 г. все известные или предполагаемые дуумвиры для посвящения храма при избрании на эту должность уже занимали ранее магистратуры с империем, так что можно понимать указанную фразу и в таком смысле – «никто, кроме нынешнего или бывшего консула или императора».

Позднее, хотя точная дата неизвестна, был принят закон (точнее, плебисцит), внесенный плебейским трибуном Квинтом Папирием, запрещающий консекрацию (дедикацию) здания, земли, алтаря без приказа народа или плебса (подробнее о его содержании см. ниже). Некоторые исследователи объединяют эти законы либо допускают такую возможность¹⁴². Однако большинство признает наличие двух законов, ибо при сходстве их сути и цели формальные различия между ними слишком заметны¹⁴³: разные источники законодательной инициативы – сенат посредством какого-либо высшего магистрата, с одной стороны, и плебейский трибун – с другой; соответственно, разные виды народного собрания, утвердившего закон, – центуриатные (*populus*) и трибутные комиции; разные политические органы, призванные давать разрешение на дедикацию, – сенат либо большинство плебейских трибунов в одном случае и народ, т. е. центуриатные комиции, или плебс, т. е. трибутные комиции – в другом.

При анализе необходимо учитывать то обстоятельство, что контекст соответствующих мест у Ливия и Цицерона, где излагаются эти законы, не предполагает обязательно полного изложения их содержания: авторы подчеркивали то, что отвечало целям их повествования. Это хорошо прослеживается у Цицерона, у которого встречаются четыре формулировки Папириева закона – схожие, но не идентичные. Первые три приведены в речи «О своем доме»: одна формулировка – в § 127, где сокращенно пересказан сам закон¹⁴⁴, вторая и третья – в § 136, где изложены ответы понтификов на запрос цензора Кассия¹⁴⁵ и по поводу дедикации Лицинии (см. примеч. 138). То, что в ответе Кассию понтифики также

исходили из Папириевого закона, ясно следует из § 130, где закон прямо связан с несостоявшейся дедикацией Кассия. Нет оснований сомневаться, что это касается и дедикации Лицинии: ведь для Цицерона важно было указать случаи применения Папириевого закона, который был нарушен Клодием. Кроме того, в § 128 Цицерон дополнительно дает некоторые пояснения этого закона.

При сравнении изложения закона в целом и ссылок на него по двум указанным конкретным случаям можно заметить, что формулировки различаются по трем пунктам. Одно различие является внешним и не имеет существенного значения: в § 127 и 128 употреблен термин *consecrare*, а в § 136 и 137 – *dedicare*, которые у Цицерона являются синонимами (см. примеч. 133). Впрочем, в § 137 один раз употреблен и термин *consecrare* («*ara consecrata*»). В передаче ответа Кассию, похожего на цитату или близкий к подлиннику пересказ, есть уточнение, отсутствующее в более кратком общем изложении Папириевого закона – термин *nominatim* («персонально»). Это весьма важное уточнение, соответствующее персональному характеру всех трех этапов основания храма. Как отмечалось выше, именно так избирались *duumviri aedi dedicandae*: сенат указывал поименно кандидатов, которых магистрат представлял для утверждения народному собранию. Третье различие также весьма существенно: в первом случае в качестве органа, дающего разрешение на дедикацию, упоминается плебс, во втором (для Кассия и Лицинии) – народ (*populus*). Трудно предположить нестрогое употребление политико-юридических терминов у Цицерона, известного своими познаниями в области права и точностью формулировок.

Кажущееся противоречие снимается в четвертом, наиболее полном варианте цитирования этого закона, который встречается в одном из писем Цицерона, где приведена прямая цитата из постановления понтификов уже по поводу его дома: «Понтифики постановили так – если тот, кто говорит, что он посвятил, не был персонально уполномочен на это дело ни повелением народа (*populus*), ни решением плебса,

а также ни повелением народа, ни решением плебса ему не было приказано сделать это, то, видимо, можно без религиозных опасений возвратить мне эту часть участка...»¹⁴⁶. Таким образом, дедикатор мог быть утвержден либо на трибутных, либо на центуриатных комициях.

Хорошо видно, как трижды в своей речи Цицерон сокращал содержание закона без ущерба для смысла. Причем ясны и причины переноса смыслового акцента: обращаясь к плебейскому трибуну Клодию, Цицерон говорит, естественно, о повелении плебса (*Cic. Dom.* 127), т. е. трибутных комиций, рассказывая же о запросе цензора Кассия, упоминает решение народа (*Ibid.* 136), т. е. центуриатных комиций. Вполне логично предположить, что низшие магистраты в качестве дедикаторов утверждались на трибутном народном собрании, а высшие – на центуриатном. Дедикацией весталки Лицинии (подробнее см. следующий параграф) занимался претор, что предполагает центуриатные комиции, которые и были упомянуты в ответе понтификов на запрос этого претора (*Ibid.*). Таким образом, закон Папирия касался обоих основных типов народного собрания.

Возможно, оба закона – 304 г. до н. э., упомянутый Ливием, и Папириев, упомянутый Цицероном, – объединены в одной формулировке юриста II в. н. э. Гая: «Священным считается только то, что посвящено по распоряжению римского народа, например, на основании закона, внесенного по этому поводу, или сенатского постановления»¹⁴⁷. Здесь по вполне понятным причинам не упомянуты два пункта из рассматриваемых законов – «решение большинства плебейских трибунов» из закона 304 г. до н. э. и плебисциты из Папириева закона. Первое потеряло смысл уже после принятия Папириева закона, предусматривавшего решение самого плебса. Что касается плебисцитов, то, по всей видимости, в императорскую эпоху разница между плебисцитом и законом, принятым на тех же трибутных комициях, давно, кстати, исчезнувших, вряд ли строго ощущалась. Так что формулировку Гая можно признать вполне адекватной тексту обоих законов. Этот синтез – лучшее подтверждение единства их смысла и цели.

В республиканском Риме имелись случаи принятия схожих законов, например, неоднократно принимались законы против роскоши (*de sumptu*) или о соискательстве (*de ambitu*). Исследователи могут отрицать историчность некоторых из них или, наоборот, пытаться отыскать определенные различия в них, оправдывавшие повторное принятие, как в случае с законами, признававшими за плебисцитами общеобязательный характер. Есть определенный смысл и в принятии обоих законов, регулировавших дедикацию.

Для выяснения причин появления рассматриваемых законов необходимо определить, на кого распространялось их действие. Тем самым можно понять их политическое значение. Как уже говорилось, магистрат с империем в эпоху ранней Республики мог осуществить дедикацию уже в силу своих властных полномочий. Поэтому вполне логично некоторые исследователи предположили, что Папириев закон относился только к дуумвирам и магистратам без империя¹⁴⁸, причем А. Жолковски попробовал даже конкретизировать это предположение, выделив две части в тексте закона. Первая часть (*nominatim ei rei praefectus*), по его мнению, относится к низшим магистратам, которые тем самым получали дополнительное полномочие, а вторая (*id facere iussus*) – к дуумвирам, специально избранным для совершения дедикации должностным лицам¹⁴⁹. Обе эти части приведены в двух постановлениях понтификов (см. примеч. 145 и 146), которые одинаково относились к магистратам без империя (цензору и плебейскому трибуну). О дуумвирах речи нет. Вряд ли здесь приведен текст всего закона, ведь речь шла о конкретных казусах с конкретными лицами. К ним, согласно гипотезе А. Жолковски, относится лишь один пункт, а в этих постановлениях приведены и тот и другой. Соответственно, обе указанные части, скорее всего, относятся к одним и тем же лицам, в данном случае – к магистратам без империя.

Но и первая, более общая гипотеза, ограничивающая сферу действия рассматриваемых законов только магистратами без империя (включая дуумвиров), при всей своей логичности также не лишена противоречий. Прежде всего,

такой взгляд принципиально умаляет значение рассматриваемых законов. В частности, для А. Жолковски причиной принятия закона 304 г. до н. э. явилась всего лишь необходимость придать легальный характер дедикации Гн. Флавия, узаконив это право на будущее¹⁵⁰. Однако антиаристократический характер деятельности Гн. Флавия, большое внимание, уделенное Ливием его уникальной дедикации, которая дала толчок законодательной инициативе сената, историческая обстановка заключительного этапа патрицианско-плебейского противостояния – все это весьма слабо сочетается со столь скромными целями. Необходимо учитывать, что это предполагаемое ограничение сферы действия закона магистратами без империя нигде в источниках не зафиксировано. Оно является логическим выводом современной историографии из тех трех примеров применения Папириевого закона, которые связаны с Цицероном. Два привел он сам, третий – это его собственный случай. Как видим, количество известных фактов весьма незначительно. Причем один случай связан с весталкой, а не с магистратами. Сам же Цицерон, всячески и пространно критикуя Клодия за его незаконную консекрацию, ни разу не обратил внимание слушателей на то обстоятельство, что именно как плебейский трибун тот подпадает под действие Папириевого закона. А это ожидалось бы, если бы действительно данный закон относился только к магистратам без империя. Тем не менее о каких-либо возможных политико-правовых препятствиях для плебейского трибуна Цицерон не упоминает. Зато он останавливается на гипотетической ситуации, когда плебейский трибун является одновременно и понтификом, что помогает ему избежать возможного религиозного препятствия в лице понтификальной коллегии (*Cic. Dom.* 120).

Помимо вышеприведенных доказательств «от обратного», в Папириевом законе имеется пункт, который, на мой взгляд, непосредственно свидетельствует о распространении его действия и на магистратов с империем. А именно, помимо посвящения храмов и алтарей, о чем говорилось также в законе 304 г. до н. э., в Папириевом плебисците упо-

минается еще посвящение земли (terra: см. примеч. 144). Полагаю, что такой пункт мог содержаться и в законе 304 г. до н. э., по крайней мере что касается участков под храмы и алтари. Все же Ливий пересказал суть закона, а не привел полный его текст. Перечисляя далее упомянутые объекты дедикации и противопоставляя каждый пункт неправомерным действиям Клодия, Цицерон указывает, что император, т. е. военачальник, или, другими словами, магистрат с империем¹⁵¹, захваченную у врагов землю посвящает именно по постановлению плебса¹⁵². Соответственно, хотя бы в одном пункте Папириев закон распространяется и на магистратов с империем. Почему же для двух других пунктов (посвящение храмов и алтарей) должно быть сделано исключение? Никаких реальных аргументов в пользу такого исключения нет. Напротив, Тертуллиан (рубеж II–III вв. н. э.) вспоминает о древнем запрете императору посвящать храм без предварительного одобрения сената¹⁵³. Речь, конечно, идет о республиканской эпохе и республиканском императоре, поскольку при Империи единоличный правитель, воплотивший в себе «власть и величие» римского народа, не нуждался ни в чьем разрешении для своей дедикации. Более того, он сам мог предоставить это право кому-либо другому: «Следует знать, что публичное место может стать священным тогда, когда принцепс посвятил его или наделил (кого-либо) властью посвятить»¹⁵⁴. Конечно, к свидетельству столь позднего автора, как Тертуллиан, можно и нужно относиться с особой осторожностью, но нельзя не заметить соответствия его информации рассматриваемым законам, прежде всего закону 304 г. до н. э., поскольку упомянут контроль со стороны сената.

Совершенно иную гипотезу выдвинул У. Дж. Татем, считавший, что действие Папириева закона не распространялось на плебейских трибунов¹⁵⁵, возможно, вообще касаясь лишь полководцев и их дедикаций¹⁵⁶. Ключевое возражение – предполагавшуюся дедикацию цензора Кассия (магистрата без империя) – исследователь опровергает тем, что запрос Кассия касался только лишь статуи, а не статуи и

курии: поскольку дедикация статуи не упоминалась в Папириевом законе, то этот вопрос следовало уточнить¹⁵⁷. Вполне возможно (хотя недоказуемо), что Папириев закон действительно не оговаривал случай с посвящением статуи. Ведь как храмовый «инвентарь» (см. далее примеч. 222) статуи посвящались вместе с храмом, поэтому не нуждались в отдельной оговорке, когда народ или плебс давал разрешение на дедикацию самого храма. Яркую иллюстрацию дает рассказ Страбона о хитрости Л. Лициния Лукулла, попросившего у Л. Муммия статуи на время, чтобы украсить ими храм Фелицитас (Εὐτυχία) до посвящения. Получив их, Лукулл посвятил храм вместе со статуями и предложил Муммию, если тому угодно, отнять их (соответственно, уже у богини)¹⁵⁸. Понятно, что ни о каком разрешении на посвящение статуй Лукулл у народа не спрашивал (иначе бы его хитрость не удалась). Эти события имели место после разрушения Л. Муммием Коринфа (146 г. до н. э.), т. е. уже после запроса цензора Кассия (154 г. до н. э.). Однако обращает на себя внимание тот факт, что в 158 г. до н. э. цензоры П. Корнелий Сципион Назика и М. Попиллий Ленат приказали удалить с Форума все статуи экс-магистратов, установленные без приказа народа или сената¹⁵⁹. Конечно, речь идет не о статуях божеств, а о светских, но сама ситуация по сути схожа. Итак, если даже Папириев закон не упоминал статуи, они явно подразумевались, как любое посвящение от лица общества, и это не вызывало сомнений, как показывают действия цензоров в 158 г. до н. э. Соответственно, обращение через четыре года нового цензора Кассия в коллегия понтификов касалось всей предполагавшейся дедикации (и статуи, и курии), которая вызвала у цензора какие-то сомнения.

Что же касается основного тезиса У. Дж. Татема об исключении плебейских трибунов из сферы действия Папириева закона, то это противоречит духу закона, целью которого было поставить дедикацию, которая всегда являлась индивидуальным актом, под общественный контроль. О букве закона говорить нет возможности, ибо точный текст закона неизвестен. Неясно, почему именно плебейские трибуны

должны являться исключением – право дедикации никогда не входило в их компетенцию, и уже потому они подпадали под действие Папириевого закона. Дедикация, осуществленная Клодием, осталась единственным исключением: ни о каких иных трибунских дедикациях сведений нет¹⁶⁰.

Таким образом, рассматриваемые законы, скорее всего, распространялись на всех должностных лиц¹⁶¹, которые намеревались осуществить дедикацию. Независимо от имеющихся полномочий им следовало теперь получить общественное согласие на осуществление своих намерений. Частные лица, как и прежде, для этого должны были быть избраны на должность дуумвира. Принятие первого закона вызвали нестандартные, можно сказать, революционные, мероприятия эдила Гнея Флавия. В частности, он обнародовал судебные формулы и фасты, т. е. список дней присутственных и неприсутственных, вторгшись тем самым в монопольную компетенцию понтификов. А в 304 г. до н. э., вопреки установившемуся обычаю и невзирая на сопротивление сената, посвятил храм Согласия. Ему было отказано в финансировании – он использовал свое право налагать штрафы, взыскав их с ростовщиков (*Plin.* NH. XXXIII. 19). Верховный понтифик отказался участвовать в дедикации – Флавий обратился к народу, который каким-то образом заставил верховного понтифика принять участие. Столь смелые действия Флавия, не считавшегося с традициями и авторитетами, побудили сенат поставить освящение храмов, регулировавшееся ранее обычаем, под свой контроль уже по закону (*Liv.* IX. 46. 7).

Определенное влияние на решение сената оказало и усиление власти высших магистратов на протяжении IV в. до н. э., вторая половина которого отмечена резким расширением масштабов римской экспансии, а значит, ростом авторитета и возможностей удачливых полководцев. В дедикации Гн. Флавия сенат мог увидеть опасный прецедент, когда отдельная личность, получив магистратские полномочия, в ситуации, которая регулировалась обычаем, стала действовать, не считаясь с этим обычаем, что, несомненно, представляло опасность для существующей системы. Это также могло по-

будить сенат предложить закон, регулирующий дедикацию. А. Жолковски считает невозможным, чтобы сенат, состоявший из бывших магистратов, по собственной инициативе ограничил свои полномочия¹⁶². Однако сенат как коллективный орган всегда с подозрением относился к чрезмерным устремлениям отдельных личностей, являясь препятствием на пути их честолюбивых планов. Поэтому нет ничего удивительного в государственной мудрости римской элиты. В отношении дедикаций этот закон скорее даже предвосхитил ситуацию. Ведь именно III в. до н. э., т. е. период после принятия закона, отмечен интенсивным храмовым строительством. В эту сложную и противоречивую эпоху постепенно отходило в прошлое старинное противостояние патрициев и плебеев, что сочеталось с новыми реалиями формирования патрицианско-плебейского нобилитета. В законе 304 г. до н. э. заметен компромисс двоякого рода: с одной стороны, между патрициями и плебеями, поскольку контролировать дедикации должны были теперь сенат, в основном еще патрицианский, и плебейские трибуны; а с другой стороны, в контроле за дедикациями (что ограничивало полномочия магистратов) не участвовало народное собрание. Поскольку с законодательной инициативой выступил именно сенат, трудно было бы ожидать предложения о передаче прав народному собранию.

Демократизация этого контроля стала предметом уже Папириева закона, который предоставил его народному собранию. Принятие закона Папирия явно находится в соответствии с той формально-демократической эволюцией, которая определила историю II в. до н. э., коснувшись и сакральной сферы. Как известно, в 103 г. до н. э. были введены выборы членов высших жреческих коллегий в квазитрибутных комициях (см. гл. III, § 3). Но первая, неудавшаяся, попытка провести подобный закон была сделана еще в 145 г. до н. э. (*Cic. Amic.* 96). Конечно, отнесение закона Папирия ко II в. до н. э. – не более чем логическое предположение, хотя и поддерживаемое практически всеми исследователями (расхождения касаются более точных сроков)¹⁶³. Понятно, что

terminus ante quem – 154 г. до н. э. (цензорство вышеупомянутого Кассия). В пользу принятия Папириевого закона после 304 г. до н. э. свидетельствует указание Ливия (IX. 46. 6), из которого ясно следует, что до 304 г. до н. э. дедикация регулировалась обычаем (*more maiorum*), а не законом. К тому же и по содержанию Папириев закон представляет собой дальнейшее развитие идей закона 304 г. до н. э. при сохранении общей цели. Таким образом, принятие этих законов отражало тенденцию к усилению контроля над исполнительной властью сначала со стороны сената, а затем в определенной степени со стороны народного собрания¹⁶⁴.

Один из аргументов в пользу ограничения сферы действия законов магистратами без империя А. Жолковски видит в том, что гораздо важнее, чем контроль над правом дедикации, был бы контроль над правом распоряжаться военной добычей (*manubiae*) у магистратов с империем, где господствовал обычай¹⁶⁵. Обычай господствовал и в сфере распоряжения штрафами, которые эдилы (магистраты без империя) взыскивали и тратили по собственному усмотрению. Поднята действительно интересная проблема: почему законодательное регулирование процесса основания нового общественного храма коснулось только завершающей стадии – посвящения уже построенного здания? Ведь уже на этапе *locatio* магистрат отчуждал часть общественной земли и переводил ее в разряд священного имущества. Это право магистратов представляется не менее значимым, чем право распоряжения военной добычей. Возможно, о контроле над выделением храмового участка говорилось в рассматриваемых законах, прежде всего в Папириевом, под действие которого подпадало и посвящение земли, но аргументов явно недостаточно (см. также предыдущий параграф). Не исключено, что когда было решено поставить дедикацию под политический контроль, сенатом двигали соображения иного порядка. Ведь именно дедикатору доставалась слава учредителя храма, который служил постоянным напоминанием о его заслугах. По этой причине осуществление дедикации могло восприниматься как почеть (*honor*), а почести предо-

ставлял гражданский коллектив. Препятствовать магистрату исполнить свой обет не позволяло элементарное благочестие и опасение нарушить мир с богами, ведь обет магистрата, как отмечалось в первом параграфе, в определенной степени являлся обязательством всей общины. Поэтому стадии *votum* и *locatio* не подвергались столь явному политико-правовому контролю, по крайней мере формально, как стадия *dedicatio*. Впрочем, и о контроле над дедикацией сведения весьма ограничены. По всей видимости, рассмотренные законы относились к тем, которые были приняты под влиянием требований момента, но в дальнейшем практически не употреблялись. Классический пример – плебисцит Лициния–Секстия об ограничении аренды общественной земли, вышедший из употребления и возобновленный Тиберием Гракхом. Все-таки по прошествии десятилетий, а тем более столетий, память о законах стиралась, особенно о тех, которые не имели принципиального значения для политической системы и применялись нерегулярно. К тому же законы, касавшиеся сакральных дел, находились в сложных отношениях с требованиями благочестия, что наглядно показывает рассмотренный в предыдущей главе (§ 3) закон Домиция об избрании жрецов на трибутных комициях. Во всяком случае, ничто не помешало Клодию провести свою незаконную¹⁶⁶ дедикацию, которая явно сохранила бы свою силу, если бы не изменилась политическая ситуация вокруг Цицерона. Все же контроль за храмовым строительством нельзя назвать важнейшей общественной задачей на каком-либо этапе истории Древнего Рима. Обращает на себя внимание тот факт, что указанные Цицероном прецеденты применения Папириева закона довольно давние для его времени: речь по поводу состоявшейся в предыдущем году консекрации он произнес в 57 г. до н. э., случай же с Кассием имел место в 154 г. до н. э., а с Лицинией – в 123 г. до н. э. Проблем за этот период, видимо, не возникало, иначе можно было бы ожидать, что Цицерон приведет в качестве аргументов более свежие примеры. Скорее всего, он был ограничен в выборе, что, впрочем, понятно – элементарное благочестие уже заставляло считаться с законом.

Но как поступали в том случае, когда храм построен, а его учредитель не получал желаемой почести? Ответом может послужить упоминавшаяся история с дедикацией весталки Лицинии. Дедикацию отменили как незаконную, и сенат приказал претору удалить алтарь, снять посвящение с того места и уничтожить надпись о дедикации (*Sic. Dom.* 136–137). Ряд исследователей считают, что построенное Лицинией здание было разрушено¹⁶⁷. Но А. Жолковски обратил внимание на дважды повторенное Цицероном указание, что при этом была уничтожена надпись, по обычаю напоминавшая о дедикации и дедикаторе. Если бы храм разрушили, то необходимости в специальном уничтожении надписи не было бы. Кроме того, как верно заметил тот же исследователь, Цицерон, у которого на месте его дома Клодий выстроил и освятил портик со статуей Свободы, не преминул бы упомянуть тот факт, если бы он имел место, что постройка Лицинии была разрушена после признания дедикации незаконной¹⁶⁸. Возможно, постройка Лицинии идентична храму Доброй Богини (*bona Dea*), существовавшему позднее в тех же местах. В таком случае можно предположить, что сенат приказал заново совершить дедикацию уже с соблюдением всех формальностей¹⁶⁹. Овидий утверждает, что храм Доброй Богини был основан по приказу сената (*templa patres... constituere: Ovid. Fast. V. 153–154*), а посвятила его весталка, правда, не Лициния, а Клавдия. Вряд ли перед ним стоял вопрос, о какой дедикации говорит предание – первоначальной или той, которая была осуществлена после отмены дедикации первой весталки, ибо за давностью лет разные события явно уже слились воедино. Таким образом, дедикация в любом случае должна была состояться во избежание нарушения прав богов, но кто ее осуществит, кому достанется эта «почесть», – определял гражданский коллектив (в разное время в лице плебейских трибунов, сената или народного собрания).

После закона 304 г. до н. э. характер магистратских дедикаций явно изменился. В сохранившихся книгах Ливия имеются сообщения об одной диктаторской, двух консульских

и двух преторских дедикациях после этой даты (см. примеч. 118–120). Кроме того, пять храмов было посвящено тремя цензорами (см. примеч. 122). В это же время *duumviri aedi dedicandae* прямо упоминаются для десяти храмов, и еще несколько раз их можно уверенно предполагать (см. примеч. 124). Причем диктаторская и консульские дедикации относятся к ближайшим годам после принятия закона (302, 294 и 293 гг. до н. э.), и нам не известны все обстоятельства их осуществления. В конце концов, в силу своих полномочий консулы и преторы могли сами поставить перед народным собранием вопрос об утверждении их в качестве дедикаторов. Изложив обстоятельства принятия закона о дедикации, далее Ливий ни прямо, ни косвенно о нем не упоминает, даже рассказывая о просьбе цензора М. Эмилия Лепида (179 г. до н. э.), обращенной к сенату, выделить ему деньги на устройство игр при освящении обетованных им храмов (*Liv.* XL. 52. 1–3). Впрочем, как уже отмечалось, Ливию свойственно излагать детали повторяющейся обычной процедуры лишь тогда, когда в нее вторгается какое-либо нарушение, сопровождающееся скандалом¹⁷⁰. Сомнительно, чтобы вопрос о дедикациях легко мог спровоцировать подобную ситуацию: не стоит все-таки переоценивать его политическое значение. Сведения из других источников также не информативны. Явное преобладание экстраординарной должности дуумвиров объясняется особенностями положения магистратской власти в III–II вв. до н. э. – сложностью получения очередной магистратуры в связи с ограничением итерации (отсюда относительное преобладание дедикаций цензоров, чья должность венчала политическую карьеру) и занятостью магистратов с империем на отдаленных театрах военных действий. Но не исключено, что в этом сказались и рассматриваемые законы (каждый в свое время): ведь не было смысла ждать очередных магистратских полномочий, если все равно теперь требовалось утверждение дедикации. Соответственно, это еще более сокращало число возможных случаев применения законов, которые относились к действующим магистратам, имевшим ранее право самостоятельной дедикации, в

то время как дуумвиры изначально избирались на народном собрании¹⁷¹. Возможно, здесь также кроется объяснение довольно странной ситуации, когда храмы (два или три), обетованные Л. Фурием Пурпурионом, в 194 и 192 гг. до н. э. посвящал не он, а другие лица, избранные в дуумвиры¹⁷², хотя Л. Фурий во время своего консульства (196 г. до н. э.) назначил место для одного из храмов и, несомненно, был жив в эти годы, ибо неоднократно упоминался и позже¹⁷³.

IV.4. Участие частных лиц в учреждении общественных храмов

В религии, как и в других сферах жизни, римляне четко отличали частное от общественного¹⁷⁴, в том числе в области храмового строительства. Об этом ясно и однозначно свидетельствует определение юриста Элия Галла (I в. до н. э.), данное им понятию *sacrum* («священное»): «Священным является то, что посвящено по любому предписанию¹⁷⁵ и установлению государства – или здание, или алтарь, или статуя, или участок, или деньги, или что-нибудь иное, что богам посвящено и освящено. А что из этих вещей посвящают богу частные лица ради собственных религиозных целей, это римские понтифики священным не считают. Однако, если учреждены какие-либо частные обряды, которые должны происходить по решению понтификов в назначенный день или в установленном месте, это называется священным, как, например, священнодействие; то место, где должны совершаться эти частные обряды, едва ли считается священным»¹⁷⁶.

Понятно, что в отношении учреждения частных святилищ на частной земле каждый был волен поступать по своему усмотрению, если это не противоречило общественным интересам. Классический образец – учреждение в 296 г. до н. э. святилища Плебейской Скромности (*Pudicitiae Plebeiae*). Вергиния, жена консула этого года Луция Волумния, не допущенная матронами-патрицианками к священнодействиям в храме (*sacellum, templum*) Патрицианской Скромности,

выделила в своем доме место, достаточное для небольшого святилища, установила там алтарь и в присутствии матрон-плебеек посвятила (*dedicare*) его Плебейской Скромности (*Liv. X. 23. 3–10*). Такое место приобретало неформально сакральный характер, что ясно следует из вышеприведенного определения Элия Галла. Для сравнения можно привести места погребений, которые имели сходное религиозно-правовое положение (см. § 5).

Однако в эту четкую схему деления на частное и общественное не вписывается уже упоминавшаяся дедикация небольшого храма и алтаря, осуществленная весталкой Лицинией (123 г. до н. э.). С одной стороны, в этой дедикации имеются определенные черты учреждения общественного святилища. Прежде всего обращает на себя внимание активное участие в событиях органов публичной власти (сената, претора, коллегии понтификов), о чем шла речь в предыдущем параграфе. Именно сенат озаботился правомерностью действий весталки. Более того, в ответе понтификов указано, что храм построен на общественной земле (*in loco publico: Cic. Dom. 136*). Формальным основанием отмены явилось нарушение Папириева закона, который запрещал посвящение здания, земли, алтаря без постановления народа или плебса. Активное участие в событиях органов публичной власти, как и строительство храма на общественной земле, свидетельствует о его изначально общественном характере. С другой стороны, свое посвящение Лициния осуществила явно не в силу каких-то собственных религиозных полномочий (о таковых касательно дедикации храмов ничего не известно), а как частное лицо. Четкая грань между частным и общественным культом определяла невозможность учреждения частным лицом общественного храма. Возможно, коллизия заключалась в том, что Лициния для частной дедикации избрала участок на общественной земле, чем и было обусловлено вмешательство публичных органов власти. Однако, как отмечалось в конце предыдущего параграфа, на этом или соседнем месте также весталкой (Клавдией) был посвящен храм Доброй Богини (*Ovid. Fast. V. 153–156*).

Кроме того, имеется еще ряд случаев, сходных с дедикацией Лицинии, причем в них также речь идет, главным образом, об участии женщин.

Первая история относится к храму Женской Фортуны (Fortuna Muliebris), который античная традиция связывает с легендарным женским посольством к Кориолану, якобы спасшим Рим во время войны с вольсками в 488 г. до н. э. Насколько верна эта версия, трудно судить. Возможно, поводом для нее послужило расположение храма в шести километрах от Рима, у четвертого милевого столба по *via Latina*¹⁷⁷, на границе древнего *ager Romanus*¹⁷⁸. Наиболее подробный рассказ приводят греческие авторы Дионисий и Плутарх¹⁷⁹. В их изложении женщины обратились к сенату за разрешением на сооружение храма, причем у Плутарха они просят сенат еще и о том, чтобы государство взяло на себя расходы на священнодействия. Но сам храм женщины предлагали построить на собственные средства. Сенат и народ постановили все расходы оплатить за общественный счет, в том числе, согласно Дионисию (VIII. 55. 3), на общественные средства купить храмовый участок (τέμενος ὠνηθέν). Видимо, греческий историк предполагал, что место встречи женского посольства с Кориоланом, которое они избрали для постройки храма, находилось на частной земле. Общественный характер храма подчеркнут в его сообщениях о том, что первую жертву женщины принесли за народ (ὑπὲρ τοῦ δήμου), а освящен храм был одним из консулов, Прокулом Вергинием (Ibid. 5). Свидетельство Дионисия косвенно подтверждается Ливием. Дионисий утверждает, что первая жертва на священном участке еще не построенного храма была принесена в декабре, ровно через год после упомянутых событий (Ibid. 4), а сам храм освятили в месяце квинтилии (июле) уже следующего года (Ibid. 5). Таким образом, весь процесс занял чуть более полутора лет. У Ливия нет таких сведений, но у него также Прокул Вергиний был консулом во второй год после войны 488 г. до н. э., а именно – в 486 г. до н. э.¹⁸⁰ Сообщение об участии высшего магистрата имело наибольшие шансы сохраниться, поэтому из всей информации Дионисия оно

вызывает наибольшее доверие. Кроме того, передавая рассказ о случившейся тогда же эпифании богини (одна из ее статуй произнесла фразу на латинском языке), встречающийся и у других авторов, Дионисий в качестве доказательства ссылается на записи жрецов (αἱ τῶν ἱεροφαντῶν γραφαί), очевидно, понтификов¹⁸¹. Соответственно, связанное с этой легендой учреждение храма, скорее всего, также было зафиксировано в понтификальных документах.

Таким образом, строительство храма на общественной земле по решению сената и народа, за общественный счет, освящение его действующим консулом, оплата расходов на священнодействия государством, жертвоприношения с общественными целями («за народ») – все это свидетельствует, что для Дионисия и Плутарха храм Женской Фортуны, несомненно, являлся общественным изначально. Да и сама удаленность храма на границе древнейшей римской территории, скорее предполагает общественную, а не частную постройку. К сожалению, весьма краток рассказ об этих событиях у Ливия, но и он, кажется, не противоречит утверждениям греческих авторов: «Не отказали римские мужи женщинам в своей похвале... В качестве соответствующего памятника был воздвигнут и освящен храм Женской Фортуны»¹⁸². По всей видимости, Ливий считал названный храм делом всего римского народа («римских мужей»), а не чьим-то частным предприятием, подобно святилищу Плебейской Скромности. Несомненно, велик соблазн признать сведения о столь древнем и в общем малоизвестном храме этиологической легендой¹⁸³. Но нельзя упускать из виду следующее обстоятельство: самих античных авторов не удивляет и они никак не комментируют то, что в сенат с просьбой построить за свой собственный счет общественный храм с общественными священнодействиями обратились женщины. При этом сам храм оставался исключительно женским, и к священнодействиям в нем допускались лишь те из них, которые состояли в одном браке¹⁸⁴. Такая преимущественная связь определенной группы населения с каким-либо общественным храмом не была редкостью в Риме (см. § 4).

Еще один храм, о котором известно, что он основан женщинами, – храм Юноны Луцины на Эсквилинском холме в посвященной ей роще¹⁸⁵. Основали его в 375 г. до н. э. (*Plin. NH. XVI. 235*). Согласно сообщению Веррия Флакка в Пренестинских фастах, 1 мая отмечался день, в который «благодаря матронам» (*per matronas*) был освящен этот храм, а обет дала дочь (либо жена) некоего Альбина¹⁸⁶, если богиня поможет какому-то ребенку и самой роженице¹⁸⁷. О том же, правда, для 1 марта, писал Овидий, опиравшийся на информацию фаств: «На холме, который ныне называется Эсквилинским, был возведен латинскими снохами храм Юноне в этот, если я (правильно) помню, общественный день...»¹⁸⁸. Это был женский культ богини-родовспомогательницы¹⁸⁹. Храм Луцины, несомненно, был общественным. Об этом свидетельствует упоминание его в календарях, а также в списке Аргеев (*Varro. LL. V. 50*), наличие храмового служителя (*aeditumus: ibid.*), искупление связанных с этим храмом продигий в 190 г. до н. э. (*Liv. XXXVII. 3. 1–2*). Последние учитывались только в том случае, если случались на общественной земле (*Liv. XLIII. 13. 6*). Однако указанные свидетельства не отвечают на вопрос, был ли храм общественным изначально или стал таковым позднее. Выбор ответа является принципиальным для решения поставленной проблемы.

По поводу характера храмов Женской Фортуны и Юноны Луцины в историографии высказаны два основных мнения. А. Жолковски полагает, что эти храмы были основаны как частные святилища, но со временем стали общественными (Юноны Луцины – к середине III в. до н. э.)¹⁹⁰. Важнейшее доказательство непубличного характера храма Юноны Луцины при его основании А. Жолковски видит в отсутствии упоминания этого события у Ливия. Однако тот же Ливий не сказал ни слова об учреждении в начале V в. до н. э. знаменитого храма Цереры, Либера и Либеры, чье религиозное и политическое значение сопоставимо со значением храма Юпитера Капитолийского. Другая концепция считает храмы Женской Фортуны и Юноны Луцины изначально об-

публичными, отвергая все сведения об участии женщин в их учреждении¹⁹¹. Конечно, информация античных авторов о столь давних временах (начало IV в. до н. э. и, тем более, начало V в. до н. э.) всегда будет вызывать те или иные сомнения. Но нельзя не обратить внимание на следующее обстоятельство: античные авторы единодушны и непротиворечивы в этом вопросе, их не удивляет и они никак не комментируют то, что вызывает недоумение у современных исследователей, – участие женщин (т. е. частных лиц) в основании общественных святилищ. К тому же вряд ли можно подвергнуть сомнению дедикацию весталки Лицинии, которая схожа с легендарными дедикациями. Ведь об этой истории Цицерон рассказывал в своем выступлении перед коллегией понтификов в 57 г. до н. э., т. е. всего лишь через 66 лет после событий. Более того, по поводу дедикации Лицинии он цитировал официальные документы – постановление сената и ответ коллегии понтификов (*Cic. Dom.* 136-137). Так что сведения Цицерона обладают высокой степенью надежности и точности, а это имеет особое значение, когда речь идет о событиях редких и даже уникальных.

Такое совершенно уникальное для Республики свидетельство участия частного лица в учреждении святилища на общественной земле имеется в сочинении юриста первой половины I в. н. э. Мазурия Сабина «О достопамятном», где говорится об основании одного из двух храмов Геркулеса Победителя (*Victor*) торговцем (в молодости – флейтистом) Марком Октавием Гер(с)енном¹⁹². Правда, неясно, какой храм имеется в виду – у ворот Трех Близнецов (*ad Portam Trigemina*) или на Бычьем форуме (*in foro Boario*). Оба они упомянуты Девтеро-Сервием и Макробием, которые привели цитату из Мазурия Сабина для объяснения эпитета «Победитель» у Геркулеса. В любом случае храм стоял на общественной земле, поскольку место для него Октавий испросил у магистратов (*impetrato a magistratibus loco*). Здесь также имелись два магистратских храма Геркулеса, посвященные в середине II в. до н. э., а рядом еще несколько¹⁹³. Поэтому весьма сложно определить, какой же храм (*aedes*) и изобра-

жение (*signum*) Геркулеса Победителя посвятил (*sacrauit*) на общественной земле Марк Октавий Геренн.

Не столь явное отношение к изучаемой проблеме имеет стоящее особняком сообщение Плутарха о постройке римскими матронами первого храма Карменты (*Plut. QR. 56*), которая, как и Юнона Луцина, была богиней-родовспомогательницей, а также предсказательницей судеб младенцев¹⁹⁴. Плутарх связывает постройку храма с отменой запрета женщинам ездить на повозках с упряжкой. Точно такую же историю рассказывает и Овидий, правда, не упоминая об учреждении храма (*Ovid. Fast. I. 619–628*). Логично связать эти сообщения с борьбой, развернувшейся в 195 г. до н. э. вокруг Оппиева закона. Принятый в 215 г. до н. э., в самый напряженный момент II Пунической войны, он запрещал женщинам, помимо прочего, езду на повозках (*Liv. XXXIV. 1. 3*). Тем самым было отменено право, дарованное сенатом еще в самом начале IV в. до н. э. – либо после захвата Вей, в 395 г. до н. э.¹⁹⁵, либо вскоре после галльской катастрофы (*Diod. XIV. 116. 9*).

Однако сам культ Карменты, которую считали матерью Эвандра¹⁹⁶, был древнее описываемых событий. О весьма давнем общественном почитании богини свидетельствует наличие в фастах особого общественного праздника *Carmentalia* (11 и 15 января)¹⁹⁷, а также особого жреца (*flamen Carmentalis*)¹⁹⁸. Всего лишь 15 римских божеств, в том числе Юпитер, Марс и Квирин, имели своих фламинов, учреждение которых приписывалось царю Нуме (см. гл. III, примеч. 266). В честь Карменты совершались общественные священнодействия – *sacrum publicum* (*Cic. Brut. 56*), *sacrum pontificale* (*Ovid. Fast. I. 462*). Упомянуты античные авторы и места поклонения Карменте (или двум Карментам): Овидий говорит о святилище (*sacellum*), Варрон, Вергилий и Сервий – об алтаре (*ara*), причем двое последних уточняют, что алтарь был возведен Эвандром возле Карментальских ворот¹⁹⁹. Но какое отношение это имеет к храму, построенному женщинами и упомянутому Плутархом, и, соответственно, каков статус последнего – прямого ответа нет. В Риме далеко

не всегда новый храм связывали со старинными ритуалами и культовыми местами. Определенные сомнения в публичном характере упомянутого Плутархом храма вызывает и молчание Ливия по поводу этого события, хотя он уделит значительное место рассказу о спорах вокруг отмены Оппиева закона. Впрочем, как уже отмечалось, жестких правил в данном вопросе он не придерживался и мог умолчать о знаменитом общественном храме (Авентинской триады), но рассказать об учреждении частного святилища (Плебейской Скромности), если связанная с ним история показалась ему занимательной либо поучительной. Так что пренебрегать единичным свидетельством Плутарха все же не стоит. Важно уже то, что Плутарх как само собой разумеющееся сообщает о строительстве женщинами храма ($\tau\omicron\ \tau\eta\varsigma\ \text{Καρμέντις}\ \text{ἱερὸν}\ \text{ἰδρύσαντο}$), вполне вероятно, общественного характера. Возможно, к изучаемой проблеме также имеет отношение надпись, найденная в одном километре от Коллинских ворот: «Публиция, дочь Луция, жена Гнея Корнелия, сына Авла, соорудила храм Геркулеса и двери и их же украсила, и восстановила священный алтарь. Все это она сделала (и) приказала сделать на средства свои и мужа»²⁰⁰. У Коллинских ворот стоял храм Геркулеса, лишь однажды упомянутый в источниках (*Liv.* XXVI. 10. 3). Вполне естественно предположить, что надпись относится именно к нему²⁰¹. Однако А. Жолковски оспаривает это по тем же причинам, что и выше: храм, восстановленный частным лицом, а тем более женщиной, скорее был бы частным святилищем, в то время как упомянутый Ливием храм, по всей видимости, являлся общественным²⁰². Следует уточнить, что Публиция не восстановила храм, а именно построила. Восстановила она только алтарь, уже имевшийся здесь. Конечно, нельзя определенно утверждать, что храм, построенный Публицией, идентичен храму, упомянутому Ливием. Но в любом случае отметим самостоятельные действия римской матроны в сфере храмового строительства, даже если речь шла о возведении частного святилища.

Нетрудно заметить, что все храмы, в учреждении которых принимали участие женщины, за исключением послед-

него весьма спорного и неясного случая с храмом Геркулеса, посвящены «женским» божествам – Женской Фортуне, Юноне Луцине, Карменте, Доброй Богине. Все названные культы представляли интерес не только для отдельных лиц, но и для общества в целом, ибо его не могла не заботить проблема воспроизводства гражданского коллектива. Интересный сакральный комплекс представляет собой культ Доброй Богини. С одной стороны, это был тайный женский обряд, к которому мужчины категорически не допускались²⁰³. Но проходил он в доме жены действующего магистрата с империем (консула или претора)²⁰⁴, в нем участвовали общественные жрицы-весталки²⁰⁵, а священнодействия совершались «за народ» (pro populo)²⁰⁶. Иными словами, здесь мы имеем дело с сакральной деятельностью частных лиц, причем женщин, но в общественных интересах.

Таким образом, можно констатировать определенное противоречие. С одной стороны, несомненно, между частным и общественным культом существовала четкая грань, неоднократно отмечаемая в различных областях сакральной сферы, в том числе в отношении храмов и святилищ. С другой стороны, есть сведения, хотя и немногочисленные, о том, что на общественной земле по инициативе и при активном участии отдельных граждан строились храмы, похожие на частные: либо их основывали частные лица, или они служили частным интересам определенной группы населения. Попытки объяснить противоречие через отрицание факта участия частных лиц или через отрицание изначально общественного характера святилищ, т. е. путем отказа от той или другой части античной традиции, нельзя признать удовлетворительными.

На мой взгляд, решение проблемы заключается в оценке степени противостояния частного и общественного в гражданской общине Древнего Рима. Понятно, что любой коллектив, а тем более столь многочисленный, как гражданская община раннереспубликанского Рима, насчитывавшая десятки и сотни тысяч человек, представляет собой не механическое объединение индивидов, а общество совершен-

но нового качества. Важно то, как индивид воспринимает коллектив, куда он входит, – как чуждую себе силу или как родственную, близкую. Тезис о жестком разграничении частной и общественной религий в Древнем Риме привел некоторых исследователей к выводу о неспособности собственно римской государственной религии, причем уже с III в. до н. э., удовлетворять религиозные потребности граждан²⁰⁷. Однако подобный взгляд противоречит основополагающим принципам гражданской общины, расцвет которой в Риме приходится как раз на III в. до н. э. На мой взгляд, частный и общественный уровни сакральной сферы республиканского Рима тесно взаимодействовали, о чем, например, свидетельствуют религиозные праздники²⁰⁸. Разделение двух сфер, четкое и осознаваемое, не отменяет их сущностного сходства. Такая диалектическая связь отвечает общему принципу относительно гармоничного сочетания частного и общественного начал, воплощенному в античной форме собственности – базисе полиса.

Тот же самый принцип определял положение и в храмовом строительстве республиканского Рима. Неоднократно римские граждане в личном патриотическом порыве или по решению органов власти вносили средства на общественные нужды, в том числе религиозные, чему немало примеров дает история первых двух Пунических войн, да и вся эпоха ранней Республики с ее бедной общественной казной. Подчеркивается в источниках и роль женщин в деле установления мира с богами, особенно во время всенародных молений (*supplicationes*), благодарственных или умиливающих²⁰⁹. Матроны принимали участие собственными средствами в украшении храмов и в организации религиозных празднеств²¹⁰, как, например, при освящении храма Юноны Царицы в 392 г. до н. э., о котором «передают, что освящение прошло с большим блеском благодаря великому старанию матрон» (*Liv. V. 31. 3; 52. 10*). Дары божеству, т. е. храму, по обету или в благодарность – обычное для римского гражданина деяние. Так что здесь римским гражданам и гражданкам инициатива не была заказана. Активная роль

женщин не должна удивлять: римлянкам никогда не было чуждо понимание общественных проблем, что неизменно подчеркивала римская историография. Весьма пламенную похвальную речь общественным заслугам римских женщин вложил в уста плебейского трибуна Луция Валерия Тит Ливий, излагая споры об отмене Оппиева закона в 195 г. до н. э. (*Liv.* XXXIV. 5. 8–10; 12).

Но ведь и магистрат, с именем которого связан тот или иной храм, принимал участие в строительстве, по большей части в качестве частного лица. Действительно, *votum, locatio, dedicatio*, как отмечалось выше, осуществлялись только магистратом. Но между ритуалами *locatio* и *dedicatio* несколько лет, а то и десятилетий шло строительство храма, в котором заинтересованный гражданин принимал участие своими собственными средствами, будучи уже частным лицом. Для дедикации и в этом случае требовался магистрат – обычный или специально назначенный (*duumvir aedi dedicandae*). Соответственно, храм Женской Фортуны, построенный матронами и для их нужд, посвящал консул. Такая же ситуация, скорее всего, имела место и с храмами Юоны Луцины и Геркулеса Виктора. В последнем случае гипотетически это могло обстоять следующим образом: торговец Марк Октавий Геренн обратился с просьбой к властям предоставить ему место на общественной земле для строительства храма. Его просьба была удовлетворена, и кто-то из магистратов, вероятно, с санкции народного собрания (по требованию Папириевого закона) осуществил процедуру *locatio*. Сам Октавий, конечно, не мог распоряжаться общественной землей и самостоятельно выбрать место для храма. Когда он за свой счет построил храм, опять кто-то из магистратов осуществил дедикацию, ибо частное лицо не имело на это права. Впрочем, дедикатором мог быть избран сам Октавий, если фраза наших источников «*Octavius aedem sacrauit*» не является результатом неточного или сокращенного изложения реальной ситуации. Назначил же народ дедикатором храма Меркурия в 495 г. до н. э. простого центуриона Марка Летория (*Liv.* II. 27. 6). Можно оспаривать историчность этого сообщения, но данное право

народа для Ливия явно представлялось само собой разумеющимся. При выборе дедикатора господствовал скорее обычай, чем закон. Впрочем, не суть важно, кто посвятил храм Геркулеса Победителя, главное, что активное участие в основании нового храма принимало частное лицо. Тот же смысл заключен в надписи об основании храма Юноны Луцины «*aedes ei dedicata est per matronas*»: не матроны же, в самом деле, все вместе посвятили его, ибо посвящение всегда было индивидуальным актом. Они, по всей видимости, явились инициаторами строительства храма и помогали этому материально, но посвятил его, конечно, магистрат, как в случае с храмом Женской Фортуны. Еще раз подчеркну, что основанием для отмены дедикации весталки Лицинии для понтификов стало несоблюдение ею Папириева закона, а не ее женский пол. Может быть, пусть теоретически, и она как *persona sui iuris* могла быть назначена дедикатором? Иначе не понять, почему понтики ссылались на закон, а не на обычай.

Таким образом, в отношении святилищ ситуация была той же, что и касательно священнодействий. С одной стороны, римляне четко отделяли частное от общественного. С другой стороны, эти две сферы находились в тесном взаимодействии и взаимовлиянии. Поэтому нет ничего удивительного в том, что простые граждане принимали то или иное участие в строительстве и украшении общественных храмов. Другое дело, что их финансовые возможности были ограничены, чем объясняется крайняя малочисленность храмов эпохи Республики, построенных на частные пожертвования, подобно храму Юноны Луцины. Данная практика не стала и не могла стать обычной в условиях, когда с конца IV в. до н. э. резко умножилось количество магистратских построек: войны стали приносить весьма ощутимую и все более возрастающую добычу. Но в принципиальном плане, думается, не было серьезных препятствий для частного лица оказаться полезным отечеству, в том числе в религиозных делах. В полной мере это проявилось при Империи, когда частное строительство храмов и святилищ стало распространенным и обычным явлением.

IV.5. Экономическое положение и социальная роль храмов

Своеобразие статуса римских храмов периода Республики проявлялось в различных аспектах, прежде всего в управлении храмовыми доходами и храмовой собственностью, а также в положении храмового персонала. Имеющихся данных немного, что определялось относительно малой ролью самих храмов в экономической и социально-политической жизни римской гражданской общины. Тем не менее вполне справедливо английский историк А. Уордмен выделил функции храма как один из трех важнейших факторов древнеримской религии²¹¹.

Интересный материал для изучения римских храмов дают сохранившиеся храмовые уставы (*lex templi, fani, aedis*²¹²), а также уставы алтарей. Их следует рассматривать вместе, поскольку существенных различий между ними не было. По сути, устав храма – это устав его алтаря. Устав был необходимым атрибутом любого римского храма. Отсутствие его у храма богини Опс Фест отметил с весьма показательным примечанием, в котором явно сквозит недоумение: «...то ли храм не имел его, то ли он неизвестен» (*Fest. P. 204L, s. v. Ops dea*). Наиболее содержательны надписи о посвящении храма Юпитера Либеры в Фурфоне (58 г. до н. э., Сабинская область)²¹³, алтаря Августа в Нарбоне (две надписи 11 и 12/13 гг. н. э., южная Галлия)²¹⁴, алтаря Юпитера в Салоне (137 г. н. э., Далмация)²¹⁵ и городского алтаря в Риме времен Домициана²¹⁶. В уставах провинциальных алтарей (Августа и Юпитера) оговорено, что их образцом был устав алтаря (соответственно, храма) Дианы на Авентине²¹⁷, основанного по преданию еще Сервием Туллием²¹⁸. Это позволяет использовать их данные для анализа положения собственно римских храмов. К тому же дедикационные формулы этих надписей в значительной степени схожи, что свидетельствует о наличии общих правил.

В письме императора Траяна Плинию Младшему храмовый устав назван *lex dedicationis* (*Plin. Ep. X. 50*), у Сер-

вия – *lex consecrationis* (*Serv. Ad Aen. II. 761*), что говорит об одновременности совершения религиозно-правовых актов посвящения храма и утверждения его устава. Об одновременности этих действий свидетельствуют также выше-названные надписи, где в формуле дедикации обязательно упоминается устав храма или алтаря, приводимый здесь же. В частности, надпись из Салона ясно показывает, что введение устава было составной частью дедикации: «Гай Домиций Валент, судебный дуумвир, повторяя вслед за понтификом Гаем Юлием Севером, утвердил устав в тех словах, которые написаны ниже: “Юпитер Всеблагий Величайший, поскольку тебе ныне я передам и посвящу этот алтарь, я передам и посвящу (его) с теми правилами и теми границами, которые здесь ныне ясно назову, что есть основа этого алтаря...”»²¹⁹. Далее идет текст самого устава. Помимо текста устава в начале всех этих дедикационных надписей указывается, что при посвящении словесно определяются границы священной территории. Однако ориентиры на местности в самих надписях не фиксировались, хотя межевые знаки (*сирри*), окружавшие священный участок, упомянуты в уставе городского алтаря из Рима (*FIRA. II. 1. 7. 2*).

Именно светская власть определяла статус святилищ. Это ясно следует из процитированной надписи в Салоне, где недвусмысленно сказано, что устав алтаря вводит в действие сам магистрат (судебный дуумвир) в тех священных выражениях, которые подсказывает ему понтифик. В Фурфоне посвящение храма и провозглашение его устава осуществили два человека, чья должность не определена, скорее всего дуумвиры для посвящения храмов. В надписи из Нарбона упомянут только плебс, т. е. граждане Нарбона, но явно в лице какого-то своего представителя (магистрата), поскольку посвящение было индивидуальным актом, а на том месте, где могло стоять его имя, находится лакуна, после которой глагол стоит в первом лице единственного числа. Уставы, скорее всего, разрабатывались в коллегии понтификов²²⁰ и там хранились, что вполне естественно для жрецов – знатоков сакрального права. По крайней мере относительно од-

ного правила, касавшегося храма Юпитера Феретрия, в качестве доказательства Фест ссылается на понтификальные книги, где оно было записано (*Fest.* P. 204L. 8–9). Но вводила его в действие все же светская власть. Лишь относительно определения сакральных границ святилища имеется краткое свидетельство Варрона, возможно, говорящее об осуществлении этой процедуры понтификами (см. примеч. 104). Однако в рассматриваемых надписях магистраты сами обозначали сакральные границы (см., в частности, примеч. 219). Видимо, и в этом случае понтики лишь подсказывали дедикаторам формулы, ограничивающие священное место. Причем понтик упомянут лишь в надписи из Салона, но поскольку без его участия посвящение было невозможно, то следует предположить его присутствие и при остальных дедикациях. Таким образом, источники не дают никаких оснований для признания решающего значения коллегии понтификов эпохи Республики во введении в действие храмовых статутов.

Помимо границ священной территории, в уставах определялись права и привилегии храма, особенности жертвенного ритуала, перечень работ, разрешенных либо запрещенных на территории святилищ, чтобы не нарушить права богов вторжением в область сакрального²²¹. Большое внимание, в частности в уставе храма Юпитера Либера из Фурфона, уделялось вопросам распоряжения храмовыми доходами. И это не случайно: храмовое имущество нередко было весьма значительным. Само собой разумеется, одновременно с дедикацией здания храма посвящался и храмовый инвентарь, необходимый для осуществления священнодействий²²². Несомненно, с древнейших времен храму оставалась часть принесенных жертв: храм Юпитера в Фурфоне, например, получал шкуры жертвенных животных²²³. Обычным делом были и прямые дарения, условия распоряжения которыми также определяли храмовые уставы²²⁴. Дары были порой очень дорогими, особенно храму Юпитера Всеблагого Величайшего, например золото, «которое римский народ посвящал (в храмы) во все времена, благоденствуя или из страха» (*Tac. Ann.* XV. 45). Достаточно быстро после посвящения этого храма

установился обычай делать сюда приношения не только от римской гражданской общины²²⁵, но и от лица соседних народов, преследовавших свои политические цели²²⁶. Не возбранялось делать это и частным лицам (*Cic. Verg. II. 4. 71*). Причем в поздние времена такое посвящение от иноземцев рассматривалось как особая милость, предоставляемая римским сенатом²²⁷. Среди даров Юпитеру Капитолийскому преобладали золотые венки и чаши. Государство и другими способами заботилось о храмах. В частности, активно в украшении храмов участвовали эдилы (курульные и плебейские), главным образом за счет взысканных ими штрафов²²⁸. В ряде случаев наказанием за преступление было посвящение конфискованного имущества какому-либо божеству, главным образом Церере²²⁹.

Нередко граждане приносили дары в храмы по приказу сената в случае общественных бедствий или по собственной инициативе из-за своих частных проблем. Поводом могло послужить спасение при кораблекрушении, выздоровление, исполнение личного обета и т. п., что фиксировалось на votivных табличках, прикрепляемых к стене храма²³⁰. Кроме того, имелись особые поводы для регулярных или чрезвычайных частных взносов в храмовую казну. Так, при рождении ребенка родственники жертвовали определенную сумму в храм Юноны Луцины, при достижении совершеннолетия – в храм Ювенты, в случае смерти – в храм Либитины (*Piso ap. Dionys. IV. 15. 5*). Существовал обычай десятину от полученной прибыли жертвовать Геркулесу²³¹, вероятно, и другим богам: «Десятина – то, что древние приносили своим богам» (*Fest. P. 63L, s. v. decima*).

Часть даров становилась непосредственно священным имуществом, другая профанировалась (объявлялась несвященной) и обращалась в доход храма через продажу либо сдачу в аренду. В уставе храма Юпитера Либеры в Фурфоне было записано: «Если какой-либо дар будет передан, подарен и посвящен в этот храм, то пусть будет дозволено пользоваться им и продавать. Когда он будет продан, пусть будет несвященным»²³². О том же говорит и Плутарх, приписывая

Тиберию Гракху следующие слова: «Нет ничего столь священного и неприкосновенного, как дары богам. Но никто не препятствовал и не препятствует народу как угодно пользоваться ими, двигать и переносить» (*Plut. Tib. Grac. 15. 8*). Эти средства должны были использоваться исключительно на благо храма, а полученное в результате различных финансовых операций имущество автоматически становилось священным, т. е. для него не требовалось особого посвящения, как свидетельствует тот же устав из Фурфона: «Какие средства будут получены, эти средства пусть будет позволено приобретать, брать, сдавать в аренду, отдавать с тем, чтобы этот храм становился лучше и достойней. Какие средства будут даны на эти цели, пусть будут несвященными, если это не будет совершено со злым умыслом. То, что будет куплено за медь или серебро, то, что будет куплено за те средства, какие будут даны на этот храм, – для этого имущества пусть будет тот же устав, как если бы совершено посвящение»²³³. Финансовыми операциями в Фурфоне распоряжался эдил: «Продажа и сдача в аренду пусть будет [обязанностью] эдила, кого бы ни избрало поселение Фурфон, чтобы он решал без преступления и без греха [продавать и сдавать в аренду] это имущество, другой да не имеет права»²³⁴. В колонии римских граждан *Iulia Genetiva* именно дуумвиры (высшие магистраты колонии) докладывали декурионам о выплате денег за подряды, относящиеся к священнодействиям и богослужениям (*Lex col. Gen. 69*). В Риме вопросами эксплуатации священного и другого связанного с храмами имущества занимались цензоры либо замещавшие их магистраты²³⁵.

Таким образом, управление храмовыми доходами находилось в руках светской власти. Она же защищала храмы и храмовое имущество, что подробно будет рассмотрено в § 5. Кроме того, государство за свой счет ремонтировало храмы²³⁶ и осуществляло жертвоприношения. В той же колонии *Iulia Genetiva* определенные штрафы, шедшие в городскую казну, должны были расходоваться исключительно на священнодействия (*Ibid. 65*). Расходы на них в колонии оплачивались не только из общественной казны, но и из частных

средств магистратов (Ibid. 70, 71), что было обычной практикой в римской гражданской общине. Государство осуществляло также ритуалы, связанные с искуплением продигий, в том числе относящихся к тому или иному храму²³⁷. Жертвоприношения частных лиц совершались, естественно, за их счет. Таким образом, доходы храма, видимо, шли только на повседневное обслуживание самого храмового здания, алтаря, статуи бога, на осуществление каких-либо постоянных обрядов, если таковые имелись (как, например, в храме Весты). В уставе колонии *Iulia Genetiva* оговаривается расходование пожертвований в тот или иной храм исключительно на священнодействия (*sacra*) этого храма (Ibid. 72).

Особое значение при анализе экономической роли храмов имеет вопрос о храмовом землевладении. В составленном Цицероном перечне «идеальных религиозных законов», которые совпадают с основными положениями древнеримской религии, он привел и такой: «Да не посвящает никто землю»²³⁸. Речь идет не об участках, на которых стояли храмы, – такие участки посвящались богам еще до постройки храмовых зданий (см. § 2), – а о тех землях, которые допускали производственное использование и, соответственно, приносили доход, что и является храмовым землевладением в собственном смысле слова. Об этом свидетельствует приведенное Цицероном обоснование (естественно, рациональное, в духе времени): «Возделывание земли, подозреваю я, станет небрежнее, если к ее использованию и обработке плугом присоединится какое-нибудь суеверие» (*Cic. Leg. II. 45, ср. 67*). Подобное объяснение, исходящее из высших интересов гражданского коллектива, соответствует другому обычаю, также имевшему целью максимально лучшую обработку земли, – завладение заброшенным участком по праву давности. Интересное свидетельство оставил Ульпиан: «Мы не можем назначать богов наследниками кроме тех, кого наследниками назначать дозволено постановлением сената или распоряжениями принцепсов...»²³⁹. В приведенном им списке девяти храмов, имеющих названную привилегию, только один, храм Юпитера Тарпейского²⁴⁰, являлся собс-

твенно римским, остальные восемь – провинциальные храмы (Испания, Галлия, Малая Азия, Африка), посвященные местным божествам. Несомненно, свидетельство Ульпиана отражает реалии императорского Рима²⁴¹, но при этом практически полностью соответствует запрету, сформулированному Цицероном. Показательно, что имущество весталки, умершей без завещания, отходило казне, а не храму Весты (Labeo ap. *Gell.* I. 12. 18).

Земли, доходы с которых шли исключительно на сакральные цели, имелись, но использовали их жреческие коллегии (см. гл. III, § 1), которые не были связаны с конкретными храмами, за исключением весталок. Сведений о непосредственно храмовых земельных владениях в республиканском Риме нет. К тому же, как отмечалось в третьей главе (§ 1), все священные земли считались частью общественного земельного фонда, и распоряжалась их эксплуатацией политическая власть, прежде всего в лице цензоров, сдававших их в аренду. Пример Греции, где храмовое хозяйство получило довольно широкое распространение, не позволяет придавать фактору его отсутствия исключительное значение в возникновении характерного для античности положения жрецов. Но помимо факторов, отмеченных в начале третьей главы, учтем, что в Греции небольшие размеры полисов делали эффективным контроль за священным имуществом, который препятствовал его использованию в целях, опасных для существующей политической системы. Для Рима же возможность чрезмерного роста храмовых богатств на определенном этапе могла стать реальностью в силу масштабов его экспансии, одновременно с которой развивалось и храмовое строительство, что делало ограничение храмового землевладения более необходимым, чем в Греции.

Важным обстоятельством было то, что римские храмы являлись вотивными (см. § 1), т. е. строились по обету, данному кем-либо из высших магистратов, даже если инициатива исходила от сената. Появление такого храма не сопровождалось учреждением нового жречества. Строительство неко-

торых храмов финансировалось из казны, но в основном их строили полководцы на свою военную добычу, иногда эдилы на взысканные ими штрафы. Но и в двух последних случаях эти средства можно рассматривать как государственные, хотя распоряжались ими те, кто их приобрел. Ведь получены они были магистратами в результате исполнения тех полномочий, которые делегировало им общество, и расходовались они опять-таки на общественные нужды. Кроме того, дальнейшее содержание храмов, независимо от их происхождения, ложилось на казну²⁴². Поскольку строили храмы на общественный счет и за этот же счет содержали, то сколь бы ни была богата собственная касса храмов, они находились под полным контролем государства. Жречество, хотя имело собственные источники доходов, как таковое в этом процессе не участвовало – ни один общественный храм в республиканский период не был построен на средства какой-либо жреческой коллегии. Конечно, жрецы того или иного бога могли иметь особую связь с его храмом – особую, но не исключительную, тем более что их культ был гораздо древнее начала храмового строительства.

Некоторое исключение составлял храм Весты с постоянным жрицами-весталками, которые и в других отношениях занимали особое положение в римской религиозной системе. Их наряду со старшими фламинами и царем священнодействий можно назвать жречеством в собственном смысле слова, т. е. лицами, занятыми исключительно сакральными делами, которым посвящена вся их жизнь. Но тот же фламин Юпитера был жрецом Юпитера как такового, а не конкретного храма этого бога. Лишь весталки были связаны с одним храмом. И жили они в примыкающем к нему *atrium Vestae*²⁴³. Такой постоянный храмовый персонал из жрецов (в данном случае жриц) для Рима – уникальное явление. Но все же и у весталок их функции были шире деятельности, связанной с храмом Весты, и не ограничивались почитанием только этой богини. Они участвовали, например, в культе Доброй Богини (*Вона Деа*), тайные обряды которой проходили в доме консула или претора (см. примеч. 205)²⁴⁴.

Обычно же храмы в Древнем Риме имели обслуживающий персонал светского характера. Типичной фигурой являлся *aedituus* (*aeditumus*, *aeditimus*)²⁴⁵ – храмовый служитель (или смотритель): «*Aedituus* – хранитель священного храма, то есть имеющий попечение (о храме)»²⁴⁶. *Aedituus* имелся и у храма Юпитера Всеблагого Величайшего: он помог спастись Домициану при захвате Капитолия вителианцами²⁴⁷. Происхождение названия от *aedes* («храмовое здание») вполне прозрачно²⁴⁸. Этим термином обозначались люди весьма разного общественного положения²⁴⁹. *Aedituus* мог быть и рабом, как, по всей видимости, в храме Деи Дии у арвальских братьев²⁵⁰, и римским гражданином²⁵¹, причем с достаточно высоким общественным положением, как упомянутый Варроном Л. Фундилием²⁵². Об этом свидетельствует, в частности, наличие среди гостей Л. Фундилия самого Варрона, его тестя Г. Фундания и всадника Г. Агрия (*Varro. RR. I. 2. 1*). Фундилием был человеком состоятельным: упомянуты его рабы и вольноотпущенник (*Ibid.* 69. 2–3). В надписях встречаются *aedituus* римский гражданин (*CIL. VI. 2204–2208*) и *aedituus* императорский раб (*Ibid.* 8703), служащие в храме Согласия.

Понятно, что римский гражданин на этой должности обязательно имел при себе раба для выполнения черной работы, который также назывался *aedituus*. Соответственно, Й. Марквардт выделил две фигуры – *magister aedituus* и *aedituus minister*, т. е. заведующего храмом и храмового смотрителя²⁵³. Однако однозначных доказательств, что они были разделены терминологически, все же нет²⁵⁴. Термин *aedituus* явно не был техническим и применялся к любому, кто был связан с обслуживанием зданий, причем не только храмовых, но и светских²⁵⁵. Тем не менее в уставе колонии Генетива Юлия речь идет о каких-то храмовых магистрах²⁵⁶: дуумвир, эдил либо префект колонии по решению декурионов ежегодно назначал магистров при святилищах, храмах, часовнях (*magistri ad fana, templa, delubra*), чьей обязанностью было заботиться о цирковых играх, жертвоприношениях и угощении богов в соответствии с тем, что постановят

декурионы (*Lex col. Gen.* 128). В самом Риме за храмовыми зданиями надзирали эдилы²⁵⁷. Им же подчинялись *aeditui*, как это видно из бытовой сценки, описанной Варроном: компания приглашенных на обед в праздник *Sementivae* смотрителем храма Теллус в Каринах ожидала там хозяина, которого вызвал эдил, ведавший этим храмом (*cuius procuratio huius templi est: Varro. RR. I. 2. 2*).

Среди обязанностей служителей, естественно, было открывать и закрывать храм²⁵⁸, допускать туда молящихся²⁵⁹ и иная повседневная работа, возложенная на смотрителей низшего ранга. Большую часть времени они проводили в храме и, видимо, жили рядом²⁶⁰. В 169 г. до н. э. о продигиях, случившихся в двух храмах Фортуны, доложили именно их *aeditui*²⁶¹. С храмом могли быть связаны и весьма важные функции, например хранение ценных вещей, документов, денег, принадлежавших как частным лицам, так и государству²⁶². За сохранность их отвечал *aedituus*²⁶³, скорее всего, высокого ранга. Некоторые храмы служили для государственных целей: так, в храме Сатурна хранилась общественная казна²⁶⁴, а в храме Цереры после 449 г. до н. э. под надзором плебейских эдилов – сенатские постановления (*Liv. III. 55. 13*). Для этого имелись специальные помещения, в том числе подземные²⁶⁵. В храмах часто происходили заседания сената. В данных случаях назначение храмовых зданий вполне светское, но светские задачи получали дополнительную религиозную защиту²⁶⁶.

Имелась еще одна категория храмовых служителей, чья деятельность, по всей видимости, была напрямую связана со священнодействиями, – *antistites* (дословно «предстоятели»). *Antistes* фигурирует в легенде о предзнаменовании, связанном с жертвоприношением удивительного вида коровы в общелатинском храме Дианы на Авентине при царе Сервии Туллии²⁶⁷. Он дает советы сабинянину, пожелавшему принести ее в жертву, а затем, хитростью отослав его, сам (либо царь) совершает это жертвоприношение. Плутарх (*QR. 4*) в своем изложении легенды приводит два мнения. Ссылаясь на Юбу, он указывает имя римлянина – Корне-

лий (патрицианский род) и называет его жрецом (*іερεύς*), что, по всей видимости, соответствует латинскому термину *sacerdos*, но, согласно Варрону, это был храмовый служитель (*υεωκόρος*), т. е. *aedituus* из латинских источников. Жрецом (*sacerdos*) называет хитрого римлянина и автор сочинения «О знаменитых людях», приписываемого Аврелию Виктору (*De vir. ill.* VII. 11; 13). *Sacerdos* и *antistes*, вероятно, являлись синонимами, обозначая схожие категории, как видно из дальнейшего анализа. *Adsiduae templi antistites* («постоянные служители храма») Ливий назвал весталок²⁶⁸. Служителями (*antistites*) при Аполлоновых священнодействиях и прочих обрядах именовались децемвиры священнодействий²⁶⁹. Тот же термин Ливий дважды употребил для Поттиев, исполнявших по греческому ритуалу священные обряды Геркулесу у Великого алтаря²⁷⁰. В таком же религиозном контексте упоминает эту должность Валерий Максим, который сообщает, что из города Велия в Лукании некогда была приглашена жрица (*sacerdos*²⁷¹) в храм Цереры, почитавшийся по греческому обычаю, «чтобы у богини имелась служительница (*antistes*), опытная в древних обрядах» (*Val. Max.* I. 1. 1b). Так же Ювенал назвал жреца Великой Матери богов (*Iuven.* II. 113).

Обращает на себя внимание, что все вышеназванные случаи использования термина *antistes* относятся к заимствованным культам и постоянным священнослужителям²⁷². Ведь и культ Весты можно считать происходящим из Альбы-Лонги²⁷³. А в надписях эпохи Империи термин *antistes* прилагался почти исключительно к жрецам восточных божеств²⁷⁴. Правда, в речи «О своем доме», обращаясь к понтификам, Цицерон дважды называет их *antistites* (*Cic. Dom.* 2; 104). Такое словоупотребление уникально. Вполне возможно, Цицерон использовал этот термин как синоним термина *sacerdos*, а не в техническом его значении, ведь понтификами не были связаны ни с каким храмом²⁷⁵. Можно достаточно уверенно утверждать, что *antistes* обозначал лицо, связанное с выполнением постоянных сакральных функций в храме или при алтаре, т. е. настоящего жреца, но, по всей видимости,

в техническом смысле данный термин прилагался только к служителям неримских культов. Это еще раз подчеркивает, что фигура храмового жреца для собственно римского культа нехарактерна.

Конечно, в первую очередь храмовые здания предназначались для религиозных целей. Но в то же время интенсивность регулярной сакральной деятельности в большинстве храмов была весьма незначительной, что в немалой степени было обусловлено отсутствием прямых, формализованных связей между жречеством и храмами. Сами храмовые священнодействия необязательно предполагали наличие публики. Несомненно, праздничным был день дедикации общественного храма (*dies natalis*)²⁷⁶, отмечавшийся в религиозных календарях (фастах), а также с ним могли быть связаны жертвоприношения в праздник соответствующего бога. К этому дню нередко и приурочивали основание храма. Могло быть наоборот – основание храма давало повод для учреждения праздника. Так, например, праздник Матроналии 1 марта²⁷⁷ возник после дедикации в 375 г. до н. э. храма Юноны Луцины на Эсквiline²⁷⁸. Впрочем, есть и другая версия: этот день был посвящен женщинам в благодарность за то, что они примирили римлян и сабинян, а основание храма позднее было приурочено к Матроналиям²⁷⁹. Столь же двойственна античная традиция об учреждении Сатурналий, где также имеется версия, связывающая это событие с посвящением храма Сатурну (либо при Тулле Гостилии, либо в начале Республики)²⁸⁰. Конечно, речь идет об очень древних обрядах, и новые праздники учреждались не на пустом месте²⁸¹, но показательно, что для античных авторов привычно связывать начало культа с постройкой храма. Такое отношение римлян к богам подверглось позднее язвительной критике со стороны христианских апологетов.

Все сказанное можно проследить на примере одного типичного римского храма – храма богини Tellus в римском квартале Карины. Этой старинной италийской богине, покровительнице земледелия, был посвящен ряд религиозных праздников. Ей приносили жертвы в январские дни

Sementivae (вместе с Церерой)²⁸² и Fordicidia (15 апреля)²⁸³. Такие праздники, чьи названия происходят от культовых действий, а не от имен богов, относятся к числу древнейших²⁸⁴. Храм же Теллус был построен по иному поводу – по обету консула П. Семпрония Софа в связи с землетрясением, случившимся в 268 г. до н. э. во время битвы с пиченами²⁸⁵. До 486 г. до н. э. на месте будущего храма стоял дом Сп. Кассия, обвиненного в стремлении к царской власти²⁸⁶, так что о древности культа на этом участке, как бывало при постройке храма, говорить не приходится.

После возведения храма Теллус с ним так и не были связаны древние священнодействия. Показательна описанная Варроном сценка, когда храм оказался закрыт как раз во время праздника Sementivae, посвященного Теллусу: его смотритель (aedituus) был вызван к эдилу (*Varro. RR. I. 2. 1*). Причем храм был не из малоизвестных. Он стоял в центре Рима, в престижном квартале Карины, и именно в нем собрался сенат после убийства Цезаря²⁸⁷. Конечно, отсутствие общественных церемоний не исключало частных жертвоприношений, о чем говорит упомянутый Варроном обычай приходить сюда в Sementivae, который он приписывает «отцам и дедам» (*Ibid.*). Публичные священнодействия в храме Теллус совершались в день его посвящения 13 декабря, в то время как упомянутые Sementivae и Fordicidia приходились соответственно на январь и апрель. Храмовые священнодействия 13 декабря осуществляли эдилы, причем это был лектистерний, заимствованный греческий обряд²⁸⁸. Праздник же Sementivae был связан с понтификами, которые объявляли его датой (*Varro. LL. VI. 26*). Возможно, они же приносили упомянутую Иоанном Лидом жертву Деметре (Церере), отождествленной с Землей-Теллус (*Lyd. Mens. III. 6*). Но в основном праздник отмечался частным образом на местах: сельские жители в этот день жертвовали Теллусу и Церере полбу и супоросую свинью (*Ovid. Fast. I. 667–672*). Священнодействия совершались в полях каждым домохозяином самостоятельно. Праздник Fordicidia также никоим

образом не был связан с храмом Теллус. Специфической его чертой являлось жертвоприношение стельных коров. Часть их понтифики приносили в жертву на Капитолии, а 30 – в 30 куриях²⁸⁹. Кроме того, они совершали какие-то священнодействия вне города в определенных местах (*Lyd. Mens. IV. 49*). Храм Теллус не упоминается. Видимо, молчание источников отражает реальную ситуацию: старинные священнодействия в честь Теллус – сами по себе, а ее же храм, воздвигнутый по конкретному поводу, – сам по себе, хотя, естественно, это не исключало возможности частного проявления благочестия в ее храме в дни осуществления древних ритуалов.

Храмовые праздники нередко оказывались связанными с той или иной профессией, а храмы становились культовыми центрами для соответствующих коллегий или для отдельных представителей данного занятия. Храм Меркурия, естественно, объединял торговцев²⁹⁰, храм капитолийской Минервы – флейтистов (*tibicines*)²⁹¹, авентинской Минервы – писцов и актеров (*Fest. P. 446, 448L, s. v. scribas*) и т. д. Причем связь какой-либо группы населения с тем или иным храмом возникала в силу определенных ассоциаций. Так, 13 августа считался праздничным днем рабов, поскольку, согласно традиции, в этот день Сервием Туллием, рожденным в рабстве, был основан храм Дианы на Авентине, под чьим покровительством теперь оказались рабы (*Fest. P. 460L, s. v. servorum dies*).

Имелись различные поводы для посещения храмов частными лицами, желавшими высказать богам просьбу или благодарность за помощь²⁹². Можно вспомнить историю из жизни знаменитого П. Корнелия Сципиона Африканского. В 187 г. до н. э. он был подвергнут суду, но день суда пришелся на годовщину победы над Ганнибалом. Поэтому Сципион вместо судебного заседания отправился, сопровождаемый народом, на Капитолий, чтобы принести там благодарственные жертвы в храме Капитолийской триады, а затем обошел все храмы не только на Капитолии, но и по всему Риму²⁹³. Был он тогда частным лицом. Многие античные авторы

отмечают, что Сципион имел обыкновение перед каждым важным делом, общественным или личным, приходить в храм Юпитера Капитолийского, приказывая отворять ему даже глубокой ночью, и долго оставался там в одиночестве и безмолвии, как бы совещаюсь с богом²⁹⁴. Несомненно, такое поведение Сципиона казалось современникам необычным, оно запомнилось, о чем свидетельствует популярность этого сюжета у античных писателей. Но что удивляло сограждан? Само ли естественное желание посоветоваться с богами по поводу своих дел? Сомнительно, учитывая распространенный в Риме обычай вопрошать богов путем различного рода гаданий. Свойственно римской религии и стремление отгородиться от окружающего мира во время молитвы, сосредоточиться на общении с божеством, внешним выражением чего являлся обычай закутывать голову при молитве²⁹⁵. Необычным в поведении Сципиона было, скорее всего, пребывание в храме ночью в полном одиночестве, что подчеркнуто у всех авторов, за исключением краткого сообщения Валерия Максима. Римляне с подозрением относились к ночным священнодействиям и уединенному времяпрепровождению. Впрочем, и здесь можно найти аналогию в виде ауспий магистрата, который проводил их после полуночи один или с помощником.

Кроме отдельных, имелись и общие, в основном нерегулярные, поводы, чтобы открыть храмы для совершения там священнодействий, например в благодарность за одержанную крупную победу или ради умилоствивления богов в дни народных бедствий, войн и эпидемий²⁹⁶. В других случаях храмы, наоборот, закрывались, например во время Лемурий (три майских дня поминовения усопших)²⁹⁷. Храмы, имевшие особое сакральное и политическое значение, принципиально чаще использовались для проведения различного рода церемоний. Но в основном речь идет об актах политических, приобретавших тем самым религиозное освящение и дополнительный авторитет.

Итак, собственно римские храмы не знали постоянного жреческого персонала²⁹⁸, подобного, например, фригийским

жрецам храма Великой Матери богов на Палатине²⁹⁹, чей культ был заимствован римлянами в 204 г. до н. э. из Малой Азии; они не имели земельной собственности, аналогичной весьма доходному пастбищу, принадлежавшему греческому храму Геры Лацинийской близ Кротона (*Liv.* XXIV. 3. 3–6); храмовой кассой (агса) распоряжались светские смотрители (*aeditui*) под контролем политической власти (цензоров и эдилов). Полная подконтрольность храмов и их доходов, отсутствие у них собственного жреческого персонала обуславливали и относительно низкую интенсивность религиозной деятельности в них, определявшейся в основном внешней инициативой – либо государства, либо отдельных граждан. Представители политической власти (консулы, преторы, эдилы либо специально назначенные лица) зачастую руководили самими священнодействиями. Все эти характерные для римских храмов черты ясно показывают их специфику и своеобразие.

Правовой статус и социальная роль храмов в ранне-республиканском Риме во многом определялись положением жречества. В самом общем плане, на мой взгляд, исходные причины римского своеобразия в данном вопросе коренятся в процессах, обусловленных победой патрицианской аристократии над царской властью, а не победой плебса над патрициями. Становление гражданской общины лишь закрепило результаты этих процессов, ибо здесь интересы общественной верхушки и рядовой массы объективно совпадали. Подчинение сакральной сферы интересам общества стало в итоге одним из основополагающих принципов полисной цивилизации, что ясно показывает римское храмовое строительство. Храмы в республиканском Риме не просто находились под контролем политической власти, а фактически являлись составной частью общественной собственности, о чем свидетельствует и анализ преступления *sacrilegium*, которому посвящен следующий параграф.

IV.6. Правовая защита священного имущества в Древнем Риме

Специфика публично-правового статуса священного имущества, т. е. посвященного богам, четко выясняется при анализе преступлений, связанных с ним, и общественной защиты этого имущества. Здесь в полной мере выявляются сложные взаимоотношения сакрального и светского в понимании древних римлян. Первое известное законодательное регулирование покушений на такого рода имущество относится к Юлиеву закону о казнокрадстве (*peculatus*), святотатстве (*sacrilegium*) и растрате (*residuae*). Последнее преступление, возможно, являлось объектом отдельного закона³⁰⁰. Считается, что закон о казнокрадстве и святотатстве был принят Августом, хотя, может быть, и Цезарем, поскольку этот закон не упомянут Светонием при перечислении законодательных инициатив Августа (*Suet. Aug. 34*)³⁰¹. В любом случае можно констатировать весьма позднее появление закона, каравшего преступление *sacrilegium*.

Само это преступление в своем классическом (и также довольно позднем) варианте понималось очень конкретно и узко, гораздо уже неточного перевода «святотатство» («кощунство»), а именно – «кража священного предмета из священного места»³⁰². Расширение значения произошло под влиянием христианства в эпоху поздней Империи³⁰³. В частности, в кодексе Феодосия *sacrilegium* явно означает «религиозное преступление», «святотатство»³⁰⁴, впрочем, и другие тяжкие преступления³⁰⁵, что свидетельствует о незавершенности формирования термина. В период Республики слово *sacrilegus* использовалось, как правило, в обыденном смысле, т. е. без терминологической точности, в частности в речах Цицерона среди прочих инвектив и оскорблений в адрес противника³⁰⁶. В таком же смысле и в таком же контексте *sacrilegus* употребляется у самых ранних авторов, у которых встречается это слово, – в комедиях Плавта (*Rud. 706*)³⁰⁷ и Теренция (*Eup. 911; Adelph. 304*). Но и в начале Империи в произведениях Овидия, мы наблюдаем то же самое³⁰⁸. Воз-

можно, это обыденное значение повлияло на отмеченное выше расширение юридического содержания термина *sacrilegium* в эпоху поздней Империи.

Оба квалифицирующих признака преступления *sacrilegium* в классическом понимании – «священный предмет» и «священное место» – встречаются в сочинениях римских юристов, хотя не без противоречий, отражающих эволюцию понятия.

Прежде всего, проблемы возникают при решении двух вопросов: как расценивать похищение профанного предмета из священного места и священного предмета из профанного места? Цицерон распространяет термин *sacrilegus* и на того, кто украл нечто, доверенное священной охране (*sacro commendatum*), т. е. положенное на хранение в храм (*Cic. Leg. II. 22; 40*). Через два с половиной века рескриптом императоров Севера и Антонина Кассию Фесту (начало III в.) было установлено, напротив, считать кражей, а не святотатством, похищение имущества частных лиц, помещенного на хранение в храм (*D. XLVIII. 13. 6(5)*). Подобным образом Марциан (нач. III в.) относил *lex Iulia peculatus* только к краже священного (*sacra*) и религиозного (*religiosa*) имущества, а также даров божеству³⁰⁹. Конечно, идеальные «законы законов» Цицерона не обязательно отражали реалии его собственного времени, ибо выражали скорее то, что должно быть, т. е. его представления о «нравах предков». Однако до упомянутого рескрипта Клавдий Сатурнин (середина II в.) утверждал в полном согласии со словами Цицерона: «Место определяет, что одно и то же (преступление) является либо кражей, либо святотатством...» (*D. XLVIII. 19. 16. 4*). Другими словами, по его мнению, похищение из храма частного имущества так же должно считаться святотатством, как и похищение священных предметов. У Квинтилиана (вторая половина I в. н. э.) вопрос о том, считать ли святотатством похищение из храма денег частного лица, является одним из излюбленных образцов контроверсий³¹⁰. Видимо, Юлиев закон не касался этой сложной проблемы, которая была урегулирована лишь рескриптом упомянутых императоров. Ее подробно рассмотрел

итальянский исследователь Фр. Ньюли³¹¹, который пришел к выводу, что кража частных вещей, помещенных на хранение в священное место, в конце Республики и в начале Империи подпадала под более широкое определение *violatio religionis* («преступление против религии»), а не *sacrilegium*³¹².

Не менее сложен и обратный вопрос: является ли преступлением *sacrilegium* похищение священного предмета, находящегося в профанном месте: *si quis sacrum ex privato subriperit, utrum fur an sacrilegus sit iudicandus?* (*Cic. De inv. I. 11, ср. II. 55*). Из упомянутого утверждения Клавдия Сатурнина о решающем значении места совершения преступления для его квалификации вытекает отрицательный ответ. В том же духе можно понять слова Павла (начало III в.): «Святотатцами являются те, кто ограбил общественные святыни»³¹³. О краже именно из храма (*templum*) говорят Павел и Ульпиан, рассуждая о мере наказания святотатцев³¹⁴. Тем не менее Т. Моммзен, хотя и без аргументации, утверждал, что вопрос Цицерона, без сомнения, предполагает утвердительный ответ³¹⁵. В этом есть свой резон. Ведь то, что посвящено божеству, сохраняло сакральный характер навсегда, если только не принималось иное решение уполномоченными на то светскими органами власти (см. гл. III, § 1). В частности, участок земли, посвященный божеству для постройки храма, оставался священным и после разрушения храмового здания (см. примеч. 113). Соответственно, похищение на священное имущество в любом месте могло грозить гневом богов.

Павел упомянул еще одно уточнение содержания понятия *sacrilegium*, сформулированное в начале I н. э.: «Лабееон в 38-й книге “Посмертно изданных (сочинений)” определяет казнокрадство (несомненно, и святотатство, что явствует из дальнейшей цитаты. – А. С.) как похищение казенного (*publica*) или священного (*sacra*) имущества, совершенное не тем (лицом), на ком лежала ответственность (за них), и поэтому храмовый служитель (*aedituus*) не совершает казнокрадство в отношении того, что ему доверено» (*D. XLVIII. 13. 11(9). 2*). Таким образом, святотатцем мог считаться лишь посторон-

ний храму человек. Преступление храмового служителя, поскольку он отвечал за сохранность храмового имущества, видимо, квалифицировалось как растрата (*residuae*)³¹⁶.

Для обозначения вещей и прочего, что имело то или иное отношение к религии, употреблялись различные термины (*sacrum, religiosum, sanctum*). Основным для храмового имущества являлось понятие *sacrum – sacra pecunia, sacrilegium*. Важнейшей чертой этого понятия был его общественный (публичный) характер, что четко сформулировано в определении известного юриста начала III в. Марциана: «Священными вещами являются те, которые посвящены обществом, а не частными лицами. Следовательно, если кто-нибудь частным образом учредит для себя святыню, это является не священным, а светским»³¹⁷. В том же духе еще в I в. до н. э. высказывался Эллий Галл (см. примеч. 176). Юрист II в. Гай (II. 5) подчеркивал, что основанием для признания священным может быть только воля римского народа, выраженная в законе или в постановлении сената (см. примеч. 147). Тем самым он обобщил содержание закона 304 г. до н. э. и закона Папирия, регулировавших посвящение общественных храмов (см. § 3). Важным элементом посвящения имущества божеству являлось участие в обряде общественных жрецов (понтификов): «Священное – это то, что посвящено богу по надлежащему обряду и с помощью понтификов, например священные здания и дары, которые по надлежащему обряду переданы для службы богу... Если же кто-либо своей властью установит для себя (нечто) наподобие священного, это является не священным, а профанным»³¹⁸. Именно понтификам принадлежала теоретическая разработка соответствующих вопросов, т. е. определение различных категорий того, что имеет отношение к религии³¹⁹.

О едином публично-правовом характере общественного (государственного) и священного имущества достаточно ясно свидетельствует *lex Iulia peculatus*. Кража священного имущества несколько раз упоминается в 13-м титуле 48-й книги «Дигест» вместе с кражей казенного и, что показательное, обозначается как *peculatus*³²⁰. В этих случаях, несомненно,

речь идет о сокращенном наименовании закона, а не о едином преступлении. Тем не менее сама возможность такого сокращенного упоминания свидетельствует об идентичности составов преступлений *reculatus* и *sacrilegium*, причем первое включает в себя второе: кражу священного имущества (*rescupia sacra*) Лабеем прямо определен как *reculatus*³²¹.

Но в законе Юлия о казнокрадстве упоминается наряду с сакральным (*rescupia sacra*) религиозное имущество (*rescupia religiosa*)³²². Эти две категории Гай объединяет в качестве вещей божественного права³²³. Здесь проблема связи с казнокрадством принципиально сложнее, ибо понятие *religiosum* в первую очередь относилось к частному культу и во многом носило неформальный характер. Уже упоминавшийся Элий Галл дает следующее определение: *religiosum* – это то, «что человеку нельзя совершать, а если он это совершает, считается поступающим против воли богов»³²⁴. Какого-либо специального решения для признания чего-либо *religiosum* не требовалось, хотя и не исключалось, как в случае с признанием ряда дней «злосчастливыми» (*atri*), что делало их *religiosi*³²⁵. Наиболее наглядно неформальный и частноправовой характер понятия *religiosum* заметен в процедуре погребения усопшего: «Запретным (*religiosum*) мы делаем по собственной воле, хороня покойника на принадлежащем нам месте, если только погребение этого покойника относится к нам»³²⁶. Именно к погребальному культу богов Манов и относились, в первую очередь, религиозные вещи³²⁷. Марциан, рассматривая вопрос о кладе, захороненном вместе с умершим, отмечает, что тот не становится «религиозным» и может быть извлечен, поскольку императорскими распоряжениями запрещено погребать деньги (*D. XLVIII. 13. 5(4). 3*). Соответственно, разрешенные для погребения вещи, как и само погребение, становятся религиозными («запретными») и подпадают под действие Юлиева закона о казнокрадстве.

Таким образом, этот закон касался не только того имущества, чей сакральный характер признан публично, но и того, чье религиозное значение возникло неформально, прежде всего, связанного с частными местами погребений.

Однако спецификой этого частного акта являлось его общественное значение, поэтому права погребения регулировались и контролировались общественными органами власти. Значительное внимание погребальному праву уделено в преторском «Постоянном эдикте» (*edictum perpetuum*), что отражено в седьмом и восьмом титулах 11-й книги и 12-м титуле 47-й книги «Дигест» (ср. *Inst. II. 1. 9*). Эти же вопросы являлись важной частью полномочий общественных жрецов, а именно понтификов (см. гл. III, § 3). Ведь и завещание в Риме относилось к сфере публичного права³²⁸. В конце концов душа умершего присоединялась к сонму богов Манов, в совокупности покровительствовавших всем живым, т. е. обществу. Их почитание не могло быть только частным делом, а потому в их честь были учреждены и общественные обряды (Паренталии, Фералии). Из этого следует, что и права их (*ius manium*) должны защищаться обществом, в том числе *res religiosas*, принадлежащие Манам³²⁹. В городском уставе Тарента (первая половина I в. до н. э.) религиозное имущество названо принадлежащим муниципию, подобно общественному и сакральному, что ясно говорит о его общественном характере³³⁰. Одинаково и наказание за покушение на эти категории – штраф в четырехкратном размере (стоимости похищенного) в пользу муниципия, взимаемый магистратом (*Lex mun. Tarent. IX. 1*), что также подчеркивает их тесную связь. Распоряжались всеми тремя имущественными категориями муниципальные магистраты – кваттуорвиры и эдилы (*Ibid. 2*). Устойчивое словосочетание *resunia sacra religiosa publicave*, фиксируемое в источниках юридического характера (с разной последовательностью элементов)³³¹, свидетельствует о близости этих имущественных категорий по своей сути, принципиально отличной от *resunia privata*.

Общественные черты в правовом положении священного (сакрального) и религиозного имущества, выразившиеся прежде всего в контроле и управлении со стороны публичных органов власти, позволили законодателю объединить в рамках одного закона оба преступления (святотатство и

казнокрадство). Разница между ними заключалась в том, что в случае совершения святотатства покушение на общественное имущество, помимо всего, оскорбляло богов. Данный момент должен был рассматриваться как отягчающее вину обстоятельство, ибо грозил всей общине гневом богов. В пользу этого говорит выделение Павлом некоей промежуточной категории между ворами и святотатцами – тех, кто обокрал частные святилища: их преступление, оскорблявшее богов, почитаемых частным образом, рассматривалось как более тяжкое по сравнению с обычной кражей, но менее тяжкое, чем святотатство³³².

Таким образом, *lex Iulia peculatus* в один ряд ставит казнокрадство и покушение на сакральное и религиозное имущество. Этому выводу на первый взгляд противоречит утверждение Гая и Марциана, отраженное в «Институциях» Юстиниана: «Вещи священные (*sacrae*), запретные (*religiosae*) и неприкосновенные (*sanctae*) не являются чьим-либо имуществом – ведь то, что относится к божественному праву, не находится ни в чьем имуществе»³³³. Речь здесь идет об имуществе как частном, так и общественном, что ясно следует из определения Гая, где вещи божественного права противопоставляются вещам человеческого права, которые являются или общественными, или частными (*D. I. 8. 1 pr.*)³³⁴. На мой взгляд, утверждение Гая и Марциана можно считать юридической фикцией. Например, места погребений являлись объектом регулирования частного и публичного права, будучи тесно связаны с вопросами хозяйственного использования земельных участков³³⁵. Собственники и другие заинтересованные лица были обязаны заботиться о погребениях и поддерживать в надлежащем порядке надгробные памятники (*D. XLVII. 12. 7*). Ситуация вполне объяснимая, так как признание мест погребения принадлежащими богам Манам не отрицает в силу жизненных реалий человеческого участия в уходе за ними. То же самое можно сказать о священном имуществе – публичное посвящение божеству не снимало с государства заботу об этом имуществе (см. § 4). Другой возможный вариант – переход такого имущества под

управление жрецов – в Риме не имел места: как отмечалось (гл. III, § 1), жреческие права на священное имущество были весьма ограничены, находясь под контролем светских властей.

Кому принадлежала собственность на имущество богов с формально-юридической точки зрения, точного ответа источники не дают. Интересна «промежуточная» концепция, избегающая крайностей обманчиво простых ответов (либо «человеку», либо «богу»). Согласно этой концепции, данное имущество было ничьим, подобно наследству до появления наследника³³⁶. Таким образом, полномочия публичных органов власти оказываются подобными полномочиям опекуна, куратора (попечителя), прокуратора (представителя)³³⁷. Но при любой формально-юридической концепции священным имуществом – и прежде всего храмовым – фактически распоряжались светские органы власти, хотя, конечно, соотношение и взаимовлияние теории и практики на разных этапах развития римского государства могли быть различными.

Рассмотренному пониманию юристами преступления *sacrilegium* соответствует или, во всяком случае, не противоречит употребление данного термина в более ранних источниках иного характера, которые позволяют проследить эволюцию этого понятия. Ливий употребляет его для обозначения похищения именно храмового имущества, подробно останавливаясь на некоторых эпизодах³³⁸. Лишь в одном случае он использует слово *sacrilegium* не в техническом значении, хотя опять-таки в связи с хранящейся в храме реликвией. Речь идет о доспехах Авла Корнелия Косса в храме Юпитера Феретрия и надписи на них, которая противоречила другим данным об этом персонаже ранней римской истории (*Liv.* IV. 20. 5–11). Но поскольку о надписи сообщил сам Август³³⁹, то Ливий «счел почти что святотатством (*prope sacrilegium*) лишить Косса свидетельства Цезаря Августа» (*Ibid.* 7). Восстановление Августом храмов, в том числе храма Юпитера Феретрия, о чем весьма благоговейно Ливий упоминает здесь же, несомненно, повлияло на выбор им слова, конечно, не в техническом его значении, а для литературного

сравнения. Все же можно заметить, что значение, в котором Ливий употребил в данном случае слово *sacrilegium*, не противоречит его основному значению («кража священного»).

Сложнее другая проблема: Ливий прилагает термин *sacrilegium* исключительно к ограблению храмов в греческих городах, в том числе совершенному римскими полководцами во время войны. Такие храмовые сокровища и храмы вне римской территории никак не могут рассматриваться как посвященные по римскому обычаю римским же государством, что было важным квалифицирующим признаком понятия *sacrum*, соответственно, *sacrilegium* (см. выше). Видимо, греко-римская культурная общность не позволяла рассматривать греческие храмы как чуждые Риму, а общий круг богов определял общие же опасения вызвать их гнев, что делало оправданным употребление данного термина. Любопытно, но в источниках полностью отсутствуют для эпохи Республики сведения о покушении на собственно римские храмы.

Первый рассказ, в котором Ливий употребил термины *sacrilegium* и *sacrilegus*, посвящен Племинию, легату Сципиона Старшего. Поставленный Сципионом во главе гарнизона в южноиталийском городе Локры (205–204 гг. до н. э.), Племиний, среди прочих преступлений, ограбил местные храмы, в том числе знаменитый храм Прозерпины (Персефоны). Ливий назвал это преступление *sacrilegium* (*Liv.* XXIX. 8. 9; 18. 12), а похищенные сокровища – *sacra pecunia* (*Ibid.* 18. 15). Действия Племиния и его приспешников он определил в речи локрских послов как *sacrilegas manus admovere* («наложить святотатственные руки»: *ibid.* 18. 8). Рассказывая о тех же событиях, Диодор трижды употребляет греческий термин *ιεροσυλία* (*Diod.* XXVII. 4. 5; 6; 7), которому соответствовал римский термин *sacrilegium*³⁴⁰. Через несколько лет этот же храм был ограблен какими-то частными лицами, по всей видимости, местными жителями, ибо казни (*supplicium*) они подверглись не в Риме, куда их сначала доставили для ведения следствия, а в Локрах (*Liv.* XXXII. 1. 8). Их преступление было обозначено Ливием в тех же тер-

минах³⁴¹. О судьбе же Племиния сведения разнятся: доставленный в цепях в Рим, он либо скончался в тюрьме до суда, либо был казнен там же за попытку поднять мятеж (в 194 г. до н. э.)³⁴². Святотатство было лишь одним из его многочисленных преступлений, в том числе против римских граждан. Но оно привлекло особое внимание в силу необходимости умиловствования богини: по решению сената святотатство было искуплено возвращением в храм вдвое большей суммы, чем было украдено, и совершением, после консультации с понтификами, искупительных жертвоприношений³⁴³.

За подобные действия по отношению к халкидянам, союзникам Рима в войне с македонским царем Персеем, в 170 г. до н. э. был наказан огромным штрафом в миллион ассов претор Гай Лукреций (*Liv.* XLIII. 8. 10–11). Среди его преступлений упоминается и ограбление храмов (*templa spoliata compilataque*), обозначенное (в речи халкидского посла) как *sacrilegium* (*Ibid.* 7. 10).

Кроме того, Ливий рассказывает о таких обвинениях в ограблении храмов³⁴⁴, правда, не употребляя термина *sacrilegium*, которые закончились оправданием римских полководцев на том основании, что они действовали по праву войны³⁴⁵. Речь идет об обвинении сиракузянами консула М. Клавдия Марцелла (210 г. до н. э.) и амбракийцами проконсула М. Фульвия Нобилиора (187 г. до н. э.). В последнем случае сенат постановил доложить вопрос о предметах, изъятых из храмов, коллегии понтификов³⁴⁶, по всей видимости, чтобы та определила, какие из них являются священными, а какие нет. Такое же решение сенат принял в 210 г. до н. э. по поводу добычи, захваченной в Кампании (*Liv.* XXVI. 34. 12). Правда, в своем весьма подробном изложении событий Ливий не сообщает, как были выполнены эти решения сената.

Пожалуй, наиболее вопиющее святотатство, к тому же совершенное в мирных условиях, произошло в 173 г. до н. э. Цензор этого года Квинт Фульвий Флакк, к тому же с 180 г. до н. э. являвшийся понтификом (*Liv.* XL. 42. 11), ради украшения возводимого им храма Всаднической Фортуны снял мраморные плиты с крыши храма Юноны (Геры) Лациний-

ской в Бруттии. Его действия вызвали бурное возмущение всего сената, по решению которого плиты отвезли обратно (правда, их не сумели вернуть на место) и провели искупительные обряды³⁴⁷. О каком-либо наказании самого цензора не сообщается. Полагали, что его наказало разгневанное божество, поскольку позднее, сломленный домашними несчастьями, он повесился. С точки зрения религии это считалось позорной смертью³⁴⁸. Многие думали, что после своей цензуры Флакк тронулся умом, и в этом видели кару со стороны Юноны Лацинийской³⁴⁹. Такой же взгляд на судьбу святотатцев Ливий изложил в сочиненной им речи локрийцев, обвинявших Племиния и его подельников: богиня наслала на святотатцев безумие³⁵⁰. Причем локрийцы угрожали, что в случае непринятия сенатом мер по отношению к преступникам гнев ограбленной богини может обрушиться на римское государство в целом (*Liv.* XXIX. 18. 8–9).

Еще один возможный случай святотатства относится к консулу 106 г. до н. э. Квинту Сервилию Цепиону. По одной из версий, в 103 г. до н. э. он был осужден на изгнание за присвоение сокровищ храма Аполлона в Толосе (Нарбонская Галлия)³⁵¹. Страбон назвал его греческим словом ἱερόσυλος («святотатец»), которому соответствовало латинское *sacrilegus*: «Присвоив их (сокровища. – А. С.), Цепион за это окончил жизнь в несчастье, будучи изгнан родиной как святотатец...» (*Strabo.* IV. 1. 13). Как *sacrilegium* определил преступление Цепиона Юстин (XXXII. 3. 10)³⁵². Однако из сообщений Страбона (IV. 1. 13) и Орозия (V. 15. 25) видно, что осуждение Цепиона было связано все же не с ограблением храма, а с присвоением храмовых сокровищ, уже ставших военной добычей, т. е. собственностью государства. В таком случае здесь имело место преступление *peculatus*, а не *sacrilegium* (D. XLVIII. 13. 15(13)). Конечно, от такого рода источников трудно ожидать точности юридического языка, но эта история, как и Юлиев закон, свидетельствует о близости составов упомянутых преступлений.

О том же свидетельствует четвертая речь Цицерона против Верреса, посвященная, в частности, присвоению Вер-

ресом статуй богов и ограблению им сицилийских храмов. Хотя Цицерон ни разу не употребляет термин *sacrilegium*, описываемые преступления, пусть даже против сицилийских храмов, вполне подпадают под это понятие. Наиболее подробен и показателен рассказ о похищении Верресом статуи Меркурия в сицилийском городе Тиндарида (*Cic. Verr. II. 4. 84–92*). Эту статую из карфагенской добычи подарил городу П. Сципион Младший, и перед ней ежегодно совершались священнодействия (*Ibid. 84*). В преступлении Верреса Цицерон увидел сразу несколько составов (*Ibid. 88*): и вымогательство (*pecuniae captae*), и казнокрадство (*peculatus*), и оскорбление величия римского народа (*maiestas*), и, наконец, преступление против религии (*scelus, quod religiones maximas violavit*). Все указанные преступления вытекали из того обстоятельства, что, с одной стороны, эта статуя принадлежала союзникам, с другой – она являлась собственностью римского народа, происходя из его военной добычи, и при этом была посвящена божеству³⁵³. Цицероново «преступление против религии» вполне соответствует понятию *sacrilegium*, поскольку также представляет собой похищение священного предмета, но Цицерон употребляет общий термин *scelus*, не конкретизируя преступление. Здесь, как и в Юлиевом законе о казнокрадстве, мы видим тесную связь между составами преступлений *peculatus* и *sacrilegium*.

Использование терминов в их техническом значении следует ожидать в диалогах Цицерона, где представлены его теоретические взгляды. Это тем более важно, что его сочинения предшествуют Юлиеву закону, где понятие *sacrilegium* должно было получить четкое и законченное определение. В своих «законах о религии» Цицерон называет укравшего священный предмет (*sacrum*) не *sacrilegus*, а *parricida* (*Cic. Leg. II. 22*), т. е. термином, обозначающим умышленного убийцу (дословно – «отцеубийцу»)³⁵⁴. Однако, поясняя далее этот «закон», Цицерон все же употребляет термин *sacrilegus* (*Ibid. 40*).

О похищении священного имущества, хотя без употребления термина *sacrilegium*, говорится в упоминавшемся уста-

ве храма Юпитера Либеры в Фурфоне (Сабинская область), утвержденном в 58 г. до н. э., т. е. до закона Юлия. Наказанием за это преступление в уставе назначен штраф, налагаемый по усмотрению эдила, причем жители Фурфона могли оправдать виновных (FIRA. II. 1. 3. 15–17), что похоже на право апелляции к народному собранию в Риме. О подобном идет речь и в уставе священной рощи около города Сполеций, из которой запрещалось что-либо вывозить или выносить, кроме дня священнодействия³⁵⁵. Нарушение этого запрета, совершенное со злым умыслом, схоже с преступлением *sacrilegium* и каралось искупительным жертвоприношением быка и штрафом в 300 ассов, который налагало некое должностное лицо с титулом *dicator* (Ibid. 1. 2). Штрафом в четырехкратном размере стоимости похищенного каралось покушение на общественное, сакральное и религиозное имущество по городскому уставу Тарента (первая половина I в. до н. э.). Налагал его муниципальный магистрат (*lex mun. Tarent. IX. 1*).

Незначительное количество данных даже от эпохи поздней Республики и отсутствие обобщающих свидетельств не позволяют четко установить характер наказания за святотатство в этот период. Отрицается само наличие в праве конца Республики и начала Империи такого преступления³⁵⁶. И если святотатство частных лиц, укравших сокровища храма в Локрах, покарало смертной казнью, а претора Гая Лукреция наказали штрафом, то преступление цензора и понтифика Кв. Фульвия Флакка осталось, по-видимому, безнаказанным. Различия в наказании явно были связаны с различиями в социальном статусе виновных, а также с иными обстоятельствами – целью преступления, нанесенный ущерб, политические соображения и т. д. Штрафные санкции в уставах храма в Фурфоне, священной рощи около Сполеция и города Тарента могли быть обусловлены отсутствием у местных должностных лиц права вынесения смертных приговоров, а не порядками в Риме³⁵⁷. О тяжести этого преступления говорит определение святотатца у Цицерона как *patricida*, понимать ли под этим совпадение состава преступления³⁵⁸, либо рассмотрение его перед судом *quaestores*

paricidii³⁵⁹. Согласно античной традиции, образцом для наказания паррицид-отцеубийц (их топили в море в мешке) послужило наказание жреца Марка Ацилия, продавшего при Тарквинии Гордом секреты Сивиллиных оракулов, что Валерий Максим обозначил как оскорбление (*violatio*) богов³⁶⁰. Эта связь с несомненным преступлением против религии также могла повлиять на выбор термина Цицероном, тем самым подчеркнувшего тяжесть деяния, по крайней мере во «времена предков».

Неопределенность в наказании можно объяснить длительным историческим периодом (царский и республиканский Рим), от которого дошли очень скудные и неоднозначные сведения. Изменения в отношении к наказанию преступников вполне вероятны даже с учетом консерватизма сакральной сферы. Однако неизвестно, когда появился термин *sacrilegium* для обозначения отдельного преступления. Не исключено, что четкое и определенное наказание для всех случаев отсутствовало до Юлиева закона из-за двойственного отношения римлян к самому преступлению против богов. С одной стороны, грех одного человека, как отмечалось в третьей главе (§ 3), мог навлечь гнев богов на все общество: такой подход проявился в деле Племиния и локрских святотатцев. В последнем случае необходимость искупления их святотатства усиливали – «разжигали» (*accenderunt*) – пророчицы, которые свидетельствовали о гневе богов (*Liv. XXXI. 12. 5*). С другой стороны, «оскорбление богов – забота самих богов» (*Tac. Ann. I. 73*): такой взгляд явно просматривается в рассказе о цензоре Кв. Фульвии Флакке, наказанном безумием за свое святотатство. Впрочем, и в последнем случае, опасаясь религиозных последствий для римского народа, сенат отменил распоряжение цензора и принес искупительные жертвы оскорбленной богине (*Liv. XLII. 3. 9–10*). Выбор той или иной позиции по отношению к сакральному преступлению не был формализован, т. е. определялся не какими-либо правилами и обычаями, но лишь обстановкой, общественными опасениями и другими соображениями, что характерно для вопросов, связанных с религией.

Ситуация коренным образом изменилась в эпоху Империи. При перечислении обязанностей проконсула Ульпиан и Марциан в первую очередь называют необходимость преследования святотатцев, ставя их в один ряд с разбойниками (*latrones*) и похитителями людей (*plagiarii*)³⁶¹. Тогда преступление *sacrilegium* каралось, как правило, смертной казнью (растерзание зверями, сожжение заживо, распятие), которая в провинции назначалась проконсулом³⁶². Такие жестокие виды казни не были свойственны времени принятия Юлиева закона. Но какое наказание святотатцам предусматривал этот закон – нигде прямо не указано. Говорится лишь о наказании за казнокрадство (*peculatus*), за которое полагалось изгнание (*aquae et ignis interdictio*), позднее ссылка (*deportatio*), что сопровождалось лишением прежних прав и имущества (D. XLVIII. 13. 3). Ссылку Павел и Ульпиан рекомендовали применять в отношении лиц высокого статуса и при краже храмового имущества в незначительных размерах (для лиц низкого статуса – рудники)³⁶³. Кроме того, законом о казнокрадстве предусматривался штраф в четырехкратном размере стоимости похищенного при краже военной добычи (D. XLVIII. 13. 15(13)). О таком же наказании за кражу казенного имущества говорит Павел, комментируя закон Юлия о казнокрадстве (*Paul. V. 27*). По всей видимости, наказания за казнокрадство и святотатство, объединенные общим законом, были идентичными, о чем, в частности, свидетельствует Марциан: «Но и если [кто-либо] похитил дар бессмертному божеству, он подвергается наказанию за казнокрадство (*peculatus poena tenetur*)» (D. XLVIII. 13. 4. 1).

Таким образом, можно предположить, что закон Юлия предусматривал за святотатство либо изгнание, либо штраф (в каких случаях какое наказание – неизвестно). Эти наказания встречались и при Республике. Как уже отмечалось, изгнание за святотатство было применено еще в конце II в. до н. э. по отношению к Квинту Сервилию Цепиону. Даже если в данном конкретном случае Страбон, опиравшийся на сочинение Посидония, современника событий, ошибался, это не опровергает саму возможность такого наказания. Штраф в

четырёхкратном размере за кражу общественного, сакрального и религиозного имущества был записан в тарентинском городском уставе, соответствующий раздел которого весьма напоминает будущий закон Юлия о казнокрадстве. Что же касается казни локрских святотатцев, то здесь могли иметь место те же соображения, которые привели к казням при преследовании Вакханалий.

Наказание за святотатство постепенно ужесточалось в эпоху Империи, отделяя состав этого преступления от преступления *reclusatus*. Данное обстоятельство отражает общую тенденцию, характерную для религиозных процессов эпохи Империи, когда общественная религия, включившая в себя императорский культ, приобрела ярко выраженный политический характер, став одним из государственных институтов, критерием политической лояльности. В силу этой тенденции Ульпиан поставил рядом со святотатством преступление «оскорбление величия» (*crimen maiestatis*), касавшееся прежде всего особы императора³⁶⁴. А в республиканскую эпоху состав преступления явно был общим – похищение того или иного вида общественного имущества, чем объясняется появление единого закона для трех имущественных категорий (*pecunia publica sacra religiosa*).

Обращает на себя внимание отсутствие отдельного термина для обозначения сакрального преступления как такового практически до самого конца истории римского государства³⁶⁵. Тем более невозможно говорить о таковом для эпохи Республики. Рассматриваемый термин *sacrilegium*, ясно фиксируемый для обозначения конкретного преступления после Юлиева закона, для Цицерона, пожалуй, еще не был чем-то устоявшимся. В совершенно однозначной ситуации, предполагавшей терминологическую точность, он употребляет *parricida, sacrilegus, scelus* (*Cic. Leg. II. 22; 40; Verr. II. 4. 88*). Это отражает процесс развития римского права, постепенно воплощавшегося в четкие дефиниции, но для разных преступлений в разное время и с разной скоростью. Одной из причин весьма медленного оформления понятия «религиозное преступление» явилось отмеченное

выше двойственное, противоречивое отношение в обществе к религиозным нарушениям, обусловленное в значительной степени характерным для гражданской общины подчинением религиозной сферы сфере политической, а также политеизмом римской религии. Многобожие, тем более в условиях обширной империи, практически исключало возможность единой общеобязательной системы религиозных требований и норм. Действия гражданина в сфере культа богов – в той степени, в какой они не затрагивали интересы других и, прежде всего гражданской общины, – были делом его личной совести и ответственности. Поэтому религиозные обязательства, которые на него налагало общество, имели скорее характер гражданского, а не религиозного долга. Преобладание общественного над сакральным хорошо заметно в проанализированном понятии *sacrilegium*, которое обозначало конкретное преступление из области пересечения интересов государства и религии. В республиканскую эпоху жалобы по поводу *sacrilegium* рассматривались в сенате, который принимал решение о судебном преследовании или отказывал в нем, а Юлиев закон, посвященный этому преступлению, объединил его с казнокрадством и, по всей видимости, рассматривал *sacrilegium* как вариант последнего, но с тяжкими последствиями в виде возможного гнева богов. Такая трактовка этого преступления в римском праве подтверждает тезис о фактическом вхождении сакрального имущества в состав государственной (общественной) собственности, о чем говорилось в третьей (§ 1) и четвертой (§ 4) главах.

Главной целью данного исследования являлось создание комплексной картины взаимодействия политической, прежде всего магистратской, и религиозной власти в древнеримской Республике с учетом тех принципов, на которых строилась гражданская община (*civitas*). Политическая власть играет важнейшую роль в поддержании целостности цивилизации, самого ее существования, оказывает огромное влияние на жизнь общества и отдельных людей. Изучение же сакральных сторон позволяет глубже понять механизм ее функционирования. Основное внимание было уделено устойчивым чертам римской религиозно-политической организации, характерным для всей республиканской истории, которые определяли специфику этой организации.

Важнейшие особенности религиозно-политической организации республиканского Рима четко выявляются при анализе магистратских ауспий и того значения, которое им придавали политическая теория и практика. Право на проведение ауспий составляло сакральную базу государственных актов, давало религиозную санкцию власти, уве-

ренность в помощи богов, тем самым повышая авторитет и действенность самой власти. Этот момент имел особое значение для республиканской политической системы с ее неразвитым аппаратом принуждения по отношению к гражданам, что делало крайне важным их согласие с решениями и действиями руководителей. Религия выступала как важный объединяющий фактор, как область сотрудничества и компромиссов, а не разногласий и соперничества.

Источником магистратских ауспиций, на мой взгляд, являлись электоральные комиции, точнее, две ауспикальные процедуры, которые происходили на этих комициях – перед их началом и при объявлении победителей (*renuntiatio*). Таким образом, сакральная основа магистратской власти каждый раз создавалась заново, причем при активном участии гражданского коллектива. При всем религиозном значении ренунциации ее все же нельзя назвать особым ритуалом наделения правом на ауспиции, ведь ауспиции оказываются включенными в иной, политический, акт. В итоге получение магистратом религиозных полномочий фактически зависело от получения им политических полномочий, что полностью соответствует выявляемой и в других областях соподчиненности этих двух сфер. Отсутствие отдельной «божественной» инвеституры заметно облегчало доступ к политической власти. При таких условиях не могло сложиться особой социальной группы, которая монополизировала бы руководство обществом, в том числе апеллируя к божественной санкции. Соответственно, не было передачи полномочий от предшественника преемнику, а это также не способствовало возникновению представлений об особых привилегиях отдельной группы, прежде всего той, которая обладала властью изначально. Все это, несомненно, помогло плебеям в осуществлении их политических требований, позволило реализоваться характерной для полиса тенденцией (несколько условно ее можно назвать демократической). Следовательно, и плебеи имели принципиальную возможность осуществления общественных ауспиций, воплотив ее в жизнь после получения доступа к магистратурам.

Хотя передача полномочий от предшественника преемнику не имела места, все же сакральная полноценность новых магистратов во многом определялась сакральной полноценностью власти и действий руководителя электоральных комиций, т. е. зависела от религиозных условий проведения политического акта. В этом смысле можно говорить о передаче права на ауспиции, ибо было важно, кто организует этот акт. Соответственно, могли возникнуть опасения передать неполноценные ауспиции и стремление «обновить» их в случае таких опасений, чему служил, в частности, институт интеррегнума. Его содержанием являлась организация безупречных с точки зрения ауспикального учения выборов новых магистратов, т. е. процедуры, в ходе которой предоставлялись общественные ауспиции. Они предоставлялись не от *patres*, а «от Юпитера» вследствие ауспикальных актов на электоральном собрании, руководимом интеррексом из числа *patres*. Таким образом, сенат получал дополнительную возможность политического контроля за исполнительной властью, на этот раз в религиозной форме.

Принципы, которые определяли характер получения власти новыми магистратами, определяли и специфику ее функционирования, и само ее содержание. Магистратская власть, генетически связанная с царской, тем не менее принципиально от нее отличалась. Двойственность восприятия прослеживается во взглядах античных авторов: с одной стороны, ими подчеркивается неприятие монархии, с другой – имплицитно, но вполне ясно проявляется стремление обосновать законность (с точки зрения, конечно, поздней теории) перехода правления от царей к магистратам, правовой обоснованности установления Республики. Архаическая царская власть имела отношение к сакральному делению времени, что является типичным для обществ на переходной стадии от первобытности к цивилизации. Религиозные функции настолько нерасторжимо были связаны с царским саном, настолько считались важными с точки зрения архаического общества, что после ликвидации этого сана в политическом отношении специально была создана особая жре-

ческая должность царя священнодействий (*rex sacrificulus* или *sacrogum*). Таким образом, царская власть в Древнем Риме имела самостоятельное сакральное значение помимо того, что цари обладали значительными полномочиями в религиозной области и стремились ее контролировать, а также могли дополнительно занимать те или иные жреческие должности. Конечно, царская власть эволюционировала, соответственно, характер ее при так называемых латино-сабинской и этрусской династиях различался столь же принципиально, как и стадии общественного развития при этих династиях («вождество» и ранняя государственность). Сакрализация личности правителя, сказавшаяся на изображении в античной традиции Ромула и Нумы, в Риме не получила развития. Здесь скорее следует говорить о сакрализации самой власти, ее полномочий, должности и титула царя. Такое положение делало второстепенным вопрос о личности носителя этого титула. Зато весьма важным оказывалось соблюдение преемственности власти, причем важным прежде всего в сакральном отношении. Конечно, магистратура сохранила от царей ряд полномочий в религиозной области. Но принципиальной чертой стала утрата ею сакрального характера, присущего царской власти. По всей видимости, переход к республиканскому строю лишь продолжил наметившуюся еще при царях тенденцию к разделению религиозных и политических функций, придав ей новое качество. При возникновении магистратской власти в начале Республики – для древнего мира власти по-настоящему уникальной – был совершен коренной переворот и в ее религиозном «оформлении». Был резко понижен по сравнению с царским ее сакральный статус, что, несомненно, облегчило борьбу плебеев за доступ к магистратурам.

Религиозные полномочия магистратов можно разделить на две группы – обязательные и эвентуальные, т. е. совершаемые по особым поводам. Наибольшее значение имели религиозные обязанности высших магистратов, прежде всего консулов. Ввиду значительного объема светских функций консулов вполне объяснимо, что обязательных сакральных

действий у них было относительно немного, но совершаемые ими ритуалы являлись ключевыми для сохранения (в религиозном отношении) римской общины. Особенно многочисленны они были в начале правления консульской пары, что подчеркивает сакральное значение ежегодной смены власти. Деятельность магистратов, связанная с религией, не делала их жрецами, хотя эти действия идентичны жреческим (молитвы, жертвоприношения, гадания). Исполнение общественных обетных обязательств и руководство общественными ритуалами и священными играми возлагались на магистратов как на представителей общества, а не в силу священного характера их личности или власти. Об этом свидетельствует отсутствие, в отличие от царей, религиозных полномочий, принадлежавших исключительно консульской или любой другой магистратуре.

Точно так же сакральные полномочия диктаторов, чья власть была наиболее близка царской, не представляли собой нечто особенное и уникальное, принципиально отличное от сакральных обязанностей высших ординарных магистратов. Конечно, большая власть всегда вызывает большее уважение и страх, в которых присутствует и религиозная сторона. Но это не говорит о сакральном, магическом и тому подобном характере самой власти, даже если ее носители выполняют соответствующие функции. Цензоры выполняли практически только один религиозно-политический обряд – *lustrum* после завершения цензовой переписи. Его особое значение определялось тем, что исполненный надлежащим образом (*rite*), он, по мнению римлян, обеспечивал процветание до следующей церемонии. Поэтому к цензорам предъявлялись дополнительные требования сакрального характера, но они касались только проведения этого обряда, не распространяясь на прочие их полномочия. Отсутствие ясных и бесспорных указаний на магическое содержание и восприятие магистратской власти при Республике в значительной степени объясняется сознательной политикой римской элиты по некоторой, если можно так выразиться, ее «десакрализации», что было вызвано логикой борьбы с царс-

кой властью, имевшей сакральный характер и значительные религиозные функции. Определенную лепту в этот процесс внесло и патрицианско-плебейское противостояние, развитие тех тенденций, которые привели к формированию гражданской общины (*civitas*).

Жрецы также участвовали в сакральных мероприятиях магистратов, но в качестве помощников и консультантов, а не равноправной стороны: они подсказывали текст молитв и ритуальных формул, толковали знаки и знамена, помогали при жертвоприношениях и т. д. Почти все эти действия магистрат мог совершать и без жрецов: формальных требований обязательного их участия практически не было. Ситуация регулировалась не законом, а обычаем и традицией, а также естественным желанием привлечь специалистов в сакральной области во избежание возможных ошибок при совершении ритуала, что грозило гневом богов и неудачей всего мероприятия. Главную ответственность за поддержание мира с богами (*pac deorum*) – основы римского религиозного мировоззрения – несло именно политическое руководство (сенат и консулы). Некоторое политическое значение, но не формальные полномочия, имели только понтифики и авгуры, чья компетенция позволяла оказывать прямое или косвенное влияние на светскую власть.

Деятельность важнейших жреческих коллегий в республиканском Риме можно свести к трем основным функциям: 1) консультации по религиозным вопросам в сфере своей компетенции; 2) помощь магистратам при проведении обрядов и ритуалов; 3) осуществление собственных священнодействий. Однако считать ту или иную коллегия руководителем даже в своей области священных дел было бы преувеличением имеющихся у нее полномочий. В ряде случаев, например в финансовых вопросах, политическое руководство контролировало и самих жрецов в их собственных функциях. Положение римских жрецов в политической системе римской Республики было двойственным. Как специалисты в своей сфере они лучше понимали волю богов, и послушаться жрецов было делом опасным. Но как люди они

могли ошибаться, ведь римские жрецы, за исключением весталок и фламينا Юпитера, не обладали особой святостью, приближающей их к богам. Нет сведений (за исключением весталок) о каком-либо специальном обучении и подготовке жрецов в Риме, впрочем, как и в Греции. Такое положение давало возможность по-разному относиться к жреческим решениям в политической сфере и по-разному трактовать их, тем самым превращая решение жрецов в мнение компетентных людей, формально не имеющее обязательной силы. Лишь постановление политического органа, главным образом сената, делало жреческое мнение обязательным для исполнения.

Говоря о светской власти как о первой и последней инстанции в решении многих религиозных дел, имевших общественное значение, нет оснований предполагать наличие какого-либо жесткого правила или закона, ставившего жреческие коллегии в подчиненное положение. В собственно религиозные дела политическая власть не вмешивалась, за исключением случаев, когда жреческие решения затрагивали общину как таковую, а не отдельных ее членов. Необходимо подчеркнуть еще один важный момент, на который далеко не всегда обращается внимание. Вмешательство политической власти в сакральные вопросы не было формализовано какими-либо законами, но определялось обычаями и ситуацией, подчиняясь общественным религиозным опасениям и страхам. Последние же возникали и распространялись по собственной логике и далеко не всегда зависели от крупных («исторических») событий. Различные соображения могли обратить внимание политической власти на сакральную сферу, но отсутствовал какой-либо формальный механизм контроля за религиозными вопросами, который бы всегда начинал действовать при сходных обстоятельствах и приводил бы к немедленной реализации соответствующих решений.

В раннем Риме действовали мощные факторы (экологические, экономические, социальные, идеологические), которые ослабляли социально-политические позиции жречест-

ва и в итоге не позволили ему организовать в отдельную корпорацию, самостоятельную часть формирующейся общественной верхушки. Сказалась и слабость власти военного вождя (царя), что привело и в Греции, и в Риме к раннему ее исчезновению и утверждению власти родоплеменной аристократии. В Месопотамии, например, итоги противостояния военно-служилой и родоплеменной знати были обратными. Победа царской власти привела там к ситуации, когда жречество, тесно связанное как раз с родоплеменной аристократией, оказалось между двумя социальными силами, что способствовало его оформлению в отдельную корпорацию. В Риме же победа патрицианской аристократии привела к «растворению» жречества в родственном ему общественном слое, что в дальнейшем было закреплено успехами плебса в ходе сословной борьбы. Пришедшая к власти патрицианская верхушка не была заинтересована в возникновении независимого жреческого сектора в экономической и общественной жизни и в создании параллельного аппарата власти. В итоге римское жречество лишилось всяких элементов корпоративности и никогда не выдвигало каких-либо своих, чисто жреческих требований. Несомненно, на положении римского жречества сказались и относительная бедность Лация по сравнению со странами речной ирригации, и меньшая зависимость экономики от природных условий. Повлияло и то обстоятельство, что римское жречество было лишено экономической базы и организационного центра в виде храмов и их богатств. Оно группировалось по своим функциям, а не вокруг храмов.

Говоря о значимости жрецов, следует отличать их положение по отношению к политическому руководству (явно подчиненное) и по отношению к отдельным гражданам, где жреческие решения, прежде всего понтификов и авгуров, вполне могли иметь и имели обязательную силу, как и решения любого общинного органа. Светская власть либо подкрепляла своим аппаратом жреческие решения, либо действовала параллельно, занимаясь теми же вопросами. Общественные жрецы играли вполне определенную роль в

общественном управлении, и неподчинение им представляло угрозу для всей политической системы, подрывая общинные ценности и идеалы. Это значение важнейших жреческих коллегий отразилось, в конечном итоге, в их квазимагистратских инсигниях и в их квазимагистратских выборах. Несомненно, росту значения жреческой деятельности в изложении поздней античной традиции немало содействовала реставрационная политика Августа, рост престижа жреческих санов при Империи по сравнению с Республикой. Начиная с Августа, все принцепсы среди должностей, оформлявших их власть, имели и полномочия верховного понтифика, а также входили в состав других жреческих коллегий и сообществ. И это не было пустой формальностью, о чем свидетельствует обращение наместника Вифинии Плиния Младшего к императору Траяну как к верховному понтифику по, казалось бы, незначительному вопросу о перезахоронениях, что относилось к компетенции этой коллегии (*Plin.* Ep. X. 68).

Таким образом, жреческая деятельность имела большое значение для римской гражданской общины, но религия, как и прочие сферы общественной и частной жизни, была подчинена общим целям сохранения и укрепления этой общины. И в таком смысле можно говорить о подчинении сакральной сферы политическим органам власти. Для самих римлян, по всей видимости, не стоял вопрос, кто кем распоряжается: все были едины в служении общественным интересам (и даже боги) при четком осознании границ между частным и общественным, политическим и сакральным. Корпоративный жреческий интерес был немыслим в условиях сформировавшейся гражданской общины с характерным для нее диалектическим взаимодействием частного и общественного при главенстве последнего. Не жрецы, а политические органы римской Республики представляли гражданский коллектив перед его богами и несли ответственность за соблюдение сакральных обязательств общины. Не являлись римские жрецы и представителями божественного мира перед светским. Ведь даже для объявления своей воли боги систематически «выбирали» других лиц, а не жрецов. Последние лишь

помогали уяснить волю богов и средства их умилоствления, предоставляя остальное религиозной совести соответствующих лиц. Но при этом вполне справедливо благочестие считалось одним из устоев римского общества, жрецы пользовались уважением и авторитетом, а участие в общественно признанной сакральной практике являлось признаком добпорядочного гражданина.

В полной мере особенности взаимодействия политической и религиозной власти в республиканском Риме проявились в процедуре учреждения общественных храмов, а также в публично-правовом статусе и социальной роли храмов. Именно здесь наиболее наглядно выявляются ведущее значение и руководящее положение политических органов власти, в то время как жрецы не играли сколько-нибудь заметной роли. Жречество, хотя имело собственные источники доходов, как таковое в строительстве храмов не участвовало: ни один общественный храм в республиканский период не был построен на средства какой-либо жреческой коллегии.

Первые два этапа основания общественного храма (обет и определение места под храм) не имели формального механизма контроля с чьей-либо стороны за действиями магистрата, во всяком случае первый. Отношение к обетам, даваемым магистратами по собственной инициативе, было двойственным. С одной стороны, такой обет был личным обязательством магистрата перед богами, с другой – и общество чувствовало свою ответственность за исполнение обетов собственных магистратов, но избирательно. Это «чувство ответственности», естественно, обострялось в сложные моменты истории – при военных поражениях, эпидемиях и т. п. Таким образом, личность и общество находились в гармонии: гражданин, исполняя обет во благо общества, был вправе рассчитывать на помощь последнего, но при этом общество не зависело от необдуманных слов и действий своего члена. Лишь на стадии дедикации (посвящения) храмового здания был создан законодательного регулирования этой процедуры (с конца IV в. до н. э.), поставивший ее под контроль сената и народа. О жреческом контроле и в

этом случае, на мой взгляд, говорить не приходится. Их роль (собственно, понтификов) сводилась к обычным для римских жрецов консультациям. Особое внимание к завершающей стадии учреждения нового храма объясняется, по всей видимости, принципами гражданской общины. Ведь именно дедикатору доставалась слава учредителя храма, который служил постоянным напоминанием о его заслугах. По этой причине осуществление дедикации могло восприниматься как почеть (honor), а почести предоставлял гражданский коллектив.

В экономической и социально-политической жизни римской гражданской общины храмы играли незначительную роль, что во многом объясняется отсутствием тесных, формализованных связей между ними и жречеством. Римские храмы, как правило, не имели постоянного жреческого персонала, обслуживаясь светскими лицами. Светская власть строила храмы, ремонтировала их, оплачивала священнодействия, а также контролировала храмовые доходы и имущество и управляла ими. Священное имущество являлось частью общественного, что доказывает анализ тех мер, которые предпринимались для защиты того и другого от преступных покушений. Показательно для римского отношения к богам и их «правам», что в республиканском Риме не было храмового землевладения.

В самом общем плане, на мой взгляд, исходные причины римского своеобразия в религиозно-политической сфере коренятся в процессах, обусловленных победой патрицианской аристократии над царской властью, а не победой плебса над патрициями. Становление гражданской общины лишь закрепило результаты этих процессов, ибо здесь интересы общественной верхушки и рядовой массы объективно совпадали. Подчинение сакральной сферы интересам общества стало в итоге одним из основополагающих принципов полисной цивилизации. Конечно, ни в коем случае не следует преуменьшать значение общепризнанной сакральной практики, разрабатывавшейся, прежде всего, в понтификальном праве. Религия играла особую роль в деле сплочения римс-

кой общины. Ведь *цивитас*, относительно (по сравнению с греческими полисами) разомкнутая и многочисленная, не имела возможности организовать общую для всех граждан систему воспитания и образования, подобную той, которая существовала, к примеру, в Афинах или Спарте. В *цивитас* всегда заметной была доля новых граждан (*cives facti*), не получивших «истинно римского» воспитания. Видимо, общественно признанная сакральная практика (и в публичной, и в частной областях) выполняла в значительной степени эту задачу по формированию гражданского сознания, чувства сопричастности к прошлому и настоящему римской общины¹. Показательно, что и в I в. до н.э., в период наплыва иноземных культов, даже рабы и вольноотпущенники, происходившие порой из самых отдаленных частей римского государства, упоминали в своих надписях главным образом традиционных римских богов².

Четкая грань между *sacrum* и *publicum* в общественном восприятии и публичном праве не препятствовала глубокому взаимопроникновению этих сфер, что создавало цельную религиозно-политическую систему, где обе ее части были немыслимы друг без друга. Так что упоминавшийся во введении известный тезис Цицерона об особом благочестии и религиозности римлян, чем они превосходят все народы (*Cic. Nat. Resp.* 19), получает новый смысл: религия у римлян выступала не как нечто отдельное, властвовавшее над умами людей, а как дело всех и каждого, внутренняя сторона любого действия и события. Несомненно, такое положение отвечало сути гражданской общины и сохранялось, пока сохранялась эта своеобразная социально-политическая организация античного мира. Римские боги «гарантировали» существование гражданского коллектива в целом при условии соблюдения им определенных религиозных норм и предписаний, призванных обеспечить помощь со стороны богов (*praesidio deorum*), но они никогда не были гарантами отдельных элементов политической системы. Изменения в ней относились к земным, профанным делам (*res humanae*). Конечно, консервативные силы пытались апеллировать к

богам, чтобы воспрепятствовать нововведениям, но эти попытки оказались малоэффективными, что подтверждает вышеназванное представление о роли богов. Такие взгляды на взаимоотношения богов и людей способствовали творческому и динамичному развитию политической сферы республиканского Рима при сохранении ее принципиальных основ. Именно это сочетание рационального прогресса и здорового консерватизма являлось отличительной чертой римского общества на разных этапах его развития, обеспечив выдающиеся успехи древнеримской цивилизации.

Введение

- ¹ *Cic.* *Nar. Resp.* 19; *ND.* II. 8; III. 5; *Sall.* *Cat.* 12. 3–4; *Liv.* XLIV. 1. 11; *Gell.* II. 28. 2. См. также наблюдения греческих (*Polyb.* VI. 56. 6–8; *Posid. ap. Athen.* VI. 107; *Dionys.* II. 18–19; *Plut. Marcel.* 4–5) и христианских авторов (*Tertul. Apol.* 25; *Ad nat.* II. 17; *Aug. CD.* IV. 8–9).
- ² По поводу дивинации см.: *Liebeschuetz J.H.W.G.* *Continuity and Change in Roman Religion.* Oxford, 1979. P. 14–16.
- ³ См. такие же выводы, сделанные при анализе общественной роли дивинации: *Liebeschuetz J.H.W.G.* *Op. cit.* P. 8 (not. 4), 9. 16; *North J.* *Diviners and Divination at Rome // Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World.* Ithaca (N.Y.), 1990. P. 62–64.
- ⁴ *Cic. Leg.* II. 69: ...dicam de magistratibus; id enim est profecto, quod constituta religione rem publicam contineat maxime.
- ⁵ *САН.* Vol. VII. 2nd ed. Cambridge, 1989. P. 29.
- ⁶ *Ibid.*
- ⁷ *Kunkel W.* *Zum römischen Königtum // Kunkel W. Kleine Schriften.* Weimar, 1974. S. 347.

- ⁸ САН. Vol. VII. 2nd ed. P. 3.
- ⁹ *Liv.* XXI. 63; XXII. 1. 4–7; XLI. 14. 7; 15. 1–4.
- ¹⁰ См., например, краткий, но содержательный анализ методов работы с источниками у Дионисия: *Маяк И.Л.* «Римские древности» Дионисия Галикарнасского как исторический источник // Дионисий Галикарнасский. Римские древности. Т. 3. М., 2005. С. 254–256.
- ¹¹ Всего Варроном написаны 74 работы. Подробный анализ их структуры и содержания см.: *Сидорович О. В.* Анналисты и антиквары. Римская историография конца III–I в. до н. э. М., 2005. С. 190–229.
- ¹² *Diehle A.* Verrius (№ 2) // RE. Reihe 2. Halbbd. 16. Stuttgart, 1958. Sp. 1637–1638.
- ¹³ *Ibid.* Sp. 1637; *Kraus W.* Ovidius (№ 3) // RE. Halbbd. 36. Stuttgart, 1942. Sp. 1954–1956; *Schön.* Fasti // RE. Halbbd. 12. Stuttgart, 1909. Sp. 2017.
- ¹⁴ *Helm R.* Valerius Maximus (№ 239) // RE. Reihe 2. Halbbd. 15. Stuttgart, 1955. Sp. 100–102.
- ¹⁵ *Ibid.* Sp. 102–111.
- ¹⁶ Подробный анализ см.: *Маяк И.Л.* Senatusconsulta в тексте «Аттических ночей» Авла Геллия // ДП. 2002. № 2 (10). С. 25–32.
- ¹⁷ *Альбрехт М.* История римской литературы. Т. III. М., 2005. С. 1612.
- ¹⁸ *Wessner.* Servius (№ 8) // RE. Reihe 2. Halbbd. 4. Stuttgart, 1923. Sp. 1838.
- ¹⁹ См., например: *Serv. auct. Ad Aen.* VIII. 552, ср.: *Serv. Ad Aen.* X. 228.
- ²⁰ Как правило, исследователи используют их сведения без указания на авторство. В данной работе указания на Девтеро-Сервия также приводятся лишь в случае необходимости, когда имеются различия или противоречия с собственно Сервием.
- ²¹ Подобно «Аттическим ночам» Авла Геллия, которые Макробий активно использует: *Wessner.* Macrobius (№ 7) // RE. Halbbd. 27. Stuttgart, 1928. Sp. 182–183.
- ²² *Ibid.* Sp. 186; *Idem.* Servius... Sp. 1839–1840.
- ²³ *Klotz.* Lydos (№ 7) // RE. Halbbd. 26. Stuttgart, 1927. Sp. 2216.
- ²⁴ *Lyd. Mag. Praef.,* ср. I. 35. См. также гл. III, примеч. 2.

Глава I

- ¹ Фест выделяет пять их типов (*Fest.* P. 317L, s. v. *quinque genera*), но были и другие. См.: *Mommsen Th. Römisches Staatsrecht.* Bd. 1. Aufl. 3. Lpz., 1887. S. 87. Anm. 5, 6.
- ² *Liv.* IV. 2. 5; 6. 2; *Varro.* RR. III. 3. 5; *Cic.* Div. I. 28, 31 (ср.: *Dionys.* III. 70. 2–4); *Cato ap. Fest.* P. 268L, s. v. *prohibere comitia*; *Val. Max.* II. 1. 1; *Colum.* XI. 2. 98; *Gell.* XVI. 4. 4; *Serv.* Ad Aen. III. 20; IV. 166 (ср. I. 346; IV. 45; *Plin.* NH. X. 21). Анализ см.: *Catalano P. Contributi allo studio del diritto augurale.* Torino, 1960. P. 196–200, 450–454.
- ³ Об авгурах см. гл. III, § 2. Об ауспициях других жрецов (возможно, *Varro.* LL. VI. 16; *Macr.* Sat. III. 12. 7) см.: *Catalano P. Contributi...* P. 196, 202, 365. Not. 40.
- ⁴ *Майоров Г.Г.* Цицерон как философ // Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 29–33. Ср. вторую книгу трактата «О дивинации», где Цицерон от своего имени раскритиковал искусство гадания, и в частности ауспиции.
- ⁵ *Cic.* ND. I. 61; III. 5–6; Div. II. 28, 43, 70–71, 75.
- ⁶ *Cic.* ND. III. 5; *Liv.* I. 36. 6; VI. 41. 4, 8; *Val. Max.* II. 1. 1; *Plin.* NH. X. 49; *Serv.* Ad Aen. I. 346; IV. 340.
- ⁷ *Cic.* Div. II. 70. См.: *Mommsen Th. Staatsrecht...* Bd. 1. S. 76–77; *Wissova G. Augures* // RE. Stuttgart, 1896. Halbbd. 4. Sp. 2315; *Coli U. Regnum.* Roma, 1951. P. 87–88; *Bloch R. La divination dans l'Antiquité.* P., 1984. P. 89–90; *Catalano P. Contributi...* P. 42–45; *Linderski J. The Augural Law* // ANRW. II. Bd. 16. Teilbd. 3. B.; N.Y., 1986. P. 2202; *Stewart R. Public Office in Early Rome.* Ann Arbor, 1998. P. 41; *Vaahtera J. Roman augural lore in Greek historiography.* Stuttgart, 2001. P. 103–104, 144; *Виллемс П.* Римское государственное право: Пер. с фр. Вып. I. Киев, 1888. С. 343–344; *Сидорович О.В.* Дивинация: религия и политика в архаическом Риме // Религия и община в древнем Риме. М., 1994. С. 82–83.
- ⁸ *Lange L. Römische Alterthümer.* Bd. 1. Aufl. 3. B., 1876. S. 342–344; *Mommsen Th. Staatsrecht...* Bd. 1. S. 77–87, 106–107; *Немышл И.В.* Очерк римских государственных древностей. Ч. I. Харьков, 1894. С. 97–102; *Wissova G. Auspicium* // RE. Stutt-

- gart, 1896. Halbbd. 4. Sp. 2580; *Botsford G.W.* The Roman assemblies from the origin to the end of Republic. N.Y., 1909. P. 103–118; *Linderski J.* The Augural Law. P. 2195–2196; *Сидорович О.В.* Указ. соч. С. 71.
- ⁹ *Serv.* Ad Aen. VI. 190: auguria aut oblativa sunt, quae non poscuntur, aut inpetrativa, quae optata veniunt. Ср.: *Ibid.* XII. 246; *Val. Max.* I. 1. 1; *Cic.* Div. I. 28.
- ¹⁰ Подробнее о процедуре гадания см. гл. III, § 2. Уго Коли отрицает импетративный характер магистратских ауспиций, поскольку в них отсутствует обращение к божеству: *Coli U.* Op. cit. P. 86. Not. 42. Однако для столь серьезного вывода его аргументация явно недостаточна и слишком кратка. Неясно, как в таком случае представить себе процесс обращения магистратов к богам для выяснения их воли по поводу предполагаемых действий: так или иначе, но требовалось обратиться к ним и сформулировать вопрос.
- ¹¹ *Coli U.* Op. cit. P. 86. Not. 42.
- ¹² *Valeton I.M.J.* De modis auspicandi Romanorum // *Mnemosyne.* 1889. Vol. 17. P. 418–428; *Linderski J.* The Augural Law... P. 2196. Not. 177; *Vaahtera J.* Op. cit. P. 100. Not. 24. Подробный анализ см.: *Catalano P.* Contributi... P. 76–95.
- ¹³ *Serv.* Ad Aen. I. 346; IV. 45. Auspicia nuptiarum см.: *Ibid.* IV. 166; *Cic.* Div. I. 28; *Val. Max.* II. 1. 1.
- ¹⁴ *Plin.* NH. X. 21, ср. прямое указание на Плиния: *Serv.* Ad Aen. VII. 273.
- ¹⁵ *Serv.* Ad Aen. I. 398; II. 178; IV. 45.
- ¹⁶ *Serv.* auct. Ad Aen. I. 398. Ср.: II. 702; III. 20, 89; IV. 340.
- ¹⁷ *Serv.* auct. Ad Aen. I. 398; III. 89; IV. 340. Такой же вывод см.: *Linderski J.* The Augural Law. P. 2196. Not. 177; *Vaahtera J.* Op. cit. P. 100. Not. 24. Однако у собственно Сервия упоминаются облативные авгурии: *Serv.* Ad Aen. VI. 190; XII. 259, ср.: *Plin.* NH. XXVIII. 27.
- ¹⁸ См. попытки разделить эти понятия: *Valeton I.M.J.* De modis... Vol. 17. P. 418–423; *Wissowa G.* Auspicium... Sp. 2580–2581; *Idem.* Religion und Kultus der Römer. Aufl. 2. München, 1912. S. 524–526, 529–533; *Wagenvoort H.* Roman dynamism. Oxf., 1947. P. 38–39; *Coli U.* Op. cit. P. 82–88; *Latte K.* Römische Religionsgeschich-

- te. München, 1960. S. 66–68; *Eisenhut W.* Augures // Der kleine Pauly. Stuttgart, 1964. Sp. 734–735; *Kunkel W.* Zum römischen Königtum // Kunkel W. Kleine Schriften. Weimar, 1974. S. 357–358; *Heuss A.* Gedanken und Vermutungen zur frühen römischen Regierungsgewalt // NAWG. I. Philologisch-historische Klasse. 1982. № 10. S. 384–385; *Linderski J.* The Augural Law. P. 2294–2296. Особо следует выделить фундаментальный труд П. Каталано, который считал эту проблему центральной для своего исследования: *Catalano P.* Contributi... P. 3. Ей он уделил основное внимание: *Ibid.* P. 7–186 (Parte prima. Della differenza fra auguria e auspicia) et passim. См. там же подробный историографический обзор – P. 9–20. Итоговый вывод – P. 68–69.
- ¹⁹ *Bleicken J.* Zum Begriff der römischen Amtsgewalt: auspicium – potestas – imperium // NAWG. I. Philologisch-historische Klasse. 1981. № 9. S. 262, 267, 276, 292, 294; *Heuss A.* Op. cit. S. 380, 412–413; *Rüpke J.* Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom. Stuttgart, 1990. S. 44–45.
- ²⁰ *Plaut.* Amph. 192; *Liv.* X. 8. 9; XXII. 1. 5; 30. 4; XXVII. 44. 4; XXVIII. 27. 4; XXIX. 27. 2; XL. 52. 5; XLI. 28. 8; *Val. Max.* II. 8. 2. Лишь однажды формула употреблена в обратной последовательности, причем, случайно или нет, в саркастическом контексте (*Liv.* XXVIII. 27. 5).
- ²¹ *Liv.* III. 1. 4; 17. 2; 42. 2; IV. 20. 6; V. 46. 6; VI. 12. 6; VII. 32. 10; 40. 6; VIII. 12. 6; 31. 1; 33. 22; X. 7. 7; 18. 1; XXIV. 8. 18; XXVI. 41. 13; XXVIII. 12. 12; 16. 14; 38. 1; 41. 10; XXXI. 4. 1; XLI. 17. 3; 19. 2; 28. 1; XLV. 3. 2; *Val. Max.* VI. 5. 1; *Hor.* Carm. I. 7. 27; *Vell. Paterc.* II. 39. 1.
- ²² *Liv.* IV. 20. 6; 41. 11; V. 46. 11; VI. 2. 5; 23. 9; VII. 6. 8; 18. 2; 40. 16; XXI. 40. 3; XXVIII. 9. 10 (ср.: XXII. 41. 3; 45. 4, 5); 27. 12; 32. 7; XXXI. 48. 6; XXXIV. 10. 5; *Tac.* Ann. II. 41. 1; *Suet.* Aug. 21. 1; RGDA. I. 25; V. 18; 47; *Plin.* NH. VII. 140; *Fest.* P. 204L, 13; 19; *Val. Max.* III. 2. 6; *Ovid.* Fast. I. 645–646; *Trist.* II. 173–177; *Verg.* Aen. IV. 102; VII. 256–257; *Serv.* Ad Aen. IV. 102; *Macr.* Sat. I. 12. 35; *ROL.* Vol. IV. I. 3. 7. 3–4 (CIL. I. Ed. 2. № 2662).
- ²³ *Tac.* Ann. II. 41. 1, ср.: *Suet.* Aug. 21. 1.
- ²⁴ Анализ формулы см.: *Levi A.* Auspicio imperio ductu felicitate // *RIL.* Vol. 71. 1938. P. 114–115.

- ²⁵ Надпись Л. Муммия, консула 146 г. до н. э.: CIL. I. Ed. 2. 626 (= ILS. 20).
- ²⁶ *Gell.* XIII. 15. 4; 6–7. Такое же деление предлагает Фест (P. 148L, s. v. *minora*).
- ²⁷ *Gell.* XIII. 15. 4; 16. 1; *Val. Max.* II. 8. 2. Ср.: *Cic. Ad Att.* IX. 9. 3; *Liv.* VIII. 15. 9; XLIII. 14. 4; XLV. 43. 2; *Serv. Ad Aen.* IV. 103.
- ²⁸ См. также: *Catalano P. Contributi...* P. 447. Not. 27, 533. Not. 45; *Bleicken J. Zum Begriff...* S. 265.
- ²⁹ Укажем лишь несколько работ: *Mommsen Th. Staatsrecht...* Bd. 1. S. 76. Anm. 1; *Levi A. Op. cit.* P. 107–108; *De Francisci P. Intorno alla natura e alla storia dell'auspicium imperiumque* // Studi in onore di Emilio Albertario. Vol. I. Milano, 1953. P. 399; *Gioffredi C. Sulle attribuzioni sacrali dei magistrati romani* // *Jura.* 1958. Vol. 9. Pt. 1. P. 22; *Catalano P. Contributi...* P. 438–450, 486–487; *Bleicken J. Die Verfassung der römischen Republik. Grundlagen und Entwicklung.* Paderborn, 1975. S. 82–83; *Idem. Zum Begriff...* S. 262, 267, 294; *Develin R. Lex curiata and the competence of magistrates* // *Mnemosyne.* 1977. Ser. IV. Vol. 30. Fasc. 1. P. 59–60; *Giovannini A. Magistratur und Volk. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Staatsrechts* // *SSRR.* Stuttgart, 1990. S. 433–434.
- ³⁰ *Giovannini A. Magistratur...* S. 433.
- ³¹ *Hägerström A. Das magistratische ius in seinem Zusammenhang mit der römischen Sakralrechte.* Uppsala, 1929. S. 19. Anm. 1, 20–23; *Levi A. Op. cit.* P. 107; *Staveley E.S. The Constitution of the Roman Republic (1940–1954)* // *Historia.* 1956. Bd. 5. Ht. 1. P. 84–90; *Catalano P. Contributi...* P. 469, 479–486; *Werner R. Der Beginn der römischen Republik.* Wien, 1963. S. 252; *Magdelain A. Recherches sur l'imperium. La loi curiate et les auspices d'investiture.* P., 1968. P. 16–20; 36–38; *Develin R. Lex curiata...* P. 53–54, 59, 64–65; *Giovannini A. Consulare imperium.* Basel, 1983. P. 50–51, 52–53, 56; *Idem. Magistratur...* S. 434–436; *Stewart R. Public Office...* P. 22, 34, 116, 182; *Forsythe G. A critical history of early Rome: from prehistory to the first Punic War.* Berkeley, 2005. P. 179; *Покровский И.А. История римского права.* СПб., 1998. С. 92; *Токмаков В.Н. Куриатные комиции и военные магистратуры в Раннем Риме* // *Власть, человек, общество в античном*

- мире. М., 1997. С. 125; *Он же*. Сакральные аспекты воинской дисциплины в Риме ранней Республики // ВДИ. 1997. № 2. С. 54–55; *Дементьева В.В.* Римское республиканское междоусобице как политический институт. М., 1998. С. 58, 60. Краткий историографический обзор см.: *Catalano P.* Contributi... P. 480. Not. 132, 133.
- ³² *Bleicken J.* Zum Begriff... S. 270–271; *Badian E.* Kommentar zu Sektion V «Magistratur und Gesellschaft» // SSRR. Stuttgart, 1990. S. 467; *Smith C.J.* The Roman Clan. Cambridge, 2006. P. 221–223.
- ³³ *Heuss A.* Gedanken... S. 441–445. Но в целом он отрицает связь куриатного закона с правом на ауспиции.
- ³⁴ *Botsford G.W.* Op. cit. P. 190–195; *Nicholls J.J.* The Content of the Lex Curiata // AJPh. 1967. Vol. 88. № 3. P. 261, 270; *Stasse B.* La loi curiate des magistrats // RIDA. 2005. T. 52. P. 384, 390, 400; *Михайловский Ф.А.* Власть Октавиана Августа. М., 2000. С. 74.
- ³⁵ Полная подборка источников по куриатному закону имеется лишь в работе Б. Стассэ, но и у него вопрос об ауспициях находится все же на периферии исследовательского внимания: *Stasse B.* Op. cit. P. 375–400.
- ³⁶ *De Francisci P.* Intorno... P. 407–409, 412. Впрочем, во взглядах П. Де Франчиши есть определенное противоречие (см. примеч. 136). По поводу последовательности элементов формулы см. примеч. 20.
- ³⁷ *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 1. S. 76–116.
- ³⁸ *Ibid.* S. 609–615.
- ³⁹ *Ibid.* S. 81, 609. Анализ этой концепции, наиболее полно представленной в работах А. Магделена, будет дан в следующем параграфе.
- ⁴⁰ *Cic.* Ad Att. IV. 17. 2, ср. II. 7. 2.
- ⁴¹ *Legem curiatam consuli ferri opus esse, necesse non esse (Cic.* Ad Fam. I. 9. 25).
- ⁴² *Magdelain A.* Recherches... P. 16.
- ⁴³ Ср.: *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 1. S. 614. Anm. 2.
- ⁴⁴ Поэтому отсутствие куриатного закона послужило скорее предлогом для отказа от избрания новых магистратов. Ведь выборы предполагалось осуществить даже не вне Рима, что уже было

бы нарушением всех норм и традиций римской политической практики, а вне Италии, ради чего пошли на сакрально-правовую фикцию в виде приобретения небольшого участка в качестве римской земли для проведения ауспиций. Принципиальная невозможность проведения народных собраний вне традиционных мест в Риме вполне понятна – такая практика сделала бы исполнительную власть неконтролируемой, что прекрасно понимали (см., например: *Liv.* XXVI. 2. 1–5). Анализ «конституционной» стороны ситуации в 49 г. до н. э. см.: *Botsford G.W.* Op. cit. P. 192, 194–195; *Nicholls J.J.* Op. cit. P. 262–263, 269–270; *Jahn J.* Interregnum und Wahldiktatur. Kallmünz, 1970. S. 181–186; *Giovannini A.* Consulare imperium... P. 50, 55–56; *Stewart R.* Public Office... P. 36; *Stasse B.* Op. cit. P. 398–400.

⁴⁵ См. также: *Botsford G.W.* Op. cit. P. 185.

⁴⁶ Впрочем, Т. Моммзен доказывает, что уточнение de imperio не является обязательным, и, строго говоря, оно неверно: *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 1. S. 609. Anm. 3. Тем не менее появление этого уточнения не случайно, и оно не может противоречить содержанию куриатного закона.

⁴⁷ *Liv.* IX. 38. 15; 39. 1. Относительно magister equitum, который, по всей видимости, также являлся магистратом с империем, нет прямых указаний на внесение им куриатного закона. Анализ проблемы см.: *Дементьева В.В.* Магистратура диктатора в ранней Римской республике (V–III вв. до н. э.). Ярославль, 1996. С. 81; 83–85.

⁴⁸ *Cic.* Leg. agr. II. 30; Ad Q. fr. III. 2. 3; Ad Fam. I. 9. 25 (ср. Ad Att. IV. 17. 2; 18. 4); *Dio Cass.* XLI. 43. 3.

⁴⁹ *Cic.* Leg. agr. II. 26, 28, ср. 32 (здесь претор вносит куриатный закон об империи для другой магистратуры); *Caes.* BC. I. 6. 6. По поводу закона об империи для претора, упомянутого в письме Цицерона (Ad Att. IV. 18. 4), см. примеч. 95.

⁵⁰ Убедительные доказательства см.: *Linderski J.* The Augural Law. P. 2180–2181; *Stewart R.* Public Office... P. 58; *Дементьева В.В.* Римская магистратура военных трибунов с консульской властью. М., 2000. С. 77, 117–118.

⁵¹ Перевод будет дан чуть далее после анализа этой важной и сложной цитаты.

- ⁵² *Lübtow v. U.* Die lex curiata de imperio // ZSS. Rom. Abt. 1952. Bd. 69. S. 170–171; *Idem.* Das römische Volk. Sein Staat und sein Recht. Frankfurt-a/M, 1955. S. 194–195; *Staveley E.S.* The Constitution... P. 86; *Bleicken J.* Zum Begriff... S. 265. Anm. 23.
- ⁵³ *Нетушил И.В.* Очерк... Ч. I. С. 103. Примеч. 1; *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 1. S. 610. Anm. 3, 613, Anm.1; *Botsford G.W.* Op. cit. P. 189–190, 195–196; *Hägerström A.* Op. cit. S. 18; *Nicholls J.J.* Op. cit. P. 271–274; *Catalano P.* Contributi... P. 469–470. Not. 103, 104; P. 482–483. Not. 140; *Magdelain A.* Note sur la loi curiate et les auspices des magistrats // Revue historique de droit français et étranger. Vol. 42. № 2. 1964. P. 198–199; *Idem.* Recherches... P. 12–15; *Develin R.* Lex curiata... P. 52; *Дементьева В.В.* Децемвират в римской государственно-правовой системе середины V в. до н. э. М., 2003. С. 138. Примеч. 495 (перевод дан при решении другой проблемы).
- ⁵⁴ *Tac. Ann.* XI. 22. Ср.: *Cic. Phil.* II. 50; *Leg. agr.* II. 28.
- ⁵⁵ *Cic. Leg.* III. 6; *Liv.* X. 8. 9; XXII. 1. 5.
- ⁵⁶ Аргументацию см.: *Botsford G.W.* Op. cit. P. 187. Not. 7.
- ⁵⁷ *Gell.* XIII. 15. 4, ср.: *Fest.* P. 148L, s. v. *minora*. См.: *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 1. S. 89–90; 92; *Catalano P.* Contributi... P. 469.
- ⁵⁸ *Cic. Leg.* III. 10; 27, ср. *Phil.* II. 81 (*consules et reliqui magistratus ... spectionem (sc. habent)*); *Leg. Agr.* II. 31.
- ⁵⁹ *Дементьева В.В.* Римское республиканское междуцарствие... С. 57–60.
- ⁶⁰ *Токмаков В.Н.* Сакральные аспекты... С. 45.
- ⁶¹ *Cic. Leg. agr.* II. 27: *...curiata (sc. comitia) tantum auspiciorum causa remanserunt*. Ср. о тех же комициях: *...neque illis ad speciem atque usurpationem vetustatis per XXX lictores auspiciorum causa adumbratis...* (*Ibid.* 31).
- ⁶² *Nicholls J.J.* Op. cit. P. 261.
- ⁶³ *Ibid.* P. 260, 261. См. также: *Михайловский Ф.А.* Власть... С. 76; *Stasse B.* Op. cit. P. 390. Ср.: *Giovannini A.* Consulare imperium... P. 51–52; *Rüpke J.* Domi militiae... S. 48.
- ⁶⁴ Ср.: *Solin.* I. 35: «Римляне вначале насчитывали в году десять месяцев, начиная с марта, так что в первый день его... сенат и народ собирались на комиции» (*Romani initio annum decem mensibus computaverunt a Martio auspicantes, adeo ut eius die*

- prima... senatus et populus comitia agerent). Ср. аналогичный обряд ауспий в частном культе: *Colum.* XI. 2. 98.
- ⁶⁵ *Wissova G.* Auspicium... Sp. 2581. 12–14; *Ernout A., Meillet A.* Dictionnaire étymologique de la Langue Latine. P., 1939. P. 91, s. v. auspicium; *Magdelain A.* Recherches... P. 54.
- ⁶⁶ *Liv.* V. 52. 15–16; *Dionys.* IX. 41. 3. Упоминание авгуров на куриатных комициях в конкретных случаях см.: *Cic.* Ad Att. II. 7. 2 (ср. 12. 1); IV. 17. 2; VIII. 3. 3.
- ⁶⁷ *Liv.* IX. 8. 1; XXI. 63. 8; XXIII. 31. 1; XXIV. 10. 1; XXVI. 1. 1; 26. 5; XXVIII. 38. 14; XXXI. 5. 2-3; XXXII. 8. 1; XXXIII. 43. 1; XXXVIII. 35. 7; XXXIX. 45. 1; XLI. 8. 4; XLIV. 19. 1; *Ovid.* Ep. ex Ponto. IV. 4. 35–36; *App.* BC. III. 50.
- ⁶⁸ *Gell.* XIV. 7. 7, 9; *Serv.* Ad Aen. I. 446; *App.* BC. II. 116. Ср.: *Cic.* Ad fam. X. 12. 3.
- ⁶⁹ *Rubino J.* Untersuchungen über römische Verfassung und Geschichte. Bd. 1. Cassel, 1839. S. 62–63, 71; *Нетушил И.В.* Очерк... Ч. I. С. 138. Примеч. 2; *Magdelain A.* Recherches... P. 26; *Giovannini A.* Consulare imperium... P. 54. Признавая эту гипотезу как вполне возможную, А. Джованнини все же предпочел распространенный вариант, что закон вносил сам новоизбранный магистрат. Однако его объяснение исключительно умозрительно, не имеет опоры в источниках и потому осталось незамеченным в историографии: «Поскольку curiae давали auspicia от имени patres, тот, кто собирал их для испрашивания тех же auspicia, еще не нуждался в последних».
- ⁷⁰ *Magdelain A.* Recherches... P. 26–29.
- ⁷¹ *Ibid.* P. 27.
- ⁷² *Ibid.* P. 27–28.
- ⁷³ *Ibid.* P. 28–29. О внесении куриатного закона самим диктатором имеется недумывленное свидетельство Ливия (IX. 38. 15; 39. 1).
- ⁷⁴ Так обозначались решения не только центуриатных, но и куриатных комиций: *Lange L.* Alterthümer... Bd. 1. S. 402. См.: *Gell.* V. 19. 9 (формула куриатного закона): velitis iubeatis uti...; *Cic.* Rep. II. 25, 37, 38; *Liv.* I. 22. 1; 35. 6; 41. 6; 49. 3; IV. 4. 7 (перевод в сословие патрициев также осуществлялся на куриатных комициях). У Ливия и Цицерона речь шла об избрании царя

на этих комициях, но не о куриатном законе об империи, что четко разделено у Цицерона.

- ⁷⁵ Так считает Дж. Дж. Ничолс (Op. cit. P. 262), явно исходя из версии, предложенной в английском переводе Б.О. Фостера (*Liv.* Vol. III. L., 1960. P. 157). Она же принята и в русском переводе С.А. Иванова (*Ливий. История Рима от основания города. Т. 1. М., 1989. С. 274*).
- ⁷⁶ *Liv.* XXII. 8. 6; 31. 8–11, ср.: *Polyb.* III. 87. 6. Видимо, риторикой объясняется отклонение Ливия от этого своего утверждения в сочиненной им речи М. Минуция, начальника конницы при упомянутом диктаторе Кв. Фабии (217 г. до н. э.): тот якобы заявил, что Камилл был избран диктатором «по воле сената и по приказу народа» (ex auctoritate patrum iussuque populi) – точно так же, как Фабий, которому Минуций, недовольный его действиями, противопоставлял Камилла. В целом, за исключением этого места, заметно стремление Ливия к точности в данном вопросе. Он довольно много внимания уделил избранию Камилла, предложив два возможных варианта, а касательно диктатуры Фабия вступил в полемику с историком Л. Целием Антипатром, доказывая, что Фабия следует считать не диктатором, а магистратом «с диктаторскими полномочиями» (pro dictatore) именно потому, что его назначил народ, а не консул, как положено (*Liv.* XXII. 31. 8–11). Для римского правового сознания это была существенная разница (ср. полномочия консула и проконсула). Подчеркнутое внимание к точности и критический анализ своих источников у Ливия повышает достоверность и значимость его данных.
- ⁷⁷ *Liv.* IV. 31. 4; XXII. 31. 9; XXVII. 5. 17; *Plut.* Marcel. 24. Кроме этих общих утверждений, мы имеем многочисленные частные примеры. Что касается Плутарха, то, говоря об избрании в 390 г. до н. э. диктатора сенатом (*Plut.* Camil. 24, 25, 39), он просто сокращал рассказ: Плутарх был прекрасно осведомлен о реальной процедуре назначения диктатора, точно изложив ее в другой биографии (Marcel. 24).
- ⁷⁸ У Ливия (V. 46. 10–11) трижды употреблен технический термин *dicere*, обычно употреблявшийся при назначении диктатора (см. гл. II, примеч. 217): *Mommsen Th. Römisches Staatsrecht.*

Bd. 2. Abt. 1. Aufl. 3. Lpz., 1887. S. 151; *Нетушил И.В.* Очерк... Ч. I. С. 162.

⁷⁹ *Liv.* V. 47. 9; 48. 8; *Plut.* Camil. 28, ср.: *Liv.* V. 36. 12.

⁸⁰ *Liv.* V. 45. 7; *Dionys.* XIII. VI. (7). 1, ср.: *Plut.* Camil. 24. Дионисий явно ошибался, приписав Цедицию назначение Камилла диктатором: с государственно-правовой точки зрения Цедиций оставался частным лицом (ср.: *Liv.* XXVI. 2. 1–2).

⁸¹ *Blumenthal v. Pomerium* // RE. Stuttgart, 1952. Halbbd. 42. Sp. 1873.

⁸² *Liv.* V. 46. 11: seu – quod magis credere libet, non prius profectum ab Ardea quam conperit legem latam, quod nec iniussu populi mutari finibus posset, nec nisi dictator dictus auspicia in exercitu habere – lex curiata lata est dictatorque absens dictus.

⁸³ *Nicholls J.J.* Op. cit. P. 262.

⁸⁴ *Magdelain A.* Recherches... P. 17; *Smith C.J.* Op. cit. P. 220; *Токмаков В.Н.* Куриатные комиции... С. 125; *Дементьева В.В.* Магистратура диктатора... С. 70.

⁸⁵ *Cic. Dom.* 39 (ср. 34–40); *De prov. cons.* 45; *Ad Att.* II. 7. 2; *Gell.* V. 19. 9 (формула куриатного закона), ср. 6; *Tac. Hist.* I. 15; *Dio Cass.* XXVII. 51. 2; XXXIX. 11. 2; XLV. 5. 3.

⁸⁶ *Nicholls J.J.* Op. cit. P. 262.

⁸⁷ *Ibid.* Эту идею высказывал еще П. Каталано, но без аргументации: *Catalano P.* Contributi... P. 480. Not. 132.

⁸⁸ *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 1. S. 612. Anm. 1. Краткие рассказы других авторов, помимо рассмотренных, не касаются изучаемой проблемы: *Cic. Dom.* 86; *Val. Max.* IV. 1. 2; V. 3. 2; *De vir. ill.* XXIII. 4, 9.

⁸⁹ При всех возможных сомнениях в реальности раннего отъезда Г. Фламиния (см.: *Stewart R.* Public Office... P. 37. Not. 74) нельзя не отметить, что ситуация представляет интерес даже как теоретически возможная, поэтому оценки Ливия сохраняют свою значимость в любом случае.

⁹⁰ Подробнее о ритуалах, сопровождавших вступление консулов в должность и выход в поход, см. гл. II, § 2.

⁹¹ *Varro.* LL. V. 155; *Dio Cass.* XLI. 43. 1–2. См.: *Liebenam W.* Comitia // RE. Stuttgart, 1901. Bd. 4. Sp. 683.

⁹² *Herzog E.* Geschichte und System der römischen Staatsverfassung. Bd. 1. Lpz., 1884. S. 678. Anm.1. Ср.: *Mommsen Th.* Staatsrecht...

Bd. 1. S. 610. Anm. 2, 612. Anm. 1; *Liebenam W.* Curiata lex // RE. Stuttgart, 1901. Bd. 4. Sp. 1827.

⁹³ *Liv.* XXI. 63. 2–14; XXII. 1. 5–7; 3. 4–14; 9. 7; 39. 6; *Plut.* Marcel. 4; Fab. 2, 3; *Zon.* VIII. 20; *Ovid.* Fast. VI. 765–766; *Cic.* ND. II. 8; Div. I. 77; II. 21, 67, 71; *Sil. Ital.* V. 77–129; *Flor.* I. 22. 14; *Val. Max.* I. 6. 6; *Oros.* IV. 13. 14. См.: *Münzer F.* Flaminius // RE. Stuttgart, 1909. Bd. 6. Sp. 2500–2501; *Develin R.* The political position of C. Flaminius // RhM. 1979. Bd. 122. Ht. 3–4. P. 268–277.

⁹⁴ *Liv.* XXII. 1. 7: nec privatum auspicia sequi, nec sine auspiciis profectum in externo ea solo nova atque integra concipere posse.

⁹⁵ *Cic.* Ad Fam. I. 9. 25; Ad Q. fr. III. 2. 3; Ad Att. IV. 18. 4. Анализ см.: *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 1. S. 614. Anm. 2. Возможно, подобная ситуация имела место в случае с принятием закона de imperio пропретора Гая Помпидина, о которой рассказал Цицерон в письме к Аттику (IV. 18. 4): *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 1. S. 614. Anm. 3; *Botsford G.W.* Op. cit. P. 192–193; *Ehlers W.* Triumphus // RE. Stuttgart, 1939. Reihe 2. Bd. 7. Sp. 497; *Сморчков А.М.* Куриатный закон об империи и ауспиции магистратов // ДП. № 1(11). 2003. С. 33. Но позднее я счел убедительным мнение, что в истории с Помпидином речь идет не о куриатном законе, а о законе, предоставлявшем империй триумфатору на день триумфа: *Cassola F., Reduzzi Merola F.* Note sulla «lex curiata de imperio» // Tradizione romanistica e Costituzione. T. I. Napoli, 2006. P. 541–542 (библиография: not. 5).

⁹⁶ Такие промагистраты получили в историографии название privati cum imperio. О них см.: *Jashemski W.F.* The Origins and History of the proconsular and the propraetorian imperium to 27 B.C. Chicago, 1950. P. 22–39; *Kloft H.* Prorogation und ausserordentliche Imperien 326–81 v. Chr. Meisenheim-am-Glan, 1977. S. 13–15.

⁹⁷ *Liv.* XXVI. 18. 8; 9; 19. 1; 41. 18; XXVIII. 27. 4; 43. 11.

⁹⁸ *Liv.* XXVIII. 16. 14; 27. 4; 32. 7; 38. 1.

⁹⁹ Таких сведений нет как для промагистратов, у которых были продлены их магистратские полномочия (prorogatio), так и для получивших власть, будучи частными лицами, подобно Сципиону в рассматриваемом случае (privati cum imperio): *Виллемс П.* Указ. соч. Вып. I. С. 281. Примеч. 2; *Herzog E.* Op. cit. Bd. 1. S. 617; *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 1. S. 613; *Liebe-*

nam W. Curiata lex... Sp. 1828; *Catalano P. Contributi...* P. 473; *Magdelain A. Recherches...* P. 23. Л. Ланге все же признает куриатный закон об империи для промагистратов, но ограничивается одной сноской, без основательной аргументации: *Lange L. Alterthümer...* Bd. 1. S. 409–410 (Anm. 1). К тому же в письмах Цицерона, на которые ссылается Л. Ланге, не говорится однозначно о куриатном законе именно для промагистратов – это требует специального обоснования. Подобное утверждение Т. Моммзена (*Staatsrecht...* Bd. 2. S. 242. Anm. 2) основано на критическом замечании Цезаря (BC. I. 6. 6). Однако у Цезаря ясно сказано, что не был внесен закон об империи для действующих преторов, отправившихся в провинции, а не для промагистратов (о той же проблеме у консулов этого года см.: *Dio Cass. XLI. 43. 1–3*). П. Каталано вообще отрицает, что у Цезаря речь шла именно о куриатном законе: *Catalano P. Contributi...* P. 473. Not. 111.

¹⁰⁰ D. I. 16. 16; *Cic. Ad fam. I. 9. 25*; *Liv. XXVI. 9. 10*; 21. 5 (сп. 1); *XLV. 35. 4*; *Dio Cass. XXXIX. 63. 4* (сп.: *Ibid. 65. 1*; *XL. 50. 2*; *XLI. 3. 3*; 15. 2; 16. 1; *LV. 8. 1*).

¹⁰¹ *Catalano P. Contributi...* P. 474. Not. 117.

¹⁰² См.: *Lange L. Alterthümer...* Bd. 1. S. 743–744, 747.

¹⁰³ *Mommsen Th. Staatsrecht...* Bd. 1. S. 100–101.

¹⁰⁴ *Magdelain A. Recherches...* P. 53–54.

¹⁰⁵ Хотя и это в той или иной степени оспаривается некоторыми исследователями: *Botsford G.W. Op. cit. P. 188*; *Nicholls J.J. Op. cit. P. 265, 270*; *Develin R. Lex curiata...* P. 51, 60; *Stasse B. Op. cit. P. 396–397, 400*.

¹⁰⁶ В издании Г. Кастена (*Cicero. Staatsreden. Teil. 1. Berlin. 1969*) слово *auspicia* сочтено излишним и оставлено только *pullarius*. О пулларии при Тиберии Гракхе сообщает Плутарх (*Tib. Gr. 17*, сп.: *Val. Max. I. 4. 2*; *De vir. ill. LXIV. 6*). Этот пулларий, если, конечно, речь шла не о частных ауспичиях, находился при Тиберии, скорее всего, в силу его членства в аграрной комиссии (*tresviri agris dandis adsignandis*). См.: *Mommsen Th. Staatsrecht...* Bd. 1. S. 85. Anm. 2; Bd. 2. S. 283. Anm. 5. Против: *Lange L. Alterthümer...* Bd. 1. S. 830; *Liebenam W. Comitia...* Sp. 706.

- ¹⁰⁷ *Cic.* Div. I. 28; II. 72–73; *Liv.* VI. 41. 8; X. 40. 4; *Fest.* P. 284L, s. v. puls; P. 386L, s. v. sollistimum; P. 498L, s. v. tripudium.
- ¹⁰⁸ *Cic.* Div. I. 27–28, 77; II. 20, 72–74; Ad fam. X. 12. 3; *Liv.* VI. 41. 8; VIII. 30. 2; IX. 14. 4; X. 40, 4, 5, 9, 11; Per. 19; *Serv.* Ad Aen. VI. 198; *Val. Max.* I. 4. 3; *Dionys.* II. 6. 2. Ср.: *Mommsen Th. Staatsrecht...* Bd. 1. S. 79. Anm. 1, 85. Anm. 2; *Нетушил И.В.* Очерк... Ч. I. С. 99.
- ¹⁰⁹ Обзор точек зрения см.: *Дементьева В.В.* Римское республиканское междуцарствие... С. 53–56.
- ¹¹⁰ См. их сопоставление в одной фразе: *Liv.* I. 22. 1; 32. 1; 41. 6; VI. 41. 10; *Cic.* Dom. 38 (упомянутые Цицероном *auctores* подразумевают *patres*, что подтверждается указанными здесь же другими цитатами); Rep. II. 25, 38.
- ¹¹¹ *Дементьева В.В.* Римское республиканское междуцарствие... С. 73, ср. 90, 92.
- ¹¹² *Liv.* III. 20. 6; V. 14. 4; 52. 15–16; VI. 41. 6, 10; *Dionys.* VII. 59. 2. Ср.: *Gell.* XIII. 15. 4, 6; *Cic.* ND. II. 10–11; Mur. 1.
- ¹¹³ *Liv.* VI. 41. 5; VII. 6. 11; *Dionys.* IX. 41. 3; 49. 5; X. 4. 3.
- ¹¹⁴ *Liv.* VIII. 17. 3–4; 23. 14–16. Подробнее см. гл. II, § 3.
- ¹¹⁵ В зависимости от ситуации – под руководством диктатора, консула или военного трибуна с консульской властью: *Cic.* Ad fam. VII. 30. 1; Vatin. 11; *Vell. Paterc.* II. 92. 3; *Liv.* IV. 44. 2 – квесторы; *Liv.* VI. 42. 14; *Varro.* RR. III. 2. 1–2; *Cic.* Ad Att. IV. 3. 3–4; Planc. 49; *Dio Cass.* XXXIX. 32. 2–3 – курульные эдилы.
- ¹¹⁶ Прямо упомянуто для квесторских комиций Цицероном (Ad fam. VII. 30. 1). Варрон упомянул участие авгура в эдильских комициях для помощи консулу (*Varro.* RR. III. 2. 1–2; 7. 1), вероятно, как раз при проведении комициальных ауспий.
- ¹¹⁷ *Tac.* Ann. XI. 22. См.: *Mommsen Th. Staatsrecht...* Bd. 2. S. 528. Anm. 4, 529. Anm. 1.
- ¹¹⁸ *Liv.* VI. 42. 14; D. I. 2. 2. 26.
- ¹¹⁹ *Liv.* IV. 7. 3 (ср.: *Dionys.* XI. 62. 1); V. 17. 2–4; VI. 27. 5; 38. 9–10; VIII. 15. 6; 17. 3–4; 23. 14–17; IX. 7. 13–14; XXI. 63. 2, 7; XXII. 33. 11–12 (ср. 34. 10); XXIII. 31. 13–14; *Cic.* ND. II. 10–11; Div. I. 33; II. 74; Leg. II. 31; *Val. Max.* I. 1. 3, 5; *Dio Cass.* LIV. 24. 1; *Plut.* Marcel. 4, 5, 6; *Zon.* VIII. 20. Другие причины (тяжелая болезнь, позорное поражение, иные соображения, а для цензоров –

- смерть коллеги): *Liv.* III. 29. 3; V. 9; 31. 7–8; VI. 27. 4–5; VIII. 3. 4; IX. 7. 12; 10. 1–2; 26. 20; 33. 4–9; 34; XXIV. 43. 4; XXVII. 6. 18; *Dionys.* IX. 13. 4; *Plut. QR.* 50. См. также гл. III, § 2.
- ¹²⁰ Анализ вопроса см.: *Lange L. Alterthümer...* Bd. 1. S. 829–831; *Mommsen Th. Staatsrecht...* Bd. 2. S. 282–285, 306–329. См. также гл. III, § 3а.
- ¹²¹ *Liv.* X. 21. 9; XXXI. 4. 1–2; XXXIV. 53. 2; XXXVII. 46. 10; XLII. 4. 4.
- ¹²² *Liv.* III. 1. 4–6; VIII. 16. 12–14; IX. 28. 8; XXXII. 2. 6; *Dionys.* VIII. 75. 3; 76; 81. 1.
- ¹²³ Конкретно по поводу нелепой и даже противозаконной роли претора в законе Рулла см.: *Cic. Leg. agr.* II. 28–29.
- ¹²⁴ *Mommsen Th. Staatsrecht...* Bd. 2. S. 311; *Brassloff St. Creatio* // RE. Stuttgart, 1901. Bd. 4. Sp. 1695.
- ¹²⁵ Возможно, ситуация схожа с назначением диктатора для проведения консульских выборов на 209 г. до н. э.: плебейские трибуны спросили народ, кого он хочет видеть диктатором, а назначил предложенную кандидатуру, как положено, консул (*Liv.* XXVII. 5. 16–19). Участие плебейских трибунов и народного собрания в процедуре назначения диктатора – новшество, порожденное тяжелой войной с Ганнибалом. См. также гл. II, § 3.
- ¹²⁶ *Liv.* XXXI. 50. 10–11: ... Scitum plebi est factum rogantibus tribunis, quos duos in Hispaniam cum imperio ad exercitus ire iuberent... Plebes Cn. Cornelio Lentulo et L. Stertinio pro consulibus imperium esse in Hispania iussit.
- ¹²⁷ *Cic. Ad Att.* IX. 9. 3; 15. 2; *Liv.* VIII. 15. 9; XLIII. 14. 4; XLV. 43. 2; Messala ap. *Gell.* XIII. 15. 4; *Val. Max.* II. 8. 2. Ср.: *Serv. Ad Aen.* IV. 103.
- ¹²⁸ *Liv.* III. 55. 11; VII. 1. 6; VIII. 32. 3; Messala ap. *Gell.* XIII. 15. 6. Ср.: *Plin. Paneg.* 77.
- ¹²⁹ *Serv. Ad Aen.* IV. 102 (cp. VII. 257): PARIBUS REGAMUS AUSPICIIIS aequali potestate: et ab eo quod praecedit id quod sequitur. [Et] dictum est a comitiis, in quibus iisdem auspiciis creati, licet non simul crearentur parem tamen habebant honorem propter eadem auspicia: unde et consules pares sunt, cum necesse esset ut unus prior crearetur.

- ¹³⁰ *Cic. Leg. agr. II. 30; Dio Cass. XXXIX. 19. 3.*
- ¹³¹ *Liv. VI. 41. 5–6: nam plebeius quidem magistratus nullus auspicato creatur: nobis adeo propria sunt auspicia, ut non solum quos populus creat patricios magistratus non aliter quam auspicato creet, sed nos quoque ipsi sine suffragio populi auspicato interregem prodamus, et privatim auspicia habeamus, quae isti ne in magistratibus quidem habent.*
- ¹³² Эта проблема была ясно обозначена В.В. Дементьевой (Римское республиканское междуцарствие... С. 57).
- ¹³³ *Liv. I. 18. 6–10: «Iuppiter pater, si est fas hunc Numam Pompilium, cuius ego caput teneo, regem Romae esse, uti tu signa nobis certa adclarassis inter eos fines, quod feci». Похожий рассказ имеется у Плутарха (Numa. 7). Явно о божественной инвеституре идет речь и в кратких замечаниях Дионисия Галикарнасского (II. 5. 1; 60. 3; III. 1. 3; 36. 1; 46. 1) по поводу принятия власти различными римскими царями после получения благоприятных знамений.*
- ¹³⁴ Такая первая ауспикация известна у консулов: *Dionys. II. 6. 1–3* (ср. 5. 1–2); *Ovid. Ep. ex Ponto. IV. 4. 38*. Возможно, также: *Cic. Verr. II. 1. 104; Suet. Aug. 95; App. BC. III. 94; Dio Cass. XLVI. 46. 2; LVIII. 5. 5*. Процедуру см.: *Cic. Div. II. 74*.
- ¹³⁵ *Linderski J. The Augural Law. P. 2169; Idem. Diskussion zu Sektion V «Magistratur und Gesellschaft» // SSRR. Stuttgart, 1990. S. 477.*
- ¹³⁶ *Mommsen Th. Staatsrecht... Bd. 1. S. 609* (впрочем, это лишь краткое замечание, а не развернутая концепция – Т. Моммзен явно не видел здесь проблему); *De Francisci P. Intorno... P. 407* (также лишь краткое замечание, причем явно случайное, поскольку оно противоречит общей концепции этого исследователя); *Magdelain A. Richerches... P. 36–40, 43.*
- ¹³⁷ *Magdelain A. Richerches... P. 42–43.*
- ¹³⁸ *Liv. XXIII. 31. 13* (ср. XXVII. 22. 1): «С удивительным единодушием избирается Марцелл, который тотчас принимает магистратуру. Поскольку прогремел гром, когда он вступал в консульскую должность, приглашенные авгуры объявили, что, по их мнению, он избран огрешно» (*Creatur ingenti consensu Marcellus, qui extemplo magistratum occiperet. Cui ineunti consulatum cum tonuisset, vocati augures vitium creatum videri pro-*

nuntiaverunt). Похоже излагает события Плутарх (Marcel. 12): «Будучи избран в консулы всеми голосами, все же, поскольку бог подал знак громом и жрецы считали знак неблагоприятным, хотя не решались из страха перед народом открыто препятствовать, он сам отказался от должности» (καὶ πάσαις μὲν ἀπεδείχθη ταῖς ψήφοις ὑπατος, ἐπιβροντήσαντος δὲ τοῦ θεοῦ καὶ τῶν ἱερέων οὐκ αἰσιον τιθεμένων τὸ σημεῖον, ἐμφανῶς δὲ κωλύειν ὀκνοῦντων καὶ δεδιότων τὸν δῆμον, αὐτὸς ἐξωμόσατο τὴν ἀρχήν). Как и Ливий, Плутарх говорит о двух последовательных событиях (сначала избрание, а потом знамение), а не одновременных (ср. примеч. 143), что следует из перевода С.П. Маркиша: «Он был избран единодушно, но во время голосования загремел гром...» (*Плутарх*. Сравнительные жизнеописания: В 2 т. Т. 1. М., 1994. С. 346).

¹³⁹ *Dionys.* II. 5. 1–2; 6. 1–3, ср.: *Cic. Div.* II. 43, 74.

¹⁴⁰ Только в таком случае гром воспринимался как знамение, ибо тучи считались его естественной причиной: *Serv. Ad Aen.* VII. 141, ср. *Cic. Div.* II. 44.

¹⁴¹ *Ennius ap. Cic. Div.* II. 82: *Tum tonuit laevum bene tempestate serena.*

¹⁴² *Verg. Aen.* II. 692–693 (*intonuit laevum*); VII. 141–142; IX. 630–631 (*caeli... de parte serena intonuit laevum*). Ср. комментарии Сервия (*ad Aen.* II. 693; VII. 141; IX. 627, 628).

¹⁴³ *Cic. Div.* II. 42 («*Jove tonante, fulgurante comitia populi habere nefas*»); 43, 74; *Vatin.* 20; *Phil.* V. 8; *Liv.* XXX. 39. 5; XL. 42. 10; 59. 5; *Dio Cass.* XXXVIII. 13. 3–5; *Plut. Cato Minor.* 42; *Tac. Hist.* I. 18; *De vir. ill.* LXXIII. 7; *App.* BC. I. 30. О громе как неблагоприятном знамении без указания повода см.: *Serv. Ad Aen.* IV. 161 (*murmur autem caeli ad infaustum omen pertinet, quia tonitru dirimuntur auspicia*); *Suet. Tit.* 10. 1; *Macr. Sat.* I. 16. 8.

¹⁴⁴ Краткую, но полную и ясную характеристику см.: *Linderski J. The Augural Law.* P. 2295. Подборку источников и анализ см.: *Catalano P. Contributi...* P. 42–45. К его списку можно добавить свидетельство Диона Кассия (XXXVIII. 13. 3–5).

¹⁴⁵ *Linderski J. The Augural Law...* P. 2170–2171. Анализ ситуации: *Ibid.* P. 2159. *Not.* 37, 2160–2161. Историографию см.: *Ibid.* P. 2159. *Not.* 37, 2160. *Not.* 39.

- ¹⁴⁶ *Cic.* ND. II. 10–11; Div. I. 33; II. 74–75; Ad Q. fr. II. 2. 1; *Val. Max.* I. 1. 3 (ср. IX. 3. 2); *Plut.* Marcel. 5; *Ampel.* XIX. 11; De vir. ill. XLIV. 2; Fast. Capit. 592 а.у.с. (CIL. I. Ed. 2. P. 25).
- ¹⁴⁷ Историографию и критику политических объяснений см.: *Linderski J.* The Augural Law. P. 2168–2169.
- ¹⁴⁸ *Val. Max.* VIII. 1. absol. 4; Sch. Bob. P. 27 Hildebrandt; 90 Stangl.
- ¹⁴⁹ *Linderski J.* The Augural Law... P. 2177.
- ¹⁵⁰ *Polyb.* I. 52. 3 (μεγάλας ζημίας); Sch. Bob. P. 27 Hildebrandt; 90 Stangl. (aeris gravis CXX millibus). Ср. *Cic.* ND. II. 7 (a populo condemnatus); Div. II. 71 (populi iudicio damnatus est).
- ¹⁵¹ Интерпретация юридических сторон процесса Клавдия представляет определенные сложности. Цицерон в речи «О своем доме» (45) утверждал, что в случае роспуска собрания из-за ауспий процесс не возобновлялся. Учитывая все же, что в его собственной ситуации такое утверждение было ему выгодно, трудно сказать, насколько это правило было общеобязательным и не допускало ли оно исключений, особенно при наличии государственного интереса. Анализ и историографию см.: *Linderski J.* The Augural Law. P. 2176–2177 (esp. not. 110, 111).
- ¹⁵² *Liv.* X. 40. 9; *Gell.* III. 2. 10; *Macr.* Sat. I. 3. 7; *Censorin.* XXIII. 4; *Dio Cass.* XXXVIII. 13. 3. См.: *Catalano P.* Contributi... P. 42–45; *Linderski J.* The Augural Law... P. 2295.
- ¹⁵³ Дж. Линдерски, считающий, что гром прозвучал во время вступления Марцелла в должность, предложил другое объяснение: гром оказался неблагоприятным знамением, поскольку прозвучал не слева: *Linderski J.* The Augural Law... P. 2170. Объяснение логично, ибо действительно благоприятным знаком считался только гром слева (см. примеч. 141 и 142), и недоказуемо, ибо откуда прозвучал гром, ни Ливий, ни Плутарх не сообщают, к тому же при магистратской ауспикации в качестве испрашиваемого знака упоминается только молния (см. примеч. 139).
- ¹⁵⁴ См. также: *Karlowa O.* Römische Rechtsgeschichte. Bd. 1. Lpz., 1885. S. 185; *Coli U.* Op. cit. P. 88–89, 92; *Kunkel W.* Zum römischen Königtum... S. 358–359; *Gioffredi C.* Op. cit. P. 28.
- ¹⁵⁵ *Cic.* Div. II. 71–72, 74; *Dionys.* II. 6. 1–3. О других отличиях, прежде всего с точки зрения авгурального права, см.: *Coli U.*

- Op. cit. P. 87–90; *Kunkel W.* Zum römischen Königtum... S. 358; *Linderski J.* The Augural Law. P. 2295–2296.
- ¹⁵⁶ *Фюстель де Куланж Н.Д.* Древняя гражданская община / Пер. Н.Н. Спиридонова. М., 1895. С. 167–170; *De Francisci P.* Primordia civitatis. Roma, 1959. P. 423–425; *Дементьева В.В.* Магистратура диктатора... С. 52.
- ¹⁵⁷ Конкретизацию этой формулы см.: *Catalano P.* Contributi... P. 44 (например, «si est fas hodie comitia populi habere»).
- ¹⁵⁸ *Фюстель де Куланж Н.Д.* Указ. соч. С. 169.
- ¹⁵⁹ Любопытства ради можно привести хотя и позднюю, но весьма точную оценку Цицероном (Mug. 35–36) непредсказуемости избирателей: «Но в каком проливе, в каком Еврипе увидите вы такое движение воды, такое сильное и столь непостоянное волнение и перемену течений, чтобы их можно было сравнить с потрясениями и бурями в комициях? ... Нет ничего менее надежного, чем толпа, ничего более темного, чем воля людей, ничего более обманчивого, чем весь порядок выборов» (пер. В.О. Горенштейна).
- ¹⁶⁰ *De Francisci P.* Primordia... P. 424.
- ¹⁶¹ *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 1. S. 578–580; *Klingmüller.* Renuntiatio // RE. Stuttgart, 1914. Reihe 2. Halbbd. 1. Sp. 600.
- ¹⁶² *Liv.* IV. 21. 10; 57. 5; VIII. 23. 15–16; IX. 38. 14; XXIII. 22. 11; *Dionys.* XI. 20. 3; *Dio Cass.* VIII. 36. 26. Ср. другие случаи и общие утверждения: *Liv.* X. 40. 2; *Dionys.* II. 6. 2; *Fest.* P. 475L, s. v. silentio surgere; *Gell.* III. 2. 10; *Macr. Sat.* I. 3. 7; *Censorin.* XXIII. 4. См. также гл. II, § 3.
- ¹⁶³ *Jahn J.* Op. cit. S. 23; *Kunkel W.* Zum römischen Königtum... S. 359. Ср.: *Gioffredi C.* Op. cit. P. 27.
- ¹⁶⁴ *Linderski J.* The Augural Law. P. 2169.
- ¹⁶⁵ *Magdelain A.* Note... P. 201 (= *Idem.* Ius imperium auctoritas. Études de droit romain. Rome, 1990. P. 310).
- ¹⁶⁶ *Idem.* Recherches... P. 36–37.
- ¹⁶⁷ *Klingmüller.* Op. cit. Sp. 600–601.
- ¹⁶⁸ *Herzog E.* Op. cit. Bd. 1. S. 660–661.
- ¹⁶⁹ *Lange L.* De magistratuum Romanorum renuntiatione et de centurionum comitorum forma recentiore // Lange L. Kleine Schriften aus dem Gebiete der classischen Alterthumswissenschaft. Bd. 2.

- Göttingen, 1887. P. 463–493; *Staveley E.S.* Greek and Roman voting and elections. Ithaca (N.Y.), 1972. P. 177–181.
- ¹⁷⁰ *Gellius Aulus*. The Attic nights. Vol. II. Cambridge (Mass.), 1968. P. 117. Not. 4. Ср.: pro tribu (*Front.* De aq. 129. 1) о трибе principium; pro curia (*Lex Malac.* 56) об объявлении результатов голосования каждой курии.
- ¹⁷¹ *Liv.* III. 21. 7 (ср. 6, где глагол repuntiare по отношению к Л. Квицию употреблен в страдательном залоге).
- ¹⁷² Анализ этих возможностей см.: *Rilinger R.* Der Einfluss des Wahlleiters bei den römischen Konsulwahlen von 366 bis 50 v. Chr. München, 1976 (bes. S. 144–151, 174–186); *Giovannini A.* Magistratur... S. 418–426.
- ¹⁷³ *Gell.* XII. 8. 6. Ср.: *Suet.* Dom. 10; *Cic.* In Verr. II. 5. 38; *Leg. agr.* II. 4; *De or.* II. 260; *Varro.* LL. VII. 42; *RR.* III. 17. 1.
- ¹⁷⁴ *Liv.* IX. 14. 4; X. 40. 2–5, 9–14; *Cic.* Div. II. 71–72, 74.
- ¹⁷⁵ Подобные формулы имеются также у Энния и Варрона: *Enn.* Fr. 111 (quod mihi reique fidei regno vobisque, Quirites, se fortunatim feliciter ac bene vortat); *Varro.* LL. VI. 86 (формула призыва граждан для ценза: quod bonum fortunatum felix salutareque siet populo Romano Quiritibus reique publicae populi Romani Quiritium mihi que collegaeque meo, fidei magistratuique nostro). Ср.: *Cic.* Div. I. 102 (maiores nostri ... omnibus rebus agendis «Quod bonum, faustum, felix fortunatumque esset» praefabantur); *Liv.* I. 17. 10 (tum interrex contione advocata «quod bonum faustum felixque sit» inquit).
- ¹⁷⁶ *Liv.* XXXIX. 15. 1: sollemne carmen precatationis, quod praefari, priusquam populum adloquantur, magistratus solent. Ср.: *Cic.* In Caec. 43; *Dionys.* VII. 59. 2; X. 32. 4; *Gell.* XIII. 23. 1; *Verg.* XI. 301; *Serv.* Ad Aen. XI. 301.
- ¹⁷⁷ Ср. схожие сомнения Э. Герцога (Op. cit. Bd. 1. S. 660. Anm. 2).
- ¹⁷⁸ Таково мнение, в частности, Т. Моммзена: *Mommsen Th.* Römisches Staatsrecht. Bd. 3. Aufl. 3. Lpz., 1887. S. 390. Anm. 2. См., например, свидетельство Дионисия (X. 32. 4, ср. VII. 59. 2): «После этого (сенатского постановления. – А. С.) в присутствии понтификов, авгуров и двух жрецов священнодействий после совершения обычных обетов и молитв на созванном консулами центуриатном собрании закон (о разделе Авенти-

на. — А. С.) был утвержден» (μετὰ τοῦτο ἱεροφαντῶν τε παρόντων καὶ οἰωνοσκόπων καὶ ἱεροποῶν δυοῖν καὶ ποιησαμένων τὰς νομίμους εὐχὰς τε καὶ ἀρὰς ἐν τῇ λοχίτιδι ἐκκλησίᾳ συναχθείση ὑπὸ τῶν ὑπάτων ὁ νόμος ἐκυρώθη).

¹⁷⁹ Для Э. Мейера этот вывод представлялся само собой разумеющимся и не нуждающимся в доказательствах: *Meyer E. Römisches Staat und Staatsgedanke. Aufl. 2. Zürich–Stuttgart, 1961. S. 67.* На мой взгляд, сведения Цицерона все же не столь однозначны, поэтому требуют отдельного рассмотрения.

¹⁸⁰ *Ernout A., Meillet A. Op. cit. P. 687–688.*

¹⁸¹ *Hall U. Voting procedure in Roman assemblies // Historia. 1964. Bd. 13. Ht. 3. P. 279–283; Taylor L.R. Roman Voting Assemblies from the Hannibalic War to the Dictatorship of Caesar. Ann Arbor, 1966. P. 85–98* (подробное описание процедуры жеребьевки). См. рассказ Ливия о выборах в 298 г. до н. э., т. е. до реформы (если, конечно, на него не повлияла поздняя практика), в котором явно отражена идея последовательного голосования: *ut quaeque intro vocata erat centuria, consulem haud dubie Fabium dicebat (Liv. X. 13. 11).* По всей видимости, речь здесь идет все же не о голосовании (оно внутри цензового класса было одновременным), а об объявлении его результатов: *Lange L. De magistratuum... P. 474–476; Mommsen Th. Staatsrecht... Bd. 3. S. 399. Anm. 1; 409. Anm. 1.* К сожалению, названный вид жеребьевки не рассматривается, за исключением кратких упоминаний (р. 44–45, 110–111), в весьма основательной монографии Р. Стюарт (см. примеч. 7), посвященной как раз применению жребия в политической практике римской Республики.

¹⁸² *Lange L. De magistratuum... P. 474–476; Herzog E. Op. cit. Bd. 1. S. 1184; Botsford G.W. Op. cit. P. 466. Not. 3; 467; Hall U. Op. cit. P. 276–278, 288–293; Staveley E. S. Greek... P. 155–156.* Иное мнение см.: *Mommsen Th. Staatsrecht... Bd. 3. S. 397. Anm. 4; 409. Anm. 1.*

¹⁸³ *Lex Malac. 57:* «Кто будет по этому закону проводить комиции, он после получения табличек от всех курий пусть подвергнет названия курий жеребьевке и вытянет по жребию названия отдельных курий, и в той последовательности, в какой по жребию выпадет название каждой курии, пусть прикажет

объявить тех, кого эта курия избрала» (qui comitia h(ac) l(ege) habebit, is relatis omnium curiarum tabulis nomina curiarum in sortem coicito, singularumque curiarum nomina sorte ducito, et ut cuiusque curiae nomen sorte exierit, quos ea curia fecerit, pronuntiare iubeto). Описание процедуры жеребьевки и голосования см. также в надписи 19 г. н. э. из колонии Геба близ Ветулонии: Tab. Heb. 16–35.

- ¹⁸⁴ Поясню это, используя в качестве образца пример, который привел для трибутных комиций И.Ст. Стэвели (*Staveley E.S. Greek...* P. 179–180). Для победы нужно было набрать голоса 18 из 35 триб. Если на два места претендовали три кандидата (А, В и С), то после голосования 24 триб могла сложиться такая ситуация: А получил 18 голосов, В – тоже 18, С – 12 (в сумме 48 голосов 24 триб). В таком случае голосование останавливалось, и победителями объявлялись А и В. Однако, если бы голосование продолжилось до последней трибы, т. е. проголосовали бы еще 11 триб, то мог бы получиться, к примеру, такой расклад: А – 18 голосов, В – 29, С – 23 (в сумме – 70 голосов 35 триб). Кандидату С просто не повезло со жребием: трибы, голосовавшие за него, оказались в конце, и их голоса не были учтены. Дело в том, что трем кандидатам в сумме требовалось лишь 54 голоса для победы (по 18 каждому), в то время как 35 триб для двух мест давали в сумме 70 голосов.
- ¹⁸⁵ *Lange L. Alterthümer...* Bd. 1. S. 704, ср. 703.
- ¹⁸⁶ *Cic. Mur.* 18, 35; *Pis.* 2; *De imp. Cn. Pomp.* 2; *Brut.* 321; *Liv.* VII. 5. 9; XXIX. 22. 5; *Plut. Cic.* 9; *C. Gracch.* 3; *Caes.* 5.
- ¹⁸⁷ *Taylor L. R., Broughton T. R. S. The Order of the Two Consuls' Names in the Yearly Lists // MAAR. Vol. 19. 1949. P. 1–15; Idem. The Order of the Consuls' Names in Official Republican Lists // Historia. Bd. 17. Ht. 2. 1968. P. 166–171; Rilinger R. Op. cit. S. 40–59.*
- ¹⁸⁸ Выбор осуществлялся жребием: *Cic. Phil.* II. 82; *Liv.* XXIV. 7. 12; XXVII. 6. 3.
- ¹⁸⁹ *Cic. Div.* I. 103; II. 83; *Mur.* 38; *Planc.* 49; *Varro ap. Fest.* 290L, s. v. praerogativae centuriae. Ср. имплицитные указания на особую роль прерогативной центурии: *Cic. Verr.* I. 26; *Ad Q. fr.* II. 14. 4; *Liv.* III. 51. 8; V. 18. 1; X. 22. 1; XXIV. 7. 12; 9. 3; XXVI. 22. 2–4; 12–13; XXVII. 6. 3; *Plut. Cato min.* 42 (ошибочно названа триба

- вместо центурии). О рациональных основах этой системы см.: *Jehne M. Wirkungsweise und Bedeutung der centuria praerogativa // Chiron. 2000 Bd. 30. S. 669–678.* Наиболее подробный анализ значения, в том числе религиозного, прерогативной центурии см.: *Meyer Chr. Praerogativa centuria // RE. Stuttgart, 1956. Supplbd. 8. Sp. 593–598.* Речь, конечно, должна идти о неформализованном религиозном восприятии, ибо результаты голосования этой центурии не были обязательны ни для руководителя комиций, ни для избирателей из других центурий. Основательную аргументацию см.: *Rosenstein N. Sorting out the Lot in Republican Rome // AJPh. 1995. Vol. 116. № 1. P. 58–62.*
- ¹⁹⁰ О ситуации до и после реформы (но без анализа процедуры жеребьевки) см. подробное исследование Хр. Мейера (Op. cit. Sp. 569–572, 583–591).
- ¹⁹¹ *Hall U.* Op. cit. P. 279–280.
- ¹⁹² *Lange L. De magistratuum... P. 477–478* (пожалуй, наиболее высокая оценка значения трибы, голосовавшей первой, в частности, по мнению Л. Ланге, именно она послужила прообразом для прерогативной центурии); *Mommsen Th. Staatsrecht... Bd. 3. S. 411. Anm. 7; Herzog E. Op. cit. Bd. 1. S. 1101, 1184; Taylor L.R. Op. cit. P. 76; Staveley E. S. Greek... P. 155, 179.* О возможном различии между терминами praerogativa и principium см.: *Meyer Chr. Op. cit. Sp. 569; Staveley E. S. Greek... P. 155–156.*
- ¹⁹³ *Mommsen Th. Staatsrecht... Bd. 3. S. 412. Anm. 1.* См., в частности: *Cic. Planc. 35; Dom. 79–80; Front. De aq. 129. 1.*
- ¹⁹⁴ Краткое перечисление случаев его применения в государственном управлении Римской республики см.: *Staveley E. S. Greek... P. 230–232* (Appendix II. The Use of the Lot at Rome); *Rosenstein N. Op. cit. P. 43–44.* Подробный анализ имеется в монографии Р. Стюарт (Public Office... passim).
- ¹⁹⁵ Про: *Mommsen Th. Staatsrecht... Bd. 1. S. 96. Anm. 4; Rosenstein N. Op. cit. P. 57. Not. 50. Contra: Catalano P. Contributi... P. 279–280; Linderski J. The Augural Law. P. 2175. Not. 102.*
- ¹⁹⁶ Подробный анализ см.: *Stewart R. Public Office... passim* (esp. P. 22–51). См. также: *Ehrenberg V. Losung // RE. Stuttgart, 1927. Bd. 13. Sp. 1465* (несколько скептический взгляд); *Linderski J. The Augural Law. P. 2175; Bunse R. Entstehung und Funktion der*

Losung («sortitio») unter den «magistratus maiores» der römischen Republik // *Hermes*. 2002. Bd. 130. № 4. S. 421. Anm. 35.

¹⁹⁷ *Taylor L.R.* Op. cit. P. 74. Not. 32. Мнение Л.Р. Тейлор оспорила Р. Стюарт, относившая изображенный на монетах сосуд к понтификам и ритуальному возлиянию (libatio): *Stewart R.* The Jug and Lituus on Roman Republican Coins: Ritual Symbols and Political Power // *Phoenix*. 1997. Vol. 51. № 2. P. 171–178 (о концепции Л.Р. Тейлор и ее последователей см.: *Ibid.* Not. 1–3, 8). Не отрицая возможность применения этого сосуда при жеребьевке (Р. 174), она указывает на неприемлемость такой трактовки для многих монетных выпусков (Not. 12). Но показателен основной вывод ее статьи: кувшин и литуус изображены на монетах тех магистратов – всего Р. Стюарт насчитала четырнадцать таких случаев, законность власти которых подвергалась сомнению (*Ibid.* P. 178–186). Соответственно, использование этих сакральных символов призвано было подчеркнуть традиционную религиозную санкцию полученной ими власти (*Ibid.* P. 170, 174–179, 186).

¹⁹⁸ *Rosenstein N.* Op. cit. P. 43–69. По поводу прерогативной центурии см.: *Ibid.* P. 58–62.

¹⁹⁹ Присутствие авгуров на комициях явно было правилом в силу политического значения комиций, к тому же они проходили в самом Риме или рядом (см. гл. III, § 2). Выражалось авгурское участие формулой *comitiis in auspicio esse*: *Gell.* XIII. 15. 4; *Cic. Ad Att.* II. 12. 1. Ср. указания общего плана на эту формулу: *Cic. Rep.* II. 16; *Div.* II. 71.

²⁰⁰ *Rosenstein N.* Op. cit. P. 57. Not. 51; *Taylor L.R.* Op. cit. P. 80 (ср. 73–74); *Linderski J.* The Augural Law. P. 2193. Not. 173 («Махинации с tesserae могли быть интерпретированы как вмешательство в жребий, ведь в таком случае жребий стал бы средством определения порядка, в котором были бы объявлены сфальсифицированные результаты голосования. В силу религиозного значения жребия консул мог нуждаться в авгурском совете»).

²⁰¹ *Plut. Marcel.* 4: οἱ δὲ ἐπὶ ταῖς ὑπατικαῖς ψηφοφορίαῖς παραφυλάττοντες αἰωνοὺς ἱερεῖς διεβεβαίουντο μοχθηρὰς καὶ δυσόριθας αὐτοῖς γεγόνενα τὰς τῶν ὑπάτων ἀναγορεύσεις.

²⁰² *Liv.* IX. 38. 15–16; XLI. 18. 7–8, 14. См. также примеч. 195 и 196.

- ²⁰³ *Cic.* ND. II. 11; Div. I. 33; II. 75; *Plut.* Marcel. 5.
- ²⁰⁴ *Meyer E.* Op. cit. S. 124. О личной передаче должностных полномочий см.: *Ibid.* S. 67. Основоположителем этой концепции о непрерывной передаче ауспий, начиная с Ромула, считается Й. Рубино (Op. cit. S. 81–82); *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 1. S. 90. Критику см.: *Coli U.* Op. cit. P. 98; *Heuss A.* Op. cit. P. 427–429; *Giovannini A.* Magistratur... S. 410–417.
- ²⁰⁵ *Linderski J.* The Augural Law. P. 2169.
- ²⁰⁶ Ситуация была не столь однозначна, поскольку в конечном итоге триумф получили и консул, и претор. Анализ ситуации см.: *Volkman H. Q.* Valerius Falto // RE. Stuttgart, 1955. Reihe 2. Halbbd. 15. Sp. 2–3; *Lippold A.* Consules. Untersuchungen zur Geschichte des römischen Konsulates von 264 bis 201 v. Chr. Bonn, 1963. S. 312. Anm. 67. Ср.: *Stewart R.* Public Office... P. 121.
- ²⁰⁷ *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 1. S. 93–94; *Catalano P.* Contributi ... P. 442–443, 493, 499.
- ²⁰⁸ *Varro.* LL. VI. 91; 90. Ср.: *Gell.* VI. 9. 2; D. I. 21. 1. 1; 5. 1.
- ²⁰⁹ *Liv.* IV. 41. 11 (ср. 27. 2–3, 6–8); XXI. 40. 3; XXXIV. 10. 5; *Tac.* Ann. II. 41. 1; RGDA. I. 24–25; *Ovid.* Trist. II. 173–177.
- ²¹⁰ *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 1. S. 98–99; *Stewart R.* Public Office... P. 60, 117.
- ²¹¹ *Liv.* XXXIII. 24. 2; XXXIV. 54. 2; XXXV. 10. 11; 24. 6; XXXVI. 45. 9; XXXVIII. 42. 4; XXXIX. 23. 2; XLI. 8. 1; XLII. 28. 5; XLIV. 17. 5.
- ²¹² *Liv.* XXVII. 35. 1; XXXII. 27. 6; XLIII. 11. 7.
- ²¹³ *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 1. S. 581; *Stewart R.* Public Office... P. 96, 97–111 (P. 99. Not. 12: историография), 182–183.
- ²¹⁴ *Liv.* X. 22. 8: postridie... et consularia et praetoria comitia habita. Ср.: *Liv.* XL. 59. 4–5.
- ²¹⁵ См. один из вариантов трактовки понятия maior consul в изложении авгура Л. Юлия Цезаря (консул 64 г. до н. э.), автора книги об ауспийях, в том числе комициальных (*Macr.* Sat. I. 16. 29): «Старшим консулом, по мнению Л. Цезаря, называется... тот, кто раньше избран» (maiores consules L. Caesar putat dici... vel eum, qui prior factus sit: *Fest.* P. 154L).
- ²¹⁶ *Lange L.* Alterthümer... Bd. 1. S. 719. О характере понятия potestas см.: *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 1. S. 23–24; *Bleicken J.* Zum Begriff... S. 278–287.

- ²¹⁷ *Serv. Ad Aen.* IV. 102, 340; VII. 257. Анализ соотношения понятий *auspicium* и *potestas* см.: *Catalano P. Contributi...* P. 444–449.
- ²¹⁸ *Cic. Ad Att.* IV. 2. 4; *Ad Q. fr.* II. 1. 2 (ср.: *Nar. Resp.* 13); *Ad fam.* VIII. 4. 4 (Caelius); *Phil.* V. 35; VI. 8; *Sallust. Cat.* 50. 4; *Gell.* IV. 10. 2; *App.* BC. II. 5. Подробнее см.: *Mommsen Th. Römisches Staatsrecht.* Bd. 3. Abt. 2. Lpz., 1888. S. 972–974; *O'Brien Moore. Senatus* // *RE.* Stuttgart, 1935. Supplbd. 6. Sp. 712; *Rilinger R. Op. cit.* S. 42.
- ²¹⁹ *Liv.* XXI. 63. 1 (ср. 13; 15); *Cic. Verr.* II. 1. 109 (ср. 105); *Dio Cass.* XL. 66. 2–3.
- ²²⁰ *Liv.* XXVII. 36. 10; XXXVIII. 42. 6; XLIV. 17. 7; *Cic. Verr.* I. 21; II. 3. 222.
- ²²¹ *Cic. Planc.* 8: *Tum (во времена предков. – А. С.) enim magistratum non gerebat is, qui ceperat, si patres auctores non erant facti.* Ср. *Liv.* XXXIX. 39. 4: *duos simul unus magistratus... neque capere posset nec gerere.* Речь здесь идет о магистратах избранных, но еще не вступивших в должность, т. е. десигнированных.
- ²²² *Liv.* XXXIX. 39. 9: *...ubi designatus praetor esset, extemplo aedilitate se abdicaturum.* Это заявил Кв. Фульвий Флакк, *aedilis curulis designatus* (*Ibid.* 2; 6), добиваясь избрания на неожиданно освободившееся преторское место. Сюда же может относиться и рассмотренный выше случай с абдикацией Марцелла (*is se magistratu abdicavit: Liv.* XXIII. 31. 14), если, конечно, он не успел до нее вступить в должность.
- ²²³ *Mommsen Th. Staatsrecht...* Bd. 1. S. 513. Анн. 3.
- ²²⁴ *CIL.* I. Ed. 2. P. 23 (539 а.у.с.). О его гибели см.: *Liv.* XXIII. 24. 6–12; *CIL.* I. Ed. 2. P. 23. См.: *Mommsen Th. Staatsrecht...* Bd. 1. S. 590. Анн. 5, 591. Анн. 2. Два подобных случая в I в. до н. э. см.: *Ibid.* S. 590. Анн. 6; S. 591. Анн. 1.
- ²²⁵ *Dio Cass.* XL. 30. 1; 46. 2; 56. 1. Анализ см.: *Mommsen Th. Staatsrecht...* Bd. 2. S. 241–242.
- ²²⁶ *Wissowa G. Auspicium...* Sp. 2583.
- ²²⁷ *Cic. Div.* II. 76: *quam multi anni sunt, cum bella a proconsulibus et a propaetoribus administrantur, qui auspicia non habent* (ср. 77); *ND.* II. 9: *...bella gerere nostri duces incipiunt cum auspicia posuerunt.* Впрочем, слова Цицерона можно понимать и как обобщение современной ему практики, отошедшей от «заветов

предков», а не как указание на специфику промагистратской власти.

- ²²⁸ *Liv.* X. 18. 1; XLI. 17. 3; 28. 1. Анализ проблемы с решением в пользу признания промагистратских ауспий см.: *Catalano P. Contributi...* P. 472–475 (только в случае пророгирования империя); *Magdelain A. Recherches...* P. 54–57. См. также: *Kloft H.* Op. cit. S. 66, 69.
- ²²⁹ *Lange L. Alterthümer...* Bd. 1. S. 755; *Mommsen Th. Staatsrecht...* Bd. 2. S. 155–156; *Liebenam W. Dictator // RE.* Stuttgart, 1905. Bd. 5. Sp. 383; *Нетушил И.В.* Очерк... Ч. I. С. 162; *Дементьева В.В.* Магистратура диктатора... С. 90; *Токмаков В.Н.* Сакральные аспекты... С. 47.
- ²³⁰ *Liv.* XXVIII. 9. 10. Ср.: *Liv.* III. 70. 1; IV. 46. 3; 5; XXII. 41. 3; 45. 4; 5; *Polyb.* III. 110. 4; 113. 1. См. также: *Kübler B. Consul // RE.* Stuttgart, 1900. Halbbd. 7. Sp. 1118. Дж. Линдерски образно называл «спящими» (*dormant*) *imperium* и *auspicium* консула, когда фасции находились у его коллеги: *Linderski J. The Augural Law.* P. 2178. Not. 115 (in fine).
- ²³¹ *Liv.* XLI. 18. 16: *periti religionum iurisque publici, quando duo ordinarii consules eius anni alter morbo alter ferro perisset, suffectum consulem negabant recte comitia habere posse.*
- ²³² *Дементьева В.В.* Римское республиканское междуцарствие... С. 45, 104. Более осторожны выводы Й. Яна и Дж. Линдерски, хотя они также склоняются к признанию междуцарствия 175 г. до н. э.: *Jahn J.* Op. cit. S. 151–152; *Linderski J. The Augural Law.* P. 2185.
- ²³³ Включая, например, предположение Т. Броутона о наличии консула-суффекта в 265 г. до н. э., основанное на единственном упоминании в позднем сочинении имени покорителя Вольсиний, не подтверждаемое другими источниками: *Broughton T.R.S., Patterson M.L. The Magistrates of the Roman Republic.* Vol. I. Atlanta, 1986 (repr. 1951). P. 201–202.
- ²³⁴ В частности, ответ был очевидным и не требующим специального изучения для Т. Моммзена и Э. Герцога: *Mommsen Th. Staatsrecht...* Bd. 2. S. 81. Anm. 1 (ср. в этой фундаментальной работе краткий раздел о консулах-суффектах: *Ibid.* Bd. 1. S. 217–218); *Herzog E.* Op. cit. Bd. 1. S. 612. Относительно под-

- робный анализ событий 176/175 г. до н. э., также исходящий из признания их уникальности, см.: *Linderski J. The Augural Law*. P. 2184–2185.
- ²³⁵ *Kübler B. Consul* // RE. Stuttgart, 1901. Bd. 4. Sp. 1112–1125 (bes. 1115); *Idem. Suffectus* // RE. Stuttgart, 1931. Reihe 2. Bd. 4. Sp. 652.
- ²³⁶ *Дементьева В.В. Римское республиканское междуцарствие...* С. 51. Подробнее эта концепция будет рассмотрена ниже.
- ²³⁷ *Jahn J. Op. cit.* S. 99, 114, 116, 122, 151.
- ²³⁸ *Polyb.* I. 29. 9–10, 30–34; *Flor.* I. 18. 21–22; *Eutr.* II. 21. 2–4; *Oros.* IV. 8. 16–9. 3. В известном анекдоте рассказывается, что после завершения консульского срока он даже обратился с просьбой об отпуске для устройства хозяйственных дел в своем маленьком имении (*Liv. Per.* 18; *Val. Max.* IV. 4. 6).
- ²³⁹ *Liv.* XXIV. 7. 10–12; 8; 9. 1–3.
- ²⁴⁰ *Jahn J. Op. cit.* S. 150. Anm. 3.
- ²⁴¹ А всего 62 года на момент смерти в 203 г. до н. э.: *Liv.* XXX. 26. 7; *Val. Max.* VIII. 13. 3.
- ²⁴² Анализ ситуации см.: *Jahn J. Op. cit.* S. 119–124; *Дементьева В.В. Римское республиканское междуцарствие...* С. 50–51.
- ²⁴³ 444 г. до н. э.: *Liv.* IV. 7. 1, 3, 7–12; *Dionys.* XI. 62. 1–3 (ср.: *Cic. Fam.* IX. 21. 2; *Zon.* VII. 19). – 162 г. до н. э.: *Cic. ND.* II. 10–11; *Div.* I. 33; II. 74; *Ad Q. fr.* II. 2. 1; *Val. Max.* I. 1. 3 (ср. IX. 3. 2); *Plut. Marcell.* 5; *Ampel.* XIX. 11; *De vir. ill.* XLIV. 2; *Fast. Capitol.*; *Fast. Ant.* а.и.с. 592. Смена консульских пар, согласно фрагментам фаст и некоторым косвенным данным, могла иметь место в 393 и 220 гг. до н. э., но в нарративных источниках об этих событиях не сообщается: *Münzer F. Cornelius* // RE. Stuttgart, 1901. Bd. 4. Sp. 1403–1404; *Kübler B. Mucius* // RE. Stuttgart, 1933. Halbbd. 31. Sp. 429–430; *Volkman H. Valerius* // RE. Stuttgart, 1955. Reihe 2. Halbbd. 15. Sp. 45–46, 192; *Broughton T.R.S., Patterson M.L. Op. cit.* Vol. I. P. 91, 235; *Jahn J. Op. cit.* S. 62, 113, 115–116.
- ²⁴⁴ *Mommsen Th. Staatsrecht...* Bd. 2. S. 335. Anm. 1; *Leuze O. Die römische Jahrzahlung.* Tübingen, 1909. S. 191. Anm. 243; S. 269, 357. Anm. 430; *Beloch K.J. Römische Geschichte bis zum Beginn der punischen Kriege.* B.; Lpz., 1926. S. 249; *Werner R. Op. cit.*

- S. 286–287; *Jahn J.* Op. cit. S. 59; *Ranouil P.C.* Recherches sur le Patriciat (509–366 av. J.-C.). P., 1975. P. 21–27. Аргументацию исследователей, отрицающих историчность консульских трибунов 444 г. до н. э., подвергла сомнению Р. Стюарт. *Stewart R.* Public Office... P. 62. Not. 21.
- ²⁴⁵ *Liv.* IV. 7. 10–11; *Dionys.* XI. 62. 3.
- ²⁴⁶ *Liv.* V. 29. 2. Ср.: *Diod.* XIV. 99. 1; XV. 8. 1.
- ²⁴⁷ Так, например, упоминание Ливием двукратного консульства М. Валерия Левина (*Liv.* XXIX. 11. 3; XXX. 23. 5) позволило предположить, что он был избран впервые в 220 г. до н. э., причем огрешно: *Broughton T.R.S., Patterson M.L.* Op. cit. Vol. I. P. 235 (с историографией). Благодаря элогиям известны имена двух интеррекссов, относящиеся к изучаемым событиям (*Ibid.* P. 233; 442); *CIL.* I. Ed. 2. P. 193, 194.
- ²⁴⁸ Показательно, что для 444 и 162 гг. до н. э. известны, хотя и не бесспорные, имена интеррекссов при избрании консулов-суффектов: *Liv.* IV. 7. 10 (ср.: *Dionys.* XI. 62. 2); *CIL.* I. Ed. 2. P. 194. О сомнениях см.: *Jahn J.* Op. cit. S. 58–59; *Broughton T.R.S., Patterson M.L.* Op. cit. Vol. I. P. 442.
- ²⁴⁹ В частности, весьма странно то обстоятельство, что своего коллегу М. Фульвий доизбрал на следующий день (*postero die*) после собственного избрания, т. е. он сразу вступил в должность. Такое немедленное (*extemplo*) принятие полномочий отличало консулов, избранных интеррекссом, что Т. Моммзен допускает и для данного случая: *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 1. S. 217. Anm. 4. Однако нет сведений о каких-либо событиях, которые помешали бы консулу Г. Лелию, специально явившемуся в Рим для проведения выборов, осуществить эту задачу (*Liv.* XXXVII. 47. 1).
- ²⁵⁰ *Plut.* Marcel. 6; *Liv.* XXII. 35. 2–4 (ср. XXIII. 23. 9). Возможно, следует причислить сюда и выборы консулов на 349 г. до н. э., когда диктатор, проводивший комиции, был избран сам и объявил (*dixit*) имя своего коллеги (*Liv.* VII. 24. 11). Впрочем, коллега вскоре скончался (*Ibid.* 25. 10).
- ²⁵¹ *Liv.* V. 9; 10. 1; 11. 11; 17. 2–5; 18. 1–6; 31. 7–9; 32. 1; VIII. 3. 4–5; IX. 7. 12–15; *Dionys.* IX. 14. 1 (ср. 13. 4); *Plut.* Marcel. 4, 6 (ср.: *Zon.* VIII. 20; *Liv.* XXI. 63. 2, 7).

- ²⁵² Дементьева В.В. Римское республиканское междуцарствие... С. 51 (ср. С. 45–51). Ср. краткое замечание в том же духе: Hägerström A. Op. cit. S. 15–16. Anm.
- ²⁵³ Lange L. Alterthümer... Bd. 1. S. 743; Mommsen Th. Staatsrecht... Bd. 1. S. 13, 637–638; Bd. 2. S. 659–660; Magdelain A. Recherches... P. 54–56; Нетушил И.В. Очерк... Ч. I. С. 144. См.: D. I. 16. 1.
- ²⁵⁴ См., в частности, исследование О. Лейце с соответствующей историографией: Leuze O. Jahrzählung... S. 336–342, 350–375.
- ²⁵⁵ Дементьева В.В. Римское республиканское междуцарствие... С. 47–48. Подробный анализ различных аспектов (политических, военных, религиозных) интеррегнума 340 г. до н. э. см.: Jahn J. Op. cit. S. 74–81.
- ²⁵⁶ Liv. III. 33. 4; Dionys. X. 54. 3–6; 55. 1–4; 56 (ср. Zon. VII. 18). Анализ см.: Jahn J. Op. cit. S. 57–58.
- ²⁵⁷ Liv. VIII. 3. 4: ...religio incessit ab eis, quorum imminutum imperium esset, comitia haberi. Itaque interregnum initum.
- ²⁵⁸ Й. Ян по поводу уникального в латинской литературе выражения imperium imminutum заметил следующее: «Вряд ли можно думать о временном сокращении империя, поскольку нет ни одного доказательства, что imminuere имело значение “сокращать по времени”» (Jahn J. Op. cit. S. 76, ср. 77).
- ²⁵⁹ Mommsen Th. Staatsrecht... Bd. 1. S. 627–630; Bd. 3. S. 365. Подробнее см. гл. III, § 2.
- ²⁶⁰ Конечно, единичное сообщение о столь давних событиях легко подвергнуть сомнению. Однако неубедительно выглядит и предположение Й. Яна о возможном междуцарствии в данном случае, поскольку единственным аргументом служит его же собственное мнение: «Все же более вероятным является наступление интеррегнума» (Jahn J. Op. cit. S. 63). Если считать, что ко времени Ливия существовала некая государственно-правовая концепция, включающая рассматриваемый вопрос, то еще более вероятным было бы, что Ливий сам предположит междуцарствие или попытается объяснить его отсутствие.
- ²⁶¹ Особняком стоят события 480 г. до н. э., поскольку тогда, в изложении Дионисия, междуцарствие стало объективным результатом добровольного отказа одного консула, коллега которого погиб в бою (Dionys. IX. 13. 4; 14. 1).

- ²⁶² *Mommsen Th. Staatsrecht...* Bd. 1. S. 212. О разработанной Т. Моммзеном концепции империя как единой всеобъемлющей («полифункциональной») власти см. исследование В.В. Деметьевой, которая разделяет *mutatis mutandis* эту теорию: *Деметьева В.В. Магистратская власть Римской республики: содержание понятия imperium // ВДИ. 2005. № 4. С. 46–75.*
- ²⁶³ *Mommsen Th. Staatsrecht...* Bd. 1. S. 212–218.
- ²⁶⁴ На сакральные причины интеррегнума 340 г. до н. э. указывает также Й. Ян, но он, исходя из концепции Г. Вагенворта, видит их не в праве на ауспиции, а в магической силе (*mana*) консулов, присущей, по его мнению, изначальному, доклассическому понятию империя: *Jahn J. Op. cit. S. 77–78.* Концепция Г. Вагенворта заслуживает отдельного внимания, но замечу, что она далеко не общепризнана, а поиск «полинезийских» элементов в римской религии, сам по себе бесполезный, требует все же сугубой осторожности (см., в частности, гл. II, § 3).
- ²⁶⁵ *Liv. III. 10. 6, ср.: XXI. 62. 1; XXII. 1. 13.*
- ²⁶⁶ *Liv. XXIV. 7. 10–12; 8; 9. 1–3, ср. XXIII. 31. 7–8, 12–13.*
- ²⁶⁷ *Liv. XXII. 57. 9; XXIII. 14. 2; 22. 10–11.*
- ²⁶⁸ См. показательные комментарии античных авторов, особенно Орозия: *Liv. XXII. 61. 13–15; Oros. V. 5. 7–11; Plut. Fab. 18.* Возможно, Варрону даже предложили диктатуру, от которой он отказался: *Val. Max. III. 4. 4; IV. 5. 2.*
- ²⁶⁹ Впрочем, междоусобица 391 г. до н. э. в историографии оспаривается: *Niebuhr B.G. Römische Geschichte. B., 1853. S. 555; Völkemann H. Valerius Potitus // RE. Stuttgart, 1955. Reihe 2. Halbbd. 15. Sp. 193.*
- ²⁷⁰ *Liv. VIII. 29. 8–9 (ср. 12. 2); 37. 1; XXIX. 10. 1–3; 11. 9–11.*
- ²⁷¹ *Liv. XLI. 14. 7; 15. 1–4; Obseq. 9. Ср.: Cic. Div. II. 32; Liv. XXVII. 26. 13; XXX. 2. 13; Plut. Marcel. 29.*
- ²⁷² *Linderski J. The Augural Law. P. 2185.* Й. Ян в том же смысле говорит о «гневе богов»: *Jahn J. Op. cit. S. 151.*
- ²⁷³ *Jahn J. Op. cit. S. 150.*
- ²⁷⁴ См.: *Ibid. S. 84–86.*
- ²⁷⁵ *Liv. VI. 38. 9–10; VIII. 15. 6; 23. 14–17; XXII. 33. 11–12; 34. 10; Plut. Marcel. 5; Val. Max. I. 1. 5.* Правда, дважды отказ от должности огрешно избранного диктатора все же приводил к меж-

дуцарствию (*Liv.* VIII. 23. 17; XXII. 33. 12; 34. 1), но причина заключалась не в огрешности, а в том обстоятельстве, что диктатора назначили именно для проведения выборов, поскольку консулы были заняты на войне.

²⁷⁶ Поэтому, когда после взятия Вей Камилл оступился и упал во время молитвы, он тут же попытался обратить дурное предзнаменование на себя лично, отвратив его от Рима (*Val. Max.* I. 5. 2; *Liv.* V. 21. 16; *Plut.* Camil. 5). Интересно отметить, что в таких случаях обращали внимание на то, кого же в итоге коснулся ожидавшийся гнев богов – только магистрата или всего Рима (см., например: *Liv.* VIII. 30. 1; XXVII. 23. 4; 33. 12).

²⁷⁷ *Cic.* *Ad Brut.* I. 5. 4; *Leg.* III. 9; *Dom.* 38; *Liv.* IV. 7. 7; *Dionys.* XI. 20. 5; *Dio Cass.* XLVI. 45. 3.

²⁷⁸ Перевод термина *renovatio* как «возобновление» (ауспиций), предложенный С.А. Ивановым и Н.Н. Казанским (*Лувий Т. История Рима от основания города. Т. 1. М., 1989. С. 261, 279, 287*), на мой взгляд, в корне неверен. О каком «возобновлении» может идти речь, если во всех рассмотренных случаях высшие магистраты сами сложили свои полномочия? Другими словами, ауспиции были в их руках, нигде не исчезали и, соответственно, не нуждались в «возобновлении». Другое дело, когда высшие магистраты умерли (*Liv.* III. 7. 6; 8. 2), а вместе с ними исчезли принадлежащие им общественные ауспиции. Тогда, действительно, необходимо было ауспиции «возобновлять», хотя и это спорно, если согласиться с Цицероном (*Ad Brut.* I. 5. 4), что ауспиции «возвращались к *patres*» (см. § 5). Когда же возникали сомнения в религиозной полноценности действующей магистратской власти, то вполне логично говорить о стремлении «обновить», тем самым «усилить» ее сакральное содержание, а не «возобновить» то, что в той или иной степени еще имеется, к тому же ущербное. Показательно двойное употребление терминов по поводу одних и тех же событий 397/396 гг. до н. э.: *renovatio auspicioium* (*Liv.* V. 52. 9) и *auspicia de integro repeterentur* (*Ibid.* 17. 1). Хотя глагол *repeterere* имеет значение «возобновить», но в сочетании с выражением *de integro* («заново») более адекватным представляется перевод «повторить», что соответствует употребленному далее

термину *renovatio* («обновление» – «заново повторить»). Поскольку речь шла об отказе от должности огрешно избранных консулярных трибунов и переходе к междуцарствию, то, несомненно, повторить следовало ауспиции при электоральных комициях.

²⁷⁹ *Дементьева В.В.* Римское республиканское междуцарствие... С. 56.

²⁸⁰ *Liv.* II. 16. 4–5; IV. 3. 14–15; VI. 40. 4; X. 8. 6; *Dionys.* V. 40. 3, 5; *Plut.* Popl. 21; *Suet.* Tib. 1. 1; *Tac.* Ann. XI. 24; *App.* Reg. 12.

²⁸¹ *Linderski J.* The Augural Law. P. 2184, ср.: *Idem.* The Auspices and the Struggle of the Orders // SSRR. Stuttgart, 1990. S. 41.

²⁸² *Liv.* I. 10. 7; IV. 20. 2–3, 5–11 (ср. 19. 1–5); 32. 4, 11; *Fest.* P. 204L. 2–3; *Plut.* Marcel. 8.

²⁸³ О некоторых сомнениях см.: *Szemler G.J.* Pontifex // RE. München, 1978. Supplbd. 15. Sp. 371. 27–58.

²⁸⁴ *Cic.* Dom. 38; *Asc.* Pro Mil. P. 31C; *Liv.* VI. 41. 6.

²⁸⁵ *Дементьева В.В.* Римское республиканское междуцарствие... С. 60–61. Добавлю лишь, что упомянутую здесь трактовку термина *privatim*, которую подробно обосновал Дж. Линдерски (Там же. С. 61. Примеч. 273), высказывал еще Дж. Ботсфорд (Op. cit. P. 102). См. также: *Coli U.* Op. cit. P. 98.

²⁸⁶ Если вообще их совершали при избрании первого интеррекса: см. возражения Т. Моммзена (*Staatsrecht...* Bd. 1. S. 98. Anm. 2).

²⁸⁷ См.: *Дементьева В.В.* Римское республиканское междуцарствие... С. 73–75.

²⁸⁸ Там же. С. 83. Помимо общих соображений, необходимо пояснить толкование двух важных отрывков – из речи Цицерона «О своем доме» (38) и из его письма Бруту (I. 5. 4). Перевод В.О. Горенштейна в обоих случаях дает смысл, противоречащий политико-правовым реалиям Римской республики. В этой части своей речи (37–38) Цицерон перечисляет негативные последствия исчезновения патрициев, которое, по его мнению, произойдет, если одобрить незаконный переход Клодия из патрициев в плебеи, в том числе касательно интеррегнума: *auspiciaque populi Romani, si magistratus patricii creati non sint, intereant necesse est, cum interrex nullus sit, quod et ipsum patricium esse et a patriciis prodi necesse est.* В переводе В.О. Го-

ренштейна не видна проблема, которой Цицерон пугал своих слушателей: «...а авспиции римского народа – если патрициев не будут избирать должностными лицами – неминуемо прекратятся, так как не будет интеррекса, ведь также и он непременно должен сам быть патрицием и избираться патрициями» (*Цицерон. Речи. Т. II. М., 1993. С. 69*). В том же духе высказывался Дж. Линдерски (*The Auspices... P. 43*). Однако такая трактовка устанавливает связь между отсутствием патрициев на магистратских должностях и наступлением интеррегнума, что не соответствует действительности: интеррегнум наступал при отсутствии высших должностных лиц (собственно консулов или диктатора), независимо от их сословной принадлежности, поскольку в таком случае некому было проводить выборы следующих магистратов. Поэтому, на мой взгляд, слово *patricii* в тексте является не частью оборота *nominativus duplex*, а определением к существительному *magistratus*: «...и в случае, если не изберут патрицианских должностных лиц, неминуемо погибнут авспиции римского народа, поскольку не будет интеррекса...». Ср. такой же смысл в немецком переводе Г. Кастена и английском переводе Н. Г. Уоттса: *Cicero. Staatsreden. Teil 2. Aufl. 4. B., 1981. S. 85*; *Cicero. Speeches. De Domo sua. L., 1935. P. 181*. Другими словами, если не будет высших магистратов (как из патрициев, так и из плебеев), тогда для сохранения авспиций потребуются интеррекс-патриций. Так же следует понимать фразу Цицерона в упомянутом письме к Бруту (I. 5. 4: *dum unus erit patricius magistratus, auspicia ad patres redire non possunt*). Из перевода же В.О. Горенштейна этого письма следует, что для наступления интеррегнума требуется отказ от власти только магистратов-патрициев: «...ведь пока будет одно должностное лицо из патрициев, птицегадание не может быть передано патрициям...» (*Цицерон. Письма. Т. III. М., 1994. С. 404*). Такой тезис еще никто не пытался доказать, ибо он противоречит всем известным фактам.

²⁸⁹ Тезис о первоначальной монополии патрициев на частные авспиции см.: *Mommsen Th. Staatsrecht... Bd. 1. S. 89. Anm. 1*; *Wissowa G. Auspicium... Sp. 2581*; *Ogilvie R.M. A Commentary on Livy. Books 1–5. Oxf., 1965. P. 531–532*. Против: *Botsword G.W. Op.*

- cit. P. 101, 103. Not. 1; *Linderski J.* The Auspices... S. 35–36, 47.
- ²⁹⁰ *Linderski J.* Religious Aspects of the Conflict of the Orders: the Case of *confarreatio* // SSAR. 2nd ed. Oxf., 2005. P. 225–227, 229–231; *Smith C. J.* Op. cit. P. 267–268.
- ²⁹¹ *Linderski J.* Religious Aspects... P. 226–227.

Глава II

- ¹ *Mommsen Th.* Römisches Staatsrecht. Bd. 2. Aufl. 3. Lpz., 1887. S. 13–19. См. также: *Marquardt J.* Römische Staatsverwaltung. Bd. 3. Lpz., 1878. S. 238–239; *Wissova G.* Religion und Kultus der Römer. Aufl. 2. München, 1912. S. 380, 479–480; *Latte K.* Römische Religionsgeschichte. München, 1960. S. 38–41, 61; *Bleicken J.* Kollisionen zwischen Sacrum und Publicum // *Hermes*. 1957. Bd. 85. Ht. 4. S. 446; *Scheid J.* Le prêtre et le magistrat // *Des ordres à Rome*. Ed. C. Nicolet. P., 1984. P. 268–270, 273. Против: *Leifer F.* Studien zum antiken Ämterwesen. I. Zur Vorgeschichte des römischen Führeramts. Lpz., 1931. S. 122–130.
- ² *Scheid J.* Le prêtre... P. 269–270, 272–273.
- ³ Одним из первых стал разрабатывать эту теорию Г. Вагенворт: *Wagenvoort H.* Roman dynamism. Oxford, 1947 (esp. P. 59–72); *Idem.* Wesenszüge altrömischer Religion // ANRW. I. Bd. 2. Berlin; N.Y., 1972. S. 348–376 (bes. 371–372). Подобные идеи высказывались и ранее: *Фюстель де Куланж Н.Д.* Древняя гражданская община. М., 1895. С. 165–172 (классический образец исследования, ставшего заложником предвзятой идеи); *Hägerström A.* Das magistratische ius in seinem Zusammenhang mit der römischen Sakralrechte. Uppsala, 1929. S. 16–17. См. также: *Ericsson H.* Die römischen Auspizien in ihrem Zusammenhang mit der Magistratur // ARW. 1936. Bd. 33. S. 294–302 (согласен с предыдущим исследователем только относительно магического происхождения ауспий, но отвергает подобное их значение для исторического времени и для ius magistratum); *De Francisci P.* Primordia civitatis. Roma, 1959. P. 367–371; *Meyer E.* Römischer Staat und Staatsgedanke. Aufl. 2. Zürich; Stuttgart, 1961. S. 117 (Anm. 6: историография); *Jahn J.* Interregnum und

- Wahldiktatur. Kallmünz, 1970. S. 77; *Kunkel W.* Zum römischen Königtum // *Kunkel W.* Kleine Schriften. Weimar, 1974. S. 363; *Токмаков В.Н.* Сакральные аспекты воинской дисциплины в Риме Ранней республики // ВДИ. 1997. № 2. С. 48–50; *Он же.* Армия и государство в Риме: от эпохи царей до Пунических войн. М., 2007. С. 160–161.
- ⁴ *Polyb.* VI. 11. 12; 12. 9; *Cic.* Rep. II. 56; Leg. III. 8; *Liv.* II. 1. 7–8; III. 9. 2–3; IV. 2. 7–8; 3. 9; VIII. 32. 3; *Dionys.* IV. 84. 4; V. 1. 2; 2. 1; VI. 65. 1; VII. 35. 5; IX. 41. 1; X. 34. 4; *Flor.* I. 9. 1–2; *Val. Max.* IV. 1. 1; D. I. 2. 2. 16 (Pomp.).
- ⁵ *Liv.* II. 1. 7–8: libertatis autem originem inde magis, quia annum imperium consulare factum est, quam quod deminutum quicquam sit ex regia potestate, numeres: omnia iura, omnia insignia primi consules tenuere.
- ⁶ *Kunkel W.* Zum römischen Königtum. S. 347.
- ⁷ *Rosenberg A.* Rex // RE. Stuttgart, 1914. Reihe 2. Halbbd. 1. Sp. 706; *Coli U.* Regnum. Roma, 1951. P. 77 (историография: not. 1), 78; *Gioffredi C.* Sulle attribuzioni sacrali dei magistrati romani // *Iura.* 1958. Vol. 9. P. 1. P. 23–24; *Heusch L. de.* Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir // *Le Pouvoir et le Sacré.* Bruxelles, 1962. P. 20–29; *Préaux J.-G.* La sacralité du pouvoir royal à Rome // *Ibid.* P. 107–120; *Kunkel W.* Zum römischen Königtum. S. 363–364; *Porte D.* Les donneurs de sacré. Le prêtre à Rome. P., 1989. P. 89; *Фрээер Дж.Дж.* Золотая ветвь. М., 1980. С. 170–176; *Штаерман Е.М.* Социальные основы религии Древнего Рима. М., 1987. С. 70–71.
- ⁸ *Marquardt J.* Op. cit. Bd. 3. S. 238–241; *Mommsen Th.* Staatsrecht... S. 20; *Wisowa G.* Religion... S. 502, 509–510; *Latte K.* Religionsgeschichte... S. 23; *Штаерман Е.М.* Социальные основы... С. 74.
- ⁹ *Маяк И.Л.* Рим первых царей. Генезис римского полиса. М., 1983. С. 243–244.
- ¹⁰ *Liv.* II. 2. 1–2; *Dionys.* IV. 74. 4; V. 1. 4; *Plut.* QR. 63; *Fest.* P. 422L, 423L, s. v. sacrificulus rex.
- ¹¹ *Gell.* X. 15; *Fest.* P. 72L, 250L, 292L; *Macr.* Sat. I. 16. 9; *Plin.* NH. XVIII. 119; *Plut.* QR. 40, 44, 50, 109–112; *Serv.* Ad Aen. I. 179, 448; II. 57.

- ¹² *Liv.* V. 52. 13–14; *Tac. Ann.* III. 58, 71; *Plut. QR.* 40; *Serv.* VIII. 552.
- ¹³ *Gell.* X. 15. 16, ср.: *Serv. Ad Aen.* VIII. 552.
- ¹⁴ Фрэзер Дж. Дж. Указ. соч. С. 193–202; История первобытного общества. Эпоха классовообразования. М., 1988. С. 421.
- ¹⁵ *Liv.* XXVI. 23. 8. Возможно: *Val. Max.* I. 1. 4; *Plut. Marcel.* 5.
- ¹⁶ *Gell.* X. 15. 22; *Plut. QR.* 50.
- ¹⁷ Фрэзер Дж. Дж. Указ. соч. С. 202–205; История первобытного общества... С. 421–422.
- ¹⁸ *Liv.* I. 5. 1–3; *Ovid. Fast.* II. 359–380; *Dionys.* I. 80. 2.
- ¹⁹ *Plin.* NH. XVIII. 6; *Gell.* VII. 7. 8.
- ²⁰ *Cic. Div.* I. 3, 30, 107; II. 80; *Rep.* II. 16; *Liv.* I. 6. 4; 7. 1; 18. 6; *Dionys.* I. 86, 88. 1; II. 5. 1; 6. 1; XIV. 2. 2; *Plut. Rom.* 9, 22; *Camil.* 32; *Val. Max.* I. 8. 11.
- ²¹ *Coli U. Op. cit.* P. 78.
- ²² *Varro. LL.* VI. 13, 28; *Serv. Ad Aen.* VIII. 654; *Macr. Sat.* I. 15. 12.
- ²³ *Plut. Numa.* 2 (ср.: *Rom.* 29); *Camil.* 33. Но Дионисий отнес это событие к празднику *Poplifugia*, т. е. 5 июля (*Dionys.* II. 56. 5). Впрочем, и Плутарх смешивал оба праздника (*Plut. Rom.* 29) и их даты (*Plut. Numa.* 2), видимо, в силу сходства их проведения, исторического предания (в определенной степени даже связывавшего их, см.: *Marquardt J. Op. cit.* Bd. 3. S. 312) и, возможно, путаницы в определении дня нон (5-го или 7-го), протитительной для греческих писателей.
- ²⁴ *Varro. LL.* VI. 13; *Macr. Sat.* I. 13. 15; *Ovid. Fast.* II. 49–50.
- ²⁵ *Ovid. Fast.* II. 19–34, 47–54; *Plut. QR.* 19, 68; *Numa.* 18, 19; *Varro. LL.* VI. 13, 34; *Macr. Sat.* I. 13. 3; *Fest.* P. 75–76L; *Lyd. Mens.* III. 15, 44; IV. 20.
- ²⁶ *Plut. QR.* 63; *Cal. Praen. Ad 24 Mart.*
- ²⁷ *Hartung J. A. Die Religion der Römer nach den Quellen dargestellt.* T. 2. Erlangen, 1836. S. 34–35; *Marquardt J. Op. cit.* Bd. 3. S. 311; *De Sanctis G. Storia dei Romani.* Vol. I. Nuova edizione. Firenze, 1980. P. 404; *Rosenberg A. Regifugium // RE.* Stuttgart, 1920. Reihe 2. Bd. 1. Sp. 470–471; *Merrill E.T. The Roman Calendar and the Regifugium // CPh.* 1924. Vol. 19. P. 20–39; *Coli U. Op. cit.* P. 64, 78; *Latte K. Religionsgeschichte...* S. 128–129; *Jahn J. Interregnum und Wahldiktatur.* Kallmünz, 1970. S. 23–24 (с соответствующей историографией); *Frazer J.G. Appendix // Ovid. In six*

- volumes. Vol. V. Fasti. L., 1976. P. 394–395; *Bayet J.* La religion romaine. Histoire politique et psychologique. P., 1976. P. 99; *Porte D.* Op. cit. P. 89–90; *Magdelain A.* Cinq jours épagomènes à Rome? // *Magdelain A.* Ius, imperium, auctoritas. P., 1990. P. 279–303; *Radke G.* Fasti Romani. Betrachtungen zur Frühgeschichte des römischen Kalenders. Münster, 1990. S. 49–53; *Немировский А.И.* Идеология и культура раннего Рима. Воронеж, 1964. С. 123–125; *Дементьева В.В.* Римское республиканское междуцарствие как политический институт. М., 1998. С. 39–40.
- ²⁸ *Латышев В.В.* Очерк греческих древностей. Богослужбные и сценические древности. СПб., 1997. С. 144. Г. Радке считает сходство двух ритуалов только внешним: *Radke G.* Op. cit. S. 50. Другие исследователи признают у них общий характер и цели: *De Sanctis G.* Op. cit. Vol. I. P. 404. Not. 7; *Rosenberg A.* Regifugium... Sp. 471; *Bayet J.* Op. cit. P. 99.
- ²⁹ *Фрэзер Дж.Дж.* Указ. соч. С. 182–183; *Frazer J.G.* Op. cit. P. 395. См. также: *Bernardi A.* L'interesse di Caligola per la successione del Rex Nemorensis e l'arcaica regalità nel Lazio // *Athenaeum.* 1953. Vol. 31. P. 282–285.
- ³⁰ *Frazer J.G.* Op. cit. P. 395–397. См. также: *Bayet J.* Op. cit. P. 99; *Blaise Fr.* Rex sacrorum. Recherches sur la fonction religieuse de la royauté romaine // *Ollodagos.* Bruxelles, 1995. Vol. 8. P. 97–99; История первобытного общества... С. 422.
- ³¹ *Ovid.* Fast. II. 685–852; *Fest.* P. 347L; *Plut.* QR. 63; *Auson.* De fer. 13–14.
- ³² *Кагаров Е.Г.* О царской власти в древнем Риме // Филологические записки. Кн. 1. Воронеж, 1910. С. 29; *Кофанов Л.Л.* Характер царской власти в Риме VIII–VI вв. до н. э. // Антиковедение и медиэвистика. Вып. 3. Ярославль, 2001. С. 19. Ср.: *Hägerström A.* Op. cit. S. 13. Anm.
- ³³ История первобытного общества... С. 423.
- ³⁴ *Marquardt J.* Op. cit. Bd. 3. S. 311.
- ³⁵ *Ovid.* Fast. III. 259–260. Ср.: *Lyd.* Mens. III. 15; IV. 29.
- ³⁶ *Varro.* LL. VI. 12; *Fest.* P. 9L, s. v. agonium; *Ovid.* Fast. I. 317–334.
- ³⁷ Dies Agonales per quos rex in Regia arietem immolat, dicti ab «agon»... (*Varro.* LL. VI. 12).

- ³⁸ *Varro*. LL. VI. 14. Согласно второй книге «Фаст» юриста начала I в. н. э. Мазурия Сабина, этот день назывался *agonium Martiale* (ар. *Macr. Sat. I. 4. 15*), что также указывает на возможную связь с салиями.
- ³⁹ *Marquardt J.* Op. cit. Bd. 3. S. 310. Anm. 5.
- ⁴⁰ *Wissowa G.* Religion... S. 103; *Rosenberg A.* Rex sacrorum // RE. Stuttgart, 1920. Reihe 2. Bd. 1. Sp. 723; *Voci P.* Per la definizione dell'imperium // Studi in memoria di Emilio Albertario. Vol. II. Milano, 1953. P. 74; *Kunkel W.* Zum römischen Königtum... S. 364; *Bayet J.* Op. cit. P. 30, 91, 99; *Porte D.* Op. cit. P. 49, 56, 89; *Blaive Fr.* Rex sacrorum... P. 93, 110; *Koptev A.* «Three brothers» at the head of archaic Rome: the king and his «consuls» // Historia. 2005. Bd. 54. № 4. P. 389; *Штаерман Е.М.* От религии общины к мировой религии // Культура древнего Рима. Т. 1. М., 1985. С. 111; *Она же.* Социальные основы... С. 55, 70.
- ⁴¹ *Varro*. LL. VI. 12; *Ovid.* Fast. I. 319–322; *Plut.* Numa. 14; *Marc.* 25; *Fest.* P. 9L, s. v. *Agonias*.
- ⁴² *Ovid.* Fast. I. 63–66; *Macr. Sat. I. 9. 10, 16*; *Lyd.* Mens. IV. 1, 2.
- ⁴³ *Cal. Praen.* Ad 24 Mart. (здесь специально опровергается это мнение, видимо, достаточно широко распространенное); *Ovid.* Fast. V. 727–728.
- ⁴⁴ *Wissowa G.* Religion... S. 436. Anm. 5. Более подробно см.: *Magdelain A.* Quando rex comitiavit fas // *Magdelain A.* Ius, imperium, auctoritas... P. 274–275 (на с. 274 исследователь высказывается против преувеличения значения этого совпадения).
- ⁴⁵ *Varro*. LL. VI. 31; *Fest.* P. 311L (ср.: 310L, s. v. *Q. R. C. F.*; 346L, s. v. *Regifugium*).
- ⁴⁶ *Varro*. LL. VI. 31; *Ovid.* Fast. I. 49–52; *Macr. Sat. I. 16. 2–3*.
- ⁴⁷ *Fest.* P. 311L: *quandoc rex comitiavit fas...*, *quando rex sacrificulus divinis rebus perfectis in comitium venit.* Ср.: *Ovid.* Fast. V. 727–728 (*mos sacrorum*).
- ⁴⁸ Анализ см.: *Rosenberg A.* Rex sacrorum... Sp. 724–725; *Magdelain A.* Quando rex... P. 271–274.
- ⁴⁹ *Latte K.* Religionsgeschichte... S. 117. Anm. 3. См. также: *Michels A.K.* The Calendar of the Roman Republic. Princeton, 1967. P. 107. Not. 47 (со ссылкой на статью *J. Paoli*); *Magdelain A.* Quando rex... P. 272. Not. 5. Фактически эта идея была предложена еще

- Й. Марквардтом, чей вариант имеет тот же смысл (только вместо глагола *descendat* он использовал *itat*): *Marquardt J.* Op. cit. Bd. 3. S. 310. Not. 8.
- ⁵⁰ *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 2. S. 38. Anm. 2; Bd. 3. S. 319. Anm. 1.
- ⁵¹ *Marquardt J.* Op. cit. Bd. 3. S. 310; *Coli U.* Op. cit. P. 367–368; *Bayet J.* Op. cit. P. 99 (но с сомнениями); *Magdelain A.* Quando rex... P. 271–277; *Blaive Fr.* Rex sacrorum... P. 101–108 (следует отметить, что автор на с. 102 ошибочно отнес к сторонникам этой гипотезы Курта Латте (см. след. примечание)).
- ⁵² *Wissowa G.* Religion... S. 512. Anm. 4; *Botsford G.W.* The Roman assemblies from the origin to the end of the Republic. N.Y., 1909. P. 159; *Rosenberg A.* Rex sacrorum... Sp. 724; *Bleicken J.* Oberpontifex und Pontifikalkollegium // *Hermes.* 1957. Bd. 85. Ht. 3. S. 353. Anm. 2; *Latte K.* Religionsgeschichte... S. 117. Anm. 3, 118. Anm. 2; *Palmer R.E.A.* The King and the Comitium. A study of Rome's oldest public document. Wiesbaden, 1969. P. 5–6.
- ⁵³ *Dionys.* IV. 74. 4; V. 1. 4; *Plut.* QR. 63. Ср. *Liv.* XL. 42. 8.
- ⁵⁴ *Botsford G.W.* Op. cit. P. 160; *Rosenberg A.* Rex sacrorum... Sp. 724–725. Возможно, это были военные ритуалы: обращает на себя внимание, что 23 марта и 23 мая, накануне дня с обозначением Q. R. C. F., совершалось сакральное очищение боевых труб (Tubilustrium): *Latte K.* Religionsgeschichte... S. 117–118; *Ogilvie R.M.* A Commentary on Livy. Books 1–5. Oxf., 1965. P. 238; *Magdelain A.* Quando rex... P. 275–276; *Smith C.J.* The Roman Clan. Cambridge, 2006. P. 261; *Немировский А.И.* Указ соч. С. 92–93.
- ⁵⁵ *Varro.* On the Latin language. With an English translation by R. G. Kent. Vol. I. Cambridge (Mass.), 1977. P. 203, 205.
- ⁵⁶ *Hartung J.A.* Op. cit. T. 2. S. 34.
- ⁵⁷ *Palmer R.E.A.* The King... P. 3–4.
- ⁵⁸ В том же духе У. Коли указывал, что обязанностью царя являлось «определение лунарного и солярного периодов, от чего зависели даты трудов крестьян и торговцев, и соответствующее определение праздников для умиловливания богов...» (*Coli U.* Op. cit. P. 78–79). См. также: *Blaive Fr.* Rex sacrorum... P. 93, 98 (rex – «le maître primitif des relations spatio-temporelles avec le mond divin à travers le calendrier»), 110.

- ⁵⁹ *Macr. Sat. I. 15. 19*:... quod illi deo omnis ingressus, huic deae cuncti kalendarum dies videntur adscripti. Ср.: *Macr. Sat. I. 9. 16; 15. 20; Ovid. Fast. I. 55; Lyd. Mens. III. 7.*
- ⁶⁰ *Macr. Sat. I. 15. 19*, ср. CIL. I. Ed. 2. P. 231 (ad 1 Ian.).
- ⁶¹ *Wissowa G. Religion...* S. 509. Anm. 6; *Rosenberg A. Rex sacrorum...* Sp 723; *Momigliano A. Il Rex Sacrorum e l'origine della repubblica // Momigliano A. Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico. Roma, 1969. P. 401–402; Немировский А.И. Указ. соч. С. 122.*
- ⁶² *Latte K. Religionsgeschichte...* S. 196.
- ⁶³ *Plin. NH. XI. 186*: L. Postumio L. f. rege sacrorum post CXXVI Olympiadem, cum rex Pyrrhus ex Italia decessisset, cor in extis haruspices inspicere coeperunt.
- ⁶⁴ *Marquardt J. Op. cit. Bd. 3. S. 308.* См. также: *Herzog E. Geschichte und System der römischen Staatsverfassung. Bd. 1. Lpz., 1884. S. 130.*
- ⁶⁵ *Mommsen Th. Staatsrecht...* Bd. 2. S. 15.
- ⁶⁶ *Cic. Resp. I. 50; 56; III. 23; Ennius ap. Varro. LL. V. 65; Liv. III. 39. 4; Dionys. II. 5. 1; Dio Cass. XLIV. 11. 3.*
- ⁶⁷ Ссылки на источники, прежде всего эпиграфические, см.: *Wissowa G. Religion...* S. 189. Anm. 6; *Thulin C.O. Iuno // RE. Stuttgart, 1918. Halbbd. 19. Sp. 1119.*
- ⁶⁸ *Liv. V. 21. 3; 22. 4–7; 23. 7; 31. 3; 52. 10; Dionys. XIII. 3; Plut. Camil. 6; Val. Max. I. 8. 3.* У Валерия Максима ошибочно названа Юнона Монета.
- ⁶⁹ *Preller L. Römische Mythologie. Bd. 1. Aufl. 3. B., 1881. S. 284; Wissowa G. Religion...* S. 187. Anm. 9, 188. Anm. 5, 187. Anm. 4.
- ⁷⁰ *Plut. Tib. Gracch. 15* Ἡ γὰρ βασιλεία πρὸς τῷ πᾶσαν ἀρχὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῇ συλλαβοῦσα καὶ ταῖς μεγίσταις ἱερουργίαις καθωσίωται πρὸς τὸ θεῖον.
- ⁷¹ *Liv. I. 19. 5; 21. 3; Dionys. II. 60. 5; 61. 1; Ovid. Fast. III. 275–276; Plut. Numa. 4, 13; Flor. II. 3; De vir. ill. III. 2.*
- ⁷² *Фрэзер Дж. Дж. Указ. соч. С. 170–172, 176.* В других обществах: там же. С. 163–170; История древнего Востока. Зарождение древних классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. I. М., 1983. С. 178, 282.
- ⁷³ *Dionys. II. 60. 5–7; Plut. Numa. 15.*

- ⁷⁴ *Ovid. Fast.* III. 285–348; *Plut. Numa.* 15.
- ⁷⁵ *Liv.* I. 20. 7; *Ovid. Fast.* III. 328; *Plut. Numa.* 15 (с ошибочной этимологией эпитета); *Plin. NH.* II. 140 (со ссылкой на анналиста второй половины II в. до н. э. Луция Кальпурия Пизона, который утверждал, что Нума и сам вызывал молнии); *XXVIII.* 14.
- ⁷⁶ *Liv.* I. 31. 8 (ср.: *Dionys.* III. 35. 2); *Eutr.* I. 4; *De vir. ill.* IV. 4; *Plin. NH.* II. 140; *XXVIII.* 14.
- ⁷⁷ *Liv.* I. 39. 1–3; *Dionys.* IV. 2. 3–4; *Ovid. Fast.* VI. 635–636; *De vir. ill.* VII.1–2.
- ⁷⁸ *Dionys.* IV. 2. 1–3; *Ovid. Fast.* VI. 627–636; *Arnob.* V. 18.
- ⁷⁹ *Ovid. Fast.* VI. 569–580; *Plut. QR.* 36.
- ⁸⁰ *Mommsen Th. Staatsrecht...* Bd. 2. S. 9. Эту точку зрения см. также: *Rosenberg A. Rex...* Sp. 709; *Blaive F. De la designatio à l'inauguratio: observations sur le processus de choix du rex Romanorum // RIDA.* 1998. P. 82–87. 3e ser. T. 65.
- ⁸¹ *Mommsen Th. Staatsrecht...* Bd. 2. S. 7. Также: *Coli U. Op. cit.* P. 92.
- ⁸² *Mommsen Th. Staatsrecht...* Bd. 2. S. 7–8.
- ⁸³ *Botsford G.W. Op. cit.* P. 183–184; *Blaive F. De la designatio...* P. 71.
- ⁸⁴ *Caes. BG.* VI. 23, ср.: *Tac. Germ.* 7, 13.
- ⁸⁵ *Mommsen Th. Staatsrecht...* Bd. 2. S. 9. Критику см.: *Kunkel W. Zum römischen Königtum...* S. 345–346.
- ⁸⁶ *Mommsen Th. Staatsrecht...* Bd. 2. S. 13–14.
- ⁸⁷ *Coli U. Op. cit.* P. 77–78.
- ⁸⁸ *Ibid.* P. 91–93.
- ⁸⁹ *Ibid.* P. 92. Ср. p. 93: «Царя избирал Iuppiter rex, а магистрата – люди, которым свойственно ошибаться».
- ⁹⁰ Общая формулировка: *Cic. Leg.* II. 21; *Dionys.* II. 22. 3. Три великих фламина: *Liv.* XXVII. 8. 4–5; XXIX. 38. 6; XXXVII. 47. 8; XLI. 28. 7; XLV. 15. 10; *Cic. Phil.* II. 110; *Gell.* XV. 27. 1; *Macr. Sat.* III. 13. 11; *Gai.* I. 130; III. 114; *Ulp. Fr.* X. 5. Возможно, понтифики: *Liv.* XXX. 26. 10; *Dionys.* II. 73. 3. Авгурь: *Liv.* XXVII. 36. 5; XXX. 26. 10; XXXIII. 44. 3; *Cic. Brut.* 1; *Suet. Calig.* 12. 1. Салии: *SHA.* IV. 4. 4. Подробный анализ проблем, связанных с жреческой инаугурацией, см.: *Catalano P. Contributi allo studio del diritto augurale.* Torino, 1960. P. 211–246.
- ⁹¹ *Liv.* XXVII. 36. 5; XL. 42. 8, 10, 11; *Gell.* XV. 27. 1.
- ⁹² *Liv.* XL. 42. 8–11, ср.: *Dionys.* V. 1. 4.

-
- ⁹³ *Cic. Leg. II. 21; Phil. II. 110; Brut. 1; Dionys. II. 22. 3; V. 1. 4; Macr. Sat. III. 13. 11.*
- ⁹⁴ Детальное сравнение текстов обоих авторов, свидетельствующее об их сходстве, см.: *Linderski J. The Augural Law // ANRW. II. Bd. 16. Teilbd. 3. Btrlin; N.Y., 1986. P. 2296. Not. 604; Vaahtera J. Roman augural lore in Greek historiography. Stuttgart, 2001. P. 104–112.*
- ⁹⁵ *Dionys. II. 60. 3; III. 1. 3; 36. 1; 46. 1; IV. 40. 2.*
- ⁹⁶ *Coli U. Op. cit. P. 81.*
- ⁹⁷ Аргументы и указания на источники см.: *Marquardt J. Op. cit. Bd. 3. S. 309. Anm. 6; Rosenberg A. Rex sacrorum... Sp. 722. При назначении фламينا Юпитера, к примеру, выбор делался из трех кандидатов (Tac. Ann. IV. 16).*
- ⁹⁸ Попутно отмечу, что народное собрание, в 180 г. до н. э. выступившее арбитром в споре между верховным понтификом и кандидатом в цари священнодействий, не относилось к калатным, поскольку было трибутным (*Liv. XL. 42. 10*). Да и сам контекст рассказа Ливия ясно говорит, что конфликт произошел не во время инавгурации, а имел длительную историю (*Ibid. 8–10*).
- ⁹⁹ *Нетушил И.В. Очерк римских государственных древностей. Ч. I. Харьков, 1894. С. 54–57.*
- ¹⁰⁰ Там же. С. 55. Примеч. 2. Подобную точку зрения в современной историографии см.: *Cornell T.J. The Beginnings of Rome. Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000–264 B.C.). L.; N.Y., 1995. P. 235–236; Beardt M., North J., Price C. Religions of Rome. Vol. I. Cambridge, 1998. P. 58.*
- ¹⁰¹ Согласно Ливию, Тарквиний Древний правил только с соизволения народа, Сервий Туллий – только сената, а Тарквиний Гордый – не спрашивая ни тех, ни других (*Liv. I. 35. 6; 41. 6; 49. 3*). У Цицерона первые двое были избраны народом, кроме того, они внесли куриатный закон о своей империи (*Cic. Resp. II. 35; 38*). У Дионисия же избрание Тарквиния Древнего происходило обычным путем (*Dionys. III. 46. 1*), а Сервий Туллий был избран только народом (*Dionys. IV. 12; 40. 1; 3*).
- ¹⁰² Ср. ситуацию в Месопотамии: *История древнего Востока... Ч. I. С. 135, 265.*

- ¹⁰³ *Liv.* I. 49. 9; *Dionys.* IV. 45. 1.
- ¹⁰⁴ *Liv.* I. 36. 2–7; *Dionys.* III. 71; *Cic. Resp.* II. 36; *Div.* I. 32–33; *Val. Max.* I. 4. 1; *Fest.* P. 168, 170L, s. v. navia; *De vir. ill.* VI. 7; *Zon.* VII. 8; *Flor.* I. 5. 2–4.
- ¹⁰⁵ *Liv.* I. 34. 8–9. См. также: *Dionys.* III. 47. 4.
- ¹⁰⁶ *Dionys.* III. 70. 5: Εἰς ἀπάσας τε τὰς δημοσίας ἐπισκέψεις οἱ τῆς πόλεως οἰωνομάντιες οὐκ ὄντα ἐκ τοῦ συστήματος παρεκάλουν αὐτὸν διὰ τὴν ἐπιτυχίαν τῶν μαντευμάτων καὶ οὐθέν ὄ τι μὴ δόξειεν ἐκεῖνῳ προὔλεγον. Такое же впечатление производит рассказ Цицерона (*Div.* I. 31–32) о детстве Атта Навия и призвании его на царскую службу. См. также: *Vaahtera J.* Op. cit. P. 137.
- ¹⁰⁷ *Liv.* I. 36. 2; *Dionys.* III. 71. 1; *Cic. Rep.* II. 36; *Val. Max.* I. 4. 1; *Flor.* I. 5. 2–4.
- ¹⁰⁸ *Schwegler A.* Römische Geschichte. Bd. 1. Tübingen, 1884. S. 685–689; *Marquardt J.* Op. cit. Bd. 3. S. 39–40; *Маяк И.Л.* Римляне ранней Республики. М., 1993. С. 13–14. О военно-политических аспектах реформы см.: *Ménager L.-R.* Les colleges sacerdotaux, les tribus et la formation primordiale de Rome // *MEFR. Antiquité.* 1976. Т. 88. P. 477–479.
- ¹⁰⁹ *Dionys.* IV. 62. 3; *Zon.* VII. 11.
- ¹¹⁰ *Штаерман Е.М.* От религии общины... С. 136–137; *Она же.* Социальные основы... С. 52–53.
- ¹¹¹ *Dionys.* II. 6. 1–3. Ср.: *Cic. Div.* II. 74; *Ovid.* Ep. ex Ponto. IV. 4. 38.
- ¹¹² *Liv.* XXI. 63. 7–8; *Ovid.* Fast. I. 79–84; Ep. ex Ponto. IV. 4. 29–32; 9. 5, 29–30, 49–50; *App.* BC. III. 50. Э.М. Орлин считает, что это жертвоприношение имело целью скорее получение благоприятных ауспий, чем исполнение обетов предшественников (*Orlin E.M.* Temples, religion and politics in the Roman Republic. Leiden; N.Y.; Köln, 1997. P. 37), хотя последнее мнение все же преобладает в историографии (*Ibid.* Not. 3).
- ¹¹³ *Liv.* XLI. 14. 7; 15. 1–4. Ср.: *Liv.* XLII. 28. 7; 30. 8; *Cic. De leg. agr.* II. 93.
- ¹¹⁴ *Liv.* XXI. 63. 7; XXII. 1. 6; XXXI. 9. 6–10; *Ovid.* Ep. ex Ponto. IV. 4. 30.
- ¹¹⁵ *Liv.* XXXI. 50. 7. Ср.: *Lex Vant.* 17–21; *Lex Salp.* 25, 26; *Lex Malac.* 57, 59 (клятва до ренунциации). Подробнее об этой клятве и

родственных ей вариантах см.: *Mommsen Th. Römisches Staatsrecht. Bd. 1. Aufl. 3. Lpz., 1887. S. 619–622.*

- ¹¹⁶ Varro ap. *Gell.* XIV. 7. 9; *Liv.* VI. 1. 9; XXII. 9. 7; 11. 1; XXXVII. 1. 1.
- ¹¹⁷ *Liv.* XXII. 1. 14–15; 2. 1; 9. 10–11; XXIV. 11. 1; 44. 7; 9; XXV. 7. 9; XXVII. 11. 1–6; 23. 1–4; 38. 1 (ср. 37); XXVIII. 11. 5; XXX. 2. 9–13; XXXI. 12. 10; XXXII. 1. 13; 9. 1–4; 29. 1, 5; XXXIV. 55. 1–4; XXXV. 21. 2; XXXVI. 37. 5–6; XXXVII. 3. 1; XXXIX. 22. 4–5; XL. 19. 4–5; XLI. 9. 7–8; 16. 6–7; XLVIII. 13. 7–8; *Gell.* IV. 6. 2.
- ¹¹⁸ *Liv.* XXII. 1. 14–15; 9. 10–11; XXVIII. 11. 5; XXX. 27. 11; XXXII. 1. 13; XL. 19. 4; XLI. 16. 6; XLII. 20. 1–2; XLV. 16. 5–6; *Gell.* IV. 6. 1–2 (текст соответствующего сенатусконсульта). См. также гл. III, § 3.
- ¹¹⁹ *Cic.* Ad Q. fr. II. 4a. 2; *Liv.* XXVII. 51. 8; XXXI. 8. 2; XXXVI. 2. 2, 5; XL. 19. 5; XLV. 3. 2; 16. 8.
- ¹²⁰ *Liv.* XXV. 7. 9; XXXIV. 55. 1–2; XXXVI. 37. 5; XL. 19. 4; *Gell.* IV. 6. 2.
- ¹²¹ *Cic.* Div. I. 18; Ad Q. fr. II. 4a. 2; Ad fam. VIII. 6. 3; *Liv.* V. 17. 2; 52. 8; XXI. 63. 5, 8; XXII. 1. 6; XXV. 12. 1–2; XXXVIII. 44. 8; XLI. 16. 1–3; 5, 7; XLII. 10. 15; 35. 3; XLIV. 17. 8; 19. 4; 21. 3; 22. 16; *Dio Cass.* XLVI. 33. 4; LIV. 29. 7.
- ¹²² *Macr. Sat.* III. 4. 11 (ср.: *Liv.* V. 52. 8); *Val. Max.* I. 6. 7.
- ¹²³ *Dionys.* VIII. 87. 6; *Strabo.* V. 3. 2; *Dio Cass.* XXXIX. 30. 4.
- ¹²⁴ D. I. 2. 2. 33; *Tac. Ann.* VI. 11; *Gell.* XIV. 8. 1.
- ¹²⁵ *Serv.* Ad Aen. VII. 603; VIII. 3. Ср. *Plut.* Rom. 29. Это свидетельство позднего автора подтверждается упомянутым у Авла Геллия (IV. 6. 1–2) предзнаменованием в виде самопроизвольного движения копий Марса в святилище Регии (99 г. до н. э.), по поводу которого был принят сенатусконсульт, назначивший умиловительные жертвоприношения. О таком же знаменнии в некоем храме Марса (181 г. до н. э.) говорит и Ливий (XL. 19. 2). По всей видимости, речь также шла о святилище в Регии, в которой жил верховный понтифик, ведь о знаменнии сообщили понтифики (как и в 99 г. до н. э.).
- ¹²⁶ Varro. LL. VII. 37 (здесь также упоминается, что трубили в боевые трубы); *Caes.* BC. I. 6; *Liv.* XXI. 63. 9; XXXI. 14. 1; XXXVI. 3. 14; XXXVII. 4. 2; XL. 26. 6; XLI. 10. 5, 7, 11, 13; 17. 6; XLII. 49.

- 1–2; XLV. 39. 11; *Cic. Verr.* II. 5. 34; *Ad fam.* VIII. 10. 2; XIII. 6. 1; XV. 17. 3; *Ad Att.* IV. 13. 2.
- ¹²⁷ *Liv.* XLI. 10. Ср. рассказ Плутарха о спешном отъезде консулов из Рима в 49 г. до н. э.: *Plut. Caes.* 34; *Pomp.* 61.
- ¹²⁸ *Liv.* XXI. 63. 9: ...auspicato profectus in Capitolium ad vota nuncupanda, paludatus inde cum lictoribus in provinciam iret (ср. 7). Ср.: *Fest.* P. 276L, s. v. praetor.
- ¹²⁹ *Varro.* LL. V. 143; Messala ap. *Gell.* XIII. 14. 1.
- ¹³⁰ Наиболее подробное описание см.: *Cic. ND.* II. 11; *Div.* I. 33. Ср.: *Plut. Marcel.* 5.
- ¹³¹ См. показательную историю: *Liv.* XXIV. 7. 10–9. 3 (особ. 9. 1–2, ср. 7. 11). В 215 г. до н. э. консул Кв. Фабий Максим прибыл в Рим для проведения выборов и сразу проследовал на Марсово поле, минуя город, соответственно, сохранив свои военные полномочия. Когда обойденный им кандидат стал возмущаться, Фабий пригрозил ему, напомнив об этом обстоятельстве: quia in urbem non inierat protinus in campum ex itinere profectus, admonuit cum securibus sibi fasces praeferrere (Ibid. 9. 2). См. также гл. I, примеч. 100.
- ¹³² *Liv.* VIII. 30. 1–2; 32. 4, 7; 34. 4; X. 3. 6; XXIII. 19. 3; *De vir. ill.* XXXI. 1; *Val. Max.* III. 2. 9; ILS. 53. Возможно также (см.: *Vaahtera J.* *Op. cit.* P. 25–26): *Polyb.* III. 94. 9; *Liv.* XXII. 18. 8; *Plut. Fab.* 8; *App.* Hann. 12.
- ¹³³ *Liv.* VIII. 32. 4: ...cum me incertis auspiciis profectum ab domo scirem, utrum mihi turbatis religionibus res publica in discrimen committenda fuerit, an auspicia repetenda, ne quid dubiis dis agerem?
- ¹³⁴ *Serv. auct. Ad Aen.* II. 178. Ср.: *Val. Max.* II. 7. 4; *Front. Strat.* IV. 1. 31.
- ¹³⁵ *Caes.* BC. I. 6; *Cic. Verr.* II. 5. 34; *Liv.* XXI. 63. 9; XXXI. 14. 1; XXXVIII. 48. 16; XLI. 10. 5, 7, 11, 13; XLII. 49. 1–2; XLV. 39. 11; *Dionys.* IX. 57. 1; *Fest.* P. 176L, s. v. nuncupata pecunia. Об отличии этих обетов от обетов, принимаемых в первый день должностного срока, см.: *Orlin E. M.* *Op. cit.* P. 40 (not. 15: соответствующая историография).
- ¹³⁶ *Liv.* XL. 19. 3–5; 37. 1–2.
- ¹³⁷ *Liv.* VII. 11. 4; XXII. 9. 10–11; 10. 7–8, 10; XXX. 27. 11; XXXI. 9. 5–6, 9–10; XXXIII. 44. 2; XXXVI. 2. 2–5; XLII. 28. 7.

- ¹³⁸ *Liv.* XXX. 2. 8; 27. 11–12; XXXI. 9. 9 (quinquennialia vota solita), ср. XXVII. 33. 8 (претор и диктатор).
- ¹³⁹ *Liv.* XXI. 62. 10; XLII. 28. 8–9.
- ¹⁴⁰ *Liv.* XXI. 62. 10; XXII. 9. 10–11; 10. 7, 10; XXVII. 33. 8.
- ¹⁴¹ *Liv.* XXVII. 33. 8; XXX. 27. 11.
- ¹⁴² *Liv.* I. 35. 10; X. 47. 3–4; XXIII. 30. 16; XXV. 2. 8; XXVII. 6. 19; 21. 9; 36. 8; XXVIII. 10. 7; XXIX. 38. 8; XXX. 39. 6; XXXI. 4. 5; 50. 2; XXXII. 7. 14; XXXIII. 25. 1; XXXIV. 44. 5; 54. 4; XXXIX. 7. 8–9; XL. 59. 6; *Dionys.* VII. 71. 2; 72. 15. См.: *Friedlaender L.* Die Spiele // *Marquardt J.* Op. cit. Bd. 3. S. 463, 476–477.
- ¹⁴³ *Liv.* XXV. 12; *Macr. Sat.* I. 17. 27–29.
- ¹⁴⁴ *Liv.* XXV. 12. 10, 12, 14; XXVII. 11. 6; 23. 5 (общая формулировка), 7; *Cic. Ad Att.* XV. 26. 1; *Phil.* I. 36; II. 31; X. 7 (у Цицерона речь идет о Бруте – преторе 44 г. до н. э.); *Plut. Brut.* 21; *Macr. Sat.* I. 17. 28, 29; *Fest.* P. 436L–438L, s. v. salva res (и многочисленные другие частные примеры).
- ¹⁴⁵ *Liv.* XXX. 39. 8 (диктатор и начальник конницы, но в силу особых обстоятельств: см. § 3); *Cic. Verr.* II. 5. 36 (курульные эдилы); *Dio Cass.* XLVII. 40. 6 (плебейские эдилы). Ср.: *Dionys.* VI. 17. 2–4. Анализ проблемы см.: *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 2. S. 520–521; *Sabbatucci D.* L'edilità romana: magistratura e sacerdozio // *Atti della Accademia nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche. Serie VIII. Vol. 6. Fasc. 3. Roma, 1954.* P. 275–279.
- ¹⁴⁶ Преторы: *Dionys.* II. 19. 4. Курульные эдилы: *Cic. Har. Resp.* 22, 23, 24, 27; *Liv.* XXXIV. 54. 3; *Val. Max.* II. 4. 3; *Dio Cass.* XXXVII. 8. 1; XLIII. 48. 4.
- ¹⁴⁷ Плебейские эдилы: *Ovid. Fast.* V. 287–292, 327–330; *Val. Max.* II. 10. 8.
- ¹⁴⁸ Городской претор: *Fest.* P. 274L, s. v. piscatori ludi.
- ¹⁴⁹ *Liv.* XXIII. 30. 17; XXVII. 6. 19; 21. 9; 36. 9; XXVIII. 10. 7; XXIX. 38. 8; XXX. 26. 11; 39. 8; XXXI. 4. 7; 50. 3; XXXII. 7. 13; XXXIII. 25. 2; XXXIX. 7. 10.
- ¹⁵⁰ *Varro.* LL. VI. 25, 26, 29; *Macr. Sat.* I. 16. 6; *Fest.* P. 55L, s. v. conceptivae feriale; *Ovid. Fast.* I. 657–662; *Lyd. Mens.* III. 6.
- ¹⁵¹ *Gell.* X. 24. 3; *Macr. Sat.* I. 4. 27, ср. 16. 6.
- ¹⁵² *Wissowa G.* Religio... S. 402. Anm. 9.

- ¹⁵³ *Marquardt J.* Op. cit. Bd. 3. S. 193. Anm. 6. Против: *Rohde G.* Paganalia // RE. Stuttgart, 1942. Halbbd. 36. Sp. 2293–2294.
- ¹⁵⁴ *Dionys.* I. 38. 3 (у Дионисия – 15 мая). Ср.: *Varro.* LL. VII. 44; *Ovid.* Fast. V. 603, 621–660; *Fest.* P. 14L, s. v. Argeos; *Plut.* QR. 32, 86; *Macr.* Sat. I. 11. 47.
- ¹⁵⁵ *Varro.* LL. VI. 54; *Macr.* Sat. III. 12. 2; *Serv.* Ad Aen. VIII. 276. Ср. ежегодное принесение претором в жертву теленка и кабана на городском алтаре, посвященном по обету императором Домицианом: *FIRA.* I. 1. 1.
- ¹⁵⁶ *Schol. Veron.* Ad Aen. I. 260. См.: *Marquardt J.* Op. cit. Bd. 3. S. 246. Anm. 1.
- ¹⁵⁷ Ср. о преторах: *Plin.* NH. XXXIV. 20.
- ¹⁵⁸ Ср. такой же вывод: *Gioffredi C.* Op. cit. P. 30.
- ¹⁵⁹ *Varro.* LL. VI. 29; 30. Ср.: *Macr.* Sat. I. 16. 10; *Cic.* Leg. II. 37.
- ¹⁶⁰ Как предположил Л. Ланге, по куриатному закону об империи: *Lange L.* Römische Alterthümer. Bd. 1. Aufl. 3. B., 1876. S. 761. Ср.: *Valeton I.M.J.* De modis auspicandi Romanorum // Mnemosyne. 1890. Vol. 18. P. 224–225; *Coli U.* Op. cit. P. 166–167. Возможно, приведенная Ливием формула «ut equum escendere liceret» сама обозначала куриатный закон: *Bandel F.* Die römischen Diktaturen. Breslau, 1910. S. 131.
- ¹⁶¹ *Liv.* XXIII. 14. 2; *Plut.* Fab. 4; *Zon.* VII. 13. Ср.: *Dio Cass.* XLIV. 4. 3 (о привилегии, дарованной диктатору Цезарю, возвращаться с Латинских празднеств верхом на лошади).
- ¹⁶² *Liebenam W.* Dictator // RE. Stuttgart, 1905. Bd. 5. Sp. 385.
- ¹⁶³ *Leifer F.* Op. cit. S. 118. Anm. 3; *Cohen D.* The origin of Roman dictatorship // Mnemosyne. 1957. Ser. IV. Vol. 10. Fasc. 4. P. 314–315.
- ¹⁶⁴ *Cic.* Rep. I. 63; Leg. III. 9, 10; De fin. III. 75; *Varro.* LL. V. 82; VI. 61; *Sen.* Ep. CVIII. 31; *Fest.* P. 216L, s.v. optima lex; *Velius Longus.* P. 2234; *Isid.* Orig. IX. 3. 11.
- ¹⁶⁵ *Lange L.* Alterthümer... Bd. 1. S. 761; *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 2. S. 158–159; *Herzog E.* Op. cit. Bd. 1. S. 720. Anm. 4; *De Martino Fr.* Storia della costituzione romana. Vol. I. Napoli, 1951. P. 225, 228; *Cohen D.* Op. cit. P. 304. Not. 2; *Lintott A.* The Constitution of the Roman Republic. Oxf., 1999. P. 109; *Нетушил И.В.* Очерк... Ч. I. С. 158; *Дементьева В.В.* Магистратура диктатора в ран-

- ней Римской республике (V–III вв. до н. э.). Ярославль, 1996. С. 78–79; *Токмаков В.Н.* Армия и государство... С. 218. Ср.: *Meyer E.* Op. cit. S. 41–42 («это требование происходит из эпохи, когда в Риме хотя и знали верховую езду, но она не была в почете»); *De Sanctis G.* Op. cit. Vol. I. P. 425. Not. 78 (этот запрет «предполагает, что диктатура возникла в эпоху, когда в Лации еще не было введено боевое использование лошади»); *Momigliano A.* Ricerche sulle magistrature romane // BCAR. 1930. Vol. 58. P. 35; *Jahn J.* Op. cit. S. 32.
- ¹⁶⁶ *Staveley E.S.* The Constitution of the Roman Republic (1940–1954) // *Historia.* 1956. Bd. 5. Ht. 1. P. 103. Ср.: *Alföldi A.* Der frühromische Reiteradel und seine Ehrenabzeichen. Baden-Baden, 1952. S. 18. Anm. 16 («eine politische Schutzmassnahme» для начальника конницы).
- ¹⁶⁷ *Staveley E.S.* The Constitution... P. 103.
- ¹⁶⁸ *Lange L.* Alterthümer... Bd. 1. S. 761; *De Martino Fr.* Op. cit. Vol. I. P. 229; *Meyer E.* Op. cit. S. 41. Anm. 10; *Sini Fr.* A proposito del carattere religioso del 'dictator' (note metodologiche sui documenti sacerdotali) // *SDHI.* 1976. № 42. P. 422–423; *Дементьева В.В.* Магистратура диктатора... С. 79.
- ¹⁶⁹ *Gell.* X. 15. 3; *Plin.* NH. XXVIII. 146; *Fest.* P. 71L, s. v. equo; *Plut.* QR. 40; *Serv.* Ad Aen. VIII. 552.
- ¹⁷⁰ Особенно это характерно для греческих авторов, употребивших для определения диктаторской власти, пожалуй, весь набор терминов, обозначавших власть единоличную и с неограниченными полномочиями: *Dionys.* V. 70 (passim); 71 (passim); 73 (passim); 77. 4; *Plut.* Fab. III. 7; IV. 2; *App.* BC. I. 99; *Zon.* VII. 13; *Lyd.* Mag. I. 36 (ср. 37). Из латинских авторов прямо сопоставляет империй диктатора и царя Цицерон (Rep. II. 56: proximum similitudini regiae), но имплицитно это присутствует и у Ливия (VIII. 32. 3: summum imperium dictatoris sit pareantque ei consules, regia potestas). Конечно, нельзя не учитывать влияния на эти взгляды диктатур Суллы и Цезаря, отличавшихся от классической диктатуры: *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 2. S. 168. Anm. 1.
- ¹⁷¹ О сходстве и различиях диктатуры и царской власти см.: *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 2. S. 167–169.

- ¹⁷² Hägerström A. Op. cit. S. 8. Anm. 2; 17. Anm. 2; Cohen D. Op. cit. P. 300–318; Magdelain A. «Praetor maximus» et «comitiatus maximus» // Magdelain A. Ius imperium auctoritas. Études de droit romain. Rome, 1990. P. 328 (fatalis dux); Jahn J. Op. cit. S. 33; Kunkel W. Zum römischen Königtum... S. 363; Gusso M. Appunti sulla notazione dei Fasti Capitolini *interregni caus(sa)* per la (pro-)dittatura di Q. Fabio Massimo nel 217 a. C. // Historia. 1990. Bd. 39. Ht. 3. P. 296; Дементьева В.В. Магистратура диктатора... С. 35–36, 46, 50, 100–101; Токмаков В.Н. Сакральные аспекты... С. 46; Он же. Армия и государство... С. 220, 223 («диктатура как сакрализованный орган»).
- ¹⁷³ Cohen D. Op. cit. P. 308; Magdelain A. «Praetor maximus»... P. 328; Дементьева В.В. Магистратура диктатора... С. 100–101.
- ¹⁷⁴ Cohen D. Op. cit. P. 308.
- ¹⁷⁵ Ibid.
- ¹⁷⁶ Лишь государственно-правовые основания указанного решения сената рассматривал и А. Магделен – исследователь, склонный подчеркивать как раз сакральные стороны магистратской власти: Magdelain A. «Auspicia ad patres redeunt» // Magdelain A. Ius imperium auctoritas... P. 348.
- ¹⁷⁷ Такой тип диктатуры называется *dictatores imminuto iure*. В этом случае диктаторов назначали для выполнения специального, очень узкого, поручения в отличие от диктаторов *optima lege*, назначавшихся для решения важных и сложных внутри- и внешнеполитических задач. См.: Дементьева В.В. Магистратура диктатора... С. 41–44, 49–58.
- ¹⁷⁸ Cohen D. Op. cit. P. 310–312.
- ¹⁷⁹ Почти полное перечисление их (пропущена лишь диктатура 322 г. до н. э.) в хронологическом порядке, но практически без какого-либо анализа, см.: Kaplan A. Religious dictators of the Roman Republic // CW. 1973. Vol. 67. № 3. P. 172–175. Такого же качества и монография этого автора (*Dictatorship and «ultimate» decrees in the early Roman Republic. 501–202 B.C. N.Y., 1977*).
- ¹⁸⁰ Liv. I. 31. 1–4; Fest. P. 186L, s. v. novendiales.
- ¹⁸¹ Varro. LL. VI. 25; Cic. Planc. 23; Liv. XXXII. 1. 9; XXXVII. 3. 4; XLI. 16. 1–5; Dionys. IV. 49; VIII. 87. 6; Strabo. V. 3. 2; Plin. NH. III. 69; Serv. Ad Aen. I. 211. Ср.: Macr. Sat. I. 16. 17.

- ¹⁸² *Liv.* I. 31. 1–4; XXI. 62. 5–6; XXIII. 31. 15; XXV. 7. 7, 9; XXVI. 23. 5–6; XXVII. 37. 1, 4; XXIX. 14. 4; XXX. 38. 8–9; XXXIV. 45. 8; XXXV. 9. 4–5; XXXVI. 37. 3–5; XXXVIII. 36. 4; XXXIX. 22. 3; XLIV. 18. 6; *Obseq.* 2, 3, 44, 51, 54.
- ¹⁸³ *Liv.* I. 31. 4; XXIII. 31. 15; XXX. 38. 9. Помимо рассматриваемых событий 344 г. до н. э. еще трижды упомянуто обращение к Сивиллиным книгам, что всегда было чрезвычайной мерой, по поводу продигий, включавших также каменный дождь (*Ibid.* XXII. 36. 6–9; XXXV. 9. 2–5; XXXVI. 37. 2–6). Но уже сама многочисленность продигий говорит о том, что не каменный дождь послужил поводом для такого обращения, хотя оракулы назначали, в числе других искупительных мер, заодно и *sacrum novendiale*.
- ¹⁸⁴ *Liv.* XXV. 7. 9; XXXVI. 37. 3–6; *Fest.* P. 186L, s. v. *novendiales*.
- ¹⁸⁵ *Liv.* XXV. 12. 2–15; *Macr. Sat.* I. 17. 27–29. Ср.: *Fest.* P. 436–438L, s. v. *salva res*.
- ¹⁸⁶ Я взял в качестве примера учреждение Аполлоновых игр, поскольку все этапы этого процесса полностью отражены в источниках. Но и в двух других случаях, для которых известна процедура учреждения ритуалов, она осуществлялась ординарными магистратами, хотя диктатура еще была в употреблении. При введении Флоралий (241/238 и 173 г. до н. э.) – также по Сивиллиным оракулам (*Plin. NH.* XVIII. 286) – на различных этапах участвовали эдилы и консулы: *Ovid. Fast.* V. 287–292, 327–330. По Сивиллиным оракулам – из-за неоднократных каменных дождей! – был введен культ Матери Богов и в ее честь учреждены Мегалесийские игры, опять же без обращения на каком-либо этапе к назначению диктатора: *Liv.* XXIX. 10. 4–5; 11. 1–8; 14. 5–14; XXXIV. 54. 3; XXXVI. 36. 3–5.
- ¹⁸⁷ В конце 49 г. до н. э. Цезарь в качестве диктатора также провел Латинские празднества (*Caes. BC.* III. 2. 1), по всей видимости, вместо консулов этого года, бежавших вместе с Помпеем. Но, не говоря уже о принципиально ином характере диктатуры Цезаря по сравнению с раннереспубликанской, Цезарь осуществил священнодействия в рамках своей широкой компетенции, в то время как в 257 г. до н. э. диктатор был назначен для выполнения одной конкретной задачи (*dictator imminuto*

iure). Считается, что в 49 г. до н. э. имела место диктатура *comitiorum habendorum et feriarum Latinarum causa*. Однако это утверждение, на мой взгляд, не учитывает, что ограниченные полномочия диктатуры *imminuto iure* не соответствовали ни интересам Цезаря, ни проведенным им мероприятиям. К тому же, если такова была официальная титулатура его диктатуры, к сожалению, не сохранившаяся в фастах, то весьма странно, что о проведении Латинских празднеств не упоминает ни один античный автор, кроме самого Цезаря. В любом случае их проведение определялось политической, а не религиозной ситуацией, прежде всего желанием Цезаря придать своим действиям легитимный вид. См. также гл. I, примеч. 44.

¹⁸⁸ *Liv.* XXVII. 33. 6–8; 35. 1; XXX. 2. 8; 27. 11. См. также: *Fast. Capit.: dict. [Iud.] et c. [c. h.]* (цит. по: *Münzer F. Manlius* (№ 82) // *RE. Stuttgart, 1928. Halbbd. 27. Sp. 1209*). Ср.: *Naevius ap. Varro. LL.V. 153*.

¹⁸⁹ Как и в 49 г. до н. э., если признать, что диктатура Цезаря имела ту же компетенцию: главной целью Цезаря, несомненно, было самоизбрание в консулы на следующий год.

¹⁹⁰ *Liv.* VIII. 38–39, ср. *Zon.* VII. 26. Анализ с предпочтением первой («религиозной») версии см.: *Bandel F. Op. cit. S. 93–94; Münzer F. Cornelius* (№ 122) // *RE. Stuttgart, 1900. Halbbd. 7. Sp. 1295*.

¹⁹¹ Краткое, но весьма содержательное и четкое изложение проблем, связанных с сообщением об этих Цереалиях, см.: *Bandel F. Op. cit. S. 144* (bes. Anm. 1, 2); *Broughton T.R.S., Patterson M.L. The Magistrates of Roman Republic. Atlanta, 1986 (repr. 1951). Vol. I. P. 318. Not. 1*.

¹⁹² *Jahn J. Op. cit. P. 144–145*. Сохранение диктатором своих полномочий после прекращения полномочий назначившего его консула некоторыми исследователями оспаривается – историографию и контраргументацию см.: *Дементьева В.В. Магистратура диктатора... С. 90–92; Jahn J. Op. cit. P.148–150* (кратко сательно данного случая).

¹⁹³ *CIL. I. Ed. 2. P. 20; Liv. VII. 3. 4*.

¹⁹⁴ Иные мнения см.: *Magdelain A. «Praetor maximus»... P. 314* (отнес существование этого закона ко времени до дедикации храма

- Юпитера); *Heuss A.* Gedanken und Vermutungen zur frühen römischen Regierungsgewalt // NAWG. I. Philologisch-historische Klasse. 1982. № 10. S. 451–452 (отрицал существование упомянутого закона, считая его ученой фантазией).
- ¹⁹⁵ *Liv.* VII. 3. 5: ...ut, qui praetor maximus sit, idibus Septembris clavum pangat. Ср. подобное требование Сивиллиных оракулов (касательно руководителя ритуала): *Liv.* XXII. 10. 10 (217 г. до н. э.).
- ¹⁹⁶ *Plut.* Popl. 14, ср. Fast. Amit. (epulum Iovis).
- ¹⁹⁷ *Momigliano A.* Ricerche... P. 38–39; *Staveley E.S.* The Constitution... P. 97–98; *Cohen D.* Op. cit. P. 305; *Heuss A.* Op. cit. S. 452; *Magdelain A.* «Praetor maximus»... P. 316.
- ¹⁹⁸ *Liv.* VII. 3. 6–7; *Fest.* P. 49L (clavus annalis appellabatur, qui figebatur in parietibus sacrarum aedium per annos singulos, ut per eos numerus colligeretur annorum). Ср.: *Cic.* Ad Att. V. 15. 1.
- ¹⁹⁹ Анализ вопроса см.: *Heurgon J. L.* Cincius et la loi du *clavus annalis* // Athenaeum. 1964. Vol. 42. P. 432–437.
- ²⁰⁰ См. также: *Mommsen Th.* Die römische Chronologie bis auf Caesar. B., 1859. S. 178; *Latte K.* Religionsgeschichte... S. 154; *Magdelain A.* «Praetor maximus»... P. 316; *Heuss A.* Op. cit. S. 451–452.
- ²⁰¹ *Любкер Фр.* Реальный словарь классических древностей. Т. 1. М., 2001. С. 439 сл. (s. v. dictator); *Herzog E.* Op. cit. Bd. 1. S. 727; *Liebenam W.* Op. cit. Sp. 383; *Leuze O.* Die römische Jahrzahlung. Tübingen, 1909. S. 159–163; *Momigliano A.* Ricerche... P. 38–40; *Wesenberg G.* Praetor maximus // ZSS. Rom. Abt. 1947. Bd. 65. S. 319. Anm. 2 (такой же вывод по поводу историографии), 323; *Siber H.* Römisches Verfassungsrecht in geschichtlicher Entwicklung. Lahr, 1952. S. 35; *Luzzatto G. J.* Appunti sulle dittature «imminuto iure»: spunti critici e ricostruttivi // Studi in onore di P. De Francisci. Vol. 3. Milano, 1956. P. 413–414; *Cohen D.* Op. cit. P. 305–306; *Gioffredi C.* Op. cit. P. 30–31; *Werner R.* Der Beginn der römischen Republik. Wien, 1963. S. 29–33; *Magdelain A.* «Praetor maximus»... P. 317, 321–322, 332–333; *Sohlberg D.* Militärtribunen und verwandte Probleme der frühen römischen Republik // Historia. 1991. Bd. 40. Ht. 3. S. 264–266; *Konmев A.B.* К истокам римского консулата // Studia historica. Vol. 7. М., 2007. С. 58. Т. Моммзен выдвинул гипотезу, ныне полностью отвергнутую, о столетнем интервале между обрядами вбива-

- ния гвоздя: *Mommsen Th.* Die römische Chronologie... S. 175–179.
- ²⁰² Источники и анализ см.: *Wissowa G.* Religion... S. 126, 453–454; *Habel P.* Ludi publici // RE. Supplbd. 5. Stuttgart, 1931. Sp. 619–620.
- ²⁰³ Ср.: *Plin.* NH. XXVIII. 63 (в то место, которого коснулась голова эпилептика во время припадка, в лечебных целях вбивали железный гвоздь); X. 154; *Colum.* RR. VIII. 5. 12. Упоминание гвоздя в римских поговорках и схожем контексте см.: *Plaut.* Asin. 156; *Cic.* Verr. II. 5. 53; *Hor.* Od. I. 35. 17–20; III. 24. 5–7; *Petr.* 75. Анализ римских обычаев и аналогии такого рода магии у других народов см.: *Suchier R.* Die Nägel in Römergräbern // Philologus. 1873. Bd. 33. Ht. 2. S. 339–343; *Kuhnert.* Defixio // RE. Stuttgart, 1901. Bd. 4. Sp. 2373–2377 (bes. 2374); *Cohen D.* Op. cit. P. 305–306; *Latte K.* Religionsgeschichte... S. 154. Anm. 4; *Magdelain A.* «Praetor maximus»... P. 319–321.
- ²⁰⁴ *Münzer F.* Manlius (№ 54) // RE. Stuttgart, 1928. Halbbd. 27. Sp. 1172.
- ²⁰⁵ О единой сути двух типов диктатуры см.: *Luzzatto G.J.* Op. cit. P. 415–416; *Деметьева В.В.* Магистратура диктатора... С. 57–58, 94.
- ²⁰⁶ *Liv.* VII. 4–5; *Cic.* Off. III. 112; *Val. Max.* V. 4. 3; VI. 9. 1; *Sen.* Ben. III. 37. 4; *App.* Samn. II; *De vir. ill.* XXVIII. 1–2.
- ²⁰⁷ *Cic.* Off. III. 112; *Val. Max.* V. 4. 3. У Валерия Максима сохранились сведения, что Л. Манлий задержался со сложением полномочий из-за желания успешно завершить войну. В таком случае либо диктатор легально вышел за рамки назначенной ему узкой задачи, либо, что вероятнее, речь должна идти о диктатуре с широкой компетенцией *rei gerundae causa*, в рамках которой диктатор осуществил религиозную церемонию. Ср. предположение итальянского исследователя Favago о смешении у Ливия двух традиций: согласно одной из них Л. Манлий являлся диктатором *rei gerundae causa*, согласно другой – *clavi figendi causa* (цит. по: *Momigliano A.* Ricerche... P. 41; см. также: *Luzzatto G.J.* Op. cit. P. 412).
- ²⁰⁸ *Münzer F.* Manlius (№ 54). Sp. 1178. Ошибочно: *Bandel F.* Op. cit. S. 52.

- ²⁰⁹ Так же в фастах: *Hülßen Ch.* Neue Inschriften vom Forum Romanum // Klio. 1902. Bd. 2. S. 248, 253; *Mommsen Th.* Das neugefundene Bruchstück der capitolinischen Fasten // Hermes. 1903. Bd. 38. Ht. 1. S. 116, 123.
- ²¹⁰ *Liv.* VIII. 18. 1–2, ср. *Oros.* III. 10. 1–2 (здесь имплицитно присутствуют те же две версии событий).
- ²¹¹ *Werner R.* Op. cit. S. 28. Anm. 1.
- ²¹² *Cic.* Brut. 54. Ср.: CIL. I. Ed. 2. P. 189 (элогий Манья Валерия, составленный при Августе); *Val. Max.* VIII. 9. 1; *Plut.* Pomp. 13. О роли Валерия в примирении см. также: *Dionys.* VI. 43–44; 57. 2; 58–61; 71; 88. 2–3.
- ²¹³ С этим диктатором Варрон (LL. VII. 105) связал закон об отмене долговой кабалы.
- ²¹⁴ Против: *Beloch K. J.* Römische Geschichte bis zum Beginn der Punischen Kriege. B., 1926. S. 70, 409; *Magdelain A.* «Praetor maximus»... P. 318. Осторожная оценка: *Münzer F.* Poetelius (№ 8) // RE. Stuttgart, 1951. Halbbd. 41. Sp. 1167. В целом традиция о магистратах этого года весьма противоречива, даже касательно личности диктатора (Г. Петелий или Кв. Фабий) и начальника конницы (М. Фолий или М. Петелий): *Broughton T.R.S., Patterson M.L.* Op. cit. Vol. I. P. 158; *Münzer F.* Poetelius (№ 8). Sp. 1166–1167.
- ²¹⁵ См. также: *Gioffredi C.* Op. cit. P. 30–31.
- ²¹⁶ *Magdelain A.* «Praetor maximus»... P. 318.
- ²¹⁷ В первой декаде сочинения Ливия: III. 26. 6; IV. 13. 12, 13; 17. 8; 21. 9, 10; 23. 5; 26. 5, 7, 8, 11; 31. 4, 5, 32. 7; 46. 10, 11; 56. 8; 57. 5, 6; V. 9. 6; 19. 2; 46. 10, 11; VI. 2. 5; 6. 6; 30. 7; 38. 4; 42. 4; VII. 3. 4; 6. 12; 9. 4; 12. 9; 17. 6; 19. 9; 21. 9; 24. 11; 26. 11; 28. 7, 8; 39. 17; 42. 3; VIII. 12. 2; 12, 13; 15. 5; 16. 12; 17. 3, 6; 23. 13, 14, 15; 29. 9; IX. 7. 12, 13; 26. 7; 28. 6; 29. 9; 38. 9; X. 1. 8; 3. 3; 11. 4; 21. 15. Ср. обобщающие утверждения: *Varro.* LL. V. 82; VI. 61; *Cic.* Rep. I. 63; *Dionys.* V. 73. 1; *Plut.* Marcel. 24.
- ²¹⁸ *Liv.* V. 2. 9; IX. 28. 2; *Fest.* P. 216L. 12–13.
- ²¹⁹ *Liv.* II. 18. 4, 5, 8, 9; 29. 11; 30. 2, 5; IV. 24. 3; 26. 6; 57. 9; V. 49. 2; VI. 11. 10; 15. 7; 28. 3; 38. 10; VII. 3. 9; 9. 5; 11. 4; 28. 2; VIII. 15. 6; 17. 4; 23. 14; 40. 2; IX. 7. 14; 34. 12; 44. 2; *Fest.* P. 216L. 16.

- ²²⁰ *Liv.* XXII. 8. 5–6, ср. *Polyb.* III. 87. 6, 9 (ῥωμαῖοι δὲ δиктатора μὲν κατέστησαν). Народ (populus) принял участие и в назначении диктатора в 210 г. до н. э. (*Liv.* XXVII. 5. 14–15; *Plut. Marcel.* 24–25), но причины обращения к народному собранию не ясны.
- ²²¹ *Liv.* XXII. 31. 8–11. Ср.: *Lyd. Mag.* I. 38 (ἀντιδικτάτωρ). Но никаких сомнений не высказывал Полибий (III. 87. 6), чье свидетельство имеет особый вес, и в фастах Кв. Фабий отмечен как dictator, хотя и с уникальной титулатурой *interregni causa* (CIL. I. Ed. 2. P. 23), которая еще более усложняет вопрос об источниках его власти. Поэтому рассуждения Ливия, сами по себе показательные, все же не могут считаться общепризнанными: *Münzer F. Fabius* (№ 116) // RE. Stuttgart, 1909. Halbbd. 12. Sp. 1818–1819; *Jahn J.* Op. cit. P. 116–117, 184–185.
- ²²² О важной роли сената говорит то обстоятельство, что греческие авторы именно ему предпочитали приписывать назначение диктатора, опуская упоминание консула: *Dionys.* V. 70; VII. 56. 2; XI. 20. 3; *Plut. Camil.* 25, 39, 40; *Caes.* 37; *Zon.* VII. 20. Причем о роли консула они были вполне осведомлены: *Dionys.* V. 71. 3; 72; VI. 39. 2; XI. 20. 5; *Plut. Marcel.* 24.
- ²²³ *Liv.* IV. 17. 8; 23. 5; 56. 8; VII. 19. 9; VIII. 12. 12; X. 11. 4. Ср.: *Cic. Leg.* III. 9; *Dionys.* V. 70–72.
- ²²⁴ *Liv.* IV. 21. 10; 26. 11; *Dionys.* V. 71. 3; 72.
- ²²⁵ *Liv.* IV. 26. 5–10, ср. V. 9. 1–7.
- ²²⁶ *Liv.* XXVII. 5. 14–19 (ср. V. 9. 1–7); *Plut. Marcel.* 24–25.
- ²²⁷ *Liv.* IV. 56. 8–13; 57. 1–6.
- ²²⁸ *Liv.* XXVII. 5. 14–18; *Plut. Marcel.* 25.
- ²²⁹ *Liv.* II. 30. 4; IV. 17. 8; 21. 9; 23. 5; 46. 10; VII. 12. 9; 26. 11; VIII. 17. 3; IX. 29. 3; 38. 9–14; X. 11. 4; XXII. 57. 9; XXIII. 22. 10; *Dionys.* V. 71–72; *Dio Cass.* VIII. 36. 26.
- ²³⁰ CIL. I. Ed. 2. P. 24 (505 a.u.c.); *Liv. Per.* 19; *Suet. Tib.* 2. 2. Не столь крайние, но все же вызвавшие недовольство сената назначения см.: *Liv.* VI. 39. 3–4; VII. 17. 6–7; VIII. 12. 10–17. Когда консул Кв. Фабий назначил диктатором своего врага Л. Папирия, пойдя навстречу просьбам сената, эта победа над собой заслужила особую похвалу: *Liv.* IX. 38. 9–14; *Dio Cass.* VIII. 36. 26.

- ²³¹ *Liv.* IV. 57. 4–6, ср. XXVII. 5. 14–19. Анализ см.: *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 2. S. 148. Anm. 3.
- ²³² *Liv.* VI. 38. 9–10; VIII. 15. 5–6; 17. 3–4; 23. 14–17; IX. 7. 13–14; XXII. 33. 11–12; 34. 10; *Val. Max.* I. 1. 5; *Plut. Marcel.* 5. О процедуре см. гл. III, § 2.
- ²³³ *Cic. Rep.* I. 63; *Sen. Ep.* CVIII. 31 (цитирует указанную работу Цицерона: *Ibid.* 30). См. также примеч. 164.
- ²³⁴ Подборку источников с комментариями по поводу сакральной стороны процедуры *dictio* см.: *Sini Fr.* A proposito... P. 420–422.
- ²³⁵ *Liv.* XXVII. 5. 15; 29. 5, ср. *Dio Cass.* XLII. 21. 1. Иногда для назначения диктатора консула специально отзывали с театра военных действий в Рим: *Liv.* VII. 12. 9; 19. 9; XXII. 57. 9 (ср. 1); XXIII. 22. 10–11. О первоначальном *ager Romanus* см.: *Alföldi A.* Ager Romanus antiquus // *Hermes.* 1962. Bd. 90. Ht. 2. S. 187–213; *Ménager L.-R.* Op. cit. P. 534–539; *Catalano P.* Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano // *ANRW.* Bd. 16. Teilbd. 1. Berlin; N.Y., 1978. P. 492–494.
- ²³⁶ *Varro.* LL. V. 33; *Fest.* P. 326L, s. v. Romanus ager; *Dio Cass.* XLI. 43. 1–2; *Serv. Ad Aen.* II. 178. Другие источники и комментарии к ним см.: *Catalano P.* Aspetti... P. 499–502.
- ²³⁷ *Ut nostri augures publici disserunt, agrorum sunt genera quinque: Romanus, Gabinus, peregrinus, hosticus, incertus (Varro. LL. V. 33).* Анализ этих категорий см.: *Catalano P.* Aspetti... P. 493–498; *Gargola D.J.* Lands, Laws and Gods. L., 1995. P. 26.
- ²³⁸ *Lange L.* Alterthümer... Bd. 1. S. 763; *Liebenam W.* Op. cit. Sp. 379; *Дементьева В.В.* Магистратура диктатора... С. 62.
- ²³⁹ *Liv.* VIII. 23. 15–16; IX. 38. 14; *Val. Max.* I. 1. 5; *Plut. Marcel.* 5. Ср.: *Cic. Leg.* III. 9.
- ²⁴⁰ *Plin. NH.* VIII. 223; *Val. Max.* I. 1. 5; *Plut. Marcel.* 5; *Fest.* P. 268L, s. v. prohibere comitia. Ср.: *Fest.* P. 56L, s. v. cadauca auspicia.
- ²⁴¹ *Cic. Div.* II. 71 (*silentium dicimus in auspiciis, quod omni vitio caret*), 72; *Liv.* X. 40. 2; *Fest.* 474L, s. v. silentio surgere; 476L, s. v. sinistrum. См. также выражение *favete linguis*, обозначающее благочестивое молчание при священнодействиях: *Cic. Div.* I. 102; *Sen. Vit. beat.* XXVI. 7 (здесь четко отождествляются оба эти выражения – *silentium* и *favete linguis*); *Plin. NH.* XXVIII. 11; *Serv. Ad Aen.* V. 71; *Fest.* P. 78L, s. v. faventia.

- ²⁴² *Liv.* IV. 21. 10; 57. 5; VIII. 23. 15–16; IX. 38. 14; XXIII. 22. 11; *Dionys.* XI. 20. 3; *Dio Cass.* VIII. 36. 26.
- ²⁴³ *Liv.* X. 40. 2; *Fest.* 474L, s. v. silentio surgere.
- ²⁴⁴ *Cohen D.* *Op. cit.* P. 315–316. О магической (и даже мистической) процедуре, предшествовавшей получению диктаторской власти, писал А. Бернарди: *Bernardi A.* *Dagli ausiliari del «Rex» ai magistrati della «Respublica»* // *Athenaeum.* 1952. Vol. 30. Fasc. 1–2. P. 5. Not. 6; 35.
- ²⁴⁵ *Magdelain A.* «Auspicia...». P. 358; *Idem.* *Richerches sur l' imperium: la loi curiate et les auspices d' investiture.* P., 1968. P. 28–29. Некую форму божественной санкции, которая вооружала диктатора личной auctoritas, видел в dictio также И.Ст. Стэвели: *Staveley E.S.* *The Constitution...* P. 107; *Idem.* *The Fasces and Imperium Maius* // *Historia.* 1963. Bd. 12. № 4. P. 465.
- ²⁴⁶ *Cohen D.* *Op. cit.* P. 316–317. С трибунской кооптацией сопоставлял назначение диктатора Т. Моммзен (*Staatsrecht...* Bd. 2. S. 154).
- ²⁴⁷ *Siber H.* *Op. cit.* S. 105.
- ²⁴⁸ Источники и анализ см.: Жреческие коллегии в Раннем Риме. М., 2001. С. 106–110.
- ²⁴⁹ *Magdelain A.* «Auspicia...». P. 358.
- ²⁵⁰ Критику взглядов А. Магделена (с иной аргументацией, чем приведена мною далее) также см.: *Sini Fr.* *A proposito...* P. 413, 423–424.
- ²⁵¹ *Cic.* *Leg.* II. 21; *Phil.* II. 110; *Brut.* 1; *Liv.* I. 18. 6–10; *Dionys.* II. 22. 3; V. 1. 4; *Macr.* *Sat.* III. 13. 11; *Fest.* P. 462L, s. v. Saturno.
- ²⁵² *Liv.* IV. 13. 10–14; 14. 1–2; *Dionys.* XII. 1. 13–15; 2. 1–4; *Zon.* VII. 20.
- ²⁵³ Весталки: *Gell.* VII. 7. 4; *Cato ap. Fest.* P. 277L. 15–16 (возможно). Салии: *SHA.* IV. 4. 4; *CIL.* VI. 1978. 13. У салиев и весталок было принято по достижении определенного возраста слагать жреческий сан (хотя не возбранялось и сохранять его). Поэтому не удивительно, что прямо эксаугурация упомянута в источниках именно для этих жрецов. Об инавгурации весталок, отвергаемой рядом исследователей (А. Bouché-Leclercq, G. Wissowa), см.: *Catalano P.* *Contributi...* P. 215–219. Остальные жрецы оставались на своих должностях пожизненно, если не совершали преступления или ритуальной ошибки:

- Liv.* XXVI. 23. 8; *Plut.* Marcel. 5; *QR.* 99; *Val. Max.* I. 1. 4, 5. Так что и у них должен был иметься какой-то ритуал сложения религиозных обязанностей, который, по обратной аналогии с ритуалом *inauguratio*, вполне мог называться *exauguratio*. См.: *Catalano P. Contributi...* P. 329–334.
- ²⁵⁴ *Magdelain A.* «Auspicia»... P. 358.
- ²⁵⁵ О ней см.: *Дементьева В.В.* Римское республиканское междуцарствие... С. 73–77.
- ²⁵⁶ *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 1. S. 470–472; *Lange L.* Alterthümer... Bd. 1. S. 612; *Brassloff St.* Creatio // RE. Stuttgart, 1901. Halbbd. 8. Sp. 1686; *De Martino Fr.* Op. cit. Vol. I. P. 230; *Staveley E.S.* The Conduct of Elections during an *Interregnum* // *Historia.* 1954. Bd. 3. Ht. 2. P. 198–199; *Meyer Chr.* Praerogativa centuria // RE. Stuttgart, 1956. Supplbd. 8. Sp. 586; *De Francisci P.* Primordia... P. 406–425; *Meyer E.* Op. cit. S. 66–67; *Magdelain A.* Richerches... P. 34–35; *Kunkel W.* Zum römischen Königtum... S. 351; *Heuss A.* Op. cit. S. 442; *Jahn J.* Op. cit. P. 10; 48; *Дементьева В.В.* Магистратура диктатора... С. 52–53.
- ²⁵⁷ *Liv.* IX. 38. 15; 39. 1. Ср. *Dionys.* V. 70. 4 (δημος ἐπιψηφίσηται).
- ²⁵⁸ *Liv.* III. 27. 1; IX. 38. 15. Ср. *Plut.* Marcel. 5.
- ²⁵⁹ *Gell.* XIII. 15. 4 (ср. *Macr. Sat.* I. 13. 21): a minore imperio maius ... rogari iure non potest.
- ²⁶⁰ *Cic.* Ad Att. IX. 9. 3 (ср. 15. 2): maius imperium a minore rogari non sit ius.
- ²⁶¹ *Liv.* II. 18. 6; III. 29. 1–3; IV. 27. 1; 41. 11; V. 9. 6–7; VII. 11. 5; 25. 11; VIII. 32. 3 (ср. VI. 38. 3); XXII. 11. 5–6; XXX. 24. 2–3; *Plut.* Fab. 4; *ILS.* 212. I. 28–29; D. I. 2. 2. 18. Ср. *Cic.* Leg. III. 9.
- ²⁶² Краткий и ясный анализ см.: *Last H.* Imperium maius: a note // *JRS.* 1947. Vol. 37. P. 159.
- ²⁶³ Дж. Линдерски призывает воспринимать ссылку Цицерона на ритуальные книги авгуров *cum grano salis* и обращает внимание на то, что Цицерон и Мессала подчеркивали авторитет обычая и традиции: *Linderski J.* The Augural Law. P. 2182. Вряд ли подобный скептицизм оправдан, когда речь идет о религиозных вопросах, где именно традиция имеет преобладающее значение, а письменные документы призваны лишь объяснять и обосновывать ее.

- ²⁶⁴ *Cic. Ad Att. IX. 9. 3; Gell. XIII. 15. 4.*
- ²⁶⁵ Констатацию факта, но без анализа и объяснения см.: *Herzog E. Op. cit. Bd. 1. S. 725; Hägerström A. Op. cit. S. 9; Bernardi A. Dagli ausiliari... P. 5. Not. 6* (со ссылкой на *Tibiletti*); *Linderski J. The Augural Law. P. 2181; Stewart R. Public Office in Early Rome. Ann Arbor, 1998. P. 112.*
- ²⁶⁶ *Mommsen Th. Staatsrecht... Bd. 2. S. 147, 150; Lange L. Alterthümer... Bd. 1. S. 753; Siber H. Op. cit. S. 209; Lippold A. Consules. Bonn, 1963. S. 151. Anm. 306; Jahn J. Op. cit. S. 116.*
- ²⁶⁷ *Castello C. Intorno alla legimità della lex Valeria de Sulla dictatore // Studi in onore di P. De Francisci. Milano, 1956. Vol. 3. P. 42–44. Not. 1; Sumner G.V. Elections at Rome in 217 B.C. // Phoenix. 1975. Vol. 29. № 3. P. 254–256; Gusso M. Op. cit. P. 291–333* (более подробную историографию см.: *P. 319. Not. 136*).
- ²⁶⁸ *Gusso M. Op. cit. P. 298–299, ср. 318–319.*
- ²⁶⁹ Это не исключает обращение разочаровавшейся части общества к иным, новым ценностям и моделям поведения – примеры в изобилии дает история той же II Пунической войны.
- ²⁷⁰ См. гл. I, примеч. 128. О соотношении консульской и преторской компетенций см.: *Last H. Op. cit. P. 157–159; Ehrenberg V. Imperium maius in the Roman Republic // AJPh. 1953. Vol. 74. Fasc. 2. P. 114–115; Staveley E.S. The Fasces... P. 469–471.*
- ²⁷¹ Анализ этой эволюции см.: *Jahn J. Op. cit. P. 184–185; Sohlberg D. Op. cit. P. 257–262; Stewart R. Op. cit. P. 208–210.*
- ²⁷² См. показательные замечания Ливия (VIII. 15. 9; XLIII. 14. 4; XLV. 43. 2).
- ²⁷³ *Liv. IV. 31. 4; XXII. 8. 5; 31. 9.* Плутарх (*Marcel. 24*), несомненно, ошибался, приписывая преторам (οἱ στρατηγοί) право назначения диктатора, возможно, в силу сходства греческих терминов для обозначения консулов и преторов.
- ²⁷⁴ См.: *Дементьева В.В. Магистратура диктатора... С. 21–38.*
- ²⁷⁵ *Liv. III. 55. 12; Fest. P. 249L, s. v. praetoria porta; Zon. VII. 19. Ср.: Cic. Leg. III. 8; Varro ap. Nonius. P. 35L, 23M, s. v. consulum.* Подробнее см.: *Mommsen Th. Staatsrecht... Bd. 2. S. 74–76.*
- ²⁷⁶ На это обратил внимание еще Э. Герцог, видя здесь подтверждение единой природы консулата и диктатуры: *Herzog E. Op. cit. Bd. 1. S. 722.* Следует отметить, что вопрос о достовернос-

- ти этой информации Ливия решается в историографии неоднозначно. Многие исследователи соглашаются с Ливием, прежде всего те, кто видит в диктатуре переходный этап от царской власти к консульской (историографию см.: *Luzzatto G.J.* Op. cit. P. 429. Not. 3; *Meyer E.* Op. cit. S. 41. Anm. 8 (S. 478–479); *Дементьева В.В.* Магистратура диктатора... С. 27–28). Оппоненты (например, *Luzzatto G.J.* Op. cit. P. 415) указывают на уникальность данного свидетельства, а также на то, что первоначально для обозначения диктатора служил термин *magister populi*, зафиксированный в авгурских книгах (см. примеч. 164, 233).
- ²⁷⁷ *Gell.* XIII. 15. 4: *Patriciorum auspicia in duas sunt divisa potestates. Maxima sunt consulum, praetorum, censorum.*
- ²⁷⁸ Или уже с самого своего учреждения: *Suolahti J.* The Romans Censors. A study of social structure. Helsinki, 1963. P. 82–84.
- ²⁷⁹ *Liv.* IV. 8. 2; *Plut.* Flam. 18; *Cato Maior.* 16; *Aem.* 38; *Comparat.* Crass. 2; *Zon.* VII. 19; *Lyd. Mag.* I. 43. О привилегиях цензоров см.: *Suolahti J.* Op. cit. P. 71.
- ²⁸⁰ *Liv.* XL. 45. 8 (упомянуто Марсово поле, где проходили центуриатные комиции); *Gell.* XIII. 15. 4.
- ²⁸¹ *Lange L.* Alterthümer... Bd. 1. S. 795–796; *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 2. S. 334; *Kubitschek W.* Censores // RE. Stuttgart, 1899. Bd. 3. Sp. 1903.
- ²⁸² *Zumpt A. W.* Ueber die Lustra der Römer // RhM. Neue Folge. 1870. Bd. 25. S. 492–495, 503–505.
- ²⁸³ У консулов известно, с учетом сомнительных случаев, пять таких абдикаций, в то время как у диктаторов – не менее семи, а у цензоров – не менее шестнадцати (в сохранившихся фастах – тринадцать), и это при том, что число лиц, бывших цензорами или диктаторами, значительно меньше, чем тех, кто занимал консульскую должность. У консулов и диктаторов сакральным основанием абдикации была исключительно огрешность в ауспичиях при выборах или назначении. Что касается цензоров, в основном это были абдикации из-за смерти коллеги, в то время как огрешно избранными оказались две пары: в 380 г. до н. э. (*Liv.* VI. 27. 5) и в 231 г. до н. э. (*CIL.* I. Ed. 2. P. 24). По неизвестным или не вполне ясным причинам до-

- срочные абдикации обоих цензоров имели место в 92 г. до н. э. (*Fast. Ant.*), 65 г. до н. э. (*Plut. Crass.* 13; *Dio Cass.* XXXVII. 9. 3), возможно, также в 319 (*Broughton T.R.S., Patterson M.L.* Op. cit. Vol. I. P. 154. Not. 2), 64, 61 и 50 гг. до н. э. (*Berve H. Lustrum // RE.* Stuttgart, 1927. Bd. 13. Sp. 2051–2052). Не исключено, что в некоторых из этих случаев формальной причиной послужила также огрешность при избрании.
- ²⁸⁴ *Dio Cass.* LV. 10. 4. Впрочем, данное распоряжение Августа, по всей видимости, так и осталось без применения: об осуществлении когда-либо этого обряда ничего не известно.
- ²⁸⁵ Выражение *sanctissimus censor* у Квинтилиана (*Inst. or.* IV. pr. 3), имевшего в виду Домициана, явно связано с личностью императора, хотя и не исключено влияние Цицерона, поклонником которого был Квинтилиан.
- ²⁸⁶ ἱερώτατη ἀρχή (*Dionys.* IV. 22. 2; *Plut. Aem.* 38. 7).
- ²⁸⁷ ἱερά ἀρχή (*Plut. Camil.* 14. 2).
- ²⁸⁸ Август не занимал специально цензорскую должность, но осуществлял соответствующие мероприятия, обладая цензорскими полномочиями: *Mommsen Th. Staatsrecht...* Bd. 2. S. 337. Anm. 2; *Berve H.* Op. cit. Sp. 2051–2052. Непосредственно сама эта должность возрождалась в 22 г. до н. э. (цензоры Г. Мунаций Планк и А. Эмилий Лепид), в 47 г. (император Клавдий и Л. Вителлий), в 73 г. (император Веспасиан и Тит), а император Домициан являлся *sensor perpetuus*: *Mommsen Th. Staatsrecht...* Bd. 2. S. 338. Anm. 1, 2. Более при Империи цензура не использовалась.
- ²⁸⁹ *Cic.* In Caes. 8. Анализ см.: *Zumpt A.W.* Op. cit. Bd. 25. S. 470–472; *Mommsen Th. Staatsrecht...* Bd. 2. S. 336.
- ²⁹⁰ *Cic. Leg.* III. 7; *Liv.* IX. 43. 25; X. 1. 9; XXIV. 18. 10; XXIX. 37. 2; XXXIV. 53. 6; XXXVI. 36. 4, 6; XLII. 3. 7; *Plut. Cato Maior.* 19. 2. Ср.: *Cic. Verr.* I. 130; *Ad fam.* XIII. 11. 1.
- ²⁹¹ *Plut. QR.* 98; *Plin. NH.* X. 51; XXXIII. 111–112. Ср. *Cic. Rosc.* 56.
- ²⁹² *Fest.* P. 108L, s. v. *lacus Lucrinus*.
- ²⁹³ *Lange L. Alterthümer...* Bd. 1. S. 815.
- ²⁹⁴ *Dionys.* XX. 13. 3; *Fest.* P. 466L, s. v. *stata sacrificia* (отрывок из речи цензора Катона, который по этой причине отнял лошадь у всадника Л. Вегурия). Эти вопросы относились к сфере компетенции понтификов (см. гл. III, § 3).

- ²⁹⁵ Источники и комментарии см.: *Mommsen Th. Staatsrecht...* Bd. 2. S. 380. Anm. 1, 2; S. 381. Anm. 4, 5. По мнению Ж. Пьери, цензорский надзор над нравами (*cura morum*) являлся наследием древнего сакрального права: *Piéri G. Histoire du cens a Rome de ses origines á la fin de la République.* P., 1967. P. 102–108, 112–114.
- ²⁹⁶ *Liv.* I. 44. 1–2; *Dionys.* IV. 22. 1–2; *Censorin.* XVIII. 13.
- ²⁹⁷ *Liv.* III. 3. 9; 24. 10; *Dionys.* V. 20; 75. 3; VI. 96. 4; IX. 36. 3; XI. 63. 2; *CIL.* P. 16 (280 а.у.с.).
- ²⁹⁸ Достоверность сведений о ранних цензах и цензорах по вполне понятным причинам оценивается в историографии весьма различно. Но для исследования сакральных сторон цензорской власти как таковой признание или отрицание учреждения цензуры именно в 443 г. до н. э. и др. вопросы имеют второстепенное значение, ибо исследование, посвященное религиозной характеристике объекта, изучает черты относительно постоянные и консервативные, отражающие скорее мировоззрение и системные принципы, чем политическую историю.
- ²⁹⁹ Анализ этой эволюции см.: *Berve H.* Op. cit. Sp. 2045, 2055, 2057–2058.
- ³⁰⁰ *Varro.* LL. VI. 87. Ср.: *Liv.* XXXVIII. 36. 10: M. Claudius Marcellus censor sorte superato T. Quinctio lustrum condidit (188 г. до н. э.).
- ³⁰¹ *Liv.* I. 44. 1–2; *Dionys.* IV. 22. 1–2 (ошибочно упомянут козел вместо кабана); *Varro.* RR. II. 1. 10; *Cic.* De or. II. 268; *Sero.* Ad Aen. VIII. 183. Ср.: *Liv.* VIII. 10. 14; *Fest.* P. 372–374L, s. v. solitaurilia; *Val. Max.* IV. 1. 10.
- ³⁰² *Cic.* Div. I. 102; *Fest.* P. 108L, s. v. lacus Lucrinus; *Plin.* NH. XXVIII. 22.
- ³⁰³ *Val. Max.* IV. 1. 10 (votorum verecundia); *Suet.* Aug. 97. 1.
- ³⁰⁴ *Boehm.* Lustratio // RE. Stuttgart, 1927. Bd. 13. Sp. 2030–2039; *Burris E.E.* Taboo, magic, spirits. A study of primitive elements in Roman religion. N.Y., 1931. P. 165–171; *Rüpke J.* Die Religion der Römer. Eine Einführung. München, 2001. S. 101.
- ³⁰⁵ *Кофанов Л.Л.* Обязательственное право в архаическом Риме (VI–IV вв. до н. э.). М., 1994. С. 65–66; *Он же.* Lex и Ius: возникновение и развитие римского права в VIII–III вв. до н. э.

М., 2006. С. 253–254. Вынужден заметить, что имеющаяся во второй монографии Л.Л. Кофанова ссылка по этому поводу на мою работу (примеч. 704 на с. 253) не соответствует ее содержанию: я никогда не высказывался в том смысле, что понтифики «совершали над жертвами наиболее важные ритуальные обряды», и этот вывод не вытекает из приведенного мною материала, по крайней мере с той очевидностью, которая позволяет ограничиться простой сноской без комментария и анализа.

³⁰⁶ Достаточно посмотреть на их список, например, в таблице у Г. Берве (Op. cit. Sp. 2047–2052). Анализ проблемы см.: Piéti G. Op. cit. P. 94–97; Astin A.E. The censorship of Roman Republic: frequency and regularity // *Historia*. 1982. Bd. 31. Ht. 2. P. 174–187.

³⁰⁷ См. примеч. 138. Там упоминаются обеты справить Великие игры в честь Юпитера через пять лет, которые в разное время давали городской претор, консул, диктатор, но не цензор. Употребленный Ливием (XXVII. 33. 8) термин *lustrum* означает, следовательно, не цензорский обряд, а пятилетний срок, что подтверждается тут же словом *quinquennium*.

³⁰⁸ *Serv. Ad Aen. VIII. 183: Lustralibus aut pinguibus: moris enim fuerat completo lustrum pingues victimas offerre censores.*

³⁰⁹ *Serv. auct. Ad Aen. VIII. 183: Alii proprie 'lustralia' dicunt quae duabus manibus accepta in aram pontifex vel censor inponit: quae non proscantur.*

³¹⁰ См. гл. III, примеч. 339; гл. IV, примеч. 128.

³¹¹ Поэтому явно выходит за рамки наших знаний утверждение Л.Л. Кофанова (*Lex* и *Ius...* С. 253), что «общеизвестна роль понтификов при проведении очистительного жертвоприношения *lustrum...*». Напротив, их роль совершенно не известна, как бы ни хотелось обратного. Столь же недоказуемо в силу отсутствия каких-либо данных и мнение Я.В. Мельничука (Некоторые аспекты римского сакрального ритуала *lustrum* // ДП. 2003. № 1(11). С. 55) о руководящей роли великого понтифика при жертвоприношении в ходе люстра в доцензорский период.

³¹² *Motmsen Th. Staatsrecht...* Bd. 2. S. 352–354.

³¹³ См. таблицу у Г. Берве (Op. cit. Sp. 2047–2052), а также замечания Ливия (X. 47. 2) и Цензорина (XIII. 14).

- ³¹⁴ *Lange L.* Alterthümer... Bd. 1. S. 813; *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 2. S. 332–333; *Herzog E.* Op. cit. Bd. 1. S. 789; *Kubitschek W.* Censur // RE. Stuttgart, 1899. Bd. 3. Sp. 1918; *Leuze O.* Zur Geschichte der römischen Censur. Halle, 1912. S. 65–66; *Berve H.* Op. cit. Sp. 2046–2047; *Siber H.* Op. cit. S. 218; *Suolahti J.* Op. cit. P. 46, 71–72; *Piéri G.* Op. cit. P. 82–87, 91–93; *Wiseman T. P.* The census in the first century B.C. // JRS. 1969. Vol. 59. P. 63–64. Некоторые сомнения в возможности практической реализации этого сакрально-правового требования, но не возражения против самого его наличия высказал Я.В. Мельничук (Указ. соч. (II). С. 59–60, 62).
- ³¹⁵ *Lange L.* Alterthümer... Bd. 1. S. 798–799; 813; *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 2. S. 336. Anm. 2, 348, 359, 419, 425; *Berve H.* Op. cit. Sp. 2054; *Siber H.* Op. cit. S. 218; *Wesenberg G.* Zur Frage der Kontinuität zwischen königlicher Gewalt und Beamten Gewalt in Rom // ZSS. Rom. Abt. 1953. Bd. 70. S. 70–71; *Suolahti J.* Op. cit. P. 54; *Astin A.E.* Censorships in the late Republic // Historia, 1985. Bd. 34. Ht. 2. P. 176; 180. Not. 2; 183–184. Иное мнение высказал Л.Л. Кофанов, связавший с жертвоприношением *lustrum* заключение государственных договоров с откупщиками, выплату поземельных налогов за аренду общественной земли или скота и т. п.: *Кофанов Л.Л.* Обязательственное право... С. 65–66; *Он же.* Lex и Ius... С. 253–254, 264. Однако почему-то он счел это оригинальное предположение общеизвестным фактом, не нуждающимся в доказательствах, и полностью проигнорировал действительно общепризнанную концепцию, представленную в работах известных ученых (см. начало примечания).
- ³¹⁶ Источники и анализ см.: *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 2. S. 336. Anm. 4; 350–351, 426–427; *Kubitschek W.* Censores... Sp. 1904; *Berve H.* Op. cit. Sp. 2054–2055.
- ³¹⁷ Большое внимание «сакрально-профанному» (в такой формулировке) единству люстра уделил в своей статье Г. Берве (Op. cit. Sp. 2041–2043, 2045–2046, 2056).
- ³¹⁸ CIL. I. Ed. 2. P. 16 (280 a.u.c.); 18 (351 a.u.c.); 20 (391 a.u.c.); 21 (436, 442, 447 a.u.c.); 22 (474, 489 a.u.c.); 23 (550 a.u.c.); 24 (502, 507, 520, 524, 529 a.u.c.); 25 (555, 560, 565, 570, 575, 580, 585, 590, 595, 600 a.u.c.); 26 (607, 612, 618, 646 a.u.c.).

- ³¹⁹ *Cic. De or. I. 183* ...cum quaeritur, is, qui domini voluntate census sit, continuone, an, ubi lustrum sit conditum, liber sit.
- ³²⁰ Об этом фрагменте см.: *Jörs. Dositheanum fragmentum* // RE. Stuttgart, 1905. Bd. 5. Sp. 1603–1605.
- ³²¹ *Ibid.* Sp. 1604.
- ³²² *Mommsen Th. Staatsrecht...* Bd. 2. S. 333. Anm. 3. Однако остается сложный вопрос, как обстояло дело с утверждением цензовых актов в случае длительного отсутствия люстра, что имело место, в частности, в I в. до н. э.: *Wiseman T.P. Op. cit.* P. 69–70; *Astin A.E. Censorships...* P. 185–186.
- ³²³ *Liv. I. 44. 2; XLV. 15. 2; Per. 3, 14, 18, 20, 98.* На эту формулу обратил внимание еще Ж. Пьери, справедливо считавший, что результаты ценза представлены в ней как следствие люстра, а не ценза: *Piéri G. Op. cit.* P. 91.
- ³²⁴ Эту мысль по поводу грамматической формы *lustris* высказал Я.В. Мельничук (Указ. соч. (II). С. 60. Примеч. 29), но предложенный им здесь же перевод отрывка из Ливия (IX. 19. 2) в действительности выражает *Abl. temporis*, а не *instrumenti*: «В ходе люструма насчитали 250 тыс. человек...».
- ³²⁵ *RGDA. II. 3–4, 6–7, 10–11.* См. также: *Tac. Ann. XI. 25.*
- ³²⁶ А это также имело место, о чем свидетельствует выражение *munus census agendi (sc. lustrum)*: *TLL. Vol. VII. 2. P. 1882. 47–62.*
- ³²⁷ См.: *Cic. Ad Att. IV. 16. 8* (ср. 9.1); *CIL. I. Ed. 2. P. 143. № 13* (поскольку назначение принцепса сената не имело отношения к люстру).
- ³²⁸ *Lange L. Alterthümer...* Bd. 1. S. 796; *Mommsen Th. Staatsrecht...* Bd. 2. S. 339, 358; *Suolahti J. Op. cit.* P. 30–31; *Kukofka D.-A. Cass. Dio 40, 63–64 zur Kollegialität der römischen Zensoren* // *Historia. 1991. Bd. 40. Ht. 1. S. 119–120*; *Bunse R. Die frühe Zensur und die Entstehung der Kollegialität* // *Historia. 2001. Bd. 50. Ht. 2. S. 146–148, 158–162.*
- ³²⁹ *Liv. V. 31. 6–7; IX. 34. 20; CIL. I. Ed. 2. P. 19* (361 a.u.c.).
- ³³⁰ *CIL. I. Ed. 2. P. 18* (351 a.u.c.).
- ³³¹ *Zumpt A.W. Op. cit. 1871. Bd. 26. S. 25–27; Cram R.V. The Roman Censors* // *Harvard Studies in Classical Philology. 1940. Vol. 51. P. 75–76.*

- ³³² *Beloch K.J.* Op. cit. S. 80. Ср.: САН. Vol. VII. 2nd ed. Cambridge, 1989. P. 14. Основательные возражения см.: *Cram R.V.* Op. cit. P. 74–77; *Gabba E.* Roma arcaica. Storia e storiografia. Roma, 2000. P. 154–158.
- ³³³ CIL. I. Ed. 2. P. 19 (361 а.у.с.). К сожалению, не сохранилась та часть, где должно было находиться указание на проведение люстра.
- ³³⁴ *Liv.* V. 31. 6–7 (C. Iulius censor decessit; in eius locum M. Cornelius suffectus, quae res postea religioni fuit, quia eo lustro Roma est capta); IX. 34. 20–21. Ср.: *Plut.* Camil. 14.
- ³³⁵ Ведь и в отношении консулов-суффектов римляне испытывали некоторые религиозные сомнения (см. гл. I, § 4).
- ³³⁶ *Liv.* V. 31. 7; IX. 34. 17, 21. Отдельные случаи смерти одного цензора и абдикации другого см.: *Liv.* VI. 27. 4; XXIV. 43. 4; XXVII. 6. 18; *Plut.* QR. 50. Это обстоятельство отмечалось в капитолийских фастах выражением «in magistratu morte evenit»: CIL. I. Ed. 2. P. 24 (501, 518 а.у.с.), 26 (645 а.у.с.).
- ³³⁷ Сказанное не исключает и политико-правовых причин запрета на доизбрание цензора (см.: *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 1. S. 216. Anm. 2; Bd. 2. S. 341; *Suolahti J.* Op. cit. P. 79; *Bunse R.* Die frühe Zensur... S. 159), но показательное, что в традиции под этот запрет подведено именно религиозное обоснование.
- ³³⁸ См. события 210–209 гг. до н. э.: *Liv.* XXVII. 6. 18; 11. 7. Цензоры избирались подряд также в 319 и 318, 253 и 252, 231 и 230, 109 и 108, 65 и 64 гг. до н. э.
- ³³⁹ *Referri diem productam, id est anteferri, religiosum est, ut ait Veranius in eo, qui auspicio de comitiis: idque exemplo conprobat L. Iuli et P. Licini censorum, qui id fecerint sine ullo decreto augurum, et ob id lustrum parum felix fuerit (Fest. P. 366L).* Lustrum 88 г. до н. э. отмечен также в фастах из Антия. Утверждение Цицерона об отсутствии ценза при этих цензорах (*Cic. Pro Arch.* 11), отвечавшее интересам его клиента (поэта Архия), создает определенную проблему, но не позволяет отвергнуть данные фаст и Феста: *Zumpt A.W.* Op. cit. Bd. 25. S. 476–480; *Berve H.* Op. cit. Sp. 2051–2052; *Broughton T.R.S., Patterson M.L.* Op. cit. N.Y., 1952. Vol. II. P. 32; *Suolahti J.* Op. cit. P. 450. Подробный анализ ситуации, прежде всего с точки зрения авгура-

- ного права, см.: *Linderski J.* The Augural Law. P. 2186–2190. Может быть, из-за названного религиозного нарушения результаты ценза 89 г. до н. э. были аннулированы – по аналогии с законами, принятыми вопреки ауспициям: *Ibid.* P. 2187–2188. Не исключены политические причины предполагаемого аннулирования: *Wiseman T.P.* Op. cit. P. 63–64.
- ³⁴⁰ *Liv.* XXXVIII. 36. 10; *Varro.* LL. VI. 87. Ср.: *Liv.* XXVII. 11. 11 (9–12).
- ³⁴¹ *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 2. S. 358. Anm. 1; *Suolahti J.* Op. cit. P. 31, 46; *Bunse R.* Die frühe Zensur... P. 158–161.
- ³⁴² *Liv.* X. 9. 14, 47. 2; XXVII. 36. 6. Ср.: III. 24. 10; IX. 19. 2; XL. 46. 8.
- ³⁴³ *Liv.* XXIX. 37. 6; XXXV. 9. 2; XXXVIII. 36. 10; XLII. 10. 1; Per. 13. То же самое при консулах: *Liv.* III. 3. 9.
- ³⁴⁴ *Liv.* X. 47. 2, ср. III. 24. 10. Пояснения см.: *Berve H.* Op. cit. Sp. 2049–2050. Anm.
- ³⁴⁵ *Liv.* IX. 19. 2; X. 9. 14; 47. 2.
- ³⁴⁶ *Liv.* XXXIX. 40; 41. 1–4; 42. 5–11; 43; 44. 1–9.
- ³⁴⁷ *Liv.* XXXIX. 42. 5–44. 1; Per. 39; *Nep.* Cat. 2. 3; *Val. Max.* II. 9. 3; IV. 5. 1; *Plut.* Cat. Mai. 17–18; Flamin. 18–19; De vir. ill. XLVII. 4; LIII. 3.
- ³⁴⁸ *Liv.* Per. 41; 45; CIL. I. Ed. 2. P. 25 (575, 585 a.u.c.).
- ³⁴⁹ *Liv.* XL. 51. 9; XLV. 15. 1–8.
- ³⁵⁰ *Liv.* XL. 45. 6–8, 46. Ср.: *Cic.* Prov. cons. 20; *Val. Max.* IV. 2. 1; *Gell.* XII. 8. 5–6.
- ³⁵¹ *Liv.* XXXII. 7. 3; XXXIV. 44. 4.
- ³⁵² Указание на *lustrum* при этих цензорах имеется в фастах: CIL. I. Ed. 2. P. 25 (555 a.u.c.).
- ³⁵³ *Liv.* Per. 29; 38; 42. Периоха книги 35 не упоминает о цензорах. См. другие случаи упоминания *lustrum* в периодах: 3, 10, 11, 14; 16, 18–20; 27, 41, 45–48, 54, 56, 59, 60, 63, 98. Имя цензора названо только в периоде книги 13, поскольку тогда впервые *lustrum* осуществил плебей.
- ³⁵⁴ *Suolahti J.* Op. cit. P. 31.
- ³⁵⁵ *Cic.* Cluent. 122; *Liv.* XXXII. 7. 3; XL. 51. 1; XLII. 10. 4; XLV. 15. 8; *App.* BC. I. 28. Ср.: *Liv.* XXIII. 23. 1, 4. См. также: *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 2. S. 358–359; *Bunse R.* Die frühe Zensur... S. 147.

- ³⁵⁶ *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 2. S. 413. Anm. 1.
- ³⁵⁷ Africanus... qui censor, cum lustrum conderet inque solitaurilium sacrificio scriba ex publicis tabulis sollemne ei precationis carmen praeiret (*Val. Max.* IV. 1. 10).
- ³⁵⁸ Ut Asello Africanus, obicienti lustrum illud infelix, «Noli», inquit, «mirari; is (sc. Mummius) enim qui te ex aerariis exemit lustrum condidit et taurum immolavit» (*Cic. De or.* II. 268).
- ³⁵⁹ *Cic. De or.* II. 258, 268; *Gell.* II. 20. 6; III. 4. 1; IV. 17. 1; VI. 11. 9.
- ³⁶⁰ Lucilii ex XI. versus sunt: Scipiadae magno improbus obiciebat Asellus, Lustrum illo censore malum infelixque fuisse (*Gell.* IV. 17. 1).
- ³⁶¹ По всей видимости, solitaurilia (согласно эмендации К. Кемпфа).
- ³⁶² *Fest.* P. 372L. 23–26, 33–36: sunt quidem qui putent, ex tribus hostiis praecipue nomen inclusum cum solido tauri, quae amplissima sit earum. О соотношении терминов suovetaurilia и solitaurilia см.: *Scholz U.* Suovetaurilia und Solitaurilia // *Philologus.* 1973. Bd. 117. Ht. 1. S. 3–28. Однако вывод У. Шольца о принесении в жертву во время lustrum только быка (*Ibid.* S. 21–28) мне не представляется убедительным.
- ³⁶³ См. аргументацию А.Е. Астина с соответствующим историографическим анализом: *Astin A.E.* Scipio Aemilianus. Oxf., 1967. P. 325–331.
- ³⁶⁴ *Berve H.* Op. cit. Sp. 2051–2052; *Suolahti J.* Op. cit. P. 397; *Astin A.E.* Scipio... P. 119. Иное мнение: *Scullard H. H.* Scipio Aemilianus and Roman Politics // *JRS.* 1960. № 50. P. 68. Not. 38; *Scholz U.* Op. cit. S. 26–27. Стремясь связать lustrum со Сципионом, эти исследователи предположили, что в ответе Азеллу Сципион в ироническом смысле употребил 3-е лицо по отношению к самому себе, а не к Муммию. К убедительным контраргументам Астина (*Scipio...* P. 327) добавлю лишь, что весьма странным было бы употребление Сципионом по отношению к себе выражения «кто вытащил (exemit) Азелла». В лучшем случае следовало бы ожидать «кто вынужден был вытащить», ибо своим спасением Азелл целиком обязан вето Муммия. Кроме того, обвинение Азелла ни в изложении Цицерона, ни в изложении Луцилия, строго говоря, не относит совершение церемонии lustrum исключительно к Сципиону: «этот люстр» у Цицерона, «люстр при этом цензоре» у Луцилия. Не исчезает

при общепринятой трактовке этого пассажа и юмористический подтекст, о котором говорил Цицерон. Отмечу также, что У. Шольц, наиболее убежденный сторонник иной трактовки, в своем анализе проигнорировал и аргументы Скалларда, и контраргументы Астина, хотя их работы были им упомянуты в предварительном обзоре.

- ³⁶⁵ Указанное свидетельство Ливия опровергает мнение Л. Дойбнера, считавшего *lustrum* и *suovetaurilia* разными этапами одного акта: *Deubner L. Lustrum // ARW. 1913. Bd. 16. S. 132. Anm. 2. См. также: Otto W.F. Lustrum // RhM. 1916. Bd. 71. S. 32, 39.*
- ³⁶⁶ То же самое означало выражение *parum felix* касательно люстра 88 г. до н. э. (*Fest. P. 366L. 13*): *Linderski J. The Augural Law. P. 2188.*
- ³⁶⁷ *Minuitur populo luctus aedis dedicatione, cum censores lustrum condiderunt, cum votum publice susceptum solvitur; privatis autem, cum liberi nati sunt, cum honos in familia<m> venit, cum parens aut liberi, aut vir, aut frater ab hoste capitus domum redit, cum <puella> desponsa est, cum prop[r]iore quis cognatione quam is, qui lugetur, natus est, cum in casto Cereris est, omnique gratulatione (*Fest. P. 144L*). Ср. весьма близкое изложение этой леммы Павлом Диаконом (*Ibid. P. 145L*). О запрете траура на некоем ежегодном священнодействии в честь Цереры, которое осуществляли римские матроны, упоминает Ливий (XXII. 56. 4; XXXIV. 6. 15). См. также: *Val. Max. I. 1. 15; Fest. P. 86L, s. v. Graeca sacra; Plut. Fab. 18.**

Глава III

- ¹ *Cic. Div. I. 89; Val. Max. I. 1. 1.* См. также начало второго и третьего параграфов (авгуры и понтифика в античной традиции).
- ² *Lyd. Mag. Praef. (ср. I. 35):* «Всякому известно, что прежде жрецы стали впоследствии магистратами римского государства» (*ἱερέας γενέσθαι τὸ πρὶν τοὺς ὑστερον ἄρχοντας τοῦ Ῥωμαίων πολιτεύματος οὐδενὶ τῶν πάντων ἠγνόηται*). Не

- стоит переоценивать это уникальное свидетельство византийского автора, чьи представления о Римской республике не отличаются точностью, а порой просто парадоксальны: см., например, его рассказ о мерах, якобы принятых римлянами из страха перед Александром Македонским (*Ibid.* I. 38). По этому поводу в свое время Ливий едко заметил, что в ту пору римляне и имени такого не слышали (*Liv.* IX. 18. 6).
- ³ Их перечисление см.: *Tac. Ann.* III. 64; *Dio Cass.* LIII. 1. 5. Ср.: RGDA. 9; *Suet.* Aug. 100. 2; *Gell.* I. 12. 6.
- ⁴ Поэтому у ранних авторов они не входят в этот престижный список: *Varro* ap. *Aug.* CD. VI. 3; *Cic. Har. Resp.* 18; *Leg.* II. 20, 30–31; *ND.* III. 5.
- ⁵ Ср. историю Месопотамии: История древнего Востока. Зарождение древних классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. I. М., 1983. С. 206–210, 240; История первобытного общества. Эпоха классового образования. М., 1988. С. 425–426.
- ⁶ *Маяк И.Л.* Рим первых царей. Генезис римского полиса. М., 1983. С. 98–99.
- ⁷ Ср.: *Fest.* P. 42L, s. v. curionium; P. 284L, s. v. publica sacra.
- ⁸ *Ovid.* Fast. IV. 629–640; *Varro.* LL. VI. 15; *Lyd.* Mens. IV. 49.
- ⁹ *Varro.* LL. VI. 13; *Ovid.* Fast. II. 527–532; *Fest.* P. 304L, s. v. Quirinalia (ср. P. 418, 420L, s. v. stultorum feriae); *Plut.* QR. 89.
- ¹⁰ *Liv.* I. 20. 3; *Dionys.* II. 64. 5; 65; 66. 1; *Plut.* Rom. 22; *Numa.* 9; *Gell.* I. 12. 10.
- ¹¹ *Cato.* AC. CXLIII. 2; *Varro* ap. *Serv.* Ad Aen. III. 134.
- ¹² *Gell.* I. 12. 14 (со ссылкой на сочинение знаменитого анналиста второй половины III в. до н. э. Кв. Фабия Пиктора).
- ¹³ *Simpulum* и *patera* (жертвенные чаши), *securis* (употреблявшаяся при жертвоприношениях секира), *secespita* (такой же нож), *aspergillum* (кропило), арех (жреческий головной убор, как у фламины Юпитера): *Hor.* Carm. III. 23. 12; *Suet.* Tib. 25. 3; *Fest.* P. 422L, s. v. scena; P. 472, 473L, s. v. secespitam; *Serv.* Ad Aen. IV. 262; *Sydenham E.A.* The Coinage of the Roman Republic. L., 1952. № 1286. См. также: *Marquardt J.* Römische Staatsverwaltung. Bd. 3. Lpz., 1878. S. 239–240; *Szemler G.J.* Pontifex // RE. Stuttgart, 1978. Supplbd. 15. Sp. 356. Их изображение, скопиро-

- ванное с монеты Гордиана III Цезаря (238 г.), см.: Жреческие коллегии в Раннем Риме. М., 2001. С. 113.
- ¹⁴ *Fordicidia* (*Ovid. Fast.* IV. 630; *Lyd. Mens.* IV. 49), *epulum Jovis* (*Cic. De or.* III. 73), *caviares hostiae* (*Fest.* P. 50L), *lapis manalis* (*Serv. Ad Aen.* III. 175), *vitulatio* (*Varro ap. Macr. Sat.* III. 2. 11), *sacra Argeorum* (*Dionys.* I. 38. 3).
- ¹⁵ Жертвоприношения в календы (*Macr. Sat.* I. 15. 10), в так называемой хижине Ромула (*Dio Cass.* XLVIII. 43. 4), 15 марта (*CIL.* I. P. 388; *Lyd. Mens.* IV. 36).
- ¹⁶ *Cic. Ad Brut.* I. 15. 8, ср. *Varro. LL.* VI. 23.
- ¹⁷ *Varro. LL.* VI. 20 (sacerdotes); *Tertul. Spect.* 5 (sacerdotes publici).
- ¹⁸ *Cic. Dom.* 34–35; *Leg.* II. 47–48; *Gell.* V. 19. 5–6. Подробнее см. § 3.
- ¹⁹ *Serv. Ad Aen.* III. 64; VI. 176. Ср.: *Dio Cass.* LIV. 28. 3; 35. 4; LVI. 31. 3. Для понимания рассказа Диона Кассия надо иметь в виду, что Август и Тиберий на тот момент были понтификами, поэтому от мертвого тела при похоронах их отделяла занавеска.
- ²⁰ *Liv.* XXVIII. 38. 12; 44. 11; *Per.* 59; *Dio Cass.* Fr. 57. 52; *Plut. Tib. Grac.* 21.
- ²¹ См. об этом: *Catalano P. Contributi allo studio del diritto augurale.* Torino, 1960. P. 129–130; 130. *Not.* 64 (p. 130–135).
- ²² *Liv.* IV. 4. 2. Впрочем, скорее Ромулу: *Dionys.* II. 22. 3 (здесь явная ошибка – упомянут гарусник вместо авгура); *Cic. Rep.* II. 16.
- ²³ *Cic. Rep.* II. 26; *Liv.* I. 18. 6; *Dionys.* II. 64. 4.
- ²⁴ *Cic. Rep.* II. 16; *Liv.* X. 6. 7–8; *Dionys.* II. 22. 3 (ошибочно – гарусники).
- ²⁵ Эту особенность отметил и Дж. Норт: *Beardt M., North J., Price S. Religions of Rome. Vol. I.* Cambridge, 1998. P. 23. Источники см.: гл. II, примеч. 104.
- ²⁶ *Liv.* I. 32. 2; *Dionys.* III. 36. 4.
- ²⁷ *Dionys.* III. 36. 4, ср. *D. I.* 2. 2. 36.
- ²⁸ Подробнее см.: *Marquardt J. Op. cit.* Bd. 3. S. 241; *Koch C. Vesta // RE. Stuttgart, 1958. Reihe 2. Bd. 8. Sp. 1741–1742; Latte K. Römische Religionsgeschichte. München, 1960. S. 110–111.*
- ²⁹ Тот же вывод при иной аргументации см.: *Salerno Fr. Dalla «consecratio» alla «publicatio bonorum».* *Forme giuridiche e uso politico dalle origini a Cesare.* Napoli, 1990. P. 51–60. Другие объяснения рассмотренной легенды см.: *Ogilvie R.M. A Commentary*

- on Livy. Books 1–5. Oxf., 1965. P. 244–245; *Behrends O.* Boden-
hoheit und privates Bodeneigentum im Grenzwesen Roms // Die
römische Feldmesskunst. Göttingen, 1992. S. 221.
- ³⁰ *Liv.* I. 45; *Dionys.* IV. 26. 1–5; De vir. ill. VII. 9–14; *Zon.* VII. 9.
- ³¹ *Dionys.* IV. 49; De vir. ill. VIII. 2.
- ³² *Liv.* I. 38. 7; 55; *Dionys.* III. 69; IV. 59–60; 61. 1–3; *Cic.* Rep. II. 36;
Plin. NH. III. 70; XXVIII. 15–16; *Plut.* Popl. 13–14; *Tac.* Hist. III.
72; *Zon.* VII. 11; *Serv.* Ad Aen. VIII. 345.
- ³³ *Cic.* Leg. II. 22; 47; Dom. 34–38; *Fest.* P. 370L, s. v. sine sacris here-
ditas.
- ³⁴ *Fest.* P. 284L, s. v. publica sacra; *Macr.* Sat. I. 16. 5–8 (упомянутые
здесь familiae Claudia, Aemilia, Iulia, Cornelia, несомненно, gen-
tes, т. е. роды, а не семьи).
- ³⁵ *Штаерман Е.М.* Древний Рим: проблемы экономического разви-
тия. М., 1978. С. 68; 76; *Кошеленко Г.А.* Введение. Древнегре-
ческий полис // Античная Греция. Т. 1. М., 1983. С. 21–22.
- ³⁶ Историографию см.: *Szemler G.J.* Pontifex... Sp. 334–336. Гипотезы
некоторых отечественных исследователей см.: *Нетушил И.В.*
Pontifices // ФО. 1898. Т. 15. Кн. 2. С. 105–113.
- ³⁷ *Marquardt J.* Op. cit. Bd. 3. S. 30; *Wissowa G.* Religion und Kultus
der Römer. Aufl. 2. München, 1912. S. 38–43; *Bleicken J.* Ober-
pontifex und Pontifikalkollegium // *Hermes.* 1957. Bd. 85. Ht. 3.
S. 361–363.
- ³⁸ *Marquardt J.* Op. cit. Bd. 3. S. 227, 231–232, 238–239, 241; *Mom-
msen Th.* Römisches Staatsrecht. Bd. 2. Abt. 1. Aufl. 3. Lpz., 1887.
S. 20–24, 51; *Wissowa G.* Religion... S. 502; *Momigliano A.* Il *Rex
Sacrorum* e l'origine della reppublica // *Momigliano A.* Quarto
contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico. Roma,
1969. P. 400–401; *Bayet J.* La religion romaine. Histoire politique
et psychologique. P., 1976. P. 99–101.
- ³⁹ *Bleicken J.* Oberpontifex... S. 346–348; *Latte K.* Religionsgeschichte...
S. 23–24, 195–197; *Lippold A.* Consules. Untersuchungen zur Ge-
schichte des römischen Konsulates von 264 bis 201 v. Chr. Bonn,
1963. S. 303–306; *Szemler G.J.* Pontifex. Sp. 342–344, 395; *Cor-
nell T.J.* The Beginnings of Rome. Italy and Rome from the Bronze
Age to the Punic Wars (c. 1000–264 B.C.). L.; N.Y., 1995. P. 234;
A Companion to Roman religion / Ed. J. Rüpke. Oxf., 2007. P. 39–

40. Анализ этих взглядов см.: *Beardt M., North J., Price S.* Op. cit. Vol. I. P. 54–61.
- ⁴⁰ *Bleicken J.* Kollisionen zwischen Sacrum und Publicum // *Hermes.* 1957. Bd. 85. Ht. 4. S. 448–449; 478–480; *Scheid J.* Le prêtre et le magistrat // *Des ordres à Rome / Ed. C. Nicolet.* P., 1984. P. 267, 271; *Porte D.* Les donneurs de sacré. Le prêtre à Rome. P., 1989. P. 22–23; *Beardt M., North J., Price S.* Op. cit. Vol. I. P. 27; A Companion to Roman religion... P. 60; *Вебер М.* Аграрная история древнего мира. М., 1923. С. 181–183; *Штаерман Е.М.* От религии общины к мировой религии // *Культура древнего Рима.* Т. I. М., 1985. С. 140.
- ⁴¹ *Sicul. Flac.* P. 162L: Collegia sacerdotum itemque virgines habent agros et territoria quaedam etiam determinata et quaedam aliquibus sacris dedicata, in eis etiam lucos, in quibusdam etiam aedes templaque. См. также: *Hyg.* Cond. agr. P. 117; Lib. Colon. P. 235; *Gromat.* 238. 19L; 283L.
- ⁴² *Plut.* QR. 88, ср.: *Fest.* P. 106L, s. v. lucar.
- ⁴³ *Frontin.* Contr. agr. P. 56: Locorum autem sacrorum secundum legem populi Romani magna religio et custodia haberi debet... Hoc facilius in provinciis servatur, in Italia autem densitas possessorum multum improbe facit et lucos sacros occupat, quorum solum indubitate populi Romani est, etiamsi in finibus coloniarum aut municipiorum.
- ⁴⁴ *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 2. S. 59–71, 442–443; *Marquardt J.* Op. cit. Bd. 2. S. 80–82.
- ⁴⁵ *Mommsen Th.* Römisches Staatsrecht. Bd. 1. Aufl. 3. Lpz., 1887. S. 325; *Marquardt J.* Op. cit. Bd. 2. S. 79; Bd. 3. S. 217–218.
- ⁴⁶ *Plut.* Popl. 8: ἀρὸν παντάπασι τὸ χωρίον ἀνέντες τῷ θεῷ καὶ ἄκαρπον (весьма примечательный набор эпитетов).
- ⁴⁷ *Serv.* Ad Georg. I. 268: Sane feriis terram ferro tangi nefas est, quia feriae deorum causa instituuntur...
- ⁴⁸ *Ibid.* 270: Sed qui disciplinas pontificum interius agnoverunt, ea die festo sine piaculo posse fieri, quae supra ferram sunt...
- ⁴⁹ См. также: *Штаерман Е.М.* Социальные основы религии древнего Рима. М., 1987. С. 98; *Beardt M., North J., Price S.* Op. cit. Vol. I. P. 87.
- ⁵⁰ *Dionys.* IV. 74. 4; V. 1. 4; *Plut.* QR. 63. Ср.: *Liv.* II. 2. 1–2; XL. 42. 8.

- ⁵¹ *Liv.* XXXI. 50. 7–9; XXXIX. 39. 1–3; 45. 2; *Vell. Paterc.* II. 20. 3.
- ⁵² *Lange L.* Römische Alterthümer. Bd. 1. Aufl. 3. B., 1876. S. 374. См. также: *Wissowa G.* Religion... S. 480. Но ср. колебания П. Ривальда, исходившего в целом из взглядов Г. Виссовы: *Riewald P.* Sacerdotes // RE. Stuttgart, 1920. Reihe 2. Bd. 1. Halbbd. 2. Sp. 1646–1647. Другие исследователи считают, что за исключением царя священнодействий совмещение жречества и магистратуры было возможно изначально: *Bleicken J.* Kollisionen... S. 446; *Szemler G.J.* The Dual Priests of the Roman Republic // RhM. 1974. Bd. 117. S. 83; *Beardt M., North J., Price S.* Op. cit. Vol. I. P. 28–29 (но показательны сомнения Дж. Норты).
- ⁵³ Подробное исследование возможных понтификатов до 300 г. до н. э. см.: *Szemler G.J.* Pontifex. Sp. 367–374.
- ⁵⁴ CIL. VI. 1978. 1–2, 15; 1980. 8–9.
- ⁵⁵ CIL. VI. 1978. 13; SHA. Marc. Anton. IV. 4.
- ⁵⁶ *Dionys.* II. 70. 1; 71. 4; SHA. Marc. Anton. IV. 2. Ср. CIL. VI. 1439; IX. 4855.
- ⁵⁷ *Macr. Sat.* III. 14. 14. Ср.: *Polyb.* XXI. 13. 11; *Liv.* XXXVII. 33. 7; *Val. Max.* I. 1. 9.
- ⁵⁸ *Polyb.* XXI. 13. 10–14; *Liv.* XXXVII. 33. 6–7.
- ⁵⁹ Об этой жреческой привилегии см.: *Wissowa G.* Religion... S. 500.
- ⁶⁰ Lex col. Genet. 66, ср.: *Cic. Brut.* 117.
- ⁶¹ *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 2. S. 13–19. См. также примеч. 1 к гл. II.
- ⁶² *Mitchell R. E.* Patricians and Plebeians. The Origin of the Roman State. Ithaca (L.), 1990. P. 63 (общая формулировка гипотезы); passim (e.g. 63, 69–70, 73, 98, 104–105, 115, 130). Эту концепцию разделяет и ученик Р. Митчелла: *Forsythe G.* A critical history of early Rome: from prehistory to the first Punic War. Berkeley, 2005. P. 167–169. В отечественной науке ее поддержал Л.Л. Кофанов (Lex и Ius: возникновение и развитие римского права в VIII–III вв. до н. э. М., 2006. С. 124–126).
- ⁶³ *Mitchell R.E.* Op. cit. P. 69, 109, 114.
- ⁶⁴ *Ibid.* P. 74–75, 115, 121.
- ⁶⁵ Валерий Максим (VI. 9. 3), также изложивший эту историю, ограничился лишь моральной стороной рассказа Ливия (обращение развратного Флакка к строгому соблюдению религиоз-

ных требований), опустив все, связанное с сенатскими претензиями жреца. Несомненно, важную роль в событиях сыграл понтифик Л. Валерий Флакк, старший брат Г. Валерия, явно повлиявший на выбор, сделанный верховным понтификом П. Лицинием: *Fowler W.W. The Strange History of a Flamen Dialis (Note on Livy XXVII. 8) // CR. 1893. Vol. 7. № 5. P. 194.* Видимо, он надеялся посредством жреческого сана образумить своего непутевого брата, и надежды его, надо сказать, оправдались.

⁶⁶ Следует отметить, что исходя из концепции Р. Митчелла это не аргумент: исследователь считает плебейских трибунов до-республиканской магистратурой (Op. cit. P. 150), изначально важной частью государственного аппарата (Ibid. P. 191–220), сравнивает их со жрецами (Ibid. P. 212–217).

⁶⁷ *Liv. XXVI. 23. 8; Val. Max. I. 1. 4.*

⁶⁸ *Val. Max. I. 1. 4; Plut. Marcel. 5.* Анализ см.: *Szemler G.J. The Priests of the Roman Republic. Bruxelles, 1972. P. 70, 96–97, 105.*

⁶⁹ *Münzer F. Cornelius (№ 92) // RE Stuttgart, 1900. Halbbd. 7. Sp. 1279.*

⁷⁰ О его амбициозности свидетельствует весьма неплохая политическая карьера: несмотря на все сложности, с которыми он столкнулся в силу многочисленных религиозных табу, связанных с этим фламинатом, он стал курульным эдилом (*Liv. XXXI. 7–9; XXXII. 7. 14*) и претором (Ibid. XXXIX. 45. 2; 4).

⁷¹ *Liv. I. 20. 2; XXVII. 8. 8; Serv. Ad Aen. VIII. 552; Plut. QR. 113; Fest. P. 82L, s. v. flaminus licitor. Cp.: Ovid. Fast. II. 21–24.*

⁷² *Vanggaardt J.H. The Flamen. A Study in the History and Sociology of Roman Religion. Copenhagen, 1988. P. 63, 67.*

⁷³ *Cic. Ad Att. IV. 2. 4: adhibentur omnes pontifices qui erant senatores.*

⁷⁴ *Mitchell R.E. Op. cit. P. 68.*

⁷⁵ *Cic. Har. Resp. 13: cum omnes pontifices, qui erant huius (senatorii: речь была произнесена перед сенатом. – A. C.) ordinis, adessent...*

⁷⁶ *Cic. Dom. 118, 139: adulescens.*

⁷⁷ *Ibid. 118: honoribus populi Romani (ornati).*

⁷⁸ *Mitchell R.E. Op. cit. P. 111.*

⁷⁹ *Кофанов Л.Л. Lex и Ius... С. 124.*

- ⁸⁰ Varro ap. *Gell.* XIV. 7. 7 (общая формулировка требования); *Varro.* LL. VII. 10; *Cic. Dom.* 131, 137; *Mil.* 90; *Liv.* I. 30. 2; XXVI. 30. 11; 31. 11; 33. 4; XXIX. 19. 3; XXXVII. 49. 4; 52. 9; 53. 1; *Serv.* Ad Aen. I. 446; IV. 200; VII. 153, 174; IX. 4; XI. 235. Среди перечисленных здесь мест упоминается *curia Hostilia* – собственно сенатское здание. Указания на источники о заседаниях сената непосредственно в храмах (и в других местах) см.: *Marquardt J.* Op. cit. Bd. 3. S. 152. Anm. 2; *Valeton I.M.J.* De templis Romanis // *Mnemosyne.* 1895. Vol. 23. P. 26–28.
- ⁸¹ *Liv.* II. 56. 10; III. 17. 1 (ср. 20. 6); VIII. 14. 12; 35. 8 (ср. 33. 9); *Cic.* De imp. Gn. Pomp. 70 (ср. 1); *Vatin.* 24; De inv. II. 52; *Val. Max.* IV. 5. 3. См. также: *Valeton I.M.J.* De templis... Vol. 23. P. 50–51.
- ⁸² Источники и анализ см.: *Сморчков А.М.* Коллегия арвальских братьев // *Жреческие коллегии в Раннем Риме.* М., 2001. С. 218–219, 222.
- ⁸³ *Szemler G.J.* Religio, Priesthoods and Magistracies in the Roman Republic // *Numen.* 1971. Vol. 18. Fasc. 2. P. 106. См. также: *Beard M.* Priesthood in the Roman Republic // *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World.* Ithaca (N.Y.), 1990. P. 38, 40; *Gordon R.* From Republic to Principate: priesthood, religion and ideology // *Ibid.* P. 180; *A Companion to Roman religion...* P. 293.
- ⁸⁴ *Szemler G.J.* Sacerdotes publici and ius sententiam dicendi // *Hermes.* 1976. Bd. 104. Ht. 1. P. 53–58. См. также: *Scheid J.* Le prêtre... P. 269.
- ⁸⁵ Ср.: *Bleicken J.* Oberpontifex... S. 366.
- ⁸⁶ *Cic.* Ad Att. IV. 2. 4: se et collegas suos de religione statuisse, in senatu de lege statuturos cum senatu.
- ⁸⁷ *Linderski J.* The Augural Law // *ANRW.* II. Bd. 16. Teilbd. 3. Berlin; N.Y., 1986. P. 2189–2190.
- ⁸⁸ Перевод В.О. Горенштейна: «...возможность отменять собрания и сходки, когда они назначены носителями высшего империя и высшей власти, и распускать их, когда они уже состоялись» (*Цицерон.* Диалоги. О государстве. О законах. М., 1966. С. 120). Первая половина перевода не соответствует авгульскому учению, ибо авгуры могли вмешаться в то или иное действие лишь после его начала, а вторая часть допускает невероятное

- толкование (ведь невозможно отменить само состоявшееся в прошлом событие). Анализ этого положения см.: *Linderski J. The Augural Law*. P. 2197–2198.
- ⁸⁹ Мысль о подчинении магистратов авгурам как обязательной норме Цицерон повторил и в других местах сочинения «О законах»: *Cic. Leg. II. 21; III. 11, 43.*
- ⁹⁰ *Liv. I. 36. 6. Ср.: Cic. Div. I. 95.*
- ⁹¹ *Cic. Leg. II. 33; ND. II. 9; Div. I. 28, 105; II. 72–73, 76–77.*
- ⁹² «[Ты говоришь]: “Фламиний не подчинился ауспiciям и потому погиб вместе с войском”. Однако годом позже Павел подчинился – тем не менее, разве он не погиб вместе с войском в битве при Каннах?» (*Cic. Div. II. 71, ср. 76–79.*)
- ⁹³ *Cic. Div. II. 70 (ср. 43, 74, 75).* Мнение это было весьма распространено среди авгуров, коллег Цицерона (*Ibid. I. 105.*)
- ⁹⁴ Ср. подобное объяснение удачного исхода битвы при огрешности в ауспiciях в другом случае (176 г. до н. э.): *Liv. XLI. 18. 7–14.* Неблагоприятные ауспiciи не обязательно означали поражение войска, они могли предупреждать и об иных последствиях: *Liv. VIII. 30. 1.*
- ⁹⁵ *Liv. X. 42. 7, ср.: Plin. NH. XIV. 91.*
- ⁹⁶ *Liv. XXI. 63. 2, 7, 12; XXII. 3. 4; Zon. VIII. 20; Plut. Marcel. 4.*
- ⁹⁷ Об избирательности «памяти» в области дивинации см.: *Lieb-schuetz J.H.W.G. Continuity and Change in Roman Religion.* Oxford, 1979. P. 28. Любопытно отметить, что именно эти два случая (с Л. Папирием и Г. Фламинием) были использованы христианским историком Павлом Орозием, опиравшимся на сочинение Т. Ливия, для имплицитной критики языческого гадания (*Oros. Hist. III. 22. 3, 4; IV. 13. 14.*)
- ⁹⁸ *Cic. Leg. II. 20–21 («законы»); 31 (комментарии к ним).*
- ⁹⁹ Историографию см.: *Linderski J. The Augural Law*. P. 2148–2150. Not. 6–10.
- ¹⁰⁰ *Ibid.* P. 2150.
- ¹⁰¹ *Wissowa G. Augures // RE. Stuttgart, 1896. Bd. 2. Sp. 2325–2342.*
- ¹⁰² *Linderski J. The Augural Law...P. 2150–2151.*
- ¹⁰³ Pro: *Mommsen Th. Staatsrecht... Bd. 1. S. 115–116.* Contra: *Lange L. Alterthümer... Bd. 1. S. 340* (впрочем, без аргументации и не последовательно); *Wissowa G. Augures... Sp. 2334; Linderski J.*

- The Augural Law. P. 2159–2162. Наиболее подробный и аккуратный анализ проблемы дал Дж. Линдерски, в результате которого он пришел к достаточно осторожному выводу: «Несомненно, сенат и магистраты не были обязаны спрашивать совет у авгуров, и сомнительно, чтобы авгуры могли производить расследование и опрашивать свидетелей без санкции сената» (Ibid. P. 2162).
- ¹⁰⁴ *Consulti augures* (*Liv.* IV. 31. 4; VIII. 23. 14); *vocati augures* (Ibid. XXIII. 31. 13); *ad augures relatum est* (Ibid. XLV. 12. 10); *augures responderunt* (Ibid. XLI. 18. 8). В ряде случаев терминология нейтральна и не поясняет, кому принадлежала инициатива при вынесении авгурского решения: *augures dixissent* (Ibid. VIII. 15. 6), *vitiosus... per augures fieret* (Ibid. XXII. 34. 10). Еще в одном случае, где упомянуто решение (*decretum*) авгуров, также не указано, по чьей инициативе выборы (консулярных трибунов) были объявлены огрешными (Ibid. IV. 7. 3).
- ¹⁰⁵ *Cic.* ND. I. 14, 122; Div. I. 107 (Ennius); *Leg.* II. 20, 21; III. 43; *Dom.* 41; *Off.* III. 66; *Phil.* I. 31; II. 83. Ср.: *Fest.* P. 17L, s. v. *auguraculum*; P. 446L, s. v. *spectio*. Следует четко отличать собственные аупиции авгуров от магистратских, к которым они также имели отношение: см., например, *Cic.* *Dom.* 41; *Phil.* I. 31; II. 83; V. 9.
- ¹⁰⁶ *Wissowa G.* *Auspicious* // RE. Stuttgart, 1896. Bd. 2. Sp. 2580–2581; *Botsford G. W.* *The Roman assemblies from the origin to the end of the Republic.* N.Y., 1909. P. 105. Not. 1; *Kunkel W.* *Zum römischen Königtum* // Kunkel W. *Kleine Schriften.* Weimar, 1974. S. 357; *Heuss A.* *Gedanken und Vermutungen zur frühen römischen Regierungsgewalt* // NAWG. I. *Philologisch-historische Klasse.* 1982. № 10. S. 389; *Деметьева В.В.* *Римское республиканское междоусобице как политический институт.* М., 1998. С. 58.
- ¹⁰⁷ Яркий пример стирания различий между *auguria* и *auspicia* – рассказ Ливия о посвящении царя Нумы Помпилия: обряд проводил авгур по образцу принятия власти Ромулом, что обозначено наречием *augurato* (*Liv.* I. 18. 6), но полученные знаки божественной воли названы *auspicia* (Ibid. 9). Еще более показателен Ливиев рассказ о столкновении царя Тарквиния Древнего и авгура Атта Навия, где слова *augurato* и *augurium* неоднократно употреблены наряду с *auspicato* и *aves* (т. е. *aus-*

- picia) и явно обозначают одно и то же: auguriis... tantus honos accessit, ut nihil... postea nisi auspicato gereretur (Ibid. 36. 3, 4, 6).
- ¹⁰⁸ *Cic. Div. I. 28*: itaque multa auguria, multa auspicia... neglegentia collegii amissa plane et deserta sunt. Ср.: «Из-за нерадивости знати учение об авгурии заброшено, истинность ауспий отвергается» (*Cic. ND. II. 9*). См. также слова поэта Энния (239–169 гг. до н. э.) об ауспии и авгурии, одновременно совершаемых авгурами Ромулом и Ремом: ...dant operam simul auspicio augurioque (*Cic. Div. I. 107*).
- ¹⁰⁹ *Mommsen Th. Staatsrecht... Bd. 1. S. 89. Anm. 3.*
- ¹¹⁰ *Ibid. S. 109. Anm. 1, 3.* Его мнение оказало решающее влияние на историографию (см. примеч. 106).
- ¹¹¹ *Linderski J. The Augural Law. P. 2216.*
- ¹¹² *Varro. LL. VI. 82*: ...in auspiciis distributum est qui habent spectio-nem, qui non habeant... («в ауспиях распределено, кто имеет spectio, а кто не имеет»); *Varro ap. Nonius. P. 131L, 92M*: eo die cis Tiberim redeundum est, quod de caelo auspicari ius nemini est praeter magistratum (в рукописях – magistrum) («в этот день следует вернуться за Тибр, ибо наблюдать небесные знамения никто не имеет права, кроме магистрата (магистра)»). Как видно, без ясного контекста допустимо любое толкование этих цитат.
- ¹¹³ *Fest. P. 446L, s. v. spectio.* Ср.: *Mommsen Th. Staatsrecht... Bd. 1. S. 109. Anm. 1.*
- ¹¹⁴ *Cic. Phil. II. 81, 84; V. 9; Div. I. 105; II. 74; Fest. P. 446L, s. v. spectio* (ср.: *Varro. LL. VI. 82*); *Liv. IX. 14. 4; X. 40. 4; XXII. 42. 8.*
- ¹¹⁵ *Terent. Adel. IV. 2. 6–7 (546–547); Donat. Ad Terent. Adel. IV. 2. 9 (549); Cic. Post red. in sen. 11; Sest. 33, 78, 79, 83; Prov. cons. 46; Div. I. 29, 30; Phil. II. 83; Asc. in Pis. P. 9; Suet. Iul. 20. 1.*
- ¹¹⁶ *Cic. Dom. 39–40; Har. Resp. 48; Sest. 78; Phil. II. 83; Liv. XXII. 42. 8; Suet. Iul. 20. 1.* Довольно много сообщений, относящихся к I в. до н. э., об использовании обнунциации плебейскими трибунами: *Cic. Sest. 79, 83; Phil. II. 99; Ad Att. IV. 3. 3–4; 9. 1; 17. 4* (ср. *Ad Q. fr. III. 3. 2*); *App. BC. III. 7.*
- ¹¹⁷ *Cic. Phil. I. 31; II. 81, 83.* Ср.: *Fest. P. 446L, s. v. spectio.*
- ¹¹⁸ Противники Апулея Сатурнина, чтобы сорвать утверждение его законов, кричали, что слышали гром (такое знамение отменя-

- ло комиции): *De vir. ill.* LXXIII. 7; *App.* BC. I. 30. Ср. *Plut.* Cato min. 43. См. также: *Valeton I.M.J.* De iure obnuntiandi comitiis et conciliis // *Mnemosyne.* 1891. Vol. 19. P. 79; *Linderski J.* The Augural Law. P. 2195–2196.
- ¹¹⁹ Цедиций: *Liv.* V. 32. 6–7; *Plut.* Camil. 14, 30; *Zon.* VII. 23. 3. Домиций: *Suet.* Nero. 1. 1; *Plut.* Aem. Paul. 25. Ватиний: *Cic.* ND. II. 6; III. 11, 13; *Val. Max.* I. 8. 1. Нумерий Суффустий: *Cic.* Div. II. 85–86. Анний: *Macr.* Sat. I. 11. 3–5. Латиний: *Liv.* II. 36; *Cic.* Div. I. 55; *Dionys.* VII. 68; *Plut.* Marc. 24–25; *Val. Max.* I. 7. 4; *Aug.* CD. IV. 26. Показательны в этих рассказах сомнения Латиния, доложить или нет вещей сон сенату. О некоторых условиях признания сообщения см.: *Liv.* V. 15. 1; XLIII. 13. 6.
- ¹²⁰ *Plin.* NH. XXVIII. 17: «Согласно учению авгуров, ни зловещие предзнаменования, ни какие-либо ауспиции не относятся к тем, кто, приступая к какому-нибудь делу, отрицает, что он наблюдал их, – и нет ничего больше этого дара божественного великодушия» (in augurum certe disciplina constat neque diras neque ulla auspicia pertinere ad eos qui quamcumque rem ingredienti observare se ea negaverint, quo munere divinae indulgentiae maius nullum est). То, что здесь речь идет именно о *punctiatio*, т. е. о заявлении постороннего лица об увиденных знамениях, следует из логики фразы, как убедительно показал Валетон: *Valeton I.M.J.* De modis auspiciandi Romanorum // *Mnemosyne.* 1889. Vol. 17. P. 429; *Idem.* De iure obnuntiandi... P. 79. Сервий распространяет это право (признавать или нет знамения относящимися к себе) и на того, кто их видел: *nam in oblativis auspiciis in potestate videntis est, utrum id ad se pertinere velit, an refutet et abominetur* (*Serv.* Ad Aen. XII. 259, ср. 261; V. 530). Ср.: Cato in oratione de sacrificio comisso (ар. *Fest.* P. 268L, s. v. prohibere comitia); *Cic.* Div. I. 29, 103; II. 77–78; *Vatin.* 39; *Liv.* I. 7. 11; X. 40. 9–11; XXXVIII. 18. 10. Относительно обстоятельный анализ проблемы см.: *Valeton I.M.J.* De modis... Vol. 17. P. 428–430. Хотя сведения источников нельзя считать строго однозначными, в историографии не высказывалось сомнений в наличии названного права у магистратов. Дж. Линдерски, один из крупнейших исследователей авгурского учения, по этому вопросу ограничился краткой фразой, а на источники

- сослался совсем в другом месте и по другому поводу: *Linderski J. The Augural Law*. P. 2196, 2266. Not. 472. Чуть подробнее: *Liebeschuetz J.H.W.G. Op. cit.* P. 24; *Vaahtera J. Roman augural lore in Greek historiography*. Stuttgart, 2001. P. 144–145.
- ¹²¹ Подробный анализ см.: *Mommsen Th. Staatsrecht...* Bd. 1. S. 111–112; *Bleicken J. Kollisionen...* S. 471–473.
- ¹²² *Cic. Pro Sest.* 129; *Ad Att.* I. 16. 13.
- ¹²³ *Gell.* XIII. 15. 1, ср. 4. Сюда же, по-видимому, относится цитата из сочинения «О военном деле» М. Катона Старшего (ар. *Fest.* P. 236L, s. v. *peremere*), точный смысл которой не вполне ясен из-за краткости фразы и возможных ошибок переписчика (см. предлагаемые эмендации в издании У.М. Линдсея).
- ¹²⁴ О характере *spectio* авгуров сведений нет, да и само наличие у них этого права, как отмечалось, в историографии оспаривается.
- ¹²⁵ *Gell.* XIII. 15. 4 (теория); *Val. Max.* II. 8. 2 (конкретный случай).
- ¹²⁶ См. также: *Linderski J. The Augural Law...* P. 2191. Дж. Линдерски обращает внимание на употребленный Цицероном авгурский термин *silentium*. Против: *Wissowa G. Augures...* Sp. 2336.
- ¹²⁷ См.: *Varro. LL.* VI. 93; 94.
- ¹²⁸ См. также: *Linderski J. The Augural Law...* P. 2194–2195. Впрочем, Дж. Линдерски сомневается в возможности исполнения авгуром такой функции. Изначально чуждой авгурам считал ее и Г. Виссова (*Augures...* Sp. 2336).
- ¹²⁹ *Liv.* III. 20. 6 ...*augures iussos adesse ad Regillum lacum fama exierat locumque inaugurare...*
- ¹³⁰ *Cic. Rep.* II. 16; *Div.* II. 71; *Ad Att.* II. 12. 1; *Gell.* XIII. 15. 4.
- ¹³¹ Место это довольно сложное, но в переводе В.О. Горенштейна все же безосновательно добавлено об обязанности авгуров обучать этих людей, что меняет смысл фразы: *Цицерон. Диалоги...* С. 147.
- ¹³² Об этом малоизвестном законе см.: *Münzer F. Titius (№ 23) // RE.* Stuttgart, 1937. Reihe 2. Halbbd. 12. Sp. 1563–1564.
- ¹³³ Перевод *consilio* «по решению» (консула и авгура Филиппа), предложенный В.О. Горенштейном (*Цицерон. Диалоги...* С. 120), явно преувеличивает консульскую власть: отмена законов никак не входила в его компетенцию.

- ¹³⁴ *Cic. Dom. 40*: ...tu augures produxisti, te interrogante augures responderunt, cum de caelo servatum sit, cum populo agi non posse...
См. также: *Cic. Har. Resp. 48*.
- ¹³⁵ *Cic. Phil. III. 9*; *V. 7–10*; *VI. 3*; *XII. 12*; *XIII. 5*.
- ¹³⁶ *App. BC. I. 30*. Ср.: *De vir. ill. LXXIII. 7*; *Cic. Leg. II. 14*.
- ¹³⁷ *Fest. P. 15L, s. v. arcani*; *Cic. Dom. 39*; *Serv. Ad Aen. I. 398* (ср. II. 649).
- ¹³⁸ *Кофанов Л.Л. Lex et Ius... С. 141*: «Итак, согласно объяснению Сервия, авгур в торжественной словесной форме излагал суть закона богу и в форме петиции просил его утвердить текст закона благоприятными знаменами. Коллегия авгуров фиксировала эти знаменания, утверждала как благоприятные и выносила свое решение на обсуждение сената».
- ¹³⁹ *Он же. Коллегия авгуров // Жреческие коллегии в Раннем Риме. М., 2001. С. 99. Примеч. 165*.
- ¹⁴⁰ *Он же. Lex et Ius... С. 141*.
- ¹⁴¹ *Serv. auct. Ad Aen. III. 89*: Et est species ista augurii quae legum dictio appellatur: legum dictio autem est, cum condicio ipsius augurii certa nuncupatione verborum dicitur, [quali condicione augurium peracturus sit:] quod hic facit exsequendo formas petitionis versibus supra dictis; tunc enim quasi legitimo iure legem adscribit “da pater augurium” et reliqua.
- ¹⁴² Впрочем, в историографии заметна схожая генерализирующая тенденция видеть в legum dictio обязательную часть процедуры ауспикации, причем это воспринимается как само собой разумеющееся и не нуждающееся в аргументации: *Bouché-Leclercq A. Histoire de la divination dans l'Antiquité. P., 1882. T. 4. P. 198*; *Valeton I.M.J. De modis... Vol. 17. P. 284–285, 423, 430*; *Linderski J. The Augural Law... P. 2196*.
- ¹⁴³ *D. XVIII. 3. 5*; *3. 6. 2*; *5. 10 pr.*; *7. 10*; *XIX. 2. 60. 3*; *XXIII. 4. 20. 1*; *XXVIII. 1. 14*; *XXX. 114. 14*; *XXXII. 22 pr.*; *XL. 5. 40. 1*; *7. 15. 1*.
- ¹⁴⁴ См.: *D. VII. 1. 22*; *XXVIII. 3. 16*; *7. 27. 1*; *7. 28*; *XXXIV. 4. 3. 9*; *XXXV. 1. 1 pr.*; *1. 3*; *1. 72. 3*; *1. 78. 1*; *1. 85*; *XXXVI. 1. 65. 8, 9, 2. 25. 1*; *XL. 4. 51. 1*; *4. 53*.
- ¹⁴⁵ *Verg. Aen. III. 88–89*: Quem sequimur? Quo ve ire iubes, ubi ponere sedes? Da, pater, augurium atque animis inlabere nostris.
- ¹⁴⁶ Историографию и источники см.: *Mommsen Th. Staatsrecht... Bd. 1. S. 77. Anm. 2*; *Linderski J. The Augural Law... P. 2226. Not. 312*.

- ¹⁴⁷ *Serv. Ad Aen. III. 89: Augurium modo oraculum, sed usurpative.* О значении позднего наречия *usurpative* см.: *Lewis Ch.T., Short Ch. A Latin Dictionary. Oxf., 1958 (1879).* P. 1938; *Georges K.E. Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch. Basel, 1951.* Aufl. 9. Bd. 2. Sp. 3323. Ср.: *Serv. Ad Aen. IV. 609; VI. 286; VII. 289; X. 63; XI. 357; XII. 208.*
- ¹⁴⁸ См. собственное определение Девтеро-Сервия (*Ad Aen. III. 89*), данное импетративным ауспiciям (авгуриям в его терминологии): «Ведь авгурий есть воля богов, испрошенная посредством рассмотрения птиц или знаков, который следует просить тогда, когда мы хотим получить у богов посредством авгурия то, что мы замышляем в душе...» (*Augurium enim est exquisita deorum voluntas per consultationem avium aut signorum, quod tunc peti debet, cum id quod animo agitamus per augurium a diis volumus impetratum...*).
- ¹⁴⁹ *Cic. Ad Att. VIII. 3. 3* (законы Цезаря); *Phil. VIII. 9; V. 7–10; VI. 3; XII. 12; XIII. 5* (законы Антония).
- ¹⁵⁰ См. критику Дж. Линдерски, справедливо утверждавшего, что «мы не знаем ни одного закона, который был бы отменен просто декретом коллегии»: *Linderski J. The Augural Law. P. 2165. Not. 54.* О других ошибках исследователей см.: *Ibid. P. 2167. Not. 62.*
- ¹⁵¹ *Liv. IV. 7. 3; V. 17. 2; VI. 27. 5; 38. 9; VIII. 15. 6; 17. 4; 23. 14, 16; IX. 7. 14; X. 47. 1; XXII. 33. 12; 34. 10; XXIII. 31. 13; XXVII. 22. 1; XXX. 39. 8; Cic. ND. II. 11; Div. II. 74; Phil. II. 84; III. 9; V. 9; Cato ap. Gell. XIII. 18. 1.* Ср. у греческих писателей: *Dionys. XI. 62. 1; Plut. Marcel. 4, 5; Dio Cass. LIV. 24. 1; Zon. VIII. 20.*
- ¹⁵² *Linderski J. The Augural Law... P. 2159–2160.* Г. Виссова считал, правда, без детальной аргументации, сенатское решение практически обязательным для осуществления авгурского суждения: *Wissova G. Augures... Sp. 2334.* Напротив, Г.Й. Сцемлер ключевое значение признает за авгурским решением, отводя сенатскому лишь роль юридической формальности: *Szemler G.J. The Priests... P. 35–36.*
- ¹⁵³ *Liv. IV. 7. 3; VIII. 15. 6; 23. 14, 16; XXII. 34. 3; 10; XXIII. 31. 13; XLV. 12. 10.* Кроме того, в одном случае решение авгуров представляло собой *explanatio post eventum*: авгуры дали ответ на

- запрос после гибели консула (Ibid. XLI. 18. 8–14), т. е. никаких решений уже не требовалось. В другом случае авгуры ответили на теоретический вопрос относительно соответствия предполагаемого политического акта авгурскому учению (Ibid. IV. 31. 4).
- ¹⁵⁴ *Liv.* XXI. 63. 12 (ср. 7); *Plut. Marcel.* 4; *Zon.* VIII. 20.
- ¹⁵⁵ Ливий упоминает приказ (iussus) сената магистратам, в том числе консулам, по разным поводам: *Liv.* VII. 26. 10; VIII. 29. 9; XXI. 62. 10; XLV. 14. 6. См. также: *Val. Max.* I. 1. 3.
- ¹⁵⁶ *Cic.* ND. II. 10–11; Div. I. 33; II. 74–75; Ad Q. fr. II. 2. 1; *Val. Max.* I. 1. 3 (ср. IX. 3. 2); *Plut. Marcel.* 5; *Ampel.* XIX. 11; De vir. ill. XLIV. 2; Fast. Capit. 592 а.у.с. (CIL. I. Ed. 2. P. 25).
- ¹⁵⁷ Согласно Х. Рэкхему, переводчику сочинения Цицерона «О природе богов» в серии «Loeb Classical Library», эти слова являются цитатой (видимо, из постановления сената): *Cicero. De natura deorum. Academica. Cambr. (Mass.); L., 1979. P. 132–133.*
- ¹⁵⁸ *Cic.* Catil. III. 19; Har. Resp. 9–10 (gravissimum ostentum), 20–21; *Liv.* I. 55. 5–6 (ср.: *Plin.* NH. XXVIII. 15); V. 15; XXIV. 10. 6–13; XXV. 16. 1–4; XXVII. 37. 5–7; XXXII. 1. 12–13; XXXV. 21. 4–5; XXXVI. 37. 2; XL. 2. 1–3; XLI. 13. 2–3; *Varro.* LL. V. 148; *Lucan.* Phars. I. 522–638; *App.* BC. IV. 4.
- ¹⁵⁹ Ср.: *Cic.* Har. Resp. 18 (portentorum explanationes Etruscorum disciplina contineri); Div. I. 3, 92; *Liv.* I. 56. 5; V. 15. 1; *Val. Max.* I. 1. 1.
- ¹⁶⁰ Такова версия Цицерона (ND. II. 11; Div. I. 33; II. 75). Плутарх (*Marcel.* 5) связывает ошибку с повторным использованием некоего нанятого помещения (видимо, имея в виду авгурскую палатку), что имеет параллель в информации Сервия (Ad Aen. II. 178) об обязательной смене авгурской палатки (tabernaculum) в случае какой-либо ошибки при ее установке. Это выражение (tabernaculum vitio captum est) стало техническим выражением для любой огрешности при ауспичиях: *Wissowa G. Auspicium...* Sp. 2586; *Linderski J. The Augural Law...* P. 2164. Его использовал Валерий Максим (I. 1. 3) в рассказе о рассматриваемой ошибке Тиб. Гракха.
- ¹⁶¹ *Cic.* ND. II. 11; *Val. Max.* I. 1. 3.
- ¹⁶² *Liv.* IV. 7. 3; XLV. 12. 10; *Cic.* Leg. II. 31; Div. II. 73; Vatin. 20; *Fest.* P. 152L, s. v. maximum praetorem.

- ¹⁶³ *Liv.* XLI. 18. 8; *Cic. Dom.* 40.
- ¹⁶⁴ *Liv.* VIII. 15. 6; *Cic. Har. Resp.* 48.
- ¹⁶⁵ *Liv.* VIII. 23. 14; XXIII. 31. 13.
- ¹⁶⁶ Их анализ с соответствующей историографией см.: *Linderski J. The Augural Law.* P. 2154–2159.
- ¹⁶⁷ *Ibid.* P. 2159. Not. 37.
- ¹⁶⁸ За это Цицерон хвалил его в своих сочинениях устами стоика Кв. Луцилия Бальба (*Cic. ND.* II. 11) и своего брата Квинта (*Cic. Div.* I. 33), защищавших искусство дивинации.
- ¹⁶⁹ Как авгур Антоний обладал правом объявить о случившихся неблагоприятных знаменьях (*nuntiatio*), предвидеть которые он, естественно, не мог. В качестве же консула он, обладая правом на импетративные ауспиции (*spectio*), мог заявить заранее о своем намерении их осуществить и тем самым сорвать комичии, как поступал (хотя и неудачно) консул Бибул во время первого консульства Цезаря. Анализ см.: *Linderski J. The Augural Law...* P. 2198. Но ситуация была не столь однозначной, ибо поведение магистрата определялось его отношением к Клодиевому закону (58 г. до н. э.), который отнял у магистратов право обнунциации: *Mommsen Th. Staatsrecht...* Bd. 1. S. 112. Anm. 2; *Bleicken J. Kollisionen...* S. 471–472.
- ¹⁷⁰ *Liv.* V. 17. 3, 38. 9; VIII. 15. 6, 17. 4; XXII. 33. 12; XXIII. 31. 14; XXX. 39. 8; *Cic. ND.* II. 11; *Div.* II. 74; *Leg.* II. 31; *Val. Max.* I. 1. 3. Этот же термин употребляется в capitoлийских фастах, например, а.у.с. 592 (консулы), 471, 523 (цензоры): *CIL.* I. Ed. 2. P. 22, 24, 25.
- ¹⁷¹ *Cic. Off.* III. 40, ср.: *Brut.* 53.
- ¹⁷² *Plut. Marcel.* 4; *Zon.* VIII. 20. Другие случаи употребления этого термина см.: *Liv.* I. 59. 11; XXII. 25. 10; XXVII. 20. 11; 21. 4; XXIX. 19. 6; *Per.* 67; *Cic. Ad Q. fr.* II. 3. 1; *Vell. Paterc.* II. 20. 3; *Asc. Pro Cornel.* P. 69.
- ¹⁷³ *Liv.* II. 2. 10; III. 29. 3, 7; IV. 34. 5; V. 9. 8; 31. 8; VI. 27. 5; VIII. 3. 4; IX. 10. 2; 26. 20; 34. 13, 14; XXIII. 23. 7; XXIV. 43. 4; XXVII. 6. 18; *Cic. Catil.* III. 15; IV. 5; *Vell. Paterc.* II. 22. 2.
- ¹⁷⁴ *Liv. Per.* 19; *CIL.* I. P. 434; *Cic. Catil.* IV. 5. Ср.: *Fest.* P. 21L, s. v. *abacti*.
- ¹⁷⁵ *Cic. Ad fam.* V. 2. 7; *Pis.* 6; *Liv.* V. 9. 3; IX. 34. 15; XXXIX. 23. 1; *Plin. Paneg.* 65; *Lex Acilia repetundarum.* 9 (*CIL.* I. № 198).

- ¹⁷⁶ *Liv.* IV. 7. 3; IX. 34. 13.
- ¹⁷⁷ *Liv.* V. 9. 3 (ср. 8); *Lex Acilia repetundarum.* 72 (CIL. I. № 198).
- ¹⁷⁸ *Mommsen Th.* Römisches Staatsrecht. Bd. 3. Abt. 1. Leipzig, 1888. S. 365.
- ¹⁷⁹ *Varro.* LL. VI. 30: ...magistratus vitio creatus nihilo setius magistratus.
- ¹⁸⁰ Второе консульство М. Клавдия Марцелла: *Liv.* XXIII. 31. 13; XXIV. 9. 3; XXVII. 22. 1; *Plut.* Marcel. 1, 30; Fab. 19; *De vir. ill.* XLV. 7; CIL. I. Ed. 2. P. 23 (539 а.у.с.). Первое консульство Г. Фламиния: CIL. I. Ed. 2. P. 24 (531 а.у.с.); *Liv.* XXI. 63. 2, 12 (ср.: *Plut.* Marcel. 4, 6; *Zon.* VIII. 20). Цензорство Кв. Фульвия Флакка и Т. Манлия Торквата: CIL. I. Ed. 2. P. 24 (523 а.у.с.), ср.: *Liv.* XXIII. 30. 18; 34. 15; XXV. 5. 3; XXVII. 11. 10; XXVIII. 45. 2. Названные цензоры, согласно capitoлийским фастам, отказались от должности как огрешно избранные. Тем не менее, говоря о них, Ливий неоднократно упоминает их цензорство наряду с консульствами, причем благодаря этой магистратуре, пусть даже огрешной, Т. Манлий Торкват едва не стал принцем сената (*Liv.* XXVII. 11. 9–12). Цицерон также упоминает оба консульства П. Корнелия Сципиона Назики, включая и то, которое оказалось огрешным из-за ошибки Тиб. Гракха (*Cic. Brut.* 79).
- ¹⁸¹ *Kunkel W.* Magistratische Gewalt und Senats Herrschaft // ANRW. I. Bd. 2. Berlin; N.Y., 1972. S. 17–20.
- ¹⁸² Общая формулировка: *Cic. Leg.* II. 31; III. 11; *Liv.* I. 36. 6.
- ¹⁸³ *Cic. Ad Att.* II. 7. 2 (ср. 12. 1); IV. 17. 2; VIII. 3. 3.
- ¹⁸⁴ *Cic. Phil.* II. 80–83; *Varro.* LL. VI. 95; *Messala ap. Gell.* XIII. 15. 4: nos (sc. augures) his temporibus praetore praetores creante veterum auctoritatem sumus secuti neque his comitiis in auspicio fuimus (здесь речь идет об отказе авгуров участвовать в auspiciis на центуриатных комициях, где противозаконно предполагалось избрать преторов с помощью претора).
- ¹⁸⁵ *Varro.* RR. III. 2. 1–2 (ср. 7. 1).
- ¹⁸⁶ Non auspicato (*Liv.* XLV. 12. 10). Это выражение встречается, кажется, только здесь. В принципе оно может обозначать как отсутствие ауспикации, так и неблагоприятные auspiciis, оставленные без внимания. Параллелью является термин inaus-

- picato: если в случае с Тиб. Гракхом (*Cic. Div. I. 33*) этот термин однозначно обозначает отсутствие ауспикации (ср. *Cic. ND. II. 11*: «auspicari oblitus est»), то в случае с Г. Фламинием – неблагоприятные ауспиции при его избрании консулом (*Liv. XXI. 63. 7; Val. Max. I. 6. 6*).
- ¹⁸⁷ *Liv. X. 40. 4–5, 9–14; Cic. Div. I. 71; Val. Max. I. 4. 3; Plut. Tib. Gr. 17. Ср.: Liv. Per. 19; XXII. 42. 8–9; Cic. ND. II. 7; Div. II. 20; Flor. I. 18. 29; Serv. Ad Aen. VI. 198; Val. Max. I. 4. 2; De vir. ill. LXIV. 6.*
- ¹⁸⁸ *Mommsen Th. Staatsrecht... Bd. 1. S. 116. Anm. 1.*
- ¹⁸⁹ *Auspiciis operam dedisse* – по всей видимости, стандартная авгульская формула: *Enn. Ann. I. 95* (ар. *Cic. Div. I. 107*); *Varro. LL. VI. 91; Liv. XXXIV. 14. 1; XXXVIII. 26. 1; Fest. P. 276. 26L.*
- ¹⁹⁰ *Cic. Ad Fam. X. 12. 3: Recitatis litteris oblata religio Cornuto est pullariorum admonitu non satis diligenter eum auspiciis operam dedisse; idque a nostro collegio comprobatum est. Itaque res dilata est in posterum.*
- ¹⁹¹ Наиболее подробное описание см.: *Cic. Div. II. 74* (ср. 71–73); *Liv. X. 40. 4, 9–14; Dionys. II. 6. 2.*
- ¹⁹² *Linderski J. The Augural Law... P. 2162.* В другой своей работе (*The Auspices and the Struggle of the Orders // SSRR. Stuttgart, 1990. P. 47*) тот же исследователь выразился не менее точно: «По совету коллегии (авгуров. – А. С.) сенат мог отменить результаты таких огрешных действий, объявить недействительными законы и предложить магистратам сложить свои полномочия» (курсив везде мой. – А. С.).
- ¹⁹³ *Кофанов Л.Л. Коллегия авгуров... С. 98* (весь раздел см.: С. 88–99); *Он же. Lex и Ius... С. 206–218.* О возможном наличии у авгуров судебных полномочий, но весьма кратко и без сколько-нибудь развернутой аргументации упоминали Т. Моммзен (*Staatsrecht... Bd. 1. S. 116*) и Л. Ланге (*Alterthümer... Bd. 1. S. 340*).
- ¹⁹⁴ *Cic. Leg. II. 21: Quaeque augur iniusta nefasta, vitiosa dira defixerit, inrita infestaque sunt; quique non paruerit, capital esto.*
- ¹⁹⁵ Уставы колоний в целом копировали порядки метрополии, т. е. Рима: *Varro. LL. V. 143; Gell. XVI. 13. 8–9.*
- ¹⁹⁶ *Lex col. Gen. 66: De auspiciis quaeque ad eas res pertinebunt augurum iuris dictio iudicatio esto.*

- ¹⁹⁷ *Cic.* ND. II. 7; Div. I. 28; II. 71; *Liv.* Per. 19; XXII. 42. 8–9; *Val. Max.* I. 4. 3; *Flor.* I. 18. 29; Sch. Bob. P. 27 Hildebrandt; 90 Stangl.
- ¹⁹⁸ *Linderski J.* The Augural Law... P. 2176. Not. 110.
- ¹⁹⁹ *Ibid.* P. 2176.
- ²⁰⁰ *Val. Max.* VIII. 1. absol. 4: Ap. Claudius, nescio religionis maior an patriae iniuria...
- ²⁰¹ *Fest.* P. 380L, s. v. sororium tigillum: ...consecratisque ibi aris Iunoni Sororiae et Iano Curiatio, liberatus omni noxia sceleris est auguriis adprobantibus. Ср. подробный рассказ Ливия (I. 26. 2–13).
- ²⁰² *Fest.* P. 56L, s. v. caelestia auguria. Ср. здесь же: vv. caduca auspicia; clivia auspicia.
- ²⁰³ Иное мнение см.: *Кофанов Л.Л.* Коллегия авгуров... С. 94–95; *Он же.* *Lex* и *Ius*... С. 212–213.
- ²⁰⁴ *Hitzig.* Divinatio // RE. Stuttgart, 1905. Bd. 5. Sp. 1234–1235.
- ²⁰⁵ *Gell.* II. 4. 3: Gavius Bassus in tertio librorum, quos de origine vocabulorum composuit, «Divinatio», inquit, «iudicium appellatur, quoniam divinet quodammodo iudex oportet quam sententiam sese ferre par sit».
- ²⁰⁶ *Ibid.* 5: Sed videtur tamen significare velle idcirco dici «divinationem», quod in aliis quidem causis iudex ea quae didicit quaeque argumentis vel testibus demonstrata sunt sequi solet, in hac autem re, cum eligendus accusator est, parva admodum et exilia sunt quibus moveri iudex possit, et propterea quinam magis ad accusandum idoneus sit quasi divinandum est.
- ²⁰⁷ *Ibid.* 6: Sed alii quidam «divinationem» esse appellatam putant, quoniam, cum accusator et reus duae res quasi cognatae coniunctaeque sint neque utra sine altera constare possit, in hoc tamen genere causae reus quidem iam est, sed accusator nondum est, et idcirco, quod adhuc usque deest et latet, divinatione supplendum est, quisnam sit accusator futurus.
- ²⁰⁸ *Ps.-Asc.* In divin. P. 99: Divinatio dicitur haec oratio, quia non de facto quaeritur, sed de futuro, quae est divinatio, uter debeat accusare.
- ²⁰⁹ Анализ термина divinatio у вышеприведенных авторов в рамках своей концепции см.: *Кофанов Л.Л.* Коллегия авгуров... С. 96–98; *Он же.* *Lex* и *Ius*... С. 214–216. Не исключено, как предположил В. Кункель, что когда-то назначение обвинителя про-

исходило по жребию (а жеребьевка относилась к авгурской компетенции): *Kunkel W. Untersuchungen zur Entwicklung des römischen Kriminalverfahrens in vorsullanischer Zeit. München, 1962. S. 95. Anm. 346.*

- ²¹⁰ Достаточно указать на трактат Цицерона «De Divinatione», где рассматриваются известные ему системы гадания у самых разных народов, вплоть до живущих на краю ойкумены. И все эти системы Цицерон определяет термином *divinatio*, который, соответственно, не прилагался им исключительно к авгурской практике. См. также: TLL. Vol. V. 1. P. 1613. 3–15; 1613. 26 – 1614. 16. Интересный анализ этого термина см.: *North J. Diviners and Divination at Rome // Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World. Ithaca (N.Y.), 1990. P. 56–62.*
- ²¹¹ D. IX. 2. 31 (Paul.); XVII. 1. 29. 2 (Ulp.); XLIV. 4. 4. 23 (Ulp.). Ср.: TLL. Vol. V. 1. P. 1618. 85–88; 1619. 5–10. Существительное *divinatio* в том же смысле см.: *Cod. Iust. IV. 38. 15. 2.*
- ²¹² За 460 лет республиканской истории (до диктатуры Юлия Цезаря) известно максимум пять случаев сложения полномочий огрешно избранными консулами (393?, 223?, 220?, 215, 162 гг. до н. э.), причем уверенно это можно утверждать лишь для последних двух случаев, где имеются четкие свидетельства нарративных источников и фаст (см. гл. I, § 4). Семь раз отказывались от власти огрешно избранные диктаторы. В этой связи не может не удивлять утверждение Л.Л. Кофанова, что Цицерон приводит «многочисленные примеры» применения авгурами права «вето»: *Кофанов Л.Л. Коллегия авгуров... С. 89.* Однако указанные им в примеч. 137 упоминания у Цицерона (внешне довольно многочисленные) в реальности о пресловутом вето авгуров говорят лишь в связи с историей ошибки Тиб. Гракха, огрешно избравшего консулов 162 г. до н. э. Но даже в этом случае, как отмечалось выше, нет уверенности в принятии авгурской коллегией декрета по поводу огрешности.
- ²¹³ *Liv. I. 20. 6: Cetera quoque omnia publica privataque sacra pontificis scitis subiecit, ut esset, quo consultum plebes veniret, ne quid divini iuris neglegendo patrios ritus peregrinosque adsciscendo turbaretur.*

- ²¹⁴ *Dionys.* II. 73. 1–2: (ποντίφικες) εἰσὶ δὲ τῶν μεγίστων πραγμάτων κύριοι. 2. καὶ γὰρ δικάζουσιν οὗτοι τὰς ἱερὰς δίκας ἀπάσας ἰδιώταις τε καὶ ἄρχουσι καὶ λειτουργοῖς θεῶν... τὰς τε ἀρχὰς ἀπάσας ὅσαις θυσία τε καὶ θεραπεία θεῶν ἀνάκειται, καὶ τοὺς ἱερεῖς ἅπαντας ἐξετάζουσιν... τοῖς τε ἰδιώταις ὅποσοι μὴ ἴσασι τοὺς περὶ τὰ θεῖα ἢ δαιμόνια σεβασμοὺς, ἐξηγητὰὶ γίνονται καὶ προφήται· καὶ εἴ τινας αἰσθονται μὴ πειθομένους ταῖς ἐπιταγαῖς αὐτῶν, ζημιοῦσι πρὸς ἕκαστον χρῆμα ὁπῶντες· εἰσὶ τε ἀνυπεύθυνοι πάσης δίκης τε καὶ ζημίας, οὔτε βουλῇ λόγον ἀποδιδόντες οὔτε δῆμῳ, περὶ γούν τῶν ἱερῶν.
- ²¹⁵ *Plut.* Numa. 9: ὁ δὲ μέγιστος τῶν ποιντιφίκων... οὐ μόνων τῶν δημοσίου δρωμένων ἐπιμελούμενος, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἰδίᾳ θύοντας ἐπισκοπῶν καὶ κωλύων παρεκβαίνειν τὰ νενομισμένα καὶ διδάσκων ὅτου τις δέοιτο πρὸς θεῶν τιμῆν ἢ παραίτησιν.
- ²¹⁶ *Cic.* Leg. II. 20: Quoque haec privatim et publice modo rituque fiant, discunt ignari a publicis sacerdotibus.
- ²¹⁷ *Fest.* P. 113L: Maximus pontifex dicitur, quod maximus rerum, quae ad sacra et religiones pertinent, iudex sit vindexque contumaciae privatorum magistratumque.
- ²¹⁸ *Fest.* P. 200L: pontifex maximus, quod iudex atque arbiter habetur rerum divinarum humanarumque.
- ²¹⁹ *Lange L.* Alterthümer... Bd. 1. S. 345.
- ²²⁰ *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 2. S. 18–73. В том же духе признавали магистратские полномочия (но не магистратский статус) верховного понтифика Л. Ланге и Г. Виссова: *Lange L.* Alterthümer... Bd. 1. S. 345–346; *Wissowa G.* Religion... S. 511–512. См. также: *Бердников И.* Государственное положение религии в римско-византийской империи. Казань, 1881. Т. 1. С. 277; 309–311; *Нетушил И.В.* Очерк римских государственных древностей. Ч. 2. Харьков, 1902. С. 697–698; *Riewald P.* Op. cit. Sp. 1640; *Siber H.* Römisches Verfassungsrecht in geschichtlicher Entwicklung. Lahr, 1952. S. 118–120; *Bayet J.* Op. cit. P. 101; *Porte D.* Op. cit. P. 131–144 (при этом автор не склонен преувеличивать роль жрецов).
- ²²¹ *Rosenberg A.* Imperium // RE. Stuttgart, 1916. Bd. 9. Sp. 1207–1208; *Bleicken J.* Oberpontifex... S. 345–361; *Catalano P.* Contributi...

P. 195, 361–366; *Latte K.* Religionsgeschichte... S. 400–401; *Kunkel W.* Untersuchungen... S. 22–23; *Szemler G.J.* Pontifex... Sp. 344–345, 360–362.

²²² *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 2. S. 20–21.

²²³ Общая формулировка: *Gell.* XV. 27. 1; 3. Частные случаи: *Cic.* Dom. 39 (ср. 34–40); 77; *Prov. cons.* 45; *Ad Att.* II. 7. 2; *Tac.* Hist. I. 15; *Gai.* II. 101; *Ulp.* Fr. XX. 2; *Inst.* II. 10. 1; *Gell.* V. 19. 6; *App.* BC. III. 94; *Dio Cass.* XXXVII. 51. 1–2; XXXIX. 11. 2; XLV. 5. 3; XLVI. 47. 4–5. Ср.: *Varro.* LL. VI. 27; *Macr.* Sat. I. 15. 9–11; *Seru.* Ad Aen. VIII. 654. Однако П. Каталано исключает усыновление из компетенции калатных комиций: *Catalano P.* Contributi... P. 243, 362. Not. 23.

²²⁴ *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 2. S. 37–38; *Marquardt J.* Op. cit. Bd. 3. S. 293, 300–301; *Herzog E.* Geschichte und System der römischen Staatsverfassung. Bd. 1. Lpz., 1884. S. 108; *Kübler B.* Calata comitia // RE. Stuttgart, 1897. Bd. 3. Sp. 1330; *Botsford G.W.* Op. cit. P. 104, 153–156, 161, 285; *Wissowa G.* Religion... S. 511–512; *Rosenberg A.* Imperium... Sp. 1207; *Siber H.* Op. cit. S. 118, 120; *Jocelyn H. D.* The Roman Nobility and the Religion of the Republican State // JRH. 1966. Vol. 4. № 2. P. 92; *Michels A.K.* The Calender of the Roman Republic. Princeton, 1967. P. 38; *Szemler G.J.* Pontifex... Sp. 361 (но ср.: Sp. 344–345); *Magdelain A.* La loi á Rome. Histoire d'un concept. P., 1978. P. 82–85; *Scheid J.* Le prêtre... P. 268 (esp. Not. 72); *Mitchell R.E.* Op. cit. P. 6, 177; *Watson A.* The State, Law and Religion. Pagan Rome. L., 1992. P. 52, 53; *Lintott A.* The Constitution of the Roman Republic. Oxf., 1999. P. 49; *Smith C.J.* The Roman Clan. The *Gens* from Ancient Ideology to Modern Anthropology. Cambridge, 2006. P. 212, 278; *Бердников И.* Указ. соч. Т. 1. С. 309–310; *Нетушил И.В.* Очерк... Ч. 2. С. 685, 698; *Кофанов Л.Л.* Понятие родное и характер куриатных комиций в древнейшем Риме // ВДИ. 2002. № 1. С. 99–102, 104; *Он же.* Lex и Ius... С. 152, 159; *Ринойлфи К.* Плебс, великий понтифик, плебейские трибуны: по поводу *Liv.* 3. 54. 5–14 // ДП. 2007. № 20 (7). С. 44–49. Против: *Rubino J.* Untersuchungen über römische Verfassung und Geschichte. Bd. 1. Cassel, 1839. S. 253; *Bleicken J.* Oberpontifex... S. 351–358; *Latte K.* Religionsgeschichte... S. 400; *Gladigow B.* Condictio und Inauguratio. Ein

Beitrag zur römischen Sakralverfassung // Hermes. 1970. Bd. 98.
Ht. 3. S. 371–372.

²²⁵ *Cic. Sest.* 16; *Har. Resp.* 45.

²²⁶ *Mommsen Th. Staatsrecht...* Bd. 2. S. 38. Anm. 2.

²²⁷ *Cic. Vat.* 19; *Dio Cass.* XXXVII. 27. 3.

²²⁸ *Dio Cass.* XXXVII. 51. 2. Ср. *Cic. Ad Att.* I. 18. 5; II. 1. 4; *Har. Resp.* 45.

²²⁹ *App. BC.* III. 94, ср. *Dio Cass.* XLVI. 47. 4–5.

²³⁰ О консулате: *App. BC.* III. 94; *Dio Cass.* XLVI. 45. 3; 46. 1–2.
О понтификате: *Cic. Phil.* V. 46, 53; *Nic. Dam. Vit. Caes.* 4; *Vell. Paterc.* II. 59. 3.

²³¹ *Cic. Dom.* 34 (ср. 36): quae deinde causa cuique sit adoptionis, quae ratio generum ac dignitatis, quae sacrorum, quaeri a pontificum collegio solet.

²³² *Cic. Dom.* 34, 35; *Gell.* XV. 27. 3. Ср.: *Cic. Or.* 144; *Har. Resp.* 57.
Этому вопросу посвятил специальное сочинение известный юрист и друг Цицерона Сервий Сульпиций Руф «De sacris de-
testandis» (*Gell.* VII. 12. 1)

²³³ *Gell.* V. 19. 6. Авл Геллий подчеркивает необходимость рассле-
дования как характерную черту арrogации: adrogationes non temere nec inexplorate committuntur (*Ibid.* 5).

²³⁴ *Bleicken J.* Oberpontifex... S. 354–355. Ср.: *Marquardt J.* *Op. cit.* Bd. 3. S. 293 (causae cognitio).

²³⁵ У Авла Геллия еще раз встречается сочетание предлога «pro» и «коллегия понтификов», но в ином контексте: pontifices pro conlegio decrevisse (*Gell.* XI. 3. 2). Здесь это сочетание означало либо «решение, принятое в коллегии» (ср.: *Liv.* XXXVIII. 36. 4; *Sall. Jug.* XXIX. 6), либо «решение, принятое от имени коллегии» (ср.: *Cic. Har. Resp.* 12, 21). Сочетание предлога «apud» и «коллегия понтификов» в смысле «перед понтификами» см.: *Cic. Dom.* 51, 117; *Liv.* VIII. 15. 7. Подробнее об употреблении предлога «apud» в вышеназванном смысле см.: *Lewis Ch. T., Short Ch.* *A Latin Dictionary.* Oxf., 1958 (1879). P. 145–146, s. v. apud 2a (ср. 2b, 2d). В том же духе высказался П. Каталано (*Contributi...* P. 368. Not. 52): «Выражение pro collegio... может обозначать просто то, что акт происходит от лица или по запросу коллегии». Но, допуская такую возможность, итальянский

исследователь, тем не менее, считает, что калатными комициями номинально руководил царь священнодействий, фактически же – верховный понтифик (Ibid. P. 367–372). Такое же противоречие, мне непонятное, имеется и в статье К. Ринольфи: справедливо, на мой взгляд, переводя «рго» (conlegio pontificum) как «перед» или «в присутствии» («dinanzi al» или «in presenza del»), она при этом считает верховного понтифика руководителем калатных комиций (Указ. соч. С. 46, ср. 48–49). С итальянским вариантом можно ознакомиться в Интернете по адресу: <http://www.dirittoestoria.it/5/Memorie/Rinolfi-Plebs-pontefice-massimo-tribuni-della-plebe.htm>.

²³⁶ *Gellius Aulus*. The Attic nights. Transl. by J.C. Rolfe. Cambridge (Mass.), 1968. P. 437 (under the authority of the pontiffs); *Кофанов Л.Л.* Понятие poploe... С. 104; *Он же*. Lex и Ius... С. 159 («под руководством судей-понтификов»). Не видел здесь проблемы и Дж. Ботсфорд, без каких-либо пояснений и аргументации утверждавший: «Выражения arbitris pontificibus и apud pontifices доказывают руководство со стороны понтификов» (*Botsford G.W.* Op. cit. P. 161. Not. 1).

²³⁷ *Wlassak M.* Arbitr (№ 3) // RE. Stuttgart, 1895. Halbbd. 3. Sp. 410–411.

²³⁸ Странно, но на это обстоятельство в историографии, насколько я могу судить, не обращено должного внимания. Яркий пример – работы Л.Л. Кофанова. В его переводе цитаты из Авла Геллия (V. 19. 6) совершенно верно упоминаются понтифики во мн. числе, но в комментарии к этой цитате уже говорится о председательстве одного понтифика: *Кофанов Л.Л.* Понятие poploe... С. 104; *Он же*. Lex и Ius... С. 159.

²³⁹ *Magdelain A.* La loi... P. 82–85; *Scheid J.* Le prêtre... P. 268. Not. 72.

²⁴⁰ *Kübler B.* Calata comitia... Sp. 1330.

²⁴¹ Анализ римского понимания магистратской коллегиальности см.: *Дементьева В.В.* Децемвират в римской государственно-правовой системе середины V в. до н. э. М., 2003. С. 133–137.

²⁴² *Bleicken J.* Oberpontifex... S. 355–358.

²⁴³ Ср.: *Gell.* XIII. 15. 4 (здесь перечислены ординарные магистраты, имевшие высшие ауспиции).

- ²⁴⁴ *Kübler B.* Calata comitia... Sp. 1333; *Scheid J.* Le prêtre... P. 268; *Пунольфи К.* Указ. соч. С. 46. Таковую же точку зрения высказывали в статье 1956 г. У. Коли (см.: *Пунольфи К.* Указ. соч. С. 45. Примеч. 119, 120) и А. Корбино в статье 1991 г. (Там же. Примеч. 116).
- ²⁴⁵ Pro et contra см.: *Botsford G.W.* Op. cit. P. 157–159.
- ²⁴⁶ *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 1. S. 192. Anm. 5; Bd. 2. S. 28; *Bleicken J.* Oberpontifex... S. 357; *Latte K.* Religionsgeschichte... S. 400. Возражения см.: *Vallocchia F.* Collegi sacerdotali ed assemblee popolari nella repubblica romana. Torino, 2008. P. 56–64.
- ²⁴⁷ *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 2. S. 27; *Botsford G.W.* Op. cit. P. 341; *Ungern-Sterberg J. v.* The End of the Conflict of the Orders // SSAR. Berkeley, 1986. P. 371 (2nd ed. Oxf., 2005. P. 321); *Vallocchia F.* Op. cit. P. 26–32.
- ²⁴⁸ *Liv.* XXV. 5. 2. Ср.: *Ibid.* XXXIX. 46. 2; Per. 67; *Dio Cass.* XLIV. 53. 7.
- ²⁴⁹ *Liv.* I. 32. 1; II. 8. 3; III. 20. 8; 35. 8; IV. 44. 2; 51. 1; 55. 8; VI. I. 5; 5. 7; 36. 3; VII. 9. 4; 17. 10; 24. 10; 26. 12 etc. Ср.: *Cic.* Ad Q. fr. II. 2. 1.
- ²⁵⁰ *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 2. S. 28.
- ²⁵¹ *Ibid.* S. 23.
- ²⁵² *Cic.* Leg. agr. II. 18–19; Ad Brut. I. 5. 3; Phil. II. 4; Cic. ap. Asc. Pro Corn. P. 71; *Vell. Paterc.* II. 12. 3; *Suet.* Nero. 2. 1; *Dio Cass.* XXXVII. 37. 1. Подробнее см.: *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 2. S. 29–32; *Wissowa G.* Religion... S. 487–488; *Vallocchia F.* Op. cit. P. 133–213. О датировке закона см.: *Münzer F.* Domitius Ahenobarbus (№ 21) // RE. Stuttgart, 1905. Bd. 5. Sp. 1325.
- ²⁵³ *Cic.* Ad Brut. I. 5. 4. См. комментарий Т. Моммзена (Staatsrecht... Bd. 2. S. 32. Anm. 1). Речь идет о событиях 43 г. до н. э. после гибели консулов Гирция и (чуть позже) Пансы в Мутинской войне. Переживая по поводу избрания своего сына в коллегию авгуров, Цицерон пишет Бруту: «Вообще, пока Панса был жив, все казалось нам более быстрым. Ведь он немедленно провел бы довыборы коллеги, а затем до преторских состоялись бы комиции для избрания жрецов», т. е. для избрания жрецов нужен был консул. Кроме того, Дион Кассий (XLI. 36. 1–3) упоминает о назначении Цезарем жрецов после рассказа об избрании его диктатором (49 г. до н. э.), т. е. тот явно действовал как магистрат, а не в качестве верховного понтифика,

- тем более власть последнего тогда еще не распространялась на все жречество. Отмечу также, что по уставу колонии Генетива Юлия (с. 68) выборы понтификов и авгуров должен был проводить магистрат (дуумвир или префект).
- ²⁵⁴ *Wissowa G. Augures... Sp. 2322.*
- ²⁵⁵ Анализ и источники см.: *Mommsen Th. Staatsrecht... Bd. 1. S. 582. Anm. 1; Bd. 2. S. 31–32; Wissowa G. Religion... S. 488. Anm. 6; Taylor L.R. The Election of the pontifex maximus in the Late Republic // CPh. 1942. Vol. 37. № 4. P. 422. Not. 7.*
- ²⁵⁶ *Mommsen Th. Staatsrecht... Bd. 2. S. 31–32.*
- ²⁵⁷ Таково предположение П. Каталано (*Contributi... P. 362. Not. 25*).
- ²⁵⁸ *Liv. II. 2. 1; VI. 42. 2; X. 9. 2; XXIII. 21. 7; XXV. 2. 2; XXVII. 8. 4; 36. 5; XXIX. 38. 6–7; XXXIX. 45. 8.* Другие случаи использования Ливием термина *creare* без связи с комициальным избранием см.: *Vallocchia F. Op. cit. P. 28–29.* Исследователь насчитал сорок девять таких случаев.
- ²⁵⁹ *Liv. XXXIX. 46. 1–2, ср. XL. 42. 11–13.*
- ²⁶⁰ *Плавт. Комедии. М., 1987. Т. 2. С. 504.*
- ²⁶¹ См., например: *Liv. XXXIX. 15–16; 17. 1–4.*
- ²⁶² *Mommsen Th. Staatsrecht... Bd. 1. S. 192. Anm. 5.*
- ²⁶³ *Varro. LL. VI. 27; Macr. Sat. I. 15. 10, 12; Fast. Praen. Ad Ian. 1.*
- ²⁶⁴ См. обобщающее свидетельство Ливия (II. 2. 2).
- ²⁶⁵ *Liv. XXII. 57. 3.* См. также: *Cic. Har. Resp. 12; Fest. P. 152L, s. v. minorum pontificum; Macr. Sat. I. 15. 9–10, 12.*
- ²⁶⁶ *Ennius ap. Varro. LL. VII. 45; Fest. P. 137L, s. v. maiores flamines; 144L, s. v. maximae dignationis.* Их список с указаниями на источники см.: *Wissowa G. Religion... S. 504. Anm. 4.* Более подробно см.: *Vanggaardt J.H. Op. cit. P. 24–26.*
- ²⁶⁷ *Liv. XL. 42. 8–11; Dionys. V. 1. 4. Ср.: Gell. XV. 27. 1.*
- ²⁶⁸ *Gell. I. 12. 9–14; Suet. Aug. 31. 3.*
- ²⁶⁹ *Liv. XXVII. 8. 4–5; Val. Max. VI. 9. 3; Gell. I. 12. 15–16.*
- ²⁷⁰ *Gell. XV. 27. 1* (со ссылкой на выдающегося юриста рубежа эр М. Антистия Лабео́на): *Calata comitia esse, quae pro conlegio pontificum habentur aut regis aut flaminum inaugurandorum causa.*
- ²⁷¹ Pro: *Mommsen Th. Staatsrecht... Bd. 2. S. 26. Anm. 4.* Contra: *Wissowa G. Religion... S. 487. Anm. 2, 488. Anm. 8* (ср. S. 489. Anm. 1); *Geiger. Salii // RE. Stuttgart, 1920. Reihe 2. Halbbd. 2. Sp. 1881.*

- ²⁷² *Serv. Ad Aen.* IV. 103, 374; *Gai.* I. 112; *Tac. Ann.* IV. 16.
- ²⁷³ *Ulp. ap. Boet.* In *Cic. Top.* II. P. 299 (ed. Baiter).
- ²⁷⁴ *Marquardt J.* *Op. cit.* Bd. 3. S. 303–304.
- ²⁷⁵ *Liv.* XXVIII. 11. 6; *Val. Max.* I. 1. 6; *Fest.* P. 94L, s. v. ignis; *Plut.* Numa. 10. Дионисий (II. 67. 3) говорит о понтификах.
- ²⁷⁶ *Cic. Leg.* II. 22; *Har. resp.* 13; *Liv.* VIII. 15. 7–8; XXII. 57. 2–3; *Dionys.* II. 67. 3; VIII. 89. 4–5; IX. 40. 3–4; *Plut.* Numa. 10; *Plin.* *Ep.* IV. 11. 5–10 (ср.: *Suet. Domit.* 8. 3–4; *Dio Cass.* LXVII. 3).
- ²⁷⁷ *Liv.* VIII. 15. 7; *Dionys.* VIII. 89. 4; IX. 40. 3
- ²⁷⁸ Наиболее важный материал имеется у следующих авторов: *Dionys.* II. 67; *Plut.* Numa. 10; *Serv. Ad Aen.* XI. 206; *Gell.* I. 12; *Gai.* I. 130; *Ulp. Fr.* X. 5.
- ²⁷⁹ *Liv. Per.* 19; XXXVII. 51. 1–6; *Val. Max.* I. 1. 2; *Cic. Phil.* XI. 18; *Tac. Ann.* III. 71. Подробный анализ конфликтов верховного понтифика с жрецами см.: *Bleicken J.* *Kollisionen...* S. 449–468; *Kunkel W.* *Untersuchungen...* S. 22–23. Эти исследования отвергают наличие у верховного понтифика политических полномочий.
- ²⁸⁰ *Pro: Mommsen Th.* *Staatsrecht...* Bd. 2. S. 35 (в соответствии со своей концепцией о магистратских полномочиях верховного понтифика признает подчинение ему авгуров); *Marquardt J.* *Op. cit.* Bd. 3. S. 223; *Bleicken J.* *Kollisionen...* S. 455. Contra: *Richter.* *Inauguratio // RE.* Stuttgart, 1916. Halbbd. 18. Sp. 1221; *Gladi-gow B.* *Condictio...* S. 371. *Anm.* 2, 372–379.
- ²⁸¹ *Tac. Ann.* III. 58; 71; *Serv. Ad Aen.* VIII. 552; *Liv.* V. 52. 13; *Gell.* X. 15. 14.
- ²⁸² *Gell.* X. 15. 17–18 (со ссылкой на известного юриста I в. н. э. Ма-зурия Сабина); *Tac. Ann.* III. 71.
- ²⁸³ *Wissowa G.* *Religion...* S. 511. *Anm.* 2.
- ²⁸⁴ Они часто упоминаются вместе: *Gell.* I. 12. 15; X. 15. 31; *Gai.* I. 130; *Ulp. Fr.* X. 5. Об их особом статусе в римской религии см.: *Koch K.* *Religio: Studien zu Kult und Glauben der Römer.* Nürnberg, 1960. S. 5–10; *Porte D.* *Op. cit.* P. 83–88.
- ²⁸⁵ *Marquardt J.* *Op. cit.* Bd. 3. S. 303; *Wissowa G.* *Religion...* S. 503–504, 509–511; *Szemler G. I.* *Pontifex...* S. 336–338.
- ²⁸⁶ *Marquardt J.* *Op. cit.* Bd. 3. S. 304. Ср.: *Wissowa G.* *Religion...* S. 517–518.

- ²⁸⁷ Например, у арвальских братьев магистр кооптировал нового члена и допускал к священнодействиям. См.: *Acta fratrum arvalium quae supersunt / Rest. et illustr. G. Henzen. Berolinum, 1874. P. XXX*. Впрочем, как правило, в этом случае упоминается вся коллегия (*Ibid. P. CLII–CLIV, CLIX*).
- ²⁸⁸ *Liv. II. 36; Dionys. VII. 68–69; 73. 5; Cic. Div. I. 55; Plut. Marc. 24–25; Val. Max. I. 7. 4; Macr. Sat. I. 11. 3–5; Aug. CD. IV. 26*.
- ²⁸⁹ *Liv. V. 36. 5–10; 51. 7–8; Plut. Numa. 12; Camil. 17–18*.
- ²⁹⁰ *Altheim Fr. Römische Religionsgeschichte. Bd. 1. B., 1956. S. 67*.
- ²⁹¹ Интересный анализ см.: *Salerno F. Op. cit. P. 14–28*.
- ²⁹² *Serv. Ad Georg. I. 270: Sane quae feriae a quo genere hominum vel quibus diebus observentur, vel quae festis diebus fieri permissa sint, siquis scire desiderat, libros pontificales legat*. См. также: *Macr. Sat. I. 16. 10–12; III. 3. 10–12*. Ср.: *Liv. I. 20. 5; Verg. Georg. I. 268–272; Cato. RR. 138; Colum. RR. II. 21. 2–5*.
- ²⁹³ *Fest. P. 250L, s. v. praecia; 292L, s. v. praeciamitatores; Macr. Sat. I. 16. 9; Serv. Ad Georg. I. 268* (о понтификах); *Plut. Marc. 25* (в целом о жрецах).
- ²⁹⁴ *Macr. Sat. I. 16. 10: praeter multam vero adfirmabatur eum qui talibus diebus imprudens aliquid egisset porco piaculum dare debere...*
- ²⁹⁵ *FIRA. II. 1. 2*. См. также: *Wisowa G. Religion... S. 513. Anm. 1*.
- ²⁹⁶ *Liv. III. 55. 6–8; Fest. P. 424L; Macr. Sat. III. 7. 5*.
- ²⁹⁷ *Cic. Dom. 123–125; Liv. XLIII. 16. 10; Plin. NH. VII. 143–144*. Ср.: *Dionys. X. 42. 4–6*.
- ²⁹⁸ *Liv. V. 41. 3; VIII. 9. 4–9* (ср. 10. 11–14); *X. 28. 14* (ср. 29. 3–4); *De vir. ill. XXVII. 3*. Ср.: *Zon. VII. 26*. См. также следующий параграф.
- ²⁹⁹ *Varro. LL. VI. 30; Cic. Leg. II. 22, 37; Macr. Sat. I. 16. 10: со ссылкой на мнение верховных понтификов Кв. Муция (Варрон) и Сцеволы (Макробий)*.
- ³⁰⁰ *Liv. IX. 46. 5; Cic. De Or. I. 193; Leg. II. 47; Ad Att. VI. 1. 8; D. I. 2. 2. 6–7; Val. Max. II. 5. 2*.
- ³⁰¹ По всей видимости, от издания законов XII таблиц до учреждения претуры: *Marquardt J. Op. cit. Bd. 3. S. 305. Anm. 2*. Подробный анализ этого сообщения Помпония см.: *Кофанов Л.Л. Lex et Ius... С. 458–461*.
- ³⁰² *Varro. LL. V. 180 = XII T. II. 1a*. Проблема в том, что выражение *ad pontificem* в изданиях Варрона является эмендацией ру-

- кописного ad pontem, предложенной в 1554 г. издателем Антониом Августином. См. сомнения Р. Кента: *Varro M.T. On Latin language*. Vol. I. Cambr. (Mass.); L., 1977. P. 166. Not. b (§ 180).
- ³⁰³ *Liv.* XXXIX. 8–19; *Cic. Leg.* II. 37; *Val. Max.* VI. 3. 7; *Tertull. Apol.* 6; CIL. I. Ed. 2. P. 43.
- ³⁰⁴ Что, согласно традиции, было назначено им Нумой (*Liv.* I. 20. 6).
- ³⁰⁵ См. также: *Beard M. Priesthood...* P. 39.
- ³⁰⁶ *Cic. Leg.* II. 22: *sacra privata perpetua manento*. Ср.: *Cic. Mur.* 27.
- ³⁰⁷ *Cic. Leg.* II. 48–53, ср. *Fest.* P. 370L, s. v. *sine sacris hereditas*.
- ³⁰⁸ *Gell.* XV. 27. 3: *Isdem comitiis, quae calata appellari diximus, et sacrorum detestatio et testamenta fieri solebant*.
- ³⁰⁹ *Tac. Ann.* I. 10; *Dio Cass.* XLVIII. 44. 2.
- ³¹⁰ *Liv.* I. 20. 7; *Cic. Resp.* IV. 8 (ap. *Nonius*. P. 255L, 174M. 8–9); *Leg.* II. 55, 57, 58; *Plut.* Numa. 12.
- ³¹¹ Ср. рассуждения юристов на эту тему: D. XI. 7. 2 (Ulp.), особ. 7. 2. 5; 7. 44.
- ³¹² *Cic. Leg.* II. 58 (in loco publico). Ср. D. XLIII. 8. 2 pr.
- ³¹³ *Dio Cass.* XLVIII. 53. 6 (ἐν τῷ ἱερῷ χωρίῳ). Ср. D. XLIII. 6. 1 pr.
- ³¹⁴ *Cic. Leg.* II. 58: *statuit enim collegium locum publicum non potuisse privata religione obligari*.
- ³¹⁵ D. XI. 7. 8. 2: *si in locum publicis usibus destinatum intulerit quis mortuum, praetor in eum iudicium dat...*
- ³¹⁶ CIL. VI. 2963, 10675; IX. 1729. Ср.: *Tac. Ann.* XIV. 12.
- ³¹⁷ D. XI. 8. 5. 1: *sed si religiosus locus iam factus sit, pontifices explorare debent, quatenus salva religione desiderio reficiendi operis medendum sit*. Ср.: CIL. VI. 2963; X. 389.
- ³¹⁸ *Plin.* Ep. X. 68. Ср.: *Tac. Ann.* XIV. 12; D. XI. 7. 8 pr. (Ulp.); *Paul. Sent.* I. 21. 1; CIL. VI. 1884.
- ³¹⁹ *Paul. Sent.* I. 21. 1; *Lex col. Genet.* 73; CIL. VI. 1884.
- ³²⁰ D. XI. 7. 12. 1 (Ulp.): *senatus consulto cavetur, ne usus sepulchrorum permutationibus polluatur, id est ne sepulchrum aliae conversationis usum accipiat*.
- ³²¹ CIL. VI. 10219, 10284, 13152, 14672; FIRA. II. 15. 21, 22, 48.
- ³²² CIL. V. 952; VI. 5175, 7788, 10219, 10848, 13618, 20989; IX. 136; X. 3750; XIV. 850, 1153; FIRA. II. 15. 16, 20, 27, 28, 33.

- ³²³ CIL. V. 952, 8305; XIV. 850; Lex col. Genet. 73; D. XLVII. 12. 3 pr.
- ³²⁴ D. XI. 7. 2. 2; 7. 8. 1; 8. 1 pr.; XLVII. 12. 3 pr.
- ³²⁵ Mommsen Th. Staatsrecht... Bd. 2. S. 51–53; Wissowa G. Religion... S. 387–389; Штаерман Е.М. Социальные основы... С. 98–99. См. также гл. IV, § 5.
- ³²⁶ Tac. Ann. I. 73: deorum iniurias dis curae. Ср.: Cic. Leg. I. 40; II. 19, 22.
- ³²⁷ Liv. IX. 29. 9–11; Dionys. XVI. 3. 1(6); Val. Max. I. 1. 17; Fest. P. 270L, s. v. Potitium; Serv. Ad Aen. VIII. 179; 269; De vir. ill. XXXIV. 3; Or. gent. Rom. VIII. 5–6.
- ³²⁸ Fest. P. 102L, s. v. lapidem silicem; Liv. I. 24. 8.
- ³²⁹ Liv. V. 15; XXII. 1. 14; XLII. 20. 1; XLIII. 13. 6; XLV. 16. 5.
- ³³⁰ Liv. XXII. 1. 14–15 (ср. 16); XXVIII. 11. 5; XXXII. 1. 13 (ср. 14); XL. 19. 4; Cic. Har. Resp. 14.
- ³³¹ Нумой было вменено им в обязанность разъяснять, какие знамения следует принимать в расчет и отвращать (Liv. I. 20. 7; Cic. Har. Resp. 14).
- ³³² Liv. V. 15. 1; XXIV. 10. 13 (ср. 11. 1); XXVII. 37. 6; XXXII. 1. 14; XXXV. 21. 5; XXXVI. 37. 2; XL. 2. 3; XLI. 13. 3; XLII. 20. 2, 4; Cic. Div. I. 97.
- ³³³ Liv. XXI. 62. 6; XXII. 9. 8–9; 57. 4; XXXI. 12. 9; XXXIV. 55. 2–3; XXXV. 9. 5; XXXVI. 37. 4; XL. 19. 4–5; 37. 2; XLI. 21. 10; XLII. 20. 2, 3; XLV. 16. 6; Cic. Div. I. 97.
- ³³⁴ Liv. V. 15. 3; 16. 8–11; XXII. 57. 5.
- ³³⁵ Liv. XXIV. 44. 9; XXVII. 4. 15; 37. 4; XXX. 2. 13; XXXIV. 45. 8; XXXIX. 22. 4; XLI. 16. 6; Gell. II. 28. 3.
- ³³⁶ Можно вспомнить один из эпизодов противостояния Клодия и Цицерона, отраженный в речи последнего «Об ответе гаруспиков».
- ³³⁷ Как в 193 г. до н. э., что потребовало специального ограничения решением сената на известия о землетрясениях (Liv. XXXIV. 55. 1–4).
- ³³⁸ Яркий пример – начало II Пунической войны (Liv. XXI. 62.1–5; XXII. 1. 8–13). Общую формулировку см.: Cic. Div. II. 58.
- ³³⁹ Liv. IV. 27. 1; XXXI. 9. 9; XXXVI. 2. 3; XLII. 28. 9.
- ³⁴⁰ Liv. XXII. 10. 4–6; XXXVI. 2. 5.
- ³⁴¹ Liv. XXII. 9. 10–11; 10. 1–6.

- ³⁴² *Liv.* XXXI. 9. 6–10. Ср. такую же консультационную роль понтификов по схожему вопросу: *Ibid.* XXXIX. 5. 7–10.
- ³⁴³ Об обете Ромула см.: *Liv.* I. 12. 6; X. 37. 15; *Dionys.* II. 50. 3; *Tac.* Ann. XV. 41; *De vir. ill.* II. 8. Ср.: *Cic.* Cat. I. 33; *Ovid.* Fast. VI. 793–794; *Plut.* Rom. 18; *Flor.* I. 1. 13.
- ³⁴⁴ *Szemler G. J.* Pontifex... Sp. 362. 41–43.
- ³⁴⁵ *Cic.* Leg. II. 20, 29; *Liv.* I. 20. 5; *Seru.* Ad Georg. I. 270; *Varro.* LL. VI. 26; 27; *Macr.* Sat. I. 15. 9–12 (ср. 16. 6).
- ³⁴⁶ *Liv.* IX. 46. 5; *Plin.* NH. XXXIII. 17; *Cic.* Ad Att. VI. 1. 8, 18; *Mur.* 25; *Val. Max.* II. 5. 2; *Macr.* Sat. I. 15. 9.
- ³⁴⁷ См.: *Michels A. K.* Op. cit. P. 109–111 (о значении опубликования фаст), 168–169 (против преувеличения понтификальных злоупотреблений при интеркаляции).
- ³⁴⁸ *Macr.* Sat. I. 13. 21; *Censorin.* XX. 6.
- ³⁴⁹ *Cic.* Leg. II. 29; *Suet.* Iul. 40. 1; *Plut.* Caes. 59; *Censorin.* XX. 7–8; *Macr.* Sat. I. 14. 1–2; *Amm. Marcel.* XXVI. 1. 12–13.
- ³⁵⁰ *Gell.* V. 17. 1–2 (со ссылкой на словарь Веррия Флакка); *Macr.* Sat. I. 16. 21–24 (со ссылкой на анналистов Геллия и Кассия Гемину); *Fest.* P. 187L. См. также: *Liv.* VI. 1. 11–12; *Varro.* LL. VI. 29; *Cic.* Ad Att. IX. 5. 2 = *Cic.* ap. *Gell.* IV. 9. 6 (ср. 4–5; 10); *Ovid.* Fast. I. 57–61; *Fest.* P. 348L. 24–27; *Plut.* QR. 25.
- ³⁵¹ См. также: *Liv.* XLI. 16. 1. Ср. употребление этого термина в политических делах: *Ibid.* II. 27. 5; III. 36. 6; V. 20. 9; VII. 20. 3; VIII. 1. 8 etc.
- ³⁵² *Cic.* Dom. 132; *Liv.* XXIX. 19. 8; XXXI. 9. 8.
- ³⁵³ *Liv.* III. 54. 5–14, ср.: *Cic.* ap. *Asc.* Pro Cornel. P. 69 (ed. A. Kiessling et R. Schoell).
- ³⁵⁴ Названным событиям посвящено уже упоминавшееся (см. примеч. 224) специальное исследование Кристианы Ринольфи «Плебс, великий понтифик, плебейские трибуны: по поводу *Liv.* 3. 54. 5–14» (ДП. 2007. № 20 (7). С. 23–54). В своей работе она признает достоверность традиции об избрании плебейских трибунов под руководством верховного понтифика в 449 г. до н. э. (Там же. С. 31–33, 36–37). В то же время нельзя не отметить, что автор явно избегает четких формулировок, в итоговом выводе предпочтя нейтральное выражение «участие» (*azione*) для определения роли верховного понтифика:

- Там же. С. 52; Op. cit. P. 38 (<http://www.dirittoestoria.it/5/Memorie/Rinolfi-Plebs-pontefice-massimo-tribuni-della-plebe.htm>). Вопрос же заключается в определении руководителя этих выборов. Остается неясным ее отношение к ключевой проблеме – наличие или отсутствие у верховного понтифика магистратских полномочий: *Ринольфи К.* Указ соч. С. 31. Примеч. 30 (где сопоставляются мнения Т. Моммзена и П. Каталано). Из последних работ см. также: *Vallocchia F.* Op. cit. P. 77–80 (автор признает понтификальное руководство этими комициями).
- ³⁵⁵ *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 2. S. 36. Anm. 2, 36–37, 272. Anm. 1, 278. Anm. 2. Ср. примеч. 220.
- ³⁵⁶ *Ibid.* Bd. 1. S. 220, 473; Bd. 2. S. 279–280; *Bleicken J.* Oberpontifex... S. 357. Anm. 1.
- ³⁵⁷ *De Martino Fr.* Storia della costituzione romana. Napoli, 1951. Vol. I. P. 314; *Bleicken J.* Oberpontifex...S. 357. Обращает на себя внимание, что у Ливия и Аскония приведены разные имена верховного понтифика (Q. Furius и M. Papirius соответственно), причем и то, и другое лицо, возможно, были консулами в 441 г. до н. э. Анализ см.: *Szemler G.J.* The Priests... P. 56–57; *Idem.* Pontifex... Sp. 370.
- ³⁵⁸ *Herzog E.* Op. cit. Bd. 1. S. 187–188; *Szemler G.J.* Pontifex... Sp. 370. 55–59. К этому объяснению склоняется и Т. Моммзен (*Staatsrecht...* Bd. 2. S. 37, 272. Anm. 1, 278. Anm. 2).
- ³⁵⁹ *Mitchell R.E.* Op. cit. P. 213.
- ³⁶⁰ Различные точки зрения на роль и место верховного понтифика в событиях 449 г. до н. э. и соответствующая историография обстоятельно изложены в работе К. Ринольфи (Указ. соч. С. 30. Примеч. 29).
- ³⁶¹ *Liv.* III. 55. 14–15. Ср.: *Ibid.* 64. 9; *Cic. Leg.* III. 9.
- ³⁶² *Liv.* III. 65. 3–4 (ср. 64); IV. 16. 4; V. 10. 10–11; 11. 1–3; 12. 2.
- ³⁶³ *Diod.* XII. 25. 3. Ср.: *Val. Max.* VI. 3. 2; *Dio Cass.* Fr. 22. 1; *Zon.* VII. 17. К Требониеву, а не Дуилиеву плебисциту отнес сообщение Диодора Б.Г. Нибур (*Römische Geschichte.* В., 1853. S. 567), что поддержали другие исследователи: *Lange L.* Alterthümer... Bd. 1. S. 823; *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 1. S. 219. Anm. 3; *Münzer F. L.* Trebonius (№ 9) // RE. Stuttgart, 1937. Reihe 2. Halbbd. 12. Sp. 2282.

- ³⁶⁴ Münzer F. M. Duilius // RE. Stuttgart, 1905. Bd. 5. Sp. 1781–1782; *Idem.* L. Trebonius... Sp. 2282.
- ³⁶⁵ Столь же уникально сообщение об огрешном избрании плебейских эдилов 202 г. до н. э., причем они также успели приступить к исполнению своих полномочий (*Liv.* XXX. 39. 8, ср. Cato ar. *Gell.* 18. 1). И эта информация Ливия противоречива и создает при анализе серьезные проблемы: *Broughton T.R.S., Patterson M.L.* The Magistrates of the Roman Republic. N.Y., 1951. Vol. I. P. 318. Not. 1.
- ³⁶⁶ *Liv.* VI. 41. 5 (ср. VII. 6. 11); *Dionys.* IX. 41. 3; 49. 5 (ср. X. 4. 2–3). Но Зонара (VII. 19) утверждал, что в 449 г. до н. э. патриции, напротив, уступили плебейским трибунам право пользоваться ауспигиями при проведении собраний. Его утверждение противоречит всем другим данным: *De Martino Fr.* Op. cit. P. 314. Not. 130. По мнению Дж. Ботсфорда (Op. cit. P. 104. Not. 7), Зонара путает импетративные и облативные ауспигии.
- ³⁶⁷ *Lange L.* Alterthümer... Bd. 1. S. 829–830.
- ³⁶⁸ Показательно само название эпилепсии – «комициальная болезнь» (morbus comitialis): *Fest.* P. 268L, s. v. prohibere comitia, ср. *Dio Cass.* XLVI. 33. 1.
- ³⁶⁹ *Cic.* Vatin. 17, 18, 20, 23; In senatu post red. 11; Prov. cons. 45–46 (plebiscitum de exilio M. Tullii); *Phil.* V. 7–8 (речь идет о внесенном трибунами плебисците).
- ³⁷⁰ *Liv.* II. 56. 10; III. 17. 1; *Cic.* De inv. II. 52; *Sest.* 62, 75. Конечно, сообщения Ливия о событиях V в. до н. э. вполне могут быть анахроничными, как считал Л. Ланге (Alterthümer... S. 830. Анн. 2). То же самое можно сказать и по поводу рассказа Цицерона (De inv. II. 52) о трибунате Г. Фламиния (232 г. до н. э.).
- ³⁷¹ *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 2. S. 280. Анн. 1.
- ³⁷² *Lange L.* Alterthümer... Bd. 1. S. 826.
- ³⁷³ *Liv.* II. 33. 1, 3; III. 55. 10; IV. 6. 7; *Dionys.* VI. 89. 2–4; 90. 1; VII. 22. 1 (иначе: XI. 55. 3); *Zon.* VII. 15. Ср.: *Fest.* P. 422L, s. v. sacrosanctum; *Cic.* Leg. III. 9. См. также: *Fritz K.* v. Leges sacrae and plebei scita // Studies presented to D.M. Robinson. Saint Louis, 1953. Vol. II. P. 894–895. О различиях между неприкосновенностью магистратов и неприкосновенностью плебейских трибунов см.: *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 2. S. 286–287.

- ³⁷⁴ *Liv.* III. 55. 6–12. Другая версия традиции относит принятие закона, наряду со священной клятвой, к учреждению трибуната во время первой сецессии: *Liv.* II. 33. 3; *Dionys.* VI. 89. 2–4; VII. 22. 1. О законе и клятве см. также: *App.* BC. II. 108 (ср. II. 138; IV. 17).
- ³⁷⁵ *Cohee P.* *Instauratio sacrorum* // *Hermes.* 1994. Bd. 122. Ht. 4. P. 451–468. См. обобщающие наблюдения античных авторов: *Cic.* *Nat. resp.* 23; *Plut.* *Marc.* 25; *Dio Cass.* Fr. 51; LX. 6. 4.
- ³⁷⁶ *Liv.* III. 51. 2–6; 8–10; *Dionys.* XI. 43. 6; 44. 2; *De vir. ill.* XXI. 3; *Zon.* VII. 18.
- ³⁷⁷ *Varro.* LL. V. 81, ср. *Zon.* VII. 15. Р.Т. Ридли даже предположил, что слова Варрона, возможно, относятся как раз к сецессии 449 г. до н. э.: *Ridley R.T.* *Notes on the Establishment of the Tribune of the Plebs* // *Latomus.* 1968. T. 27. Fasc. 3. P. 538. Впрочем, вопрос о предшественниках плебейского трибуната в историографии решается неоднозначно: *Михайловский Ф.А.* *Основание народного трибуната и lex sacrata* // *Античная гражданская община.* М., 1986. С. 45.
- ³⁷⁸ *Asc.* *Pro Cornel.* P. 69: *Decem tr. pl. <per> pontificem, quod magistratus nullus erat, creaverunt.*
- ³⁷⁹ *Mommsen Th.* *Staatsrecht...* Bd. 2. S. 37. Anm. 1.
- ³⁸⁰ Имена и указания на источники см.: *Broughton T.R.S., Patterson M.L.* *Op. cit.* P. 48–49.
- ³⁸¹ *Dionys.* VI. 90. 1; *Cic.* *ap. Asc.* *Pro Corn.* 68; *Fest.* P. 423L, 424L, s. v. *Sacer mons.* Дионисий приводит эпитет Юпитера Δειράτιος («Устрашающий»), что соответствует латинскому *Territor* из надписи на алтаре Юпитера, найденном близ Тибура (CIL. XIV. 3559).
- ³⁸² О принципиальной разнице между общественным и частным посвящением см.: *Fest.* P. 424L. 14–30.
- ³⁸³ См. примеч. 373. Термин *sacrosanctus* («неприкосновенный»), который отмечает особый статус плебейских трибунов, по всей видимости, составлен из *sacro* (*Abl. instr.*) и *sanctus*, т. е. «религиозным актом (клятвой) освященный» (или «вследствие религиозного акта неприкосновенный»): *Mommsen Th.* *Staatsrecht...* Bd. 1. S. 236. Anm. 2; *Kübler B.* *Sacrosanctum* // *RE.* Stuttgart, 1920. Reihe 2. Halbbd. 2. Sp. 1684; *Ernout A., Meillet A.* *Dictionnaire étymologique de la Langue Latine.* P., 1939.

P. 883–884; Oxford Latin Dictionary. Oxf., 1970. P. 1676, s. v. sacrosanctus. Против: *Rosenberg A.* Studien zur Entstehung der Plebs // *Hermes*. 1913. Bd. 48. Ht. 3. S. 360. О священной неприкосновенности как основе власти плебейских трибунов см. подробную историографию в работе К. Ринопольфи (Указ. соч. С. 33–37. Особ. примеч. 45).

³⁸⁴ По мнению Дионисия (VI. 89. 4, ср. 84. 3), поклялись «все римляне» (иное мнение: *Liv.* III. 55. 10). О том же говорят слова Ливия и Дионисия, вложенные в уста консулара Т. Квинкция, а именно, что патриции признали священную неприкосновенность трибунов по договору, заключенному с плебсом: quos (sc. tribunos) foedere icto cum plebe sacrosanctos acceperissent (*Liv.* IV. 6. 7, ср. II. 33. 1); οὓς ἱεροῦς εἶναι καὶ παναγεῖς ἐψηφίσαντο οἱ πατέρες ἡμῶν θεοὺς καὶ δαίμονας ἐγγυητὰς ποιησάμενοι τῶν ὁμολογιῶν, καὶ τοὺς μεγίστους ὄρκους κατ' ἐξωλείας αὐτῶν τε καὶ τῶν ἐγγόνων, ἐάν τι παραβαίνωσι τῶν συγκειμένων, κατομοσάμενοι (*Dionys.* XI. 55. 3). О взаимных договоренностях (αἱ ὁμολογίαι πρὸς ἀλλήλους), правда, путая события и не касаясь сакральной стороны, писал также Диодор (XII. 25. 2), о клятвах предков – Аппиан (BC. II. 138, ср. 108). Таким образом, античной историографии не были чужды представления о том, что клятва патрициев и плебеев была взаимной. О клятве и договоре между плебеями и патрициями (различные концепции) см.: *Rosenberg A.* Studien... S. 365–369; *Altheim F.* Lex sacra. Die Anfänge der plebeischen Organisation. Amsterdam, 1940. S. 22–29, 35–38; *Fritz K. v.* Op. cit. P. 894–895; *Bleicken J.* Das Volkstribunat der klassischen Republik. München, 1955. S. 6–7; *Ogilvie R.M.* Commentary... P. 313–314; *Ridley R.T.* Op. cit. P. 540–545; *Mitchell R.E.* Op. cit. P. 158–161; *Мухайловский Ф.А.* Основание... С. 44–53.

³⁸⁵ См. рассуждения на эту тему Б. Кюблера (Sacrosanctum... Sp. 1686–1687).

³⁸⁶ *Ринопольфи К.* Указ. соч. С. 49–52.

³⁸⁷ *Cic.* Div. II. 71:...silentium dicimus in auspiciis, quod omni vitio caret. Источники см. в примеч. 239–241 к главе II.

³⁸⁸ *Lengle J.* Tribunus plebis // *RE.* Stuttgart, 1937. Reihe 2. Halbbd. 12. Sp. 2460.

- ³⁸⁹ Т. Моммзен называет учреждение трибуната и его восстановление революционными актами, равными по своей сути и значимости: *Mommsen Th. Staatsrecht...* Bd. 1. S. 220; Bd. 2. S. 272. Анн. 1.
- ³⁹⁰ На выполнение верховным понтификом религиозных функций при возобновлении в 449 г. до н. э. священной неприкосновенности плебейских трибунов указывали еще А. Шwegлер и Л. Ланге, но они признавали и достоверность традиции об избрании плебейских трибунов под руководством верховного понтифика: *Schwegler A. Römische Geschichte*. Tübingen, 1858. Bd. 3. S. 66. Анн. 1; *Lange L. Alterthümer...* S. 634–635. Напротив, И.В. Нетушил справедливо, на мой взгляд, предположил (правда, без аргументации), что верховный понтифик при избрании плебейских трибунов в 449 г. до н. э. мог «иметь отношение только к возобновлению *lex sacrata* о неприкосновенности трибунов»: *Нетушил И.В. Очерк римских государственных древностей*. Ч. I. Харьков, 1894. С. 169. Примеч. 3. По мнению Р.М. Огилви (*Commentary...* P. 494–495), верховный понтифик осуществил тогда какие-то обряды ауспикации, что сомнительно, поскольку собрания плебса по трибам проходили без импетративных ауспаций (см. гл. I, примеч. 113). Итальянские исследователи также обращали внимание на сакральное значение действий верховного понтифика, но признавая за ним и руководство выборами этих трибунов (историографию см.: *Ринольфи К.* Указ. соч. С. 36. Примеч. 62).
- ³⁹¹ *Cic. ar. Asc. Pro Corn.* 68; *Liv.* II. 56. 2–3; 58. 1; *Dionys.* VI. 89. 1; IX. 41. 2–3; 43. 4; 49. 4–5 (ср. X. 4. 3). Ср.: *Zon.* VII. 17. Ливий не уточняет, как были организованы трибунские собрания до 471 г. до н. э.
- ³⁹² Таково мнение Р.Е. Митчелла (*Op. cit.* P. 213).
- ³⁹³ *Cic. Brut.* 54. Ср.: *CIL.* I. Ed. 2. P. 189 (элогий Манья Валерия, составленный при Августе); *Liv.* VIII. 18. 12 (о некоем диктаторе до 331 г. до н. э., который с помощью религиозного ритуала прекратил сецессию плебса). О роли Валерия в примирении см. также: *Val. Max.* VIII. 9. 1; *Plut.* Pomp. 13; *Dionys.* VI. 43–44; 57. 2; 58–61; 71; 88. 2–3.

- ³⁹⁴ О сторонниках той и другой версии в историографии см.: *Volk-mann H. M'. Valerius* (№ 243) // RE. Stuttgart, 1955. Reihe 2. Halbbd. 15. Sp. 119.
- ³⁹⁵ О политической роли Манья Валерия ср. похожую гипотезу Э. Герцога: *Herzog E. Op. cit.* Bd. 1. S. 147.
- ³⁹⁶ *Ibid.* S. 188. Anm. 1.
- ³⁹⁷ *Ibid.* S. 188. См. также: *Ogilvie R.M. Commentary...* P. 497.
- ³⁹⁸ *Liv.* III. 54. 14–15. Ср.: *Ibid.* 53. 4 (требования плебеев); 54. 2, 5 (сенатское постановление).
- ³⁹⁹ *Ринольфи К.* Указ. соч. С. 44, 49, 53.
- ⁴⁰⁰ Там же. С. 44.
- ⁴⁰¹ Там же. С. 41–43.
- ⁴⁰² *Dionys.* IV. 62. 1–4; *Gell.* I. 19; *Plin.* NH. XIII. 88; *Serv.* Ad Aen. VI. 72; *Zon.* VII. 11; *Tzetzes ad Lycophr.* Alex. 1279. У поздних авторов назван Тарквиний Древний: *Lyd.* Mens. IV. 47; *Isid.* Or. VIII. 8. 5; *Lact.* Inst. I. 6. 10–11.
- ⁴⁰³ *Dionys.* IV. 62. 4; *Zon.* VII. 11. Иоанн Лид ошибочно, явно путая с гаруспиками, называет коллегия из 60 патрициев: *Lyd.* Mens. IV. 49, ср. *Serv.* Ad Aen. VI. 73.
- ⁴⁰⁴ *Dionys.* IV. 62. 4, 5; *Zon.* VII. 11 (он говорит о нанятых за плату переводчиках).
- ⁴⁰⁵ Интересную гипотезу выдвинул Г. Виссова (*Religion...* S. 534–535), предположивший, что первоначально не было постоянного жречества, а комиссию из двух человек назначали для каждого конкретного случая. См. также: *Radke G. Quindecimviri* // RE. Stuttgart, 1963. Halbbd. 47. Sp. 1136–1137.
- ⁴⁰⁶ *Liv.* VI. 37. 12; 42. 2; X. 8. 2–3. Только тогда, по мнению Г. Радке, и возникла постоянная жреческая коллегия: *Radke G. Op. cit.* Sp. 1137–1138. Ср.: *Wissowa G. Religion...* S. 535.
- ⁴⁰⁷ Прямое упоминание см.: *Liv.* XL. 42. 12.
- ⁴⁰⁸ См. примеч. 252. Конкретный случай, относящийся к 51 г. до н. э., см.: *Cic.* Ad fam. VIII. 4. 1 (термин *factus* приложен к избранию и консула, и квиндецимвира).
- ⁴⁰⁹ *Cic.* Leg. II. 30; *Lact.* Inst. I. 6. 13.
- ⁴¹⁰ *Dionys.* IV. 62. 4; *Val. Max.* I. 1. 13; *Zon.* VII. 11; *Tzetzes ad Lycophr.* Alex. 1279; *Lact.* Inst. I. 6. 13.

- ⁴¹¹ Несколько показательных примеров: *Liv.* III. 10. 7; XXV. 12. 11–12; XXXVIII. 45. 3; XLII. 2. 6–7 (децемвиры только указывают необходимые священнодействия); *Cic. Div.* II. 110; *Suet. Iul.* 79. 4. Исключения см.: *Wisowa G. Religion...* S. 539. Anm. 1.
- ⁴¹² *Cic. ND.* III. 5; *Div.* I. 4; *Leg.* II. 20; *Liv.* X. 8. 2.
- ⁴¹³ *Cic. Div.* I. 97; II. 112; *Dionys.* IV. 62. 5; *Liv.* V. 13. 5–6; 50. 1–2; VII. 27. 1; XXII. 9. 7–8 (диктатор добился от сената приказа децемвирам обратиться к Сивиллиным книгам); 36. 6; XXV. 12. 11; XXXI. 12. 9; XXXVI. 37. 4; XL. 19. 4; 37. 2; XLI. 21. 10; XLV. 16. 6; *Lact. Inst.* I. 6. 13; *Macr. Sat.* I. 6. 13; 17. 29.
- ⁴¹⁴ *Liv.* XXII. 9. 8; *Dionys.* IV. 62. 5. Анализ см.: *Radke G. Op. cit. Sp.* 1118–1122; *Orlin E.M. Temples, religion and politics in the Roman Republic.* Leiden; N.Y.; Köln, 1997. P. 85–88.
- ⁴¹⁵ *Liv.* III. 10. 7; XXXVIII. 45. 3; *Cic. Div.* I. 98. Против: *Radke G. Op. cit. Sp.* 1121, 1126.
- ⁴¹⁶ *Varro. RR.* I. 1. 3; *Liv.* V. 50. 2; XXII. 9. 9–10; XXXVI. 37. 4–6; XL. 19. 5; XLII. 2. 6–7; XLIII. 13. 7–8; *SHA. Aurel.* 18. 5–6. См.: *Radke G. Op. cit. Sp.* 1126–1127.
- ⁴¹⁷ *Liv.* III. 10. 7, ср. *Dionys.* VIII. 37. 3; X. 2. 5.
- ⁴¹⁸ *Cic. Div.* II. 110; *Suet. Iul.* 79. 4; *Plut. Caes.* 60; *Dio Cass.* XLIV. 15. 3–4; *App. BC.* II. 110. О сомнениях в подлинности этих оракулов см.: *Wisowa G. Religion...* S. 537. Anm. 4. Другие возможные примеры см.: *Ibid.* S. 540. Anm. 2.
- ⁴¹⁹ *Lange L. Alterthümer...* Bd. 1. S. 450–451; *Marquardt J. Op. cit. Bd.* 3. S. 380–381; *Wisowa G. Religion...* S. 42, 404, 543; *Latte K. Religionsgeschichte...* S. 398; *Bayet J. Op. cit.* P. 104–105. Против: *Beardt M., North J., Price S. Op. cit. Vol. I. P.* 27 (без аргументации); *Orlin E.M. Op. cit.* P. 81. Not. 16 (несколько общих соображений).
- ⁴²⁰ Возражения против этого распространенного взгляда см.: *Radke G. Op. cit. Sp.* 1138–1140; *Orlin E.M. Op. cit.* P. 78, 94, 98–105.
- ⁴²¹ *Liv.* X. 8. 2; *Cic. Har. Resp.* 18; *Plut. Cato min.* 4.
- ⁴²² *Serv. Ad Aen.* III. 332; *Sydenham E.A. The Coinage...* № 835, 835a, 836, 837, 837a.
- ⁴²³ *Liv.* XXV. 12. 10, 13; *Macr. Sat.* I. 17. 28–29; *Obseq.* 47.
- ⁴²⁴ *Liv.* XXV. 12. 13; *Macr. Sat.* I. 17. 29.

- ⁴²⁵ *Hor.* Carm. saec. 5; *Zosim.* II. 4; *Varro* ap. *Censorin.* XVII. 8. Об их восстановлении по указанию тех же оракулов см.: *Aug.* CD. III. 18. Ср. подробный рассказ Валерия Максима (II. 4. 5), но без упоминания оракулов.
- ⁴²⁶ *Tac.* Ann. XI. 11; *Hor.* Carm. saec. 70; *Censorin.* XVII. 9; *Zosim.* II. 4; CIL. I. Ed. 2. P. 29 (Fast. Capitol. a.u.c. 518; 737); VI. 877. Август дал эти игры в качестве квиндецимира: *RGDA.* IV. 36, 37.
- ⁴²⁷ *Liv.* XXIX. 10. 4–6; *Varro.* LL. VI. 15; *Ovid.* Fast. IV. 257–260; *Cic.* Har. Resp. 26–27; *De vir. ill.* XLVI. 1; *Strabo.* XII. 5. 3; *Cal. Praen.* ad Apr. 4.
- ⁴²⁸ Ситуация изменилась в эпоху Империи – см., в частности: *Wis-sowa G.* Religion... S. 319–326; *Latte K.* Religionsgeschichte... S. 261.
- ⁴²⁹ *Plin.* NH. XVIII. 286, ср. *Vell. Paterc.* I. 14. 8.
- ⁴³⁰ См. также: *Orlin E. M.* Op. cit. P. 94–95.
- ⁴³¹ *Liv.* V. 13. 5–6; VII. 27. 1; XXI. 62. 6–9; XXII. 10. 9 (ср. 9. 10); *Dionys.* XII. 9. 1.
- ⁴³² *Marquardt J.* Op. cit. Bd. 3. S. 47; *Wissowa G.* Religion... S. 276.
- ⁴³³ *Liv.* I. 7. 3; 9–15; *Dionys.* I. 40. 2–6; *Verg.* Aen. VIII. 268–272.
- ⁴³⁴ *Macr.* Sat. III. 6. 16: et Cornelius Balbus Εξηγητικῶν libro octavo decimo ait apud aram Maximam observatum ne lectisternium fiat.
- ⁴³⁵ *Serv.* Ad Aen. VIII. 176: nam in templo Herculis lectisternium esse non licebat.
- ⁴³⁶ *Liv.* V. 13. 6; *Dionys.* XII. 9. 2.
- ⁴³⁷ См.: *Platner S., Ashby T.* A Topographical Dictionary of Ancient Rome. L., 1929. P. 251; *Latte K.* Religionsgeschichte... S. 416.
- ⁴³⁸ *Dionys.* III. 69. 5; *Liv.* V. 54. 7 (ср. I. 55. 2–4); *Flor.* I. 7. 8; *Aug.* CD. IV. 23.
- ⁴³⁹ *Verg.* Aen. VIII. 198 (185–272); *Serv.* Ad Aen. VIII. 190; *Ovid.* Fast. I. 554 (543–582). Ср.: *Liv.* I. 7. 4–7.
- ⁴⁴⁰ *Varro.* LL. V. 84; *Macr.* Sat. I. 12. 18; CIL. VI. 1628.
- ⁴⁴¹ *Dionys.* II. 54. 2; *Plut.* Rom. 24; *Liv.* I. 37. 5.
- ⁴⁴² *Wissowa G.* Religion... S. 225 (ср. 226–227); *Latte K.* Religionsgeschichte... S. 243.
- ⁴⁴³ *Liv.* IV. 25. 2–3: Aedis Apollini pro valetudine populi vota est. Multa duumviri ex libris placandae deum irae avertendaeque a populo pestis causa fecere.

- ⁴⁴⁴ *Liv.* XXII. 9. 10; 10. 10; *Ovid.* *Fast.* IV. 874–876.
- ⁴⁴⁵ *Liv.* X. 47. 6–7; *Per.* 11; *De vir. ill.* XXII; *Val. Max.* I. 8. 2; *Strabo.* XII. 5. 3; *Oros.* III. 22. 5.
- ⁴⁴⁶ Ср. в предыдущем году: *Liv.* XXI. 62. 6–11.
- ⁴⁴⁷ *Liv.* XLII. 2. 6–7: editum ab decemviris est, et quibus diis quibusque hostiis sacrificaretur... itaque sacrificatum est, ut decemviri scriptum ediderunt. См. также *Liv.* XLIII. 13. 7–8.
- ⁴⁴⁸ *Val. Max.* I. 1. 1c; *Cic. Verr.* IV. 108.
- ⁴⁴⁹ *Dionys.* XIV. 11. 1–5; *Zon.* VII. 25. Но Варрон (*LL.* V. 148) говорил о гарусниках.
- ⁴⁵⁰ *Liv.* XXII. 57. 6; *Plut.* *QR.* 83; *Marcel.* 3; *Plin.* *NH.* XXVIII. 12; *Dio Cass.* *Fr.* 50. 1; *Zon.* VIII. 19; *Tzetzes ad Lycophr.* *Alex.* 603; *Oros.* IV. 13. 3.
- ⁴⁵¹ *Liv.* XXXV. 9. 5; XXXVI. 37. 4–5. См. также гл. II, § 3.
- ⁴⁵² *Liv.* VII. 28. 7–8; XXXIV. 55. 3–4; XXXV. 9. 5; XXXVI. 37. 4–5; XXXVII. 3. 5; XXXVIII. 36. 4; XXXIX. 46. 5; XL. 19. 4–5; 37. 3; 45. 5; XLI. 21. 10–11; XLII. 2. 6–7; XLIII. 13. 7–8; *Obseq.* 6; 22.
- ⁴⁵³ *Liv.* I. 31. 4 (*sacrum novendiale*); XXXII. 1. 14; XLI. 13. 3 (*supplicatio*).
- ⁴⁵⁴ *Liv.* XXVII. 4. 15; 37. 4; XXXIX. 22. 4.
- ⁴⁵⁵ *Sacrum novendiale*: *Liv.* XXI. 62. 6. Возможно, также: *Ibid.* XXIII. 31. 15; XXVI. 23. 6; XXXVIII. 36. 4 (во всяком случае, без участия Сивилиных оракулов). *Supplicatio*: *Liv.* III. 7. 7; X. 23. 1; XXII. 1. 15 (наиболее наглядный пример, ср. 16); XXX. 21. 10; XXXI. 8. 2; XXXVI. 2. 2; XXXVII. 58. 5; XL. 28. 9; *Cic.* *Phil.* XIV. 37.
- ⁴⁵⁶ *Orlin E.M.* *Op. cit.* P. 95–96.
- ⁴⁵⁷ *Wisowa G.* *Religion...* S. 425. *Anm.* 9.
- ⁴⁵⁸ *Liv.* IV. 21. 5: *obsecratio* itaque a populo duumviris praeentibus est facta. Впрочем, возможно и иное понимание этого места: «обсекрация была совершена народом по предписаниям децемвиров», т. е. по сообщенному ими оракулу. Ср.: *Liv.* XLII. 2. 6–7; XLIII. 13. 7–8.
- ⁴⁵⁹ *Liv.* XLI. 21. 10–11 (ср. XL. 42. 12).
- ⁴⁶⁰ *Liv.* VII. 28. 7–8; X. 47. 7; XXII. 9. 8–11; XXV. 12. 11–12; XXXI. 12. 10; XXXVI. 37. 5; XL. 19. 5; XLIII. 13. 7–8; *Plut.* *Popl.* 21; *Macr.* *Sat.* I. 17. 29.

- ⁴⁶¹ *Liv.* VII. 28. 7; XXII. 9. 9–11; XXV. 12. 11–12; XL. 19. 5; *Macr. Sat.* I. 17. 29; *Ovid. Fast.* IV. 257–262.
- ⁴⁶² *Liv.* XXV. 12. 13; *Macr. Sat.* I. 17. 29.
- ⁴⁶³ *Lange L. Alterthümer...* Bd. 1. S. 451.
- ⁴⁶⁴ *Ibid.* S. 450.
- ⁴⁶⁵ См. также мнение Э.М. Орлина, уделившего этой проблеме особое внимание: *Orlin E.M. Op. cit.* P. 82–85, 89; 113–114.
- ⁴⁶⁶ *Liv.* IV. 30. 9–11; XXV. 1. 6–12; XXXIX. 8–19 (Вакханалии); 16. 8–9; XL. 29. 11–12; *Dionys.* II. 19. 3–5; *Val. Max.* I. 1. 12.
- ⁴⁶⁷ *Liv.* XXV. 1. 11–12; 12. 2–4; XXXIX. 16. 8; XL. 29. 3–14; *Suet.* Aug. 31. 1; *Val. Max.* I. 1. 12; *Dio Cass.* LVII. 18. 4–5; *Tac. Ann.* VI. 12; *Plin.* NH. XIII. 84–88; *Plut.* Numa. 22.
- ⁴⁶⁸ Яркий пример – известная легенда о разговоре Нумы с Юпитером: *Ovid. Fast.* III. 331–348; *Plut.* Numa. 15.
- ⁴⁶⁹ *Varro.* LL. VII. 88: et nos dicimus XVviro Graeco ritu sacra non Romano facere.
- ⁴⁷⁰ О первом см. примеч. 433. О втором: *Dionys.* VI. 1. 4. Для обоих: *Serv. Ad Aen.* III. 407 (ср.: *Macr. Sat.* III. 6. 17).

Глава IV

- ¹ *Liv.* I. 55. 2–6; *Dionys.* III. 69; IV. 59–61; *Plin.* NH. XXVIII. 15; *Tac. Hist.* III. 72; *Zon.* VII. 11; *Serv. Ad Aen.* VIII. 345.
- ² *Liv.* I. 38. 7; II. 8. 6.
- ³ *Liv.* I. 10. 5–7 (Ромулов храм Юпитера Феретрия); 12. 6; 20. 3, 5; 29. 5, 6; 45. 4.
- ⁴ *Liv.* I. 27. 7; 30. 5; 45. 2, 6; 55. 2, 3. См. также употребление термина *sacellum* («небольшое святилище») в обобщающих характеристиках: *Ibid.* 32. 3; 55. 2, 3.
- ⁵ Конечно, не стоит переоценивать эту возможность. Ливий употребляет термин *templum* в позднем, обычном для его времени значении «храмовое здание» и по отношению к храму Юпитера Капитолийского: *Liv.* I. 53. 3, 5; 55. 1, 2, 5; 56. 1; II. 8. 7, 8 (здесь речь идет о строительстве и освящении здания).
- ⁶ Ср. высказывания римлян о простоте и неказистости древнейших святилищ: *Varro. Vita pop. Rom.* I. Fr. 13 (ed. Ripsati); *Liv.*

- XXXIV. 4. 4 (речь Катона Старшего); *Ovid. Fast.* I. 201–202; VI. 261–262; *Propert.* IV. 1. 5–7; *Vitr.* II. 1. 5.
- ⁷ Краткий, но информативный анализ см.: *Mommsen Th. Römisches Staatsrecht.* Bd. 2. Aufl. 3. Lpz., 1887. S. 624; *Orlin E.M. Temples, religion and politics in the Roman Republic.* Leiden; N.Y.; Köln, 1997. P. 192–198.
- ⁸ Заметным интересом к разного рода классификациям, которые в итоге были сведены в многочисленные таблицы, отличается исследование М. Аберсон: *Aberson M. Temples votifs et butin de guerre dans la Rome republicaine.* Genève, 1994. P. 225–260 (таблицы).
- ⁹ Наиболее известный пример – элогий Л. Корнелия Сципиона, консула 259 г. до н. э., где упомянута постройка им храма Бурам (CIL. I. Ed. 2. 9 = CIL. VI. 1287).
- ¹⁰ Некоторые предположения и соображения по этому поводу см.: *Rohde G. Die Bedeutung der Tempelgründungen im Staatsleben der Römer.* Marburg, 1932. S. 3–5.
- ¹¹ По подсчетам Э.М. Орлина, к военным обетам относилось примерно 80 % известных храмовых обетов республиканского Рима: *Orlin E.M. Op. cit.* P. 20.
- ¹² *Ibid.* P. 18.
- ¹³ По подсчетам М. Аберсон, в сохранившихся книгах Ливия имеется 43 сообщения, относящихся к храмовым обетам: *Aberson M. Op. cit.* P. 17. См. сопоставление характера информации об учреждении храмов (в том числе касательно обетов) у разных античных авторов: *Ibid.* P. 39–45, 46–53 (Тит Ливий).
- ¹⁴ *Liv.* II. 20. 12 (ср. 42. 5); V. 21. 1–3; VII. 28. 4; X. 19. 17; 29. 14; 36. 11; 37. 14–15 (Fabius Pictor); XXIX. 11. 13; 36. 8; XXXI. 21. 12; XXXII. 6. 7 (Valerius Antias); 30. 10; XXXIV. 53. 3; 5–7; XXXIX. 2. 8, 11; XL. 40. 10; 44. 9; 52. 1, 4–7; XLII. 7. 1. Ср.: *Flor.* I. 19. 2; 20; *Tac. Ann.* II. 49; *Plut. Mar.* 26. Показательна обобщающая реплика Ливия (X. 42. 7): «...в разгар боя, когда обычно обетуют храмы бессмертным богам». Сводные таблицы (до конца Республики) см.: *Aberson M. Op. cit.* P. 241–243, 252–253.
- ¹⁵ *Rüpke J. Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom.* Stuttgart, 1990. S. 155.

- ¹⁶ *Liv.* XXXII. 30. 10: Consul principio pugnae vovit aedem Sospitae Iunoni, si eo die hostes fusi fugatique fuissent. A militibus clamor sublatus compotem voti consulem se facturos, et impetus in hostes est factus. О ритуальных жестах и обетах, произнесенных во всеулышание в разгар сражения, см. также: *Liv.* X. 19. 17; 36. 11.
- ¹⁷ См. далее примеч. 45: хотя там сообщается об обетованных играх, но, без сомнения, процедура была одинакова. Известны случаи, о которых речь пойдет ниже, когда именно сенат проявлял заботу о невыполненных храмовых обетах.
- ¹⁸ Ср. упоминание обета в надписи Гн. Помпея Великого на храме Минервы (*Plin.* NH. VII. 97). Наиболее известный пример – дедикационная надпись Л. Муммия, консула 146 г. до н. э., в которой упомянуты и обет, и дедикация храма Геркулеса Виктора (CIL. I. Ed. 2. 626 = ILS. 20).
- ¹⁹ *Liv.* VI. 5. 8; IX. 43. 25; X. 1. 9; 46. 7; XXII. 33. 7; XXIII. 21. 7; XXXV. 9. 6; 41. 8 (не был упомянут в соответствующем месте консульский обет Л. Фурия Пурпуриона, преторский же упомянут); XXXVI. 36. 5–6; XL. 34. 4–6; 52. 4.
- ²⁰ *Liv.* IV. 27. 1; XXII. 10. 1; XXXI. 9. 6–10; XXXVI. 2. 3–5; XLII. 28. 9.
- ²¹ *Liv.* V. 25. 7 (ср. 23. 8): *adhibito Camillo visum collegio.*
- ²² *Liv.* I. 12. 6; 27. 7; 38. 7; 55. 1, 2; *Cic. Rep.* II. 36, 44; *Tac. Hist.* III. 72; *Plut. Rom.* 16 (ср.: *Liv.* I. 10. 5–7); *Dionys.* II. 50. 3; III. 69. 1; IV. 59. 1; *Macr. Sat.* I. 8. 1; *Zon.* VII. 11.
- ²³ *Liv.* II. 20. 12; 42. 5, ср. *Dionys.* VI. 13. 4.
- ²⁴ *Dionys.* VI. 17. 3; 94. 3; *Tac. Ann.* II. 49.
- ²⁵ *Liv.* V. 21. 3, 5; 22. 7; *Dionys.* XIII. 3; *Plut. Camil.* 6.
- ²⁶ Этот храм был обетован по постановлению сената: *Liv.* V. 19. 6 (ср.: *Plut. Camil.* 5).
- ²⁷ *Plut. Camil.* 42; *Ovid. Fast.* I. 641–642. Возражения см.: *Momigliano A. Camillus and Concord // CQ.* 1942. № 36. P. 115–117; *Ziolkowski A. The Temples of Mid-Republican Rome and their Historical and Topographical Context.* Roma, 1992. P. 22–23.
- ²⁸ *Liv.* VII. 28. 4; *Ovid. Fast.* VI. 183–184.
- ²⁹ *Liv.* X. 19. 17. См. также: *Ovid. Fast.* VI. 201–204; *Plin.* NH. XXXV. 12; CIL. I. Ed. 2. P. 192. № 10.
- ³⁰ *Liv.* XXII. 10. 10; 33. 7; XXIII. 21. 7; XXXI. 21. 12; XXXIV. 53. 7; XXXV. 41. 8; XL. 52. 4; XLII. 7. 1; *Macr. Sat.* I. 10. 10. В этих со-

- общениях речь идет о шести обетах пяти преторов. Кроме того, один обет дал пропретор с проконсульскими полномочиями: *Liv.* XL. 40. 10 (ср. XXXIX. 56. 5; XL. 39. 1).
- ³¹ *Liv.* IX. 43. 25; X. 1. 9; XXXIV. 53. 3, 6; XXXVI. 36. 6; XL. 52. 1–3; XLII. 3. 1; 10. 5.
- ³² См., например: *Ziolkowski A.* Op. cit. P. 207–208.
- ³³ *Ibid.* P. 258–260.
- ³⁴ *Ibid.* P. 103, 261; *Aberson M.* Op. cit. P. 18.
- ³⁵ *Liv.* II. 21. 2, 7; 27. 5–6 (ср.: *Val. Max.* IX. 3. 6); 40. 12 (см. § За данной главы); V. 50. 5; 52. 11; X. 46. 14; XXXVI. 36. 3–4.
- ³⁶ *Ziolkowski A.* Op. cit. P. 201, 261.
- ³⁷ Помимо упомянутых выше храмов Цереры (см. примеч. 24) и Великой Матери богов (см. примеч. 427 к гл. III) известно еще по меньшей мере пять храмов, построенных по Сивиллинным оракулам: Эскулапа (*Liv.* X. 47. 6–7; *Val. Max.* I. 8. 2; *De vir. ill.* XXII. 1; *Strabo.* XII. 5. 3; *Oros.* III. 22. 5), Геркулеса Защитника (*Ovid.* *Fast.* VI. 209–210), Ума и Венеры Эрицинской (*Liv.* XXII. 9. 10; 10. 10), Венеры Вертикордии (*Ovid.* *Fast.* IV. 157–160).
- ³⁸ *Liv.* XXII. 9. 8–11, ср.: *Ovid.* *Fast.* VI. 245–246.
- ³⁹ *Liv.* VI. 5. 8: eo anno aedis Martis Gallico bello vota dedicata est a Tito Quinctio duumviro sacris faciendis.
- ⁴⁰ *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 2. S. 621. Anm. 1.
- ⁴¹ *Rohde G.* Op. cit. S. 11. Г. Роде видит в этой стадии, помимо прочего, важное отличие римской религии от греческой (S. 10–11).
- ⁴² *Liv.* V. 19. 6; XXII. 10. 10 (ср. 9. 8–11). Ср.: *App.* BC. I. 26; *Macr.* Sat. I. 8. 1.
- ⁴³ *Liv.* IV. 12. 2; V. 19. 6; VI. 42. 12 (ср. VII. 15.12); VII. 11. 4; XXII. 10. 7 (ср. 9. 10–11; 10. 1); XXVII. 33. 8; XXX. 2. 8; 27. 11; XXXI. 9. 6–10; XXXVI. 2. 2–5; 36. 6; XL. 34. 4–6; XLII. 28. 8–9.
- ⁴⁴ *Liv.* XXII. 9. 10–11; XXXVI. 2. 2–5; 36. 6; XL. 34. 4–6; XLII. 28. 8–9.
- ⁴⁵ *Liv.* XXVIII. 38. 14; XXXVI. 36. 1–2; XXXIX. 5. 7–10; XL. 44. 8–12; 52. 1–2.
- ⁴⁶ О финансовых причинах отказа см.: *Orlin E.M.* Op. cit. P. 58–59.
- ⁴⁷ *Ibid.* P. 60.
- ⁴⁸ *Weigel R.D.* Roman Generals and the Vowing of Temples, 500–100 B.C. // *Classica et mediaevalia.* 1998. Vol. 49. P. 137–139.

- ⁴⁹ *Beseler G.* Triumph und Votum // *Hermes.* 1909. Bd. 44. № 3. S. 357–358; *Bardon H.* La naissance d'un temple // *REL.* 1955. Vol. 33. P. 168–170; *Eisenhut W.* Votum // *RE.* München, 1974. Supplbd. 14. Sp. 965, 968 (56–61). Против (с оговорками): *Ziolkowski A.* *Op. cit.* P. 235 (но ср. P. 198); *Orlin E.M.* *Op. cit.* P. 35–75. Позиция Э.М. Орлина, исходившего из признания неформализованного характера религиозных обязательств (*Op. cit.* P. 33, 50, 75), мне представляется наиболее взвешенной и обоснованной.
- ⁵⁰ *Liv.* V. 21. 2; *Plut.* *Camil.* 7.
- ⁵¹ *Liv.* V. 23. 8-11; *Plut.* *Camil.* 8.
- ⁵² *Liv.* VII. 28. 4. Ср. подобное выражение «voti reus» по поводу храмового обета М. Юния Брута: *Macr. Sat.* I. 12. 31.
- ⁵³ *Liv.* XXVII. 25. 7; XXIX. 11. 13; *Cic. Verr.* II. 4. 123; *Val. Max.* I. 1. 8. Ливий упоминает только первый обет, Цицерон – только второй (впрочем, это соответствовало задачам его речи), Валерий Максим – оба. Возражения против наличия второго обета см.: *Aberson M.* *Op. cit.* P. 147.
- ⁵⁴ Некоторые предположения см.: *Orlin E.M.* *Op. cit.* P. 155. Not. 155, 182–183.
- ⁵⁵ *Liv.* IX. 8–10; *Cic. Off.* III. 109; *De inv.* II. 91; *Vell. Paterc.* II. 1. 5; *Val. Max.* VI. 1. 9; *Plut.* *Tib. Gracch.* 7; *App. Iber.* 83.
- ⁵⁶ Но не самнитов: *Liv.* IX. 11.
- ⁵⁷ *Cic. Off.* III. 109; *De or.* I. 181; *Caec.* 98; *Liv. Per.* 56; *Vell. Paterc.* II. 1. 4–5; 2. 1; *Flor.* II. 18. 7; *Plut.* *Tib. Gracch.* 7; *App. Iber.* 83.
- ⁵⁸ Подробнее см.: *Orlin E.M.* *Op. cit.* P. 50–53.
- ⁵⁹ *Liv.* IX. 5. 1–5, ср.: *Cic. Off.* III. 109.
- ⁶⁰ Сопоставление votum и stipulatio (sponsio) см.: *Watson A.* *The State, Law and Religion. Pagan Rome.* Athens-L., 1992. P. 39–43. См. также: *Rohde G.* *Op. cit.* S. 10–11; *Latte K.* *Römische Religionsgeschichte.* München, 1960. S. 46 (о юридических выражениях в латинском языке касательно обетов); *Orlin E.M.* *Op. cit.* P. 35. Not. 1, 50. Not. 54; *Beard M., North J., Price S.* *Religions of Rome.* Cambridge, 1997. Vol. I. P. 34.
- ⁶¹ *Liv.* X. 19. 17: «Bellona, si hodie nobis victoriam duis, ast ego tibi templum voveo». Для формулы обета Ливий использовал нарочито архаичные слова duis, ast.

- ⁶² Впрочем, к концу Республики их было действительно примерно столько, сколько назвал Август: см. подсчеты и список в работе Э.М. Орлина (Op. cit. P. 18, 199–202).
- ⁶³ См. также: Ibid. P. 68–73.
- ⁶⁴ Храмы Дианы и Юноны Царицы: *Liv.* XXXIX. 2. 8, 11. О посвящении этих храмов см.: Ibid. XL. 52. 1, 3. Интересные объяснения поведения Лепида дал Э.М. Орлин (Op. cit. P. 73). Два или даже три храма, которые были затем посвящены, обетовал во время своей претуры (200 г. до н. э.) и консулата (196 г. до н. э.) Л. Фурий Пурпурион: *Liv.* XXXI. 21. 12; XXXIV. 53. 7; XXXV. 41. 8.
- ⁶⁵ *Kornemann E.* Locatio // RE. Stuttgart, 1928. Halbbd. 25. Sp. 933–938.
- ⁶⁶ *Ziolkowski A.* Op. cit. P. 203–208. См. также: *Stambaugh J.E.* The Functions of Roman Temples // ANRW. II. Bd. 16. Teilbd. 1. B.; N.Y., 1978. P. 564 (esp. not. 71: называет этот этап учреждения храма *constitutio*); *Aberson M.* Op. cit. P. 104 (Not. 6). Против: *Orlin E.M.* Op. cit. P. 139. Not. 94. Однако критика касается лишь расстановки акцентов. Несомненно, Орлин прав, что Ливий использует этот термин в стандартном для I в. до н. э. смысле «сдавать контракт». Предполагаемое первоначальное значение явно стало имплицитным и побочным. Но это ни в коем случае не умаляет практическое и религиозное значение самого акта выделения участка под храм, сколь бы мало информации ни содержалось в источниках.
- ⁶⁷ *Liv.* X. 46. 14; XXII. 33. 8; XXIX. 37. 2; XXXIV. 53. 4; XXXVI. 36. 4, 6. Ср.: *Vargo ap. Macr. Sat.* I. 8. 1.
- ⁶⁸ *Liv.* VII. 28. 5; X. 31. 9; 33. 9; XXIV. 16. 19; XXXIII. 42. 10. Ср.: *CIL.* I. Ed. 2. 1511 (*aedem faciendam coeraverunt*).
- ⁶⁹ *Liv.* V. 23. 7; *Dionys.* VI. 17. 4, ср. 94. 4 (постановление сената).
- ⁷⁰ *Liv.* X. 46. 14; XXXIV. 53. 3, 7.
- ⁷¹ *Liv.* IX. 43. 25; X. 1. 9 (тот же случай), XXIX. 37. 2; XXXVI. 36. 3–4 (тот же случай), 6; XXXIV. 53. 6 (но имя цензора не соответствует фастам). Ср.: *Plut. Sato Maior.* 19.
- ⁷² *Liv.* XXXIV. 53. 4. Ср.: *Liv.* X. 31. 9; 33. 9; XXIV. 16. 19; XXXIII. 42. 10.
- ⁷³ По поводу цензорских полномочий относительно храмов продолжается дискуссия, начатая Т. Моммзенем: *Mommsen Th.*

Staatsrecht... Bd. 2. S. 456–457, 623–624; *Bardon H.* Op. cit. P. 174; *Ziolkowski A.* Op. cit. P. 207–208; *Aberson M.* Op. cit. P. 162–179 (непосредственно сама дискуссия: p. 169–179); *Orlin E.M.* Op. cit. P. 159.

⁷⁴ См.: *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 2. S. 623. Anm.1; *Aberson M.* Op. cit. P. 106–107, 126; *Orlin E.M.* Op. cit. P. 146–147.

⁷⁵ *Liv.* VII. 28. 5: *senatus duumviros ad eam aedem... faciendam creati iussit; locus in arce destinatus...; XXII. 33. 8* (об избрании дуумвиров городским претором); *XL. 34. 6* (упоминается *senatus consultum*); *44. 10* (опять говорится о решении сената). См. также начало следующего параграфа.

⁷⁶ *Orlin E.M.* Op. cit. P. 148–152.

⁷⁷ *Aberson M.* Op. cit. P. 110–112.

⁷⁸ *Ziolkowski A.* Op. cit. P. 206–207.

⁷⁹ *Dionys.* III. 69. 3–4; 70. 1; *Serv.* Ad Aen. IX. 446. Наиболее подробный анализ вопроса см.: *Valeton I.M.J.* De templis Romanis // *Mnemosyne.* 1892. Vol. 20. P. 355–363. По мнению Валетона, такое гадание всегда осуществлялось на одной из вершин Капитолия (*auguraculum in Arce*): *Ibid.* P. 355–356; *Idem.* De inaugurationibus Romanis // *Mnemosyne.* 1891. Vol. 19. S. 4. P. 407–409.

⁸⁰ О том же см.: *Ziolkowski A.* Op. cit. P. 217.

⁸¹ *Orlin E.M.* Op. cit. P. 147–161 (выводы: p. 159–161). В том же духе высказывалась и М. Аберсон, хотя и признавала, что необходимость сенатского решения для магистратов во время исполнения ими должности лишь возможна, но недоказуема: *Aberson M.* Op. cit. P. 113–119 (вывод: p. 118).

⁸² *Ziolkowski A.* Op. cit. P. 217–219. Право магистратов свободно выбирать место для храма признавал и П. Каталано (*Contributi allo studio del diritto augurale.* Torino, 1960. P. 274, 275–277), при этом допуская возможность той же эволюции, которая привела к ограничению магистратских прав на дедикацию (*Ibid.* P. 275. Not. 112). Еще более уверенно о совпадении этой эволюции прав на *locatio* и *dedicatio* высказывался Дж. Линдерски: *Linderski J.* The Augural Law // *ANRW.* II. Bd. 16. Teilbd. 3. В.; N.Y., 1986. P. 2224.

⁸³ Такое предположение выдвинул Э.М. Орлин (Op. cit. P. 155).

- ⁸⁴ По мнению М. Аберсон, такой контроль установился с конца III в. до н. э.: *Aberson M. Op. cit. P. 181.*
- ⁸⁵ *Ziolkowski A. Op. cit. P. 210.*
- ⁸⁶ *Fest. P. 146L: Minora templa fiunt ab auguribus cum loca aliqua tabulis aut linteis sepiuntur, ne uno amplius ostio pateant, certis verbis definita. Itaque templum est locus ita effatus aut ita septus, ut ex una parte pateat, angulosque adfixos habeat ad terram.*
- ⁸⁷ *Serv. auct. Ad Aen. IV. 200: Alii templum dicunt non solum quod potest claudi, verum etiam quod palis aut hastis aut aliqua talia re, et lineis aut loris aut simili re saeptum est: quod effatum est. Amplius uno exitu in eo esse non oportet, cum ibi sit cubiturus auspicans.* По поводу этого текста см.: *Linderski J. The Augural Law. P. 2275–2276.* О действиях при создании такого места для гадания см.: *Weinstock St. Templum // Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Röm. Abt. 1932. Bd. 47. S. 108–109.*
- ⁸⁸ *Cic. Leg. II. 21; Div. I. 30, 31; Varro. LL. VI. 53; VII. 7–9; Varro ap. Gell. XIV. 7. 7; Liv. I. 6. 4; 18. 6–9; Dionys. III. 70. 3; Plut. Rom. 22; Camil. 32; Serv. Ad Aen. I. 92; VI. 191; VII. 187; IX. 4.* Здесь не будут рассматриваться различные типы *templa*, но лишь их общие черты, необходимые для данного исследования. См. соответствующий анализ процитированной леммы Феста (примеч. 86): *Linderski J. The Augural Law. P. 2274–2279.*
- ⁸⁹ См. примеч. 109. О других подобных храмах см.: *Ziolkowski A. Op. cit. P. 211–212.*
- ⁹⁰ *Cic. Leg. II. 21; Ad Att. XIII. 42. 3; Varro. LL. VI. 53; Gell. XIII. 14. 1; Serv. Ad Aen. II. 692; III. 463; IV. 200; VI. 197; Fest. P. 146L, s. v. minora templa.* Ср.: *Dionys. III. 70. 1.* См. комментарий: *Vaahtera J. Roman augural lore in Greek historiography. A study of the theory and terminology. Stuttgart, 2001. P. 130. Not. 159.*
- ⁹¹ *Weinstock St. Templum. S. 111. Anm. 5.*
- ⁹² Таков итоговый вывод П. Каталано (*Contributi... P. 290*).
- ⁹³ Ср.: *Ziolkowski A. Op. cit. P. 209.*
- ⁹⁴ *Liv. I. 10. 6: «...templumque his regionibus, quas modo animo metatus sum, dedico».*
- ⁹⁵ «В языке авгуров слово *regio* часто использовалось в смысле *finis*»: *Linderski J. The Augural Law... P. 2156. Not. 31.*

- ⁹⁶ FIRA. II. I. 3 (храм Юпитера Либера в Фурфоне), 4 (in latere: алтарь Августа в Нарбоне), 5 (алтарь Юпитера в Салоне), 7 (городской алтарь в Риме). В последней надписи упомянуты межевые знаки (сippi).
- ⁹⁷ Liv. V. 50. 2: ...senatus consultum facit, fana omnia, quod ea hostis possedisset, restituerentur, terminarentur expiarenturque... Ср. рассказ Плутарха (Camil. 32) о тех же событиях, где упоминаются «священные участки» (οἱ ἱεροὶ τόποι), которые следовало «разыскать и обозначить (их) границы» (ἀναλαβεῖν καὶ ὀρίσαι).
- ⁹⁸ Serv. auct. Ad Aen. I. 446: antiqui enim aedes sacras ita templa faciebant, ut prius per augures locus liberaretur effareturque, tum demum a pontificibus consecraretur, ac post ibidem sacra edicerentur.
- ⁹⁹ Liv. I. 55. 2 (ut libera a ceteris religionibus area esset tota); V. 54. 7; Cic. Leg. II. 21; Tac. Hist. IV. 53. См. анализ термина liberare: Valeton I.M.J. De templis... Vol. 20. P. 363–366; Weinstock St. Templum. S. 111; Catalano P. Op. cit. P. 281–288 (особое внимание уделено анализу ритуала ехаугурatio).
- ¹⁰⁰ Liv. I. 55. 2, 3; Cato ap. Fest. P.160L. s. v. nequitum. Кроме того, у Сервия (Ad Aen. IX. 446) и Ливия (I. 55. 4) обряд назван evocatio, т. е. «вызывание» божеств с этого участка на другое место. Оба термина вместе см.: Serv. Ad Aen. II. 351.
- ¹⁰¹ Валетон выделяет особый акт terminatio между liberatio и effatio, но фактически объединяет этим термином действия магистрата и авгура по определению границ: Valeton I. M.J. De templis... Vol. 20. P. 366–373.
- ¹⁰² Wissowa G. Augures // RE. Stuttgart, 1896. Bd. 2. Sp. 2339; Idem. Religion und Kultus der Römer. Aufl. 2. München, 1912. S. 528–529; Richter. Inauguratio // RE. Stuttgart, 1916. Halbbd. 18. Sp. 1225.
- ¹⁰³ Wissowa G. Religion... S. 527–528; Linderski J. The Augural Law... P. 2156–2157, 2248. Not. 398; 2249. Not. 407b. Подробнее об этих ритуалах см.: Valeton I.M.J. De templis... Vol. 20. P. 363–366, 377–381; Catalano P. Contributi... P. 280–291.
- ¹⁰⁴ Varro. LL. VI. 54: hinc fana nominata, quod pontifices in sacrando fati sunt finem.

- ¹⁰⁵ *Fest.* P. 78L: fanum a Fauno dictum, sive a fando, quod dum pontifex dedicat, certa verba fatur. Ср. *Ibid.* P. 83L: Fana, quod fando consecrantur. Ошибочной этимологии от Фавна (Faunus) придерживался и Сервий, ссылавшийся на анналистов Цинция Алимента и Кассия Гемину (*Serv. Ad Georg.* I. 10).
- ¹⁰⁶ Й. Марквардт связывает создание понтификами fanum с дедикацией построенного здания: *Marquardt J. Römische Staatsverwaltung.* Leipzig, 1878. Bd. 3. S. 153. Anm. 2. На мой взгляд, его краткая аргументация не противоречит возможности двойного ритуала с участием понтификов – консекрации (дедикации) сначала храмового участка, а затем храмового здания.
- ¹⁰⁷ *Catalano P. Contributi...* P. 281–288; *Vaahtera J.* Op. cit. P. 129–130.
- ¹⁰⁸ *Valeton I.M.J. De templis Romanis // Mnemosyne.* 1895. Vol. 23. P. 26–44; *Catalano P. Contributi...* P. 253–254 (краткое изложение работы Валетона).
- ¹⁰⁹ *Varro ap. Gell.* XIV. 7. 7; *Serv. auct. Ad Aen.* IX. 4. Справедливости ради следует отметить, что указанное утверждение Варрона явно носит отпечаток его ученой эрудиции: Сервий в одном месте дважды называет храм Весты templum, правда, отмечая, что тот не был инаугурирован (*Serv. Ad Aen.* VII. 153), а ряд других авторов называли его templum без всяких оговорок (*Cic. Pro Scaur.* 48; *Liv.* I. 20. 3; *Hor. Carm.* I. 2. 16; *Tac. Ann.* XV. 36; *Fest.* P. 320L, s. v. rotundam aedem). Видимо, это отражает путаницу при обыденном употреблении схожих сакральных терминов. См. также: *Weinstock St. Templum...* S. 112.
- ¹¹⁰ *Varro. LL.* VII. 10; *Varro ap. Gell.* XIV. 7. 7; *Cic. Dom.* 137 (ср. 130, 131); *Liv. XXVI.* 30. 11 (ср. 31. 1); 31. 11 (ср. 32. 7); *Serv. Ad Aen.* I. 446.
- ¹¹¹ *Liv.* IX. 46. 6; XL. 19. 2. Ср.: *Serv. Ad Aen.* I. 8 (aedicula Musarum в храме Геркулеса); *Varro. LL.* V. 50, 52, 54 (святилища Аргеев на территории храмов).
- ¹¹² *Ziolkowski A.* Op. cit. P. 212–213.
- ¹¹³ *Plin.* Ep. X. 71; D. I. 8. 6. 3 (Marcian.); *Inst.* II. 1. 8 (со ссылкой на юриста Папиниана). Ср.: *Cic. Har. Resp.* 32; *Liv.* X. 37. 15-16; XL. 51. 8.
- ¹¹⁴ *Cic. Har. Resp.* 9; *Aug. CD.* III. 17.
- ¹¹⁵ *Linderski J.* The Augural Law. P. 2277. Not. 522.

- ¹¹⁶ *Varro*. LL. VII. 8: in terris dictum templum locus augurii aut auspicii causa quibusdam conceptis verbis finitus. См. также примеч. 86–87.
- ¹¹⁷ *Fest*. P. 476L: sistere fana cum in urbe condenda dicitur, significant loca in oppido futurorum fanorum constituere.
- ¹¹⁸ *Liv*. V. 23. 7; X. 1. 9; *Varro* ap. *Macr*. Sat. I. 8. 1 (ср.: *Liv*. II. 21. 2).
- ¹¹⁹ *Liv*. II. 8. 6–8; IV. 29. 7; VII. 3. 8; X. 33. 8–9; 46. 7 (ср.: *Plin*. NH. VII. 213); *Cic*. Dom. 139; *Polyb*. III. 22. 1; *Dionys*. V. 35. 3; VI. 94. 4; VIII. 55. 5; IX. 60. 8; *Plut*. Popl. 14; *Tac*. Hist. III. 72.
- ¹²⁰ *Liv*. XXXIV. 53. 4; XXXVI. 36. 3–4 (ср. 2. 6).
- ¹²¹ *Liv*. IX. 46. 6. Для других храмов, построенных эдилами (см. примеч. 72), нет однозначных сведений о статусе дедикатора. См.: *Mommsen Th*. Staatsrecht... Bd. 2. S. 620. Anm. 6.
- ¹²² *Liv*. XXXIV. 53. 3; XL. 52; XLII. 10. 5 (ср. 1).
- ¹²³ *Cic*. Dom. 100–147; *Nar*. Resp. 8–16; *Ad Att*. IV. 2. 3; *Plut*. Cic. 33.
- ¹²⁴ *Liv*. II. 42. 5; XXIII. 21. 7; 30. 13–14; 31. 9; 32. 20; XXXIV. 53. 5, 7; XXXV. 41. 8; XXXVI. 36. 5; XL. 34. 4, 5 (ср. *Val. Max*. II. 5. 1). В ряде случаев, хотя должность не названа, речь, несомненно, шла о дуумвирах: *Liv*. II. 27. 6; V. 22. 7 (ср. 31. 3); VI. 5. 8; VII. 28. 6; XXIX. 11. 13; XXXV. 9. 6; XLV. 15. 10; *Val. Max*. IX. 3. 6; *Dionys*. VI. 1. 4. Некоторые сомнения высказал Э.М. Орлин, исходя как раз из молчания Ливия: *Orlin E.M.* Op. cit. P. 170–171.
- ¹²⁵ *Mommsen Th*. Staatsrecht... Bd. 2. S. 622.
- ¹²⁶ *Liv*. II. 8. 6; IV. 29. 7 (в последнем случае консул воспользовался отсутствием своего коллеги, чтобы избежать жеребьевки); *Plut*. Popl. 14.
- ¹²⁷ *Cic*. Dom. 122; *Val. Max*. V. 10. 1; *Plin*. NH. XI. 174; *Plut*. Popl. 14.
- ¹²⁸ Pontifice praeunte: *Liv*. IX. 46. 6; *Varro*. LL. VI. 61; *Cic*. Dom. 133; FIRA. II. 1. 5. 3 = CIL. III. 1933. 3 (lex arae Iovis Salonitanae).
- ¹²⁹ *Cic*. Dom. 120, 122; *Inst*. II. 1. 8; CIL. VI. 396.
- ¹³⁰ *Cic*. Dom. 119, 121, 123, 133; *Val. Max*. V. 10. 1. Ср.: *Ovid*. Fast. I. 609; *Serv*. Ad Georg. III. 16.
- ¹³¹ *Latte K*. Religionsgeschichte... S. 201.
- ¹³² *Val. Max*. V. 10. 1; *Senec*. Dialog. VI. 13. 1. О понтификате М. Горация см.: *Szemler G.J.* Pontifex // RE. München, 1978. Supplbd. 15. Sp. 367–368.

- ¹³³ Посвящение портика на месте разрушенного дома Цицерона: *Cic. Dom.* 127, 128 (*consecrare*); 127, 133 (*dedicare*). Также в отношении алтаря, посвященного весталкой Лицинией, одновременно употреблены оба термина (*Ibid.* 137). А в § 119 указанной речи Цицерон называет один и тот же обряд одновременно и консекрацией, и дедикацией. Другие доказательства см.: *Wissowa G. Consecratio* // *RE. Stuttgart*, 1900. Bd. 4. Halbbd. 1. Sp. 897.
- ¹³⁴ *Marquardt J.* *Op. cit.* Bd. 3. S. 259–262. Эта идея с некоторыми модификациями имеет признание и в современной историографии: *Wagenvoort H. Roman dynamism. Studies in ancient Roman thought, language and custom.* Oxf., 1947. P. 14–15; *Porte D. Les donateurs de sacré. Le prêtre à Rome.* P., 1989. P. 125–126.
- ¹³⁵ *Wissowa G. Consecratio...* Sp. 899; *Idem. Religion...* S. 394–395, 402–403, 472–473. См. также: *Szemler G.J. Pontifex...* Sp. 359. 9–20.
- ¹³⁶ *Val. Max.* V. 10. 1; *Senec. Dialog.* VI. 13. 1; *Fest.* P. 78L, s. v. *fanum*; *Orelli.* 1241 (*pont. ex s. c. dedicavit*). Ср.: *Plin. NH.* XI. 174. Первые два упоминания относятся к М. Горацию Пульвиллу, который на момент посвящения храма был и понтификом, и консулом.
- ¹³⁷ *Marquardt J.* *Op. cit.* Bd. 3. S. 260–261; *Szemler G.J. Pontifex...* Sp. 359. 18–20, 43–49, *Porte D.* *Op. cit.* P. 45; *Aberson M.* *Op. cit.* P. 121, 133.
- ¹³⁸ *Cic. Dom.* 136: *cum P. Scaevola pontifex maximus pro collegio respondit, quod in loco publico Licinia Gai filia iniussu populi dedicasset, sacrum non viderier.*
- ¹³⁹ *Liv.* XXV. 40. 2–3; XXVII. 25. 7–10; *Plut. Marcel.* 28; *Val. Max.* I. 1. 8; *Cic. Verr.* II. 4. 123; *ND.* II. 61. О самих обетах см. примеч. 53.
- ¹⁴⁰ *Liv.* XXVII. 25. 8–9: *dedicatio... a pontificibus impediabatur, quod negabant unam cellam duobus diis recte dedicari, quia, si de caelo tacta aut prodigii aliquid in ea factum esset, difficilis procuratio foret, quod utri deo res divina fieret, sciri non posset: neque enim duobus nisi certis deis rite una hostia fieri.*
- ¹⁴¹ *Liv.* IX. 46. 6–7: (*pontifex maximus*) *more maiorum negaret nisi consulem aut imperatorem posse templum dedicare. Itaque ex auctoritate senatus latum ad populum est, ne quis templum aramve iniussu senatus aut tribunorum plebei partis maioris dedicaret.*

Ср. *Liv.* XL. 29. 13 (здесь упомянуто решение, также принятое большинством плебейских трибунов в связи с религиозно-политической проблемой).

- ¹⁴² *Lange L.* Römische Alterthümer. Berlin, 1879. Bd. 2. S. 634; *Lengle J.* Tribunus plebis // RE. Stuttgart, 1937. Reihe 2. Halbbd. 12. Sp. 2482–2483; *Бартошек М.* Римское право. М., 1989. С. 194. Аргументы в пользу обеих точек зрения приводит А. Жолковский, не делая однозначного вывода: *Ziolkowski A.* Op. cit. P. 224–231.
- ¹⁴³ *Orlin E.M.* Op. cit. P. 163. Not. 2 (историография); 167–168.
- ¹⁴⁴ *Cic. Dom. 127:* «...есть древний трибунский закон, который запрещает посвящать здания, землю, алтарь без приказа плебса» (*video enim esse legem veterem tribuniciam, quae vetet iniussu plebis aedis, terram, agram consecrari*).
- ¹⁴⁵ *Cic. Dom. 136:* «Верховный понтифик М. Эмилий ответил ему от лица коллегии, что, по их мнению, нельзя ее (статую. – А. С.) надлежащим образом посвятить, если римский народ не уполномочил его персонально и он сделает (это) не по его приказу» (*eique M. Aemilium pontificem maximum pro collegio respondisse, nisi eum populus Romanus nominatim praefecisset atque eius iussu faceret, non videri eam posse recte dedicari*).
- ¹⁴⁶ *Cic. Ad Att. IV. 2. 3:* ...pontifices decressent ita – si neque populi iussu neque plebis scitu is qui se dedicasse diceret nominatim ei rei praefectus esset, neque populi iussu aut plebis scitu id facere iussus esset, videri posse sine religione eam partem areae mi restitui...
- ¹⁴⁷ *Gai. II. 5:* sed sacrum quidem hoc solum existimatur quod ex auctoritate populi Romani consecratum est, veluti lege de ea re lata aut senatusconsulto facto.
- ¹⁴⁸ *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 2. S. 619–620; *Wissowa G.* Consecratio... Sp. 897–898; *Idem.* Dedicatio // RE. Stuttgart, 1901. Bd. 4. Halbbd. 2. Sp. 2356–2357; *Ziolkowski A.* Op. cit. P. 231–232.
- ¹⁴⁹ *Ziolkowski A.* Op. cit. P. 232–233.
- ¹⁵⁰ *Ibid.* P. 229.
- ¹⁵¹ См. такую же терминологию у Ливия в рассказе о законе 304 г. до н. э.: «...никто, кроме консула или императора, не может посвящать храм» (*Liv. IX. 46. 6*).
- ¹⁵² *Cic. Dom. 128:* ut imperator agros de hostibus captos consecraret ... haec, nisi plebes iussisset, fieri vetuit (lex).

- ¹⁵³ *Tertul.* Adv. nat. I. 10. 14 (dedicare); Apol. V. 1 (consecrare).
- ¹⁵⁴ D. I. 8. 9. 1: sciendum est locum publicum tunc sacrum fieri posse, cum princeps eum dedicavit vel dedicandi dedit potestatem.
- ¹⁵⁵ *Tatum W. J.* The *Lex Papiria de dedicationibus* // CPh. 1993. № 88. P. 322, 325–328.
- ¹⁵⁶ *Ibid.* P. 325. Not. 28.
- ¹⁵⁷ *Ibid.* P. 320 (esp. Not. 8); 324.
- ¹⁵⁸ *Strabo.* VIII. 6. 23. Ср.: *Cic.* Verg. II. 4. 4; 126; *Plin.* NH. XXXIV. 69; XXXVI. 39.
- ¹⁵⁹ *Piso* ap. *Plin.* NH. XXXIV. 30. Ср.: *De vir. ill.* XLIV. 3; *Ampel.* XIX. 11.
- ¹⁶⁰ Критику взглядов Татема касательно дедикации Клодия см. также: *Orlin E.M.* Op. cit. P. 169. Not. 22.
- ¹⁶¹ См. также: *Ibid.* P. 169–170.
- ¹⁶² *Ziolkowski A.* Op. cit. P. 231. Но, исходя из логики А. Жолковски, точно так же и плебс не мог бы одобрить закон, ограничивавший полномочия его руководителей, тем более после успеха Гн. Флавия: *Orlin E.M.* Op. cit. P. 169. Not. 21. Ситуация явно не сводилась только к патрицианско-плебейскому противостоянию.
- ¹⁶³ *Linderski J.* The Augural Law... P. 2224 (предшественники: not. 300); *Ziolkowski A.* Op. cit. P. 226–228; *Tatum W.J.* Op. cit. P. 324–325; *Orlin E.M.* Op. cit. P. 166. Not. 13, 168. Пожалуй, лишь Дж. Стэмбо отнес его к III в. до н. э.: *Stambaugh J.E.* Op. cit. P. 558. Однако указанные им случаи применения Папириева закона для 216 и 205 гг. до н. э. в действительности не имеют к нему отношения: в одном речь идет о дуумвирах aedi dedicandae, право выбора которых, как любых магистратов, издавна принадлежало народному собранию, а в другом – о комиссии по наблюдению за ремонтом храмов, пострадавших от пожара.
- ¹⁶⁴ Гипотетически, но без сколько-нибудь подробного обоснования некоторые исследователи считают принятие этих законов результатом противостояния светской (сенат) и сакральной (понтифики) власти: *Porte D.* Op. cit. P. 126; *Orlin E.M.* Op. cit. P. 165–166.
- ¹⁶⁵ *Ziolkowski A.* Op. cit. P. 232.

- ¹⁶⁶ Насколько незаконную – судить сложно в силу личной заинтересованности нашего единственного источника (Цицерона). См.: *Tatum W.J.* Op. cit. P. 320. Not. 8; P. 321. Not. 9.
- ¹⁶⁷ *Platner S.B., Ashby T.* A Topographical Dictionary of Ancient Rome. L., 1929. P. 85; *Latte K.* Religionsgeschichte... S. 228. Anm. 4, 229. Anm. 3.
- ¹⁶⁸ *Ziolkowski A.* Op. cit. P. 19–20.
- ¹⁶⁹ Следует отметить, что имеются сомнения в общественном характере этого храма, поскольку он не упомянут в календарях, а Макробий (Sat. I. 12. 21), сообщая о нем, опирался на антикварную традицию, а не на календари: *Ziolkowski A.* Op. cit. P. 20–21.
- ¹⁷⁰ Ср. схожий вывод при анализе того же эпизода: *Aberson M.* Op. cit. P. 122.
- ¹⁷¹ Мне непонятна логика У.Дж. Татема, связавшего с законом 304 г. до н. э. дедикации конца III и начала II вв. до н. э., осуществленные дуумвирами: *Tatum W.J.* Op. cit. P. 323 (esp. Not. 21). Ведь эта должность существовала и до 304 г. до н. э., а контроль народа в ней воплощался изначально, поскольку дуумвиров избирали на комициях. По поводу схожей ошибки Дж. Стэмбо касательно Папириева закона см. примеч. 163.
- ¹⁷² *Liv.* XXXIV. 53. 7; XXXV. 41. 8. Различные объяснения, в том числе политического характера, см.: *Münzer F.* *Furius* (№ 86) // RE. Stuttgart, 1910. Halbbd. 13. Sp. 362–363; *Aberson M.* Op. cit. P. 127–130; *Orlin E.M.* Op. cit. P. 174. Not. 39, 185.
- ¹⁷³ Например: *Liv.* XXXVII. 55. 7; XXXVIII. 44. 9; XXXIX. 40. 2; 54. 13.
- ¹⁷⁴ Общие формулировки: *Fest.* P. 284L, s. v. publica sacra; *Macr.* Sat. I. 16. 5, 7, 8. Ср.: *Cic.* Dom. 105; *Har. Resp.* 14; *Liv.* I. 20. 6; V. 52. 3–4; *Varro ap. Nonius.* P. 820L, 510M; *Dionys.* II. 65. 1.
- ¹⁷⁵ Конъектура Лахмана: quodcumque more («все, что по обычаю»).
- ¹⁷⁶ *Fest.* 424L. 13–24: Gallus Aelius ait sacrum esse, quocumque modo atque instituto civitatis consecratum sit, sive aedis, sive ara, sive signum, sive locus, sive pecunia, sive quid aliud, quod dis dedicatum atque consecratum sit; quod autem privati[s] suae religionis causa aliquid earum rerum deo dedicent, id pontifices Romanos non existimare sacrum. At si qua sacra privata suscepta sunt, quae

- ex instituto pontificum stato die aut certo loco facienda sint, ea sacra appellari, tamquam sacrificium; ille locus, ubi ea sacra privata facienda sunt, vix videtur sacer esse. Подобное определение см. также: D. I. 8. 6. 3; 9 pr.; Inst. II. 1. 8.
- ¹⁷⁷ *Val. Max.* I. 8. 4; *Fest.* P. 282L, s. v. Pudicitiae signum; De vir. ill. XIX. 3–5; *Dionys.* VIII. 55. 3 (ср. 36. 3).
- ¹⁷⁸ *Strabo.* V. 3. 2. Ср.: *Val. Max.* IV. 1. 10.
- ¹⁷⁹ *Dionys.* VIII. 55–56; *Plut.* Marc. 37.
- ¹⁸⁰ *Liv.* II. 41. 1, ср. 39. 9; 40. 14. О войне см.: *Liv.* II. 39; 40. 1–12.
- ¹⁸¹ *Dionys.* VIII. 56. 1. См. также: *Val. Max.* I. 8. 4; *Plut.* Marc. 37–38.
- ¹⁸² *Liv.* II. 40. 11–12: Non inviderunt laude sua mulieribus viri Romani... Monumento quoque quod esset, templum Fortunae muliebri edificatum dedicatumque est.
- ¹⁸³ *Palmer R.E.A.* Roman Religion and Roman Empire. Five Essays. Philadelphia, 1974. P. 20; *Champeaux J.* Fortuna dans la religion archaïque. Rome, 1982. P. 335–341, 368–372.
- ¹⁸⁴ *Dionys.* VIII. 56. 4; *Fest.* P. 282L, s. v. Pudicitiae signum; *Serv.* Ad Aen. IV. 19.
- ¹⁸⁵ О роще Юноны Луцины см.: *Ovid.* Fast. II. 429–452; *Varro.* LL. V. 49; *Plin.* NH. XVI. 235.
- ¹⁸⁶ Возможно, это тот самый Луций Альбиний, плебей, который помог весталкам спасти их святыни перед галльским нашествием в 390 г. до н. э. (*Liv.* V. 40. 9–10; *Plut.* Camil. 21; *Val. Max.* I. 1. 10); *Sordi M.* I rapporti romano-ceriti e l'origine della civitas sine suffragio. Roma, 1960. P. 49–52; *Ogilvie R.M.* A Commentary on Livy. Books 1–5. Oxford, 1965. P. 723; *Ziolkowski A.* Op. cit. P. 69.
- ¹⁸⁷ Ins. It. Vol. XIII. Fasc. 2. P. 120–121: Iun[o]ni Lucinae Esquilii, quod eo die aedis ei d[edica]ta est per matronas, quam voverat Albin[i filia] vel uxor, si puerum [parientem]que ipsa[m fovisset]. См. также Fasti Antiates Maiores ad Mai. 1 (Ibid. P. 6.): Iunon(i).
- ¹⁸⁸ *Ovid.* Fast. III. 246–248: qui nunc Esquilias nomina collis habet, illic a nuribus Iunoni templa Latinis hac sunt, si memini, publica facta die. См. также: *Fest.* P. 131L, s. v. Martias Kalendas.
- ¹⁸⁹ *Ovid.* Fast. II. 429–452; III. 255–258; *Dionys.* IV. 15. 5; *Macr.* Sat. VII. 16. 27. С этим связано требование развязывать все узлы на одежде во время жертвоприношения Луцине (*Serv.* Ad Aen. IV. 518).

- ¹⁹⁰ *Ziolkowski A.* Op. cit. P. 68–69, 234.
- ¹⁹¹ *Palmer R.E.A.* Op. cit. P. 19–21.
- ¹⁹² *Serv. auct. Ad Aen. VIII. 363; Macr. Sat. III. 6. 10–11. Cp.: Paneg. Lat. III. 3. 6–7.*
- ¹⁹³ *См.: Boehm. Hercules // RE. Stuttgart, 1912. Halbbd. 15. Sp. 553–560; Platner S.B., Ashby T.* Op. cit. P. 254, 256–258; *Ziolkowski A.* Op. cit. P. 49. Not. 5.
- ¹⁹⁴ *Varro ap. Gell. XVI. 16. 4; Ovid. Fast. I. 617–636; Plut. Rom. 21; QR. 56; Tertul. Adv. nat. II. 11; Aug. CD. IV. 11.*
- ¹⁹⁵ *Liv. V. 25. 9; Fest. P. 282L, s. v. pilentis.*
- ¹⁹⁶ *Liv. I. 7. 8; Dionys. I. 31. 1; Ovid. Fast. I. 467–474; Verg. Aen. VIII. 313, 335–341; Serv. Ad Aen. VIII. 51, 130, 336, 337; Strabo. V. 3. 3; Plut. QR. 56; Aur. Vict. Orig. gent. Rom. V. 1–2.*
- ¹⁹⁷ *Fast. Caeret.; Maff.; Praen.; Varro. LL. VI. 12; Macr. Sat. I. 16. 6.*
- ¹⁹⁸ *Cic. Brut. 56; CIL. VI. 3720.*
- ¹⁹⁹ *Ovid. Fast. I. 629; Varro ap. Gell. XVI. 16. 4; Verg. Aen. VIII. 337–339; Serv. Ad Aen. VIII. 337; Dionys. I. 32. 2.*
- ²⁰⁰ *CIL. I. Ed. 2. 981 = CIL. VI. 30899: Publicia L. f. Cn. Cornelii A. f. uxor Hercole aedem valsasque fecit eademque expolivit aramque sacram restitu(it). Haec omnia de suo et virei fecit faciundum curavit.*
- ²⁰¹ *R. Lanciani in: Ziolkowski A.* Op. cit. P. 45. Not. 2.
- ²⁰² *Ibid. P. 45.*
- ²⁰³ *Cic. Har. Resp. 37; Plut. Caes. 9, 10; Cic. 19; QR. 20; Senec. Ep. XCVII. 2; Dio Cass. XXXVII. 45. 1. Этот запрет касался и ее храма: Ovid. Fast. V. 153; Fest. P. 348L. 27–31; Macr. Sat. I. 12. 26 (cp. 21).*
- ²⁰⁴ *Cic. Har. Resp. 37; Plut. Caes. 9; Cic. 19; Dio Cass. XXXVII. 45. 1.*
- ²⁰⁵ *Cic. Har. Resp. 37; Ad Att. I. 13. 3; Plut. Cic. 19, 20; Dio Cass. XXXVII. 35. 4; 45. 1.*
- ²⁰⁶ *Cic. Har. Resp. 37; Ad Att. I. 12. 3; 13. 3; Senec. Ep. XCVII. 2; Dio Cass. XXXVII. 35. 4.*
- ²⁰⁷ *Wissowa G. Religion... S. 36 (cp. 58–60); Latte K. Religionsgeschichte... S. 25–26, 147, 212.*
- ²⁰⁸ *Сморчков А.М. Взаимодействие общественных и частных празднеств в римской религии // Вестник Моск. ун-та. 1991. № 5. С. 49–58. Сер. 8. История.*

- ²⁰⁹ *Liv.* III. 5. 14; 7. 7–8; V. 18. 11–12; 23. 3; X. 23. 1–2; XXVII. 37. 7, 11–15; 50. 5; 51. 8–9; XXIX. 14. 10–14; XLV. 2. 6–7; *Dionys.* VIII. 39. 1; *Plut.* Marc. 33.
- ²¹⁰ *Liv.* V. 25. 7–10; 31. 3; 50. 7; 52. 10; XXI. 62. 8; XXII. 1. 18; XXVII. 37. 8–10; *Fest.* P. 282L, s. v. pilentis; *Plut.* Camil. 8; *Diod.* XIV. 116. 9.
- ²¹¹ *Wardman* A. Religion und Statecraft among the Romans. L., 1982. P. V.
- ²¹² FIRA. II. 1. 3; *Varro.* LL. VI. 54; *Fest.* P. 204L. 20; *Plin.* Ep. X. 49. 2. У Плиния речь идет о провинциальном храме, но он сравнивает его с римским, используя римскую же терминологию.
- ²¹³ FIRA. II. 1. 3 = CIL. I. Ed. 2. 603 = CIL. IX. 3513.
- ²¹⁴ FIRA. II. 1. 4 = CIL. XII. 4333.
- ²¹⁵ FIRA. II. 1. 5 = CIL. III. 1933.
- ²¹⁶ FIRA. II. 1. 7 = CIL. VI. 826.
- ²¹⁷ FIRA. II. 1. 4 (in latere). 22–23; 5. 8–9.
- ²¹⁸ *Liv.* I. 45. 2; *Dionys.* IV. 26. 4; *Fest.* P. 460L, s. v. servorum dies; De vir. ill. VII. 9; *Zon.* VII. 9.
- ²¹⁹ FIRA. II. 1. 5: C. Domitius Valens Ilvir i(ure) d(icundo), praeunte C. Iulio Severo pontif(ice), legem dixit in ea verbae quae infra scripta sunt: Iuppiter optime maxime, quandoque tibi hodie hanc aram dabo dedicaboque, ollis legi(bus) ollisque regionibus dabo dedicaboque, quas hic hodie palam dixero, uti infimum solum huius arae est... Обращает на себя внимание употребление в надписях из Салона и Фурфона архаической формы указательного местоимения ollis либо olleis.
- ²²⁰ *Marquardt* J. Op. cit. Bd. 3. S. 261; *Szemler* G. J. Pontifex... Sp. 359. 49–56.
- ²²¹ Подробное описание известных условий в уставах см.: *Wissowa* G. Religion... S. 473–474.
- ²²² *Macr.* Sat. III. 11. 6; *Serv.* Ad Aen. VIII. 279; CIL. VI. 16033.
- ²²³ FIRA. II. 1. 3. 17–18.
- ²²⁴ *Ibid.* 7–8; II. 1. 4 (in latere). 17–20.
- ²²⁵ *Liv.* IV. 20. 4 (437 г. до н. э.); V. 50. 6; VI. 4. 2–3; VII. 15. 8; XXII. 1. 17 etc.
- ²²⁶ *Liv.* II. 22. 6 (в 495 г. до н. э. от латинов); III. 57. 7 (в 448 г. до н. э. от латинов и герников); VII. 38. 2 (в 343 г. до н. э. от карфагенян); XXII. 37. 5, 12 etc. См. также: *Cic.* In Verr. II. 4. 64–67, 68; *Plin.* NH. XXXIII. 14, 16; *App.* BC. V. 24.

- ²²⁷ *Liv.* XXII. 37. 5, 12; XXVIII. 39. 15–18; XXXVI. 35. 12–13; XLII. 6. 8, 11; XLIII. 6. 5–7; XLIV. 14. 3; XLV. 25. 7.
- ²²⁸ *Liv.* X. 23. 11–13; XXVII. 6. 19; 36. 9; XXIX. 38. 8; XXX. 39. 8; XXXIII. 25. 2–3; XXXV. 10. 12; 41. 9–10; XXXVIII. 35. 5–6.
- ²²⁹ *Cic.* Dom. 123–125; *Liv.* II. 8. 2; 41. 10; III. 55. 7; VIII. 20. 8 (Semo Sanguis); XLIII. 16. 10; *Dionys.* VI. 89. 3; VII. 17. 5; VIII. 79. 3; X. 42. 4; *Plin.* NH. XXXIV. 15; *Plut.* Rom. 22; *Fest.* P. 422L, s. v. *sacrae leges*.
- ²³⁰ См. упоминания о них у поэтов: *Horat.* Od. I. 5. 13–16; *Tibul.* I. 3. 27–32; *Juven.* XII. 27–28.
- ²³¹ CIL. I. Ed. 2. 542 (146 г. до н. э.); *Varro.* LL. VI. 54; *Dionys.* I. 40. 6; *Plut.* QR. 18; *Macr.* Sat. III. 6. 11 (Masurius Sabinus); 12. 2 (Varro); *Serv.* Ad Aen. VIII. 363.
- ²³² FIRA. II. 1. 3. 7–8: *Sei quod ad eam aedem donum datum donatum dedicatumque erit, utei liceat oeti, venum dare. Ubei venum datum erit, id profanum esto.* Ср. *Macr.* Sat. III. 3. 4: «...по словам Требация, профанным в собственном смысле называется то, что из религиозного либо священного обращено в пользование и собственность людей» (...*Trebatius profanum id proprie dici ait quod ex religioso vel sacro in hominum usum proprietatemque conversum est*).
- ²³³ FIRA. II. 1. 3. 10–14: *Quae pecunia recepta erit, ea pecunia emere conducere locare dare, quo id templum melius honestius seit, liceto. Quae pecunia ad eas res data erit, profana esto, quod dolo malo non erit factum. Quod emptum erit aere aut argento, ea pecunia, quae pecunia ad id templum data erit, quod emptum erit, eis rebus eadem lex esto, quae sei dedicatum sit.*
- ²³⁴ *Ibid.* 8–9: *Venditio locatio aedilis esto, quemquomque veicus Furfens(is) fecerit, quod se sentiat eam rem sine scelere sine piculo [vendere locare], alis ne potesto.*
- ²³⁵ Анализ и аргументы см.: *Mommsen Th.* Staatsrecht... Bd. 2. S. 62, 442–443. О подконтрольности храмового имущества светской власти см.: *Marquardt J.* Römische Staatsverwaltung. Bd. 2. Aufl. 2. Lpz., 1881. S. 82–85.
- ²³⁶ *Liv.* V. 19. 6; XXIV. 18. 10–11; XXV. 7. 5–6; XL. 51. 3; XLII. 3. 7 (речь идет о цензорских обязанностях).

- ²³⁷ *Liv.* XXI. 62. 4, 7–9; XXII. 1. 15, 17–19; XXIV. 10. 6, 9, 13; XXV. 7. 7–9; XXVI. 23. 4, 6; XXVII. 4. 11, 15; 11. 2–3, 6; XXVIII. 11. 2–7; XXXI. 12. 6, 9; XXXII. 1. 10, 13; 29. 1; XXXIII. 26. 7–9; XXXVII. 3. 1–2, 5–6; XXXIX. 22. 4; 46. 5; XL. 2. 1–4; 19. 1–5; 45. 3, 5; XLIII. 13. 4–8; XLV. 16. 5–6.
- ²³⁸ *Cic. Leg.* II. 22: Nequis agrum consecrato. См. также: *Agri autem ne consecrentur* (*Ibid.* 45).
- ²³⁹ *Ulp. fr.* XXII. 6: Deos heredes instituere non possumus praeter eos, quos senatus consulto constitutionibusve principum instituere concessum est...
- ²⁴⁰ Речь идет, видимо, о храме Юпитера Феретрия, древнейшем римском храме: *Piso ap. Tertul. Spect.* 5; *Ovid. Fast.* VI. 34.
- ²⁴¹ *Mommsen Th. Staatsrecht...* Bd. 2. S. 62. Anm. 1.
- ²⁴² *Ibid.* S. 62–64; *Wissowa G. Religion...* S. 406–408.
- ²⁴³ *Plin. Ep.* VII. 19. 2; *Gell.* I. 12. 9; *Dio Cass.* LIV. 27. 3.
- ²⁴⁴ О многочисленных обязанностях весталок см., например: *Marquardt J. Op. cit.* Bd. 3. S. 328–333; *Koch C. Vesta* // *RE. Stuttgart*, 1958. Reihe 2. Halbbd. 16. Sp. 1737–1740.
- ²⁴⁵ Различные варианты с необходимыми объяснениями см.: *Gell.* XII. 10 (где автор ссылается, помимо прочего, на вторую книгу сочинения Варрона «О латинском языке»); *Varro. RR.* I. 2. 1; *LL.* VII. 12. Оба античных автора отвергают вариант *aedituus* как новшество.
- ²⁴⁶ *Fest.* P. 12L: *Aedituus aedis sacrae tuitor, id est curam agens.* См. также: *Varro. LL.* VII. 12; *Gell.* XII. 10. 5; *Nonius.* P. 105L, 75M, s. v. *aedituor.*
- ²⁴⁷ *Suet. Domit.* I. 2; *Tac. Hist.* III. 74. См. также: *Plin. NH.* XXXIII. 15; *Gell.* II. 10. 4 (*aeditui Capitolini*).
- ²⁴⁸ *Gell.* XII. 10. 2: (*aedituus*) quasi a tuendis aedibus appellatus. См. комментарий к этому месту в издании: *Gellius. The Attic nights.* Cambridge (Mass.), 1968. Vol. II. Такую же этимологию называют Варрон (*LL.* VII. 12; VIII. 61; ap. *Gell.* XII. 10. 4), Фест (P. 12L) и Ноний Марцелл (P. 105L, 75M).
- ²⁴⁹ Различные варианты см.: *Habel P. Aedituus* // *RE. Stuttgart*, 1894. Bd. 1. Sp. 466.
- ²⁵⁰ Аргументацию см.: *Acta fratrum Arvalium quae supersunt. Rest. et illustr.* G. Henzen. В., 1874. P. IX; 139.

- ²⁵¹ CIL. III. 1158; VI. 2204–2208. См. также общее утверждение Сервия (Ad Aen. IX. 645).
- ²⁵² *Marquardt J.* Op. cit. Bd. 3. S. 211. Anm. 4; *Latte K.* Religionsgeschichte... S. 410. Anm. 4.
- ²⁵³ *Marquardt J.* Op. cit. Bd. 3. S. 208–209.
- ²⁵⁴ Убедительные возражения против идеи Й. Марквардта см.: *Habel P.* Aedituus. Sp. 465; *Latte K.* Religionsgeschichte... S. 410. Anm. 4.
- ²⁵⁵ Доказательства см.: *Habel P.* Aedituus... Sp. 466.
- ²⁵⁶ Й. Марквардт, разумеется, считал их теми самыми *magistri aeditui*: *Marquardt J.* Op. cit. Bd. 3. S. 208. Anm. 10. Против: *Wissova G.* Religion... S. 476. Anm. 3.
- ²⁵⁷ *Varro.* LL. V. 81; RR. I. 2. 2; *Fest.* P. 12L, s. v. aedilis. См. также примеч. 228.
- ²⁵⁸ *Plaut.* Curs. 204; *Liv.* XXX. 17. 6; *Gell.* VI. 1. 6.
- ²⁵⁹ *Lucret.* VI. 1275; *Senec.* Ep. XLI. 1.
- ²⁶⁰ Контекст рассказа о спасении Домициана как раз свидетельствует о том, что *aedituus* жил при храме (*Suet.* Domit. I. 2; *Tac.* Hist. III. 74). Ср. *Varro.* LL. V. 50, 52 (in delubro, ubi aeditumus habere solet).
- ²⁶¹ *Liv.* XLIII. 13. 4–5. Ср.: *Macr.* Sat. II. 3. 1.
- ²⁶² *Cic.* Leg. II. 40–41; Phil. I. 17; II. 93; *Vell. Paterc.* II. 60. 4; *Plut.* Anton. 21; *Liv.* IV. 7. 12; XXVI. 24. 14; *Iuven.* XIV. 260; *App.* Syr. 39; *Dio Cass.* XLV. 17. 3; *Herodian.* I. 14. 2–3; D. III. 3. 73 (Paul.); IV. 4. 7. 2 (Pomp.); XVI. 3. 1. 36 (Ulp.); XL. 7. 4 pr. (Paul.).
- ²⁶³ D. XXXI. 77. 26 (Papinian.); XLIII. 5. 3. 3 (Ulp.); XLVIII. 13. 11. 2 (Labeo ap. Paul.). Ср.: *Plin.* NH. XXXIV. 38 (упомянуты *tutelarii*, т. е. смотрители, под которыми явно подразумевались *aeditui*).
- ²⁶⁴ CIL. I. Ed. 2. 587; *Macr.* Sat. I. 8. 3; *Plut.* QR. 42. Ср.: *Varro.* LL. V. 183.
- ²⁶⁵ *Gell.* II. 10; *Fest.* P. 78L, s. v. favisae.
- ²⁶⁶ О многочисленных светских функциях храмов см.: *Stambaugh J.E.* Op. cit. P. 580–588.
- ²⁶⁷ *Liv.* I. 45. 6; *Val. Max.* VII. 3. 1.
- ²⁶⁸ *Liv.* I. 20. 3. См. также для позднего времени: *Symmach.* Ep. IX. 128 (*antistes* – весталка в Альбе), ср. 129; CIL. VI. 2139, 2143.
- ²⁶⁹ *Liv.* X. 8. 2; *Cic.* Div. II. 112.

²⁷⁰ *Liv.* I. 7. 14; IX. 34. 18.

²⁷¹ Термин *sacerdos* для этой жрицы см. также: *Cic. Balb.* 55; *CIL.* VI. 2181, 2182.

²⁷² Ср. употребление термина *antistes* по отношению к иноземным жрецам (в Сицилии, в Дельфах, у галлов, в Элевсине): *Cic. Verr.* II. 4. 99; *Liv.* XXIII. 11. 5; 24. 12; XXXI. 14. 8.

²⁷³ *Liv.* I. 20. 3; *Dionys.* II. 65. 1 (ср. 66. 1: «по отеческому обычаю латинян»).

²⁷⁴ Подборку источников см.: *Habel P. Antistes* // *RE.* Stuttgart, 1894. Bd. 1. Sp. 2536.

²⁷⁵ *Wisowa G. Religion...* S. 483. Anm. 2. Г. Виссова относит термин *antistes* в его техническом значении исключительно к иноземным культам (*sacra peregrina*).

²⁷⁶ Ср. *Serv. Ad Aen.* VIII. 601: «это он (Вергилий. – А. С.) взял у римлян, у которых ничто не было столь торжественным, как день посвящения» (*hoc a Romanis traxit, apud quos nihil fuit tam sollemne quam dies consecrationis*). Речь у Вергилия шла о роще, посвященной богу Сильвану, но, несомненно, то же самое можно сказать и о храмах.

²⁷⁷ *Schol. Cruq.*: «Матроналии в мартовские календы назывались потому, что мужья молились за сохранение брака» (*calendiis Martiis Matronalia dicebantur, eo quod mariti pro conservatione coniugii supplicabant*). О Матроналиях и связанных с ними обычаях см.: *Horat. Od.* III. 8. 1–4; *Iuven.* IX. 53; *Mart.* V. 84. 6–13; *Auson. De feriis Rom.* 7–8; *Suet. Vesp.* 19. 1; *Macr. Sat.* I. 12. 7; VI. 4. 13; *Lyd. Mens.* III. 15; *D.* XXIV. 1. 31. 8.

²⁷⁸ *Fest. P.* 131L: «В мартовские календы празднуют матроны, поскольку в этот день начали чтить храм Юноны Луцины» (*Martias kalendas matronae celebrabant, quod eo die Iunonis Lucinae aedes coli coepta erat*). О дедикации см.: *Plin. NH.* XVI. 235; *Cal. Praen.* (1 мая: см. § 3а).

²⁷⁹ *Ovid. Fast.* III. 187–248; *Plut. Rom.* 21; *Serv. Ad Aen.* VIII. 638.

²⁸⁰ *Dionys.* III. 32. 4; VI. 1. 4; *Macr. Sat.* I. 8. 1; *Liv.* II. 21. 2; *Fest. P.* 432L: «Праздник Сатурну отмечается в месяце декабре, поскольку тогда был посвящен [ero] храм» (*Saturno dies festus celebratur mense Decembre, quod eo aedis est dedicata*).

- ²⁸¹ Традицию о древнейшем культе Сатурна, существовавшем задолго до основания Рима, см.: *Dionys.* I. 34. 4–5; *Fest.* P. 430, 432L, s. v. Saturnia; *Macr. Sat.* I. 7. 24; 8. 1–2.
- ²⁸² *Varro.* RR. I. 2. 1; *Ovid.* Fast. I. 657–704; *Lyd.* Mens. III. 6.
- ²⁸³ *Ovid.* Fast. IV. 634; *Lyd.* Mens. IV. 49.
- ²⁸⁴ Анализ архаических элементов в этих и других ритуалах, связанных с Теллус, см.: *Weinstock St. Terra Mater* // RE. Stuttgart, 1934. Reihe 2. Halbbd. 9. Sp. 795–797.
- ²⁸⁵ *Flor.* I. 14. 2, ср.: *Front.* I. 12. 3.
- ²⁸⁶ *Dionys.* VIII. 79. 3; *Val. Max.* VI. 3. 1b; *Cic. Dom.* 101. Ср.: *Liv.* II. 41. 11.
- ²⁸⁷ *Cic. Phil.* I. 1, 31; *Ad Att.* XVI. 14. 1; *App.* BC. II. 126; *Plut.* Brut. 19; *Dio Cass.* XLIV. 22. 3.
- ²⁸⁸ *Cal. Praen.* ad 13 Dec.: (Telluri et Cere)ri in Carinis. Aedi(les)... et lectisternium e lec(tis... faciunt, quos) manceps praestat. Ср.: *Tertul.* De idol. 10; *Arnob.* Adv. nat. VII. 32. См. также *Fasti Ostienses* et *Fasti Antiates Ministrorum* ad 13 Dec.
- ²⁸⁹ *Varro.* LL. VI. 15; *Ovid.* Fast. IV. 629–640.
- ²⁹⁰ *Liv.* II. 27. 5; *Ovid.* Fast. V. 669–692; *Fest.* P. 135L, s. v. Mais idibus. Ср.: *Lyd.* Mens. IV. 53.
- ²⁹¹ *Varro.* LL. VI. 17. О почитании флейтистами Минервы: *Ovid.* Fast. VI. 651–710; *Fest.* P. 134L, s. v. Minusculae Quinquatrus. Об их обычае пировать в храме Капитолийской триады: *Liv.* IX. 30. 5; 10; *Val. Max.* II. 5. 4; *Censorin.* XII. 2.
- ²⁹² Разным житейским нуждам помогали разные боги, в храмы которых обращались. Некоторые примеры см.: *Stambaugh J.E.* Op. cit. P. 579.
- ²⁹³ *Liv.* XXXVIII. 51. 6–13; *De vir. ill.* XLIX. 16.
- ²⁹⁴ *Liv.* XXVI. 19. 5–6; *Gell.* VI. 1. 6; *Val. Max.* I. 2. 2; *App.* Hiber. 23; *De vir. ill.* XLIX. 2–3.
- ²⁹⁵ *Dionys.* XII. 16. 1–4; *Verg.* Aen. III. 404–409; *Plut.* QR. 10; *Serv.* Ad Aen. III. 407 (ср. II. 166); *Macr. Sat.* III. 6. 17 (ср. I. 8. 2).
- ²⁹⁶ *Liv.* III. 5. 14; 7. 6–8; V. 18. 11–12; 23. 3; VIII. 33. 20–21; X. 23. 1–2; XXII. 1. 15; XXIV. 10.13; XXVII. 50. 5; 51. 7–9; XXX. 17. 6; 40. 4; XXXI. 8. 2; 9. 6; XXXII. 1. 13–14; XXXIV. 55. 1–4; XXXVI. 1. 2; 21. 9; XL. 19. 1–5; 37. 1–3; XLI. 9. 7; 28. 1–2; XLII. 30. 8; XLIII. 13. 8; XLV. 2. 6–8.

- ²⁹⁷ *Ovid. Fast.* V. 419–492 (485–486). См. также: *Ibid.* II. 563–564 (Feralia).
- ²⁹⁸ Удивительно, но в работе Р. Дюля, опубликованной в солидном издании (*Düll R. Rechtsprobleme im Bereich des römischen Sakralrechts // ANRW. I. Bd. 2. Berlin; N.Y., 1972. S. 283–294*), наличие храмового жречества, распоряжающегося храмовыми доходами, принимается для римских храмов как само собой разумеющееся. Крайне неудачен использованный им пример с храмом Венеры Эрицинской в Сицилии для анализа положения храмового персонала в самом Риме. Очевидно: если в сицилийском храме, в частности, были храмовые рабы (иеродулы), то это не означает обязательного их наличия в собственно римских храмах той же богини. Удивляет и крайне слабая историография, использованная Р. Дюлем: в его работе нет ссылок ни на одного из признанных исследователей, занимавшихся заявленными проблемами, в том числе на Т. Моммзена.
- ²⁹⁹ *Dionys.* II. 19. 4–5; *Cic. Leg.* II. 22; *Ovid. Fast.* IV. 361–362.
- ³⁰⁰ *Mommsen Th. Römisches Strafrecht.* B., 1955 (1889). S. 761–762.
- ³⁰¹ *Ibid.* S. 762. Anm. 1. Специальное исследование этого вопроса см.: *Gnoli Fr. Sulla paternità e sulla datazione della lex Iulia peculatus // SDHI. 1972. № 38. P. 328–338.*
- ³⁰² Формулировка ратора Квинтилиана (вторая половина I в. н. э.): *sacrilegium est rem sacram de templo surripere (Quint. Inst. VII. 3. 10)*. Это значение вытекает и из этимологии термина: *Mommsen Th. Strafrecht... S. 760. Anm. 6.*
- ³⁰³ *Mommsen Th. Der Religionsfrevl nach römischen Recht // Historische Zeitschrift. 1890. Bd. 64. S. 411–412; Pfaff. Sacrilegium // RE. Stuttgart, 1920. Reihe 2. Bd. 1. Sp. 1680–1681; Bauman R.A. Tertullian and the Crime of Sacrilegium // JRH. 1967. Vol. 4. № 3. P. 183, ср. p. 175 (о сохранении первоначального значения вплоть до VI в.).*
- ³⁰⁴ *Cod. Theod.* XVI. 2. 25: «Кто или по неведению искажает, или из пренебрежения нарушает и преступает святость божественного закона, те совершают святотатство» (*qui divinae legis sanctitatem aut nesciendo confundunt, aut negligendo violant et offendunt, sacrilegium committunt*). См. также: *Ibid.* VIII. 8. 3; XVI. 2. 31; 5. 52 pr.; 7. 7 pr. 2; 10. 11.

- ³⁰⁵ *Mommsen Th.* Der Religionsfrevler... S. 411; *Pfaff.* Op. cit. Sp. 1680. 51–68.
- ³⁰⁶ *Cic.* Verr. II. 1. 9, 47; 3. 69; 5. 4, 188; Vatin. 15; Pis. 38; Dom. 112; Har. Resp. 33; Phil. XII. 26.
- ³⁰⁷ Подробный анализ см.: *Gnoli Fr.* Rem privatam de sacro surripere // SDHI. 1974. № 40. P. 175–179.
- ³⁰⁸ *Ovid.* Met. XIV. 539; Rem. Am. 367; Fast. III. 700.
- ³⁰⁹ D. XLVIII. 13. 4 pr., 1, ср. 11 (9). 2.
- ³¹⁰ *Quint.* Inst. III. 6. 33, 38, 41; IV. 2. 8, 68; 4. 3; V. 10. 39; VII. 3. 10, 21–24.
- ³¹¹ *Gnoli Fr.* Rem privatam... P. 151–204.
- ³¹² *Ibid.* P. 202–203.
- ³¹³ Sunt autem sacrilegi, qui publica sacra compilaverunt (D. XLVIII. 13. 11 (9). 1).
- ³¹⁴ *Paul.* V. 19; D. XLVIII. 13. 7 (6).
- ³¹⁵ *Mommsen Th.* Strafrecht... S. 762. Ср.: *Gnoli Fr.* Rem privatam ... P. 199. Против: *Pfaff.* Op. cit. Sp. 1678.
- ³¹⁶ Ср. подобное положение того, кому вверено общественное имущество: D. XLVIII. 13. 11 (9). 4.
- ³¹⁷ D. I. 8. 6. 3: sacrae autem res sunt hae, quae publice consecratae sunt, non private; si quis ergo privatim sibi sacrum constituerit, sacrum non est, sed profanum. Ср. D. I. 8. 9 pr. (Ulp.).
- ³¹⁸ Inst. II. 1. 8: Sacra sunt, quae rite et per pontifices deo consecrata sunt, veluti aedes sacrae et dona, quae rite ad ministerium dei dedicata sunt... Si quis vero auctoritate sua quasi sacrum sibi constituerit, sacrum non est, sed profanum.
- ³¹⁹ *Macr. Sat.* III. 3. 1; *Fest.* P. 424L. 20–30.
- ³²⁰ D. XLVIII. 13. 4 pr., 1; 11 (9). 2.
- ³²¹ D. XVIII. 13. 11 (9). 2: Labeo libro trigensimo octavo posteriorum peculatum definit pecuniae publicae aut sacrae furtum...
- ³²² D. XLVIII. 13. 1; 4 pr.; Inst. IV. 18. 9.
- ³²³ *Gai.* II. 3; D. I. 8. 1 pr.
- ³²⁴ *Fest.* P. 348L. 27–30: (religiosum) quod ita homini facere non liceat, ut si id faciat, contra deorum voluntatem videatur facere. Почти дословно это определение было повторено чуть ниже: *Ibid.* P. 350L. 6–9.
- ³²⁵ См. гл. III, примеч. 350. Ср.: *Liv.* V. 40. 8; *Fest.* P. 82L, s. v. fulguritum.

- ³²⁶ *Gai.* II. 6: Religiosum vero nostra voluntate facimus mortuum inferentes in locum nostrum, si modo eius mortui funus ad nos pertineat (ср. 4). См. также: D. I. 8. 6. 4 (Marcian.); XI. 7. 2. 9; 7. 4 (Ulp.); Inst. II. 1. 9.
- ³²⁷ *Gai.* II. 4. О «религиозном» характере погребений см.: *Fest.* P. 348L. 36; 350L. 1–2; D. XI. 7. 2 pr.; 2. 5; 2. 7–9; 3; 4; 9; 34; 43; 44; 8. 5. 1.
- ³²⁸ D. XXVIII. 1. 3 (Papinian.). Ср. древний тип завещаний, утверждавшихся на куриатных (калатных) комициях: *Gell.* XV. 27. 3; *Gai.* II. 101; *Ulp.* Fr. XX. 2; Inst. II. 10. 1.
- ³²⁹ Это положение вошло в составленный Цицероном свод «законов о религии» (*Cic. Leg.* II. 22): «Права богов Манов да будут неприкосновенны. Умершие родственники да считаются богами» (*Deorum Manium iura sancta sunt. Suos leto datos divos habento*). Ср.: Varro ap. *Aug.* CD. VIII. 26.
- ³³⁰ *Lex municipii Tarentini* (= CIL. I. Ed. 2. 590 = FIRAj. I. 18). IX. 1: ...quod eius municipi pecuniae publicae sacrae religiosae est erit. *Ibid.* 2: ...pecunia public[a sa]cra religiosa eius municipi.
- ³³¹ Указания на источники и анализ этой формулы см.: *Gnoli Fr. Recherche sul crimen peculatus.* Milano, 1979. P. 71–74.
- ³³² D. XLVIII. 13. 11 (9). 1: «Те, кто покусился на частные святыни или на неохраемые часовни, заслуживают (наказания) большего, чем воры, но меньшего, чем святотатцы» (*At qui privata sacra vel aediculas incustoditas temptaverunt, amplius quam fures, minus quam sacrilegi merentur*).
- ³³³ Inst. II. 1. 7 (ср. D. I. 8. 1 pr.; 6. 2): Nullius autem sunt res sacrae et religiosae et sanctae: quod enim divini iuris est, id nullius in bonis est.
- ³³⁴ Поэтому совершенно неверно уточнение в переводе Д. Расснера «частная собственность»: «Ничью частную собственность не образуют вещи сакральные...» (*Институции Юстиниана.* М., 1998. С. 81).
- ³³⁵ Inst. II. 1. 9; D. XI. 7. 2. 1, 2, 7–9; 2. 7 pr.; 8. 1–2, 4; 43; 46 pr.; XLVII. 12. 5.
- ³³⁶ D. I. 8. 1 pr. (*Gai.*): res hereditariae, antequam aliquis heres existat, nullius in bonis est. То же самое утверждение о священном имуществе см.: *Gai.* II. 9; D. I. 8. 6. 2 (Marc.). Анализ с соответствующей историографией см.: *Gnoli Fr. Recherche...* P. 106–109.

- ³³⁷ *Gnoli Fr. Recerche...* P. 109. Not. 11.
- ³³⁸ *Liv.* XXIX. 8. 9; 18. 8, 12; XXXI. 12. 2; 13. 1; XXXII. 1. 8; XLII. 3. 3; XLIII. 7. 10.
- ³³⁹ Надо отметить, что у него был здесь свой политический интерес, связанный с вопросом об auspiciis верховного главнокомандования.
- ³⁴⁰ *Mommsen Th. Strafrecht...* S. 760. Anm. 6; *Pfaff.* Op. cit. Sp. 1678.
- ³⁴¹ *Liv.* XXXI. 12. 2; 13. 1; XXXII. 1. 8.
- ³⁴² *Liv.* XXIX. 21. 12; 22. 7–10; XXXIV. 44. 7–8; *Val. Max.* I. 1. 21; *Diod.* XXVII. 4. 7, 8; *App.* Hann. 55. Лишь Аппиан связывает казнь Племиния непосредственно с его преступлениями в Локрах, и прежде всего с ограблением храма.
- ³⁴³ *Liv.* XXIX. 19. 7–8; 20. 10; 21. 4; *Val. Max.* I. 1. 21; *Diod.* XXVII. 4. 7; *App.* Hann. 55.
- ³⁴⁴ *Liv.* XXVI. 30. 9; XXXVIII. 43. 5.
- ³⁴⁵ *Liv.* XXVI. 32. 6; XXXVIII. 43. 7–13; XXXIX. 4–5 (особ. 4. 11–12; 5. 6).
- ³⁴⁶ *Liv.* XXXVIII. 44. 5; XXXIX. 4. 11.
- ³⁴⁷ *Liv.* XLII. 3; *Val. Max.* I. 1. 20. Термин *sacrilegium* см.: *Liv.* XLII. 3. 3.
- ³⁴⁸ *Liv.* XLII. 28. 11–12, ср.: *Serv. Ad Aen.* XII. 603.
- ³⁴⁹ *Liv.* XLII. 28. 12; *Val. Max.* I. 1. 20.
- ³⁵⁰ *Liv.* XXIX. 8. 11; 18. 10–15, ср.: *Diod.* XXVII. 4. 2, 8.
- ³⁵¹ *Strabo.* IV. 1. 13. Ср.: *Iustin.* XXXII. 3. 9–11; *De vir. ill.* LXXIII. 5; *Oros.* V. 15. 25. См. также упоминания об этих событиях без указания персональной вины Цепиона: *Cic.* ND. III. 74; *Gell.* III. 9. 7; *Dio Cass. Fr.* 90. По другой, более вероятной версии Цепион был наказан за поражение от кимвров при Араузионе в 105 г. до н. э.: *Liv.* Ep. 67; *Val. Max.* IV. 7. 3 (ср. VI. 9. 13); *Cic.* Brut. 135, 162; *De or.* II. 124, 197–201; *Asc. Cornel.* 69K.-S. Анализ см.: *Münzer F. Servilius Caepio* (№ 49) // *RE.* Stuttgart, 1923. Reihe 2. Halbbd. 4. Sp. 1784–1786.
- ³⁵² Но в его интерпретации Цепион забрал не храмовое золото и серебро, а то, которое было затоплено галлами-тектосагами в Толосском озере.
- ³⁵³ Ср. схожие обвинения Цицерона в адрес того же Верреса (*Cic.* *Ver.* II. 1. 11): «Будут, возможно, и такие, которые, о судьи, сочтут, что это его казнокрадство следует наказать даже особо»

строго, поскольку он не побоялся унести... из священнейших храмов памятники М. Марцелла и П. Африканского, которые и были, и считались (посвященными) от их имени, а на самом деле (от имени) римского народа» (erunt etiam fortasse, iudices, qui illum eius peculatum vel acerrime vindicandum putent, quod iste M. Marcelli et P. Africani monumenta, quae nomine illorum, re vera populi Romani et erant et habebantur, ex fanis religiosissimis... non dubitavit auferre).

- ³⁵⁴ *Fest.* P. 247L, s. v. parricidi quaestores (со ссылкой на закон царя Нумы Помпилия). Ср.: *Plut.* Rom. 22 (со ссылкой на закон Ромула). См. также: *Kunkel W.* Untersuchungen zur Entwicklung des römischen Kriminalverfahrens in vorsullanischer Zeit. München, 1962. S. 39–40.
- ³⁵⁵ Ср. подобные сакральные запреты для рощи арвальских братьев: *Acta fratrum Arvalium...* XXIX; XLIII; XLVII. О священной неприкосновенности их рощи см.: *Сморчков А.М.* Коллегия арвальских братьев // *Жреческие коллегии в Раннем Риме.* М., 2001. С. 220, 222–224.
- ³⁵⁶ *Mommsen Th.* Der Religionsfrevell... S. 390–393; *Gnoli Fr.* Rem privatam... P. 166–172.
- ³⁵⁷ *Mommsen Th.* Strafrecht... S. 770. Anm. 1.
- ³⁵⁸ *Rubino J.* Untersuchungen über römische Verfassung und Geschichte. Bd. 1. Cassel, 1839. S. 455.
- ³⁵⁹ *Mommsen Th.* Strafrecht... S. 768–769. Подробнее о разных точках зрения см.: *Pfaff.* Op. cit. Sp. 1679.
- ³⁶⁰ *Val. Max.* I. 1. 13; *Dionys.* IV. 62. 4; *Zon.* VII. 11. Ср.: *Tzetzes ad Lycophr.* 1279; *Lact.* Inst. I. 6. 13.
- ³⁶¹ D. I. 18. 13 пр.; XLVIII. 13. 4. 2.
- ³⁶² D. XLVIII. 13. 7 (6), ср. 4. 2; 11 (9) пр.; 19. 16. 4; *Paul.* V. 19. Ср.: *Sen. De benef.* VII. 7; *Iulius Victor.* Ars rhet. III. 15; *Mart. Spect.* VII (о краже священного имущества: VII. 9).
- ³⁶³ *Paul.* V. 19; D. XLVIII. 13. 7 (6), ср. 12 (10). 1.
- ³⁶⁴ *Ulpianus libro septimo de officio proconsulis:* Proximum sacrilegio crimen est, quod maiestatis dicitur (D. XLVIII. 4. 1 пр.). Ср. *Cod. Iust.* I. 12. 2. Анализ см.: *Bauman R.A.* Op. cit. P. 176–183.
- ³⁶⁵ *Mommsen Th.* Strafrecht... S. 569; *Idem.* Der Religionsfrevell... S. 390–391; *Pfaff.* Op. cit. Sp. 1680.

Заключение

- ¹ См.: *Beardt M., North J., Price S.* Religions of Rome. Cambridge, 1998 Vol. I. P. 75.
- ² *Штаерман Е.М.* От религии общины к мировой религии // Культура древнего Рима. М., 1985. Т. I. С. 156–157, 170.

Библиография

- Азаревич Д.И.* Патриции и плебеи в Риме. Историко-юридическое исследование. Т. 1–2. СПб., 1875.
- Альбрехт М.* История римской литературы. Т. I–III. М., 2003–2005. Античный полис. Курс лекций / Отв. ред. В.В. Дементьева, И.Е. Суриков. М., 2010.
- Бердников И.* Государственное положение религии в римско-византийской империи. Т. 1: Государственное положение религии в римской империи (до Константина Великого). Казань, 1881.
- Вебер М.* Аграрная история древнего мира. М., 1923.
- Виллемс П.* Римское государственное право: Пер. с фр. Вып. I. Киев, 1888.
- Голубцова Е.С.* Государство и религия в античном мире // ВДИ. 1985. № 2. С. 10–15.
- Дементьева В.В.* Магистратура диктатора в ранней Римской республике (V–III вв. до н. э.). Ярославль, 1996.
- Она же.* Римское республиканское междуцарствие как политический институт. М., 1998.
- Она же.* Римская магистратура военных трибунов с консульской властью. М., 2000.

- Она же.* Децемвират в римской государственно-правовой системе середины V века до н. э. М., 2003.
- Она же.* Государственно-правовое устройство античного Рима: ранняя монархия и республика. Ярославль, 2004.
- Она же.* Магистратская власть Римской республики: содержание понятия *impregium* // ВДИ. 2005. № 4. С. 46–75.
- Дискуссия «Античный мир. Возникновение государства» // ВДИ. 1989. № 3. С. 90–99; № 4. С. 71–78; 1990. № 1. С. 93–106; № 2. С. 120–134.
- Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. М., 1986.
- Ельницкий Л.А.* У истоков древнеримской культуры и государственности // ВДИ. 1958. № 3. С. 142–156.
- Жреческие коллегии в раннем Риме. К вопросу о становлении римского сакрального и публичного права. М., 2001.
- Заборовский Я.Ю.* Римские цензы периода Республики: механизм действия, проблема достоверности (III–II вв. до н. э.) // ВДИ. 1979. № 4. С. 37–58.
- Игнатенко А.В.* Древний Рим: от военной демократии к военной диктатуре: Историко-правовое исследование. Свердловск, 1968.
- Она же.* К вопросу о политизации римской общины в «царский» период // Вопросы политической организации рабовладельческого и феодального общества. Межвуз. сб. науч. тр. Свердловск, 1984. С. 51–66.
- Она же.* О начале государственности в Риме (к вопросу о возникновении политической власти) // Античная древность и средние века. Вопросы социального и политического развития. Сб. науч. тр. Свердловск, 1988. С. 29–43.
- История древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. I. М., 1983; Ч. II. М., 1988.
- История Европы. Т. I. Древняя Европа. М., 1988.
- История первобытного общества. Эпоха классовообразования. М., 1988.
- Кагаров Е.Г.* О царской власти в древнем Риме // ФЭ. Кн. 1. Воронеж, 1910. С. 1–55.
- Кареев Н.И.* Государство-город античного мира. Опыт исторического построения политической и социальной эволюции античных гражданских общин. 3-е изд. СПб., 1910.

- Квашнин В.А.* Политика, право, религия в жизни римской гражданской общины (III–II вв. до н. э.). Вологда, 2006.
- Коптев А.В.* Об «этрусской династии» архаического Рима // Античность и средневековые Европы. Межвуз. сб. науч. тр. Пермь, 1994. С. 68–78.
- Он же.* От praepositus celerum к magister equitum: Целер, Брут и проблема наследования царской власти в архаическом Риме // Античность и средневековые Европы. Межвуз. сб. науч. тр. Пермь, 1998. С. 53–62.
- Он же.* Tribuni militum consulari potestate – кто они? // ВДИ. 2007. № 2. С. 40–59.
- Он же.* К истокам римского консулата // Studia historica. М., 2007. Vol. 7. С. 55–76.
- Кофанов Л.Л.* Обязательственное право в архаическом Риме (VI–IV вв. до н. э.). М., 1994.
- Он же.* Закон и обычай как инструменты власти в архаическом Риме // Власть, человек, общество в античном мире. Доклады конференций 1996 и 1997 гг. М., 1997. С. 117–120.
- Он же.* Коллегия авгуров // Жреческие коллегии в Раннем Риме. М., 2001. С. 62–99.
- Он же.* Характер царской власти в Риме VIII–VI вв. до н. э. // Антиковедение и медиевистика. Вып. 3. Ярославль, 2001. С. 14–24.
- Он же.* Понятие porloе и характер куриатных комиций в древнейшем Риме // ВДИ. 2002. № 1. С. 97–107.
- Он же.* Lex и Ius: возникновение и развитие римского права в VIII–III вв. до н. э. М., 2006.
- Кошеленко Г.А.* Полис и город: к постановке проблемы // ВДИ. 1980. № 1. С. 3–27.
- Он же.* Введение. Древнегреческий полис // Античная Греция. М., 1983. Т. 1. С. 9–36.
- Он же.* О некоторых проблемах становления и развития государственности в древней Греции // От доклассовых обществ к раннеклассовым. М., 1987. С. 38–72.
- Крюков Д.Л.* Мысли о первоначальном различии римских патрициев и плебеев в религиозном отношении // Пропилеи. Сб. ст. по классической древности. Кн. IV. М., 1854. С. 1–80.
- Куббель Л.Е.* Очерки потестарно-политической этнографии. М., 1988.

- Культура древнего Рима. Т. 1–2. М., 1985.
- Кулишова О.В.* Дельфийский оракул в системе античных межгосударственных отношений (VII–V вв. до н. э.). СПб., 2001.
- Ляпунов Ю.* Имели ли народные трибуны ауспиции? // ЖМНП. 1917. Новая серия. Ч. 71. № 9. С. 257–286.
- Маяк И.Л.* Проблема генезиса римского полиса // ВДИ. 1976. № 4. С. 43–55.
- Она же.* Проблема формирования римской гражданской общины // Вестник МГУ. Сер. 8. История. 1983. № 2. С. 58–64.
- Она же.* Рим первых царей. Генезис римского полиса. М., 1983.
- Она же.* Populus, cives, plebs начала Республики // ВДИ. 1989. № 1. С. 66–80.
- Она же.* Римляне ранней Республики. М., 1993.
- Она же.* Senatusconsulta в тексте «Аттических ночей» Авла Геллия // ДП. 2002. № 2 (10). С. 24–33.
- Она же.* «Римские древности» Дионисия Галикарнасского как исторический источник // Дионисий Галикарнасский. Римские древности. М., 2005. Т. 3. С. 243–269.
- Мельничук Я.В.* Некоторые аспекты римской церемонии *lustrum* // ДП. 2002. № 2 (10). С. 73–87.
- Он же.* Некоторые аспекты римского сакрального ритуала *lustrum* // ДП. 2003. № 1 (11). С. 54–64.
- Миницкий Н.И.* Отношение патрициев и плебеев к частному и общественному культу в древнем Риме // Вопросы истории древнего мира и средних веков. Минск, 1974. С. 46–63.
- Он же.* Ауспиции и их роль в общественно-политической жизни раннего Рима // Вестник БГУ. 1975. Сер. III. № 2. С. 28–33.
- Он же.* Политический и правовой аспекты римского религиозного института *lex sacrata* // Вопросы истории древнего мира и средних веков. Минск, 1977. С. 52–59.
- Он же.* Продигии и социально-политическая борьба в раннереспубликанском Риме // Норция. Проблемы истории и культуры древнейших обществ Средиземноморья. Вып. 2. Воронеж, 1978. С. 89–96.
- Он же.* Особенности формирования религиозной идеологии римского полиса // Вопросы истории. История СССР и БССР. Древний мир и средние века. Межвед. сб. Вып. 8. Минск, 1981. С. 99–107.

- Михайловский Ф.А.* Основание народного трибуната и *lex sacrata* // Античная гражданская община. Межвуз. сб. науч. трудов. М., 1986. С. 44–62.
- Он же.* Власть Октавиана Августа. М., 2000.
- Немировский А.И.* История раннего Рима и Италии. Возникновение классового общества и государства. Воронеж, 1962.
- Он же.* Идеология и культура раннего Рима. Воронеж, 1964.
- Нетушил И.В.* Pontifices // ФО. 1898. Т. 15. Кн. 2. С. 105–113.
- Он же.* Очерк римских государственных древностей. Ч. I. Харьков, 1894; Ч. II. Харьков, 1902.
- Нечай Ф.М.* Образование римского государства. Минск, 1972.
- Поплавский В.С.* Культура триумфа и триумфальные арки Древнего Рима. М., 2000.
- Прешенди Ф.* Несколько наблюдений относительно различия между магией и религией в римской культуре // ВДИ. 2006. № 3. С. 124–133.
- Религия и община в древнем Риме. М., 1994.
- Ринольфи К.* Плебс, великий понтифик, плебейские трибуны: по поводу *Liv.* 3. 54. 5–14 // ДП. № 20 (7). 2007. С. 23–54.
- Рюпке Й.* Дивинация и принятие политических решений в эпоху Республики // ВДИ. 2005. № 1. С. 34–48.
- Сидорович О.В.* Дивинация: религия и политика в архаическом Риме // Религия и община в древнем Риме. М., 1994. С. 69–96.
- Она же.* Анналисты и антиквары. Римская историография конца III–I в. до н. э. М., 2005.
- Она же.* *Templum* в религиозной практике авгуров // Кентавр. *Studia classica et mediaevalia*. М., 2005. № 2. С. 27–46.
- Сини Ф.* Люди и боги в римской религиозно-юридической системе: рах *deorum*, время богов, жертвоприношения // ДП. 2001. № 1 (8). С. 8–30.
- Он же.* Палингенезис римских жреческих документов: русско-итальянский научный проект // ДП. 2006. № 1 (17). С. 188–201.
- Он же.* Право и рах *deorum* в древнем Риме // ДП. 2007. № 1 (19). С. 8–36.
- Сморчков А.М.* Взаимодействие общественных и частных празднеств в римской религии // Вестник Моск. ун-та. 1991. № 5. С. 49–58. Сер. 8. История.

-
- Он же.* Определение огрешности ауспий авгурской коллегией // Античность Европы. Межвуз. сб. науч. трудов. Пермь, 1992. С. 78–85.
- Он же.* Коллегия понтификов и гражданская община (IV–II вв. до н. э.) // Религия и община в древнем Риме. М., 1994. С. 45–68.
- Он же.* Роль и значение римской коллегии жрецов священнодействий в эпоху Республики // Античность и средневековые Европы. Межвуз. сб. науч. трудов. Пермь, 1994. С. 84–97.
- Он же.* О характере культа жреческой коллегии салиев // Античность и средневековые Европы. Межвуз. сб. науч. трудов. Пермь, 1996. С. 45–54.
- Он же.* Положение жречества в эпоху ранней Республики // ДП. 1996. № 1. С. 42–46.
- Он же.* Римское публичное жречество: между царской властью и аристократией // ВДИ. 1997. № 1. С. 35–45.
- Он же.* Коллегия понтификов: частнопроводные функции // ДП. 1998. № 1 (3). С. 56–66.
- Он же.* Коллегия понтификов и понтификальное право в российской историографии // ДП. 1999. № 2 (5). С. 109–114.
- Он же.* Правовой статус и социальная роль храмов республиканского Рима // ДП. 2002. № 2 (7). С. 48–62.
- Он же.* Два закона о дедикации // ДП. № 1 (9). С. 77–86.
- Он же.* Regnum et sacerdotum: о характере царской власти в древнем Риме // ДП. 2002. № 2(10). С. 40–55.
- Он же.* Куриатный закон об империи и ауспийи магистратов // ДП. 2003. № 1 (11). С. 24–39.
- Он же.* Ауспийи в публичном праве архаического Рима // Forum Romanum. Докл. III международной конференции «Римское частное и публичное право: многовековой опыт развития европейского права». М., 2003. С. 27–31.
- Он же.* Немагистратские общественные храмы республиканского Рима // ВДИ. 2004. № 2. С. 179–188.
- Он же.* Этап locatio (сакральные аспекты) при учреждении общественного храма в республиканском Риме // Древний Восток и античный мир. Тр. каф-ры истории древнего мира МГУ им. Ломоносова. М., 2004. № 6. С. 46–55.

- Он же.* Правовая защита священного имущества в Древнем Риме (*sacrilegium* в 48-й книге Дигест // Дигесты Юстиниана. М., 2006. Т. VIII. С. 181–195.
- Он же.* Авгурский контроль над ауспциями магистратов: теория и реальность // АМА. Саратов, 2006. № 12. С. 157–171.
- Он же.* Сакральные ограничения консульского империя // ВДИ. 2006. № 4. С. 154–169.
- Он же.* Понтифики и собрания граждан (*contiones, concilia, comitia*) в эпоху Ранней Республики // ВДИ. 2007. № 3. С. 47–66.
- Он же.* Sulla interpretazione del termine *sacrilegium* nel libro 48 dei *Digesta* // Problemi della traduzione dei *Digesta* Giustinianeai nelle lingue europee. Napoli, 2007. P. 125–135.
- Он же.* О судебных полномочиях авгуров // ДП. 2007. № 2 (20). С. 55–59.
- Он же.* Диктатура с религиозной компетенцией в Римской Республике // Кондаковские чтения–II. Проблемы культурно-исторических эпох. Мат-лы II междунар. науч. конф. Белгород, 2008. С. 66–73.
- Он же.* Сакральные полномочия цензорской власти в Римской Республике // ВДИ. 2008. № 3. С. 49–63.
- Он же.* Сакральные основы раннеримской диктатуры // ВДИ. 2009. № 1. С. 54–74.
- Он же.* Политическая и сакральная власть в римской *цивитас*: механизмы взаимодействия // АМА. Саратов, 2009. № 13. С. 159–175.
- Он же.* Источники и характер магистратского права на ауспиции: анализ акта *renuntiatio* // ВДИ. 2010. № 1. С. 31–49.
- Он же.* Религиозные устои Римской республики // Преподавание истории в школе. 2010. № 2. С. 21–25.
- Он же.* Вопрос об ауспциях в борьбе патрициев и плебеев // Вестник РГГУ. М., 2010. № 10 (53)/10. Сер. «Историч. науки». С. 212–222.
- Он же.* Храмовый обет (*votum*) в религиозно-политической практике республиканского Рима // АМА. Саратов, 2010. № 14. С. 107–121.
- Он же.* Древнеримское жречество и сенат (по поводу концепции Р. Митчелла) // Индоевропейская история в свете новых ис-

- следований. Сб. тр. конф. памяти профессора В.А. Сафронова. М., 2010. С. 321–327.
- Он же.* Сакральные термины *legum dictio/divinatio* и авгульская практика // *Studia historica*. М., 2010. Вып. X. С. 66–77.
- Он же.* Храмовое строительство в эпоху ранней Республики (V–IV вв. до н. э.): история и социально-политическое содержание // ВДИ. 201. № 1. С. 28–44.
- Суриков И.Е.* Из истории греческой аристократии позднерхаической и раннеклассической эпох. М., 2000.
- Он же.* Эволюция религиозного сознания афинян во второй половине V в. до н. э. М., 2002.
- Токарев С.А.* Ранние формы религии и их развитие. М., 1964.
- Он же.* Религия в истории народов мира. 4-е изд. М., 1986.
- Токмаков В.Н.* Цель и значение диктатуры в раннеримской республике (V–IV вв. до н. э.) // Социальные структуры и социальная психология античного мира. Доклады конференции. М., 1993. С. 108–115.
- Он же.* Куриатные комиции и военные магистратуры в Раннем Риме // Власть, человек, общество в античном мире. Докл. конф. 1996 и 1997 гг. М., 1997. С. 121–130.
- Он же.* Сакральные аспекты воинской дисциплины в Риме ранней Республики // ВДИ. 1997. № 2. С. 43–59.
- Он же.* Военная организация Рима Ранней республики (VI–IV вв. до н. э.). М., 1998.
- Он же.* Армия и государство в Риме: от эпохи царей до Пунических войн. М., 2007.
- Тумасов Н.* Религиозно-общественные учреждения древнего языческого Рима. Киев, 1880.
- Утченко С.Л.* Политические учения древнего Рима III–I вв. до н. э. М., 1977.
- Фрэзер Дж.Дж.* Золотая ветвь. М., 1980.
- Фюстель де Куланж Н.Д.* Древняя гражданская община / Пер. Н.Н. Спиридонова. М., 1895.
- Шайд Дж.* Религия римлян. М., 2006.
- Штаерман Е.М.* Античное общество. Модернизация истории и исторической аналогии // Проблемы истории докапиталистических обществ. Кн. I. М., 1968. С. 638–671.

- Она же.* Древний Рим: проблемы экономического развития. М., 1978.
- Она же.* От религии общины к мировой религии // Культура древнего Рима. М., 1985. Т. 1. С. 106–209.
- Она же.* Социальные основы религии Древнего Рима. М., 1987.
- Она же.* К проблеме возникновения государства в Риме // ВДИ. 1989. № 2. С. 76–93.
- Она же.* К итогам дискуссии о римском государстве // ВДИ. 1990. № 3. С. 68–76.
- Энман А.* Легенда о римских царях, ее происхождение и развитие. СПб., 1896.
- Aberson M.* Temples votifs et butin de guerre dans la Rome republicaine. Genève, 1994.
- Alföldi A.* Der frührömische Reiteradel und seine Ehrenabzeichen. Baden-Baden, 1952.
- Idem.* Ager Romanus antiquus // Hermes. 1962. Bd. 90. Ht. 2. S. 187–213.
- Idem.* Die Struktur der voretruskischen Römerstaates. Heidelberg, 1974.
- Altheim Fr.* A history of roman religion. L., 1938.
- Idem.* Lex sacrata. Die Anfänge der plebeischen Organisation. Amsterdam, 1940.
- Idem.* Römische Religionsgeschichte. Bd. 1. Berlin, 1956.
- Astin A.E.* Scipio Almilianus. Oxford, 1967.
- Idem.* The censorship of Roman Republic: frequency and regularity // Historia. 1982. Bd. 31. Ht. 2. P. 174–187.
- Idem.* Censorships in the late Republic // Historia. 1985. Bd. 34. Ht. 2. P. 175–190.
- Badian E.* Kommentar zu Sektion V «Magistratur und Gesellschaft» // SSRR. Stuttgart, 1990. S. 458–475.
- Bailey C.M.A.* The religion of ancient Rome. L., 1907.
- Idem.* Phases in the religion of ancient Rome. Berkeley, 1932.
- Baltrusch E.* Regimen morum. München, 1988.
- Bandel F.* Die römischen Diktaturen. Breslau, 1910.
- Bardon H.* La naissance d'un temple // REL. 1955. Vol. 33. P. 166–182.
- Bardt C.* Die Priester der vier grossen Collegien aus römisch-republikanischer Zeit. Berlin, 1871.

-
- Bauman R.A.* Tertullian and the Crime of *Sacrilegium* // JRH. 1967. Vol. 4. № 3. P. 175–183.
- Bayet J.* La religion romaine. Histoire politique et psychologique. P. 1976.
- Beard M.* Priesthood in the Roman Republic // Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World. Ithaca (N. Y.), 1990. P. 19–48.
- Beard M., North J., Price S.* Religions of Rome. Cambridge, 1998. Vol. I.
- Behrends O.* Bodenhoheit und privates Bodeneigentum im Grenzwesen Roms // Die römische Feldmesskunst. Göttingen, 1992. S. 192–280.
- Beloch K.J.* Römische Geschichte bis zum Beginn der punischen Kriege. Berlin; Leipzig, 1926.
- Bernardi A.* Dagli ausiliari del «*Rex*» ai magistrati della «*Respublica*» // Athenaeum. 1952. Vol. 30. Fasc. 1–2. P. 3–58.
- Idem.* L'interesse di Caligola per la successione del *Rex Nemorensis* e l'arcaica regalità nel Lazio // Athenaeum. 1953. Vol. 31. P. 273–287.
- Berve H.* Lustrum // RE. Stuttgart, 1927. Halbbd. 26. Sp. 2040–2059.
- Beseler G.* Triumph und Votum // Hermes. 1909. Bd. 44. № 3. S. 352–361.
- Binder J.* Die Plebs. Studien zur römischen Rechtsgeschichte. Leipzig, 1909.
- Blaise Fr.* Rex sacrorum. Recherches sur la fonction religieuse de la royauté romaine // Ollodagos. Bruxelles, 1995. Vol. 8. P. 85–110.
- Idem.* De la *designatio* à l'*inauguratio*: observations sur le processus de choix du *rex Romanorum* // RIDA. 1998. 3e ser. T. 65. P. 63–87.
- Bleicken J.* Das Volkstribunat der klassischen Republik. München, 1955.
- Idem.* Oberpontifex und Pontifikalkollegium. Eine Studie zur römischen Sacralverfassung // Hermes. 1957. Bd. 85. Ht. 3. S. 345–366.
- Idem.* Kollisionen zwischen Sacrum und Publicum. Eine Studie zum Verfall der altrömischen Religion // Hermes. 1957. Bd. 85. Ht. 4. S. 446–480.
- Idem.* Die Verfassung der römischen Republik. Grundlagen und Entwicklung. Paderborn, 1975.
- Idem.* Zum Begriff der römischen Amtsgewalt *auspicium-potestas-imperium* // NAWG. I. Philologisch-historische Klasse. 1981. № 9. S. 257–300.

- Block R.* La divination dans l' Antiquité. P., 1984.
- Boehm.* Lustratio // RE. Stuttgart, 1927. Halbbd. 26. Sp. 2029–2039.
- Bonfante Warren L.* Roman Triumphs and Etruscan Kings: the Changing Face of the Triumph // JRS. 1970. Vol. 60. P. 49–66.
- Botsford G.W.* The Roman assemblies from the origin to the end of Republic. N.Y., 1909.
- Bouché-Leclercq A.* Histoire de la divination dans l'Antiquité. P., 1882. T. 4.
- Brassloff St.* Creatio // RE. Bd. 4. Stuttgart, 1901. Sp. 1686–1698.
- Idem.* Die rechtliche Bedeutung der Inauguration beim Flaminat // Hermes. 1913. Bd. 48. Ht. 3. S. 458–463.
- Broughton T.R.S., Patterson M.L.* The Magistrates of the Roman Republic. Atlanta, 1986 (repr. 1951). Vol. I.
- Bunse R.* Die frühe Zensur und die Entstehung der Kollegialität // Historia. 2001. Bd. 50. Ht. 2. S. 145–162.
- Idem.* Entstehung und Funktion der Losung («sortitio») unter den «magistratus maiores» der römischen Republik // Hermes. 2002. Bd. 130. № 4. S. 416–432.
- Burriss E.* Taboo, magic, spirits. A study of primitive elements in Roman religion. Westport, 1974 (1st ed.: N.Y., 1931).
- Cambridge ancient history. Cambridge, 1928. Vol. VII.
- Cambridge ancient history. Cambridge, 1989. Vol. VII. 2nd ed.
- The Cambridge Companion to the Roman Republic / Ed. by H.I. Flower. Cambridge, 2006.
- Carter J.B.* The religious life of ancient Rome. L., 1912.
- Càssola F., Reduzzi Merola F.* Note sulla «lex curiata de imperio» // Tradizione romanistica e Costituzione. Dir. di L. Labruna. Napoli, 2006. T. I. P. 539–546.
- Castello C.* Intorno alla legimità della lex Valeria de Sulla dictatore // Studi in onore di P. De Francisci. Milano, 1956. Vol. 3. P. 39–60.
- Catalano P.* Contributi allo studio del diritto augurale. Torino, 1960.
- Idem.* Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano // ANRW. II. Bd. 16. Teilbd. 1. Berlin; N.Y., 1978. P. 440–553.
- Champeaux J.* Fortune dans la religion archaïque. Rome, 1982.
- Churchill J.B.* Ex qua quod vellent facerent: Roman Magistrates' Authority over Praeda and Manubiae // TAPhA. 1999. Vol. 129. P. 85–116.

-
- Cohee P.* Instauratio sacrorum // *Hermes*. 1994. Bd. 122. Heft 4. P. 451–468.
- Cohen D.* The origin of Roman dictatorship // *Mnemosyne*. 1957. Ser. IV. Vol. 10. Fasc. 4. P. 300–318.
- Coli U.* *Regnum. Roma*, 1951.
- A Companion to the Roman Republic / Ed. N. Rosenstein and R. Morstein-Marx. Oxford, 2006.
- A Companion to Roman religion / Ed. J. Rüpke. Oxford, 2007.
- Cornell T.I.* The Beginnings of Rome. Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000 – 264 B.C.). L.; N.Y., 1995.
- Cram R.V.* The Roman Censors // *Harvard Studies in Classical Philology*. 1940. Vol. 51. P. 71–110.
- De Francisci P.* Intorno alla natura e alla storia dell' *auspicium imperiumque* // *Studi in onore di Emilio Albertario*. Milano, 1953. Vol. I. P. 399–432.
- Idem.* *Primordia civitatis*. Roma, 1959.
- De Martino Fr.* *Storia della costituzione romana*. Napoli, 1951. Vol. I.
- De Sanctis G.* *Storia dei Romani*. Vol. I. Nuova edizione. Firenze, 1980.
- Deubner L.* *Lustrum* // *ARW*. 1913. Bd. 16. S. 127–136.
- Develin R.* Prorogation of *imperium* before the Hannibalic war // *Latomus*. 1975. T. 34. Fasc. 3. P. 716–722.
- Idem.* *Lex curiata* and the competence of magistrates // *Mnemosyne*. 1977. Ser. IV. Vol. 30. Fasc. 1. P. 49–65.
- Idem.* Tradition and the Development of Triumphal Regulations in Rome // *Klio. Beiträge zur Alten Geschichte*. 1978. Bd. 60. Ht. 2. P. 429–438.
- Idem.* The political position of Cn. Flaminius // *RhM*. 1979. Bd. 122. Ht. 3–4. P. 268–277.
- Dorey T.A.* The Elections of 216 B.C. // *RhM*. 1959. Neue Folge. Bd. 102. Ht. 3. P. 249–252.
- Düll R.* Rechtsprobleme im Bereich des römischen Sakralrechts // *ANRW*. Berlin; N.Y., 1972. I. Bd. 2. S. 283–294.
- Ehrenberg V.* *Imperium maius* in the Roman Republic // *AJPh*. 1953. Vol. 74. Fasc. 2. P. 113–136.
- Idem.* *Polis und Imperium*. Beiträge zur alten Geschichte. Zürich; Stuttgart, 1965.
- Idem.* Man, state and deity. *Esseys in Ancient History*. L., 1974.

- Eisenhut W.* Augures // Der kleine Pauly. Stuttgart, 1964. Sp. 790–791.
- Idem.* Votum // RE. München, 1974. Supplbd. 14. Sp. 964–973.
- Ericsson H.* Die römischen Auspizien in ihrem Zusammenhang mit der Magistratur // ARW. 1936. Bd. 33. S. 294–303.
- Ernout A., Meillet A.* Dictionnaire étymologique de la Langue Latine. P., 1939.
- Ferenczy E.* From the patrician state to the patricio-plebeische state. Budapest, 1976.
- Flaig E.* Ritualisierte Politik: Zeichen, Gesten und Herrschaft im alten Rom. Göttingen, 2004. Aufl. 2.
- Forsythe G.* A critical history of early Rome: from prehistory to the first Punic War. Berkeley, 2005.
- Fowler W.W.* The Strange History of a Flamen Dialis (Note on Livy XXVII. 8) // CR. 1893. Vol. 7. № 5. P. 193–195.
- Idem.* The Roman festivals of the period of the Republic. An introduction to the study of the religion of the Romans. Ed. 2. L., 1908.
- Frier B.W.* Licinius Macer and the Consules Suffecti of 444 B.C. // TAPhA. 1975. Vol. 105. P. 79–97.
- Friezer E.* Interregnum and patrum auctoritas // Mnemosyne. 1959. Ser. IV. Vol. 12. Fasc. 4. P. 301–329.
- Fritz K. v.* Leges sacrae and plebei scita // Studies presented to David M. Robinson. Saint Luis, 1953. Vol. II. P. 893–905.
- Gabba E.* Roma arcaica. Storia e storiografia. Roma, 2000.
- Gage J.* Les rites anciens de lustration du *populus* et les attributs «triomphaux» des censeurs // École française de Rome. Mélanges d'archéologie et d'histoire. 1970. T. 82. P. 43–71.
- Gargola D.J.* Lands, Laws and Gods. Magistrates and Ceremony in the Regulation of Public Lands in Republican Rome. L., 1995.
- Garland R.* Priests and Power in Classical Athens // Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World. Ithaca (N.Y.), 1990. P. 75–91.
- Gioffredi C.* Sulle attribuzioni sacrali dei magistrati romani // Jura. 1958. Vol. 9. Pt. 1. P. 22–49.
- Giovannini A.* Consulare imperium. Basel, 1983.
- Idem.* Magistratur und Volk. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Staatsrechts // SSR. Stuttgart, 1990. S. 406–436.

- Gjersted E.* Legends and facts of early Roman history // *Scripta minora regiae societatis humaniorum litterarum Lundensis*. Lund, 1962. P. 3–68.
- Idem.* Innenpolitische und militärische Organisation in frühromischer Zeit // *ANRW*. I. Berlin; N.Y., 1972. Bd. 1. S. 136–188.
- Gladigow B.* *Condictio und Inauguratio*. Ein Beitrag zur römischen Sakralverfassung // *Hermes*. 1970. Bd. 98. Ht. 3. S. 369–379.
- Idem.* Die sakralen Funktionen der Likatoren. Zum Problem von institutioneller Macht und sakraler Präsentation // *ANRW*. I. Berlin; N.Y., 1972. Bd. 2. S. 295–314.
- Gnoli Fr.* Sulla paternità e sulla datazione della lex Iulia peculatus // *SDHI*. 1972. № 38. P. 328–338.
- Idem.* Rem privatam de sacro surripere // *SDHI*. 1974. № 40. P. 151–204.
- Idem.* Ricerche sul crimen peculatus. Milano, 1979.
- Gordon R.* From Republic to Principate: priesthood, religion and ideology // *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*. Ithaca (N.Y.), 1990. P. 179–198.
- Griffiths A. H.* Temple treasures. A study based on the works of Cicero and the Fasti of Ovid. Philadelphia, 1943.
- Gusso M.* Appunti sulla notazione dei Fasti Capitolini *interregni caus(sa)* per la (pro)dittatura di Q. Fabio Massimo nel 217 a. C. // *Historia*. 1990. Bd. 39. Ht. 3. P. 291–333.
- Hägerström A.* Das magistratische ius in seinem Zusammenhang mit der römischen Sakralrechte. Uppsala, 1929.
- Hall U.* Voting procedure in Roman assemblies // *Historia*. 1964. Bd. 13. Ht. 3. P. 267–306.
- Hartung J.A.* Die Religion der Römer nach den Quellen dargestellt. Erlangen, 1836. Th. 1–2.
- Henderson M.J.* Potestas regia // *JRS*. 1957. Vol. 47. P. 82–87.
- Herzog E.* Geschichte und System der römischen Staatsverfassung. Leipzig, Bd. 1. 1884.
- Heurgon J. L.* Cincius et la loi du *clavus annalis* // *Athenaeum*. 1964. Vol. 42. P. 432–443.
- Heusch L. de.* Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir // *Le Pouvoir et le Sacré*. Bruxelles, 1962. P. 15–47.

- Heuss A.* Gedanken und Vermutungen zur frühen römischen Regierungsgewalt // NAWG. I. Philologisch-historische Klasse. 1982. № 10. S. 377–454.
- Hooker E.M.* The Significance of Numa's Religious Reforms // Numen. 1963. Vol. 10. Fasc. 2. P. 87–132.
- Jahn J.* Interregnum und Wahldiktatur. Kallmünz, 1970.
- Jashemski W.F.* The origins and history of the proconsular and the praetorian imperium to 27 B.C. Chicago, 1950.
- Jehne M.* Wirkungsweise und Bedeutung der centuria praerogativa // Chiron. 2000. Bd. 30. S. 669–678.
- Jocelyn H. D.* The Roman Nobility and the Religion of the Republican State // JRH. 1966. Vol. 4. № 2. P. 89–104.
- Jordan H.* Ueber die Ausdrücke *aedes templum fanum delubrum* // Hermes. 1879. Bd. 14. Ht. 4. S. 567–583.
- Kaplan A.* Religious dictators of the Roman Republic // CW. 1973. Vol. 67. № 3. P. 172–175.
- Idem.* Dictatorship and «ultimate» decrees in the early Roman Republic. 501–202 B.C. N.Y., 1977.
- Karlowa O.* Römische Rechtsgeschichte. Leipzig, 1885. Bd. 1.
- Kienast D.* Imperator // ZSS. Rom. Abt. 1961. Bd. 78. S. 403–421.
- Kloft H.* Prorogation und ausserordentliche Imperien 326–81 v. Chr. Meisenheim-am-Glan, 1977.
- Koch C.* Drei Skizzen zur Vesta-Religion // Studies presented to David M. Robinson. Saint Louis, 1953. Vol. II. P. 1077–1091.
- Idem.* Religio: Studien zur Kult und Glauben der Römer. Nürnberg, 1960.
- Koptev A.* «Three brothers» at the head of archaic Rome: the king and his «consuls» // Historia. 2005. Bd. 54. № 4. P. 382–423.
- Kubitschek W.* Censores // RE. Stuttgart, 1899. Bd. 3. Sp. 1902–1906.
- Idem.* Census // Ibid. Sp. 1914–1924.
- Idem.* Consul // RE. Stuttgart, 1901. Bd. 4. Sp. 1112–1138.
- Kukofka D.-A.* Cass. Dio 40, 63–64 zur Kollegialität der römischen Zensoren // Historia. 1991. Bd. 40. Ht. 1. S. 119–122.
- Kunkel W.* Untersuchungen zur Entwicklung des römischen Kriminalverfahrens in vorsullanischer Zeit. München, 1962.
- Idem.* Magistratische Gewalt und Senatsherrschaft // ANRW. I. Berlin; N.Y., 1972. Bd. 2. S. 3–22.

-
- Idem.* Zum römischen Königtum // Kunkel W. Kleine Schriften. Zum römischen Strafverfahren und zur römischen Verfassungsgeschichte. Weimar, 1974. S. 345–366.
- Lange L.* Römische Alterthümer. Berlin, 1876–1879. Bd. 1–2. Aufl. 3.
- Idem.* De magistratum Romanorum renuntiatione et de centuriarum comitiorum forma recentiore // Lange L. Kleine Schriften aus dem Gebiete der classischen Alterthumswissenschaft. Göttingen, 1887. Bd. 2.
- Last H.* Imperium maius: a note // JRS. 1947. Vol. 37. P. 157–164.
- Latte K.* Religiöse Begriffe in frühromischen Recht // ZSS. 1950. S. 47–61. Bd. 67.
- Idem.* Römische Religionsgeschichte. München, 1960.
- Leifer F.* Studien zum antiken Ämterwesen. I. Zur Vorgeschichte des römischen Führeramts. Leipzig, 1931.
- Leuze O.* Die römische Jahrählung. Tübingen, 1909.
- Idem.* Zur Geschichte der römischen Censur. Halle, 1912.
- Levi A.* Auspicio imperio ductu felicitate // RIL. 1938. Vol. 71. P. 101–118.
- Liebenam W.* Curiata lex // RE. Stuttgart, 1901. Bd. 4. Sp. 1826–1830.
- Idem.* Dictator // RE. Stuttgart, 1905. Bd. 5. Sp. 370–390.
- Idem.* Interregnum // RE. Stuttgart, 1916. Bd. 9. Sp. 1713–1720.
- Liebeschuetz J.H.W.G.* Continuity and Change in Roman Religion. Oxford, 1979.
- Linderski J.* The Augural Law // ANRW. II. Berlin; N.Y., 1986. Bd. 16. Teilbd. 3. P. 2146–2312.
- Idem.* The Auspices and the Struggle of the Orders // SSRR. Stuttgart, 1990. P. 34–48.
- Idem.* Religious Aspects of the Conflict of the Orders: the Case of *confarreatio* // SSAR. 2nd ed. Oxford, 2005. P. 223–238.
- Lintott A.* The Constitution of the Roman Republic. Oxford, 1999.
- Lippold A.* Consules. Untersuchungen zur Geschichte des römischen Konsulates von 264 bis 201 v. Chr. Bonn, 1963.
- Lübtow U. v.* Die lex curiata de imperio // ZSS. 1952. Bd. 69. Rom. Abt. S. 154–171.
- Idem.* Das römische Volk. Sein Staat und sein Recht. Frankfurt a/M., 1955.
- Luzzatto G.J.* Appunti sulle dittature «imminuto iure»: spunti critici e ricostruttivi // Studi in onore di P. De Francisci. Milano, 1956. Vol. 3. P. 407–459.

- Magdelain A.* Note sur la loi curiate et les auspices des magistrats // Revue historique de droit français et étranger. 1964. Vol. 42. № 2. P. 198–203.
- Idem.* Recherches sur l' imperium. La loi curiate et les auspices d' investiture. Paris, 1968.
- Idem.* La loi á Rome. Histoire d'un concept. Paris, 1978.
- Idem.* «Quando rex comitiavit fas» // *Idem.* Ius, imperium, auctoritas. Études de droit romain. Rome, 1990. P. 271–277.
- Idem.* Cinq jours épagomènes à Rome? // *Ibid.* P. 279–303.
- Idem.* «Praetor maximus» et «comitiatus maximus» // *Ibid.* P. 313–339.
- Idem.* «Auspicia ad patres redeunt» // *Ibid.* P. 340–383.
- Marquardt J.* Römische Staatsverwaltung. Leipzig, 1876–1878. Bd. 2–3.
- Ménager L.-R.* Les colleges sacerdotaux, les tribus et la formation primordiale de Rome // *MEFR.* Antiquité. 1976. T. 88. P. 455–543.
- Merrill E.T.* The Roman Calendar and the Regifugium // *CPh.* 1924. Vol. 19. P. 20–39.
- Meyer Chr.* Praerogativa centuria // *RE.* Supplbd. 8. Stuttgart, 1956. Sp. 567–598.
- Meyer E.* Römisches Staat und Staatsgedanke. Aufl. 2. Zürich; Stuttgart, 1961.
- Michels A.K.* The Calendar of the Roman Republic. Princeton, 1967.
- Mitchell R.E.* Patricians and Plebeians. The Origin of the Roman State. Ithaca (London), 1990.
- Momigliano A.* Ricerche sulle magistrature romane. I. «Dictator clavi figendi causa» // *BCAR.* 1930. Vol. 58. P. 29–42.
- Idem.* Il *Rex Sacrorum* e l'origine della repubblica // *Momigliano A.* Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico. Roma, 1969. P. 395–402.
- Mommsen Th.* Die römische Chronologie bis auf Caesar. Berlin, 1859.
- Idem.* Römisches Staatsrecht. Bd. 1–3. Aufl. 3. Leipzig, 1887–1888.
- Idem.* Römisches Strafrecht. Berlin, 1955 (1889).
- Idem.* Der Religionsfrevl nach römischen Recht // *Historische Zeitschrift.* 1890. Bd. 64. S. 389–429.
- Mustakallio K.* Some Aspects of the story of Coriolanus and the Numen Behind the Cult of Fortuna Muliebris // *Roman Eastern Policy and Other Studies in Roman History.* Helsinki, 1990. P. 125–131.

- Muth R.* Vom Wesen römischer 'religio' // ANRW. II. Berlin; N.Y., 1978. Bd. 16. Teilbd. 1. P. 290–354.
- Nicholls J.J.* The Content of the Lex Curiata // *AJPh.* 1967. Vol. 88. № 3. P. 257–258.
- Niebuhr B. G.* Römische Geschichte. Berlin, 1853.
- North J.* Diviners and Divination at Rome // *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World.* Ithaca (N.Y.), 1990. P. 51–71.
- Idem.* Roman religion. Oxford, 2000.
- Ogilvie R.M.* «Lustrum condere» // *JRS.* 1961. Vol. 51. P. 31–39.
- Idem.* A Commentary on Livy. Books 1–5. Oxford, 1965.
- Orlin E.M.* Temples, religion and politics in the Roman Republic. Leiden; N.Y.; Köln, 1997.
- Otto W.F.* Lustrum // *RhM.* 1916. Bd. 71. S. 17–40.
- Palmer R.E.A.* The King and the Comitium. A Study of Rome's oldest public document. Wiesbaden, 1969.
- Idem.* Roman Religion and Roman Empire. Five Essays. Philadelphia, 1974.
- Peruzzi Em.* Aspetti culturali del Lazio primitivo. Firenze, 1978.
- Pfiffig A.J.* Religio Iguvina. Philologische und religionsgeschichtliche Studien zu den Tabulae Iguvinae. Wien, 1964.
- Piéri G.* Histoire du cens a Rome de ses origines á la fin de la République. P., 1967.
- Platner S., Ashby T.* A Topographical Dictionary of Ancient Rome. L., 1929.
- Porte D.* Les donneurs de sacré. Le prêtre à Rome. P., 1989.
- Préaux J.-G.* La sacralité du pouvoir royal à Rome // *Le Pouvoir et le Sacré.* Bruxelles, 1962. P. 107–120.
- Preller L.* Römische Mythologie. Berlin, 1881–1883. Bd. 1–2. Aufl. 3.
- Radke G.* Quindecimviri // *RE.* Stuttgart, 1963. Halbbd. 47. Sp. 1114–1148.
- Idem.* Fasti Romani. Betrachtungen zur Frühgeschichte des römischen Kalenders. Münster, 1990.
- Richter.* Inauguratio // *RE.* Stuttgart, 1916. Bd. 9. Sp. 1220–1229.
- Ridley R.T.* Notes on the Establishment of the Tribune of the Plebs // *Latomus.* 1968. T. 27. Fasc. 3. P. 535–554.
- Idem.* The origin of the Roman dictatorship: overlooked opinion // *RhM.* Neue Folge. 1979. Bd. 122. Ht. 3–4. P. 303–309.

- Riewald P.* Sacerdotes // RE. Stuttgart, 1970. Reihe 2. Halbbd. 2. Sp. 1631–1653.
- Rilinger R.* Der Einfluss des Wahlleiters bei den römischen Konsulwahlen von 366 bis 50 v. Chr. München, 1976.
- Rohde G.* Die Bedeutung der Tempelgründungen im Staatsleben der Römer. Marburg, 1932.
- Rose H.J.* The Inauguration of Numa // JRS. 1923. Vol. 13. P. 82–90.
- Idem.* Roman Religion 1910-1960 // JRS. 1960. Vol. 50. P. 161–172.
- Rosenberg A.* Studien zur Entstehung der Plebs // Hermes. 1913. Bd. 48. Ht. 3. S. 359–377.
- Idem.* Imperium // RE. Stuttgart, 1916. Bd. 9. Sp. 1201–1211.
- Idem.* Regifugium // RE. Stuttgart, 1920. Reihe 2. Bd. 1. Sp. 469–472.
- Idem.* Rex sacrorum // Ibid. Sp. 721–726.
- Rosenstein N.* Sorting out the Lot in Republican Rome // AJPh. 1995. Vol. 116. № 1. P. 43–75.
- Rubino J.* Untersuchungen über römische Verfassung und Geschichte. Bd. 1. Cassel, 1839.
- Rüpke J.* Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom. Stuttgart, 1990.
- Idem.* Die Religion der Römer. Eine Einführung. München, 2001.
- Sabbatucci D.* L'edilità romana: magistratura e sacerdozio // Atti della Accademia nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche. Roma, 1954. Ser. VIII. Vol. 6. Fasc. 3. P. 255–333.
- Salerno Fr.* Dalla «consecratio» alla «publicatio bonorum». Forme giuridiche e uso politico dalle origini a Cesare. Napoli, 1990.
- Schatzman I.* The Roman General's authority over Booty // Historia. 1971. Bd. 21. Ht. 2. P. 177–205.
- Scheid J.* Le prêtre et le magistrat. Réflexions sur les sacerdotés et le droit public à la fin de la République // Des ordres à Rome. Ed. C. Nicolet. P., 1984. P. 243–280.
- Idem.* Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains. Aubier, 2005.
- Scholz U.* Suovitaurilia und Solitaurilia // Philologus. 1973. Bd. 117. Ht. 1. S. 3–28.
- Schwegler A.* Römische Geschichte. Bd. 1. Tübingen, 1884.
- Scullard H.H.* Scipio Aemilianus and Roman Politics // JRS. 1960. Vol. 50. P. 59–74.

-
- Idem.* Festivals and ceremonies of the Roman Republic. Ithaca (N.Y.), 1981.
- Siber H.* Römisches Verfassungsrecht in geschichtlicher Entwicklung. Lahr, 1952.
- Sini Fr.* A proposito del carattere religioso del 'dictator' (note metodologiche sui documenti sacerdotali) // SDHI. 1976. № 42. P. 401–424.
- Idem.* Documenti sacerdotali di Roma antica. I. Libri e commentarii. Sassari, 1983.
- Simpson C.J.* Livia and the Constitution of the Aedes Concordiae. The Evidence of Ovid Fasti I. 637ff // Historia. 1991. Bd. 40. Ht. 4. P. 449–455.
- Smith C.J.* The Roman Clan. The *Gens* from Ancient Ideology to Modern Anthropology. Cambridge, 2006.
- Sohlberg D.* Militärtribunen und verwandte Probleme der frühen römischen Republik // Historia. 1991. Bd. 40. Ht. 3. S. 257–274.
- Sordi M.* La sacrosanctitas tribunicia e la sovranità popolare in un discorso di Tiberio Gracco // Religione e politico nel mondo antico. Milano, 1981. P. 124–130.
- Stambaugh J.E.* The Functions of Roman Temples // ANRW. II. Berlin; N.Y., 1978. Bd. 16. Teilbd. 1. P. 554–608.
- Stark R.* Ursprung und Wesen der altrömischen Diktatur // Hermes. 1940. Bd. 75. № 2. S. 206–204.
- Stasse B.* La loi curiate des magistrats // RIDA. 2005. T. 52. P. 375–400.
- Staveley E.S.* The Conduct of Elections during an *Interregnum* // Historia. 1954. Bd. 3. Ht. 2. P. 193–207.
- Idem.* The Constitution of the Roman Republic (1940–1954) // Historia. 1956. Bd. 5. Ht. 1. P. 74–122.
- Idem.* The *Fasces* and *Imperium Maius* // Historia. 1963. Bd. 12. Ht. 4. P. 458–484.
- Idem.* Greek and Roman voting and election assemblies. Ithaca (N.Y.), 1972.
- Stewart R.* The Jug and Lituus on Roman Republican Coins: Ritual Symbols and Political Power // Phoenix. 1997. Vol. 51. № 2. P. 170–189.
- Idem.* Public Office in Early Rome. Ritual Procedure and Political Practice. Ann Arbor, 1998.

- Suchier R.* Die Nägel in Römergräbern // *Philologus*. 1873. Bd. 33. Ht. 2. S. 335–343.
- Summer G.V.* Elections at Rome in 217 B.C. // *Phoenix*. 1975. Vol. 29. № 3. P. 250–259.
- Suolahti J.* The Romans Censors. A study of social structure. Helsinki, 1963.
- Sydenham E.A.* The coinage of the Roman Republic. L., 1952.
- Szemler G.J.* Religio, priesthoods and magistracies in the Roman Republic // *Numen*. 1971. Vol. 18. Fasc. 2. P. 103–131.
- Idem.* The Priests of the Roman Republic. A Study of Interactions Between Priesthoods and Magistracies. Bruxelles, 1972.
- Idem.* The Dual Priests of the Republic // *RhM. Neue Folge*. 1974. Bd. 117. Ht. 1–2. P. 72–86.
- Idem.* Sacerdotes publici and ius sententiam dicendi // *Hermes*. 1976. Bd. 104. Ht. 1. P. 53–58.
- Idem.* Pontifex // *RE. München*, 1978. Supplbd. 15. Sp. 333–396.
- Idem.* Priesthoods and Priestly Careers in Ancient Rome // *ANRW. II*. Berlin; N.Y., 1986. Bd. 16. Teilbd. 3. P. 2314–2331.
- Tatum W.J.* The *Lex Papiria de dedicationibus* // *CPh*. 1993. № 88. P. 319–328.
- Taylor L.R.* The Election of the *pontifex maximus* in the Late Republic // *CPh*. 1942. Vol. 37. № 4. P. 421–424.
- Idem.* Roman Voting Assemblies from the Hannibalic War to the Dictatorship of Caesar. Ann Arbor, 1966.
- Taylor L.R., Broughton T.R.S.* The Order of the Two Consuls' Names in the Yearly Lists // *MAAR*. 1949. Vol. 19. P. 1–15.
- Idem.* The Order of the Consuls' Names in Official Republican Lists // *Historia*. 1968. Bd. 17. Ht. 2. P. 166–171.
- Ungern-Sterberg J. v.* The End of the Conflict of the Orders // *SSAR*. 2nd ed. Oxford, 2005. P. 312–332.
- Vaahtera J.* Roman augural lore in Greek historiography. Stuttgart, 2001.
- Valeton I.M.J.* De modis auspicandi Romanorum // *Mnemosyne*. 1889. Vol. 17. P. 275–292; 418–452, 1890. Vol. 18. P. 208–263, 406–456.
- Idem.* De iure obnuntiandi comitiis et conciliis // *Mnemosyne*. 1891. Vol. 19. P. 75–113, 229–270.

-
- Idem.* De inaugurationibus Romanis // Mnemosyne. 1891. Vol. 19. P. 405–460.
- Idem.* De templis Romanis // Mnemosyne. 1892. Vol. 20. P. 338–390; 1893. Vol. 21. P. 62–91, 397–440; 1895. Vol. 23. P. 15–79; 1897. Vol. 25. P. 93–144, 361–385; 1898. Vol. 26. P. 1–93.
- Vallocchia F.* Collegi sacerdotali ed assemblee popolari nella repubblica romana. Torino, 2008.
- Vanggaard J.H.* The Flamen. A Study in the History and Sociology of Roman Religion. Copenhagen, 1988.
- Versnel H.S.* Transition and Reversal in Myth and Ritual. Leiden; N.Y.; Köln, 1993.
- Voci P.* Per la definizione dell' imperium // Studi in memoria di Emilio Albertario. Milano, 1953. Vol. II. P. 67–102.
- Vogel K.-H.* Imperium und Fasces // ZSS. Rom. Abt. 1950. Bd. 67. S. 62–111.
- Wagenvoort H.* Roman dynamism. Studies in ancient Roman thought, language and custom. Oxford, 1947.
- Idem.* Wesenszüge altrömischer Religion // ANRW. I. Berlin; N.Y., 1972. Bd. 2. S. 348–376.
- Wardman A.* Religion and statecraft among the Romans. L., 1982.
- Watson A.* The State, Law and Religion. Pagan Rome. L., 1992.
- Weigel R.D.* Roman Generals and the Vowing of Temples, 500–100 B.C. // Classica et mediaevalia. 1998. Vol. 49. P. 119–142.
- Weinstock St.* Templum // Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Röm. Abt. 1932. Bd. 47. S. 95–121.
- Werner R.* Der Beginn der römischen Republik. Wien, 1963.
- Wesenberg G.* Praetor maximus // ZSS. Rom. Abt. 1947. Bd. 65. S. 319–326.
- Idem.* Zur Frage der Kontinuität zwischen königlicher Gewalt und Beamtengewalt in Rom // ZSS. Rom. Abt. 1953. Bd. 70. S. 58–92.
- Wilcken U.* Zur Entwicklung der römischen Diktatur // Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Berlin, 1940. № 1. S. 3–32.
- Wiseman T.P.* The census in the first century B.C. // JRS. 1969. Vol. 59. P. 59–75.
- Wissowa G.* Augures // RE. Stuttgart, 1896. Halbbd. 4. Sp. 2313–2344.
- Idem.* Auspicium // Ibid. Sp. 2580–2587.

- Idem.* Consecratio // RE. Stuttgart, 1901. Bd. 4. Sp. 896–902.
- Idem.* Dedicatio // Ibid. Sp. 2356–2359.
- Idem.* Religion und Kultus der Römer. Aufl. 2. München, 1912.
- Wolf H.J.* Polis und civitas // ZSS. Rom. Abt. 1978. Bd. 95. S. 1–14.
- Ziolkowski A.* The Temples of Mid-Republican Rome and their Historical and Topographical Context. Roma, 1992.
- Zumpt A.W.* Ueber die Lustra der Römer // RhM. Neue Folge. 1870. Bd. 25. S. 465–506; 1871. Bd. 26. S. 1–38.

Список сокращений

АМА – Античный мир и археология

ВДИ – Вестник древней истории

ДП – Древнее право

ЖМНП – Журнал министерства народного просвещения

ФЗ – Филологические записки

ФО – Филологическое обозрение

AJPh – American Journal of Philology

ANRW – Aufstieg und Niedergang der römischen Welt

ARW – Archiv für Religionswissenschaft

BCAR – Bulletino della Commissione Archeologica Comunale in Roma

Bd. – Band

CAH – Cambridge ancient history

CIL – Corpus inscriptionum latinarum

CPh – The Classical Philology

CR – The Classical Review

CQ – The Classical Quarterly

CW – The Classical World

FIRA – Fontes Iuris Romani Antiqui

FIRaj – Fontes Iuris Romani Anteiustiniani
Ht. – Heft
ILS – Inscriptiones Latinae Selectae
JRH – The Journal of Religious History
JRS – The Journal of Roman Studies
MAAR – Memoirs of the American Academy in Rome
MEFR – Mélanges de l'école française de Rome
NAWG – Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen
Ps. – pars
Pt. – parte
RE – Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft von
Pauly–Wissowa
REL – Revue des études latines
RhM – Rheinisches Museum für Philologie
RIDA – Revue Internationale des droits de l' Antiquité
RIL – Rendiconti Istituto Lombardo di Scienze e Lettere
SDHI – Studia et Documenta Historiae et Iuris
SSAR – Social Struggles in Archaic Rome
SSRR – Staat und Staatlichkeit in der frühen Römischen Republik
TAPhA – Transactions of the American Philological Association
TLL – Thesaurus Linguae Latinae
ZSS – Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte

Contents

<i>Introduction</i>	7
---------------------------	---

Chapter I

THE SOURCE AND SIGNIFICANCE OF THE MAGISTRATE AUSPICES	35
I.1. The auspices in the religious life of the republican Rome	35
I.2. The curiate legislation on the empire	39
I.3. The source of magistrate auspices: electoral comitia	63
I.4. The change of supreme power: empires and auspices	89
I.5. The issue of auspices in the confrontation between patricians and plebs	107

Chapter II

THE RELIGIOUS AUTHORITIES AND THE SACRAL CONTENT OF THE MAGISTRATE POWER	117
II.1. The sacral aspect of the king's power	118
II.2. The religious authorities of ordinary magistrates ...	143
II.3. The sacral aspects of the early republican dictatorship	153
II.4. The religious authorities of censors' power	180

Chapter III

PRIESTS IN THE POLITICAL SYSTEM

OF THE REPUBLICAN ROME. 198

III.1. Roman public priesthood: sources
and general overview. 201

III.2. The collegiate of augurs. 226

III.3. The collegiate of pontifices 264

III.4. The supreme pontifex and the election
of plebeian tribunes in 449 B.C. 293

III.5. The collegiate of the priests of the sacra 307

Chapter IV

THE TEMPLES: THE PROCEDURE OF FOUNDATION AND THE PUBLIC

AND LEGAL POSITION. 324

IV.1. Votum: the promise of the public temple. 326

IV.2. Locatio: the allocation of the temple lot 343

IV.3. Dedicatio: the dedication of the temple building. . . 359

IV.4. The participation of individuals
in founding public temples 380

IV.5. The economic position
and the social role of temples 392

IV.6. The legal protection of sacred property
in Ancient Rome 408

Conclusion. 425

Bibliography. 438

The list of abbreviations. 578

Smorchkov A.M.

**Religion and authorities in the Roman Republic:
magistrates, priests, temples.**

The book represents a comprehensive analysis of the role religion played in the political system of the Roman Republic. The author thoroughly studies such problems as the sacral content of magistrate authority, the religious authority of supreme magistrates (consulate, dictatorship, censorship), the political significance and forms of priests' influence (pontifices and augurs), the participation of religious and political bodies in the establishment of temples, the status of temples in the Roman social and political organization. The key problem of the book is the study of the right to public auspices (divination), which expressed the religious and political unity of the Republic. The issues of interaction of religion and authorities are considered together with the analysis of the specificity of Roman society and the peculiarities of its worldview.

The book is intended for specialists, students of humanities and all the readers interested in the history of Ancient Rome and ancient Roman religion.

Сморчков А.М.

Религия и власть в Римской Республике: магистраты, жрецы, храмы. М.: РГГУ, 2012. 602 с.
ISBN 978-5-7281-1306-5

Представлен комплексный анализ роли религии в политической системе Римской Республики. Подробно исследуются такие проблемы, как сакральное содержание магистратской власти, религиозные полномочия высших магистратур (консулата, диктатуры, цензуры), политическое значение и формы влияния жрецов (понтификов и авгуров), участие религиозных и политических органов в процедуре учреждения храмов, статус храмов в римской общественно-политической организации. Ключевой проблемой исследования является изучение права на общественные ауспиции (гадания), выразившего религиозно-политическое единство республиканского государственного устройства. Вопросы взаимодействия религии и власти рассматриваются в тесной связи с анализом специфики римского общества и особенностей его мировоззрения.

Для специалистов, студентов гуманитарных специальностей и всех интересующихся историей Древнего Рима и древнеримской религией.

УДК 22.09

ББК 63.3(0)32-3

Научное издание

Сморчков Андрей Михайлович

**РЕЛИГИЯ И ВЛАСТЬ В РИМСКОЙ РЕСПУБЛИКЕ:
МАГИСТРАТЫ, ЖРЕЦЫ, ХРАМЫ**

Редактор Л.П. Бурцева

Художественный редактор М.К. Гуров

Технический редактор Г.П. Каренина

Корректор О.Н. Картамышева

Компьютерная верстка Е.Б. Рагузина