

Язык и история культуры

УДК 151.81+81

Мосенкис Ю. Л., Якименко Н. В.

ИНДОЕВРОПЕЙСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О САКРАЛЬНОМ ЦАРЕ-ЗАКОНОДАТЕЛЕ В СРАВНЕНИИ С ВОСТОЧНЫМИ ТРАДИЦИЯМИ (лингвистические, мифологические, правовые и психологические аспекты)

Рассмотрены сакральные функции царя в древних обществах Европы и Азии. Для архаического человека власть вождя, мага, а затем священного царя, его пророчества и повеления имеют силу закона, потому что они встроены в природный Космос.

Ключевые слова: царь-жрец, священный царь, религия, индоевропейцы, древневосточные монархии, Древний Рим, Древний Китай, Япония.

Как известно, противопоставление «Запада» и «Востока», на котором уже не одно столетие акцентирует внимание европейская культура и культурология, является довольно поздним и в значительной мере искусственным. Ведь и минойский Крит, из которого выросла греческая культура, и этруская Италия, на базе которой возник Рим как город и государство, — явления в большей мере восточные, чем западные. Впрочем, вся Европа до античности, а тем более до «индоевропеизации» III–II тысячелетий до н. э. — более «Восток», чем «Запад». Да и современные баски или саамы — островки древнейшей доиндоевропейской языково-культурной среды Европы — тяготеют к востоку, представляя в первом случае синтез берберско-кавказских, а во втором — уральско-палеоазиатских традиций. Наконец, Востоком была и вся Америка до Колумба.

Вопрос о взаимодействии индоевропейской культуры (начиная с праязыкового периода и до исторического времени) и восточных культур требует дальнейших исследований. Так, говорилось о заимствованиях еще в праиндоевропейский язык из шумерского (В. М. Иллич-Свитыч), северокавказских (С. А. Старостин) и проч., влиянии индоевропейского языка на картвельский (Г. А. Климов), древней близости индоевропейских языков к уральским и алтайским. Судя про все, праиндоевропейская культура (где бы ни находилась прародина ее языка) так или иначе во времена своего распада соотносилась с древневосточными культурами энеолита-бронзы (см. дискуссию Т. В. Гамкрелидзе и В. В. Иванова с И. М. Дьяконовым об индоевропейской прародине на страницах журнала «Вестник древней истории» в начале 1980-х и фундаментальную монографию двух первых авторов [Гамкрелидзе, Иванов 1984]).

При ближайшем рассмотрении индоевропейский священный царь, выполнявший обязанности жреца, не сильно отличался от восточного священного царя — древнеегипетского, древнекитайского, ацтекского и проч. В Эфиопии, Камбодже, Таиланде, Японии культы священных царей сохранились в той или иной степени до наших дней. Да и нельзя забывать, что хеттские солнечные цари, персидские монархи (с дошедшим до XX века титулом *шахиншах*, прямо наследующим древнеперсидскую традицию), афганские падишахи, индийские раджи — носители именно индоевропейских языков. В свете сведений о восприятии еще древними греками критских сакральных царей именно как эллинов (Т. В. Блаватская), информации о взаимодействии раннекитайской цивилизации с индоевропейцами (Л. С. Васильев), влияния индоиранской культурной среды не только на урало- и алтаеязычные народы Сибири, но и через сибирский шаманизм даже на древнюю Японию (ср. [Топоров 1981]) картина языково-культурного взаимодействия индоевропейцев с соседними народами в Евразии в период возникновения первых государств нуждается в более пристальном внимании. Так, японский культ ме-

ча как души самурая вполне сопоставим с образом кинжала как души героя в сказках иранскоязычных народов. Более того, образ богини с зеркалом [Курочкин 1993] напоминает зеркало Аматерасу (зеркало также является распространенным атрибутом сибирских шаманов).

Все сказанное имеет прямое отношение к проблеме исследования древнего мифологического образа сакрального царя как верховного жреца, мага, законодателя, судьи, вождя социума, мудреца и военного лидера.

Дж. Дж. Фрэзер посвящает обожествлению архаических вождей и царей специальный раздел «Золотой ветви» — «Воплощенные боги в образе людей», в котором говорит об обожествлении монархов Бенина, Бирмы, Сиамы, Древнего Востока и резюмирует: «Итак, верховный правитель занимал в примитивных обществах такое место в плане религиозном, что притязание на божественные и сверхъестественные способности, выдвигаемое владыками более поздних великих империй — Египта, Мексики и Перу, — было не просто результатом непомерного тщеславия, но пережитком и дальнейшим развитием апофеоза живых властителей, издавна имевшего место у дикарей». Ценные наблюдения о восприятии архаического священного царя находим, несмотря на литературную форму представления, в произведении Р. Грейвса «Белая богиня».

«Признание Верховной государственной власти одного человека над сотнями тысяч и миллионами подобных ему человеческих существ не может иметь места иначе, как при факте или презумпции, что в данной личности — царе — действует некоторая высшая сверхчеловеческая сила, которой нация желает подчиниться или не может не подчиниться... Участие религиозного начала безусловно необходимо для существования монархии, как государственной Верховной власти. Без религиозного начала единоличная власть, хотя бы и самого гениального человека, может быть только диктатурой» [Тихомиров]. Интересные рассуждения о римском и китайском культах императора находим во втором томе «Заката Европы» О. Шпенглера.

Как подчеркивают исследователи «индоевропейских древностей», название праиндоевропейского сакрального царя с корнем **reg-* сохранилось только у римлян (*rex*), индусов (*rāja* — раджа) и кельтов, тогда как у остальных народов (в частности, германцев и славян) он является заимствованием. Говоря о славянах, следует подчеркнуть, что источники называют титулом *рекс* антского правителя *Божа*, казнённого готами в 375 г. — при том, что имя *Бож* современные исследователи считают искажением либо прилагательного *божь* «божий» (что может свидетельствовать о восприятии личности восточнославянского вождя как сакральной), либо существительного *вожь* «вождь» (*вождь* — старославянская, то есть южнославянская форма, *вожь* — восточнославянская). Необходимо согласиться, что западноевропейские авторы воспринимали антского вождя как монарха, что свидетельствует об объеме его полномочий и, возможно, порядке наследования. Как отмечает Ю. В. Павленко, «важно подчеркнуть, что главу антского объединения — Божа — как и правителей вестготов, остготов и гуннов, Иордан (Гетика, 247) называет рексом — термином, употреблявшимся для обозначения наследственной царской, королевской, княжеской власти» [Павленко 1989, с. 242–243]. Сообщается, что Бож был казнён вместе со своими сыновьями и старейшинами, откуда может следовать о наличии у последних значительных прав, превышающих даже права старейшин. В общем проблема сохранения индоевропейского наследия в образе славянского правителя языческого периода требует, на наш взгляд, специального исследования.

Как отмечает Э. Бенвенист, латинский *rex* (образ которого, наряду с титулом, исследователь проецирует в праиндоевропейскую древность) должен рассматриваться не столько как самодержец, сколько как человек, проводящий линии сакральных границ или прокладывающий путь, олицетворяющий все, связанное с правом. Так же и индоевропейский *rex* — понятие более религиозное, чем политическое. По словам Э. Бенвениста, обязанности индоевропейского царя — не повелевать и не вершить власть, а устанавливать правила и определять то, что относится к праву. Такой царь оказывается значительно ближе к жрецу, чем к самодержцу. Царская власть такого рода в историческое время сохранялась лишь на окраинах индоевропейского языково-культурного мира — у римлян и кельтов с одной стороны и у индийцев с другой [Бенвенист 1995, с. 252].

Корень, обозначающий у римлян, кельтов и индийцев священного царя, происходит от глагола со значением «направлять, выправлять, выравнивать», откуда, в частности, древнеиндийск. *rji-* «прямой», «правый», авестийск. *razan-* «порядок», древнегреческ. *orektos* «устремленный», латинск. *rectus* «прямой» и др. [Гамкрелидзе, Иванов 1984, т. 2, с. 751]. Итак, в праиндоевропейском магико-мифологическом представлении главной функцией царя было осуществление священного обряда.

«Институт королевской власти принадлежит к числу древнейших у всех индоевропейских народов» [Шкунаев 1989, с. 15]. Т. В. Гамкрелидзе и В. В. Иванов подчеркивают полное совпадение целого комплекса ритуалов, связанных со священным царем в Риме и Индии, а также с древнекельтским царем. «Такие совпадения... позволяют реконструировать у древних индоевропейцев образ «священного царя»..., символизирующего единство и благополучие всего сообщества» [Гамкрелидзе, Иванов 1984, т. 2, с. 751–752].

Нельзя согласиться с мнением Э. Бенвениста, что **reg-* — единственное общеиндоевропейское обозначение правителя. Можно назвать по крайней мере еще два корня, достаточно близких по значению. Во-первых, — **val-*, отсюда *власть*, *волость* как управляемый район, слова со многими другими оттенками значений в различных индоевропейских языках — *велеть*, *воля*, а в тохарских языках (на древнем индоевропейском острове на территории Китая) — титул царя (тох. А *wäl*, тох. В *walo*). Сюда же относится корень княжеского имени Владимир, которое соседи Руси нередко рассматривали не как личное имя, а как титул. Данный корень соотносится с очень созвучным обозначением власти и властителя в арабском языке, что может свидетельствовать не только о заимствовании, но и о возможности древнейших межсемейных языково-культурных связей. Во-вторых, — индоевропейское обозначение «господина», «сильного» корнем **pot*. Есть предположение (Ю. В. Зыцарь), что этот корень отражен в имени предка европейцев в библейской генеалогии — *Яфет*, а последнее имя давно сопоставляют с именем отца Прометея греческой мифологии — *Япет*. Именно от этого корня произведены имена-эпитеты древнейших божеств критской морской державы — *Посейдон* («господин земли», вторая часть имени — звуковой вариант древнегреческого слова *хтон* «земля») и *Потния* («госпожа» — образное наименование верховной богини, чье собственное имя было табуировано; другие образные имена этой древнекритской богини — *Ариандна* «благородная святая», *Бритомартис* «сладкая дева»).

Выделение в праиндоевропейском обществе и даже мифологии разных слоев лиц (с сакральными, военными и хозяйственными функциями, по Ж. Дюмезилю, ср. касты в древней Индии и древнем Иране и следы подобного деления в других индоевропейских обществах, например в древнегреческом) приводит к постановке вопроса о разнофункциональных вождях — сакральном, военном и хозяйственном; ср. многочисленные параллели — от жрецов с разными функциями, включая царские (*архонт-басилевс* [Ленская 2001] и *рекс сакрорум*), в Греции и Риме республиканской эпохи до «разделения властей» князя, посадника и архиепископа в древнем Новгороде.

Противопоставление сакральных королей и военных вождей (соответствующих латинским титулам *rex* и *dux* предполагают еще в праиндоевропейском обществе [Шкунаев 1989, с. 16]. «Легитимность власти в раннем государстве основана на сакральных свойствах правителя, на вере в его сверхъестественные способности обеспечивать благоденствие страны и народа... Сакральное государство (раннее государство)... было по своей сущности не только политическим образованием, но и религиозно-культурной общностью...» [Кочакова 1995, с. 159, 162]. Египетский фараон «стал олицетворять собой все, что имелось божественного в долине Нила, и исполнять обязанности всех воплощаемых богов» [Джеймс 2006, с. 179]. В архаических африканских царствах авторитет политического лидера обеспечивался не только идеологией культа предков, но и магической идеологией, на основании которой предполагалась способность контролировать магические силы и посредством их влиять на ход природных и общественных процессов [Бочаров 1995, с. 216]. Древнеацтекский правитель обладал одновременно верховной административной, военной и религиозной властью, его обожествляли [Баглай 1995].

Совершенно очевидно, что в разных обществах в зависимости от «конкретно-исторических условий» царская власть имела разное происхождение. Если в культурах, унаследовавших индоевропейского *rex*'а, царская власть происходила от жреческой, то, например, в древней Персии царь — прежде всего военный вождь. Он получает власть и землю в дар от богов [Бенвенист 1995, с. 255], но сам не является богом. Точно так же греческий *basileus* (царь архаической эпохи Греции, отличающийся своими функциями от древнекритского царя) не может похвалиться божественным происхождением: «Все его значение и все его владение, знаки достоинства и права доверены ему богами, но ими он обладает не по своему божественному происхождению» [Бенвенист 1995, с. 261]. Такой царь нуждается в укрепляющих его власть ритуалах и атрибутах.

В отличие от иранских и греческих царей I тысячелетия до н. э., в индоиранскую эпоху (II тысячелетие до н. э.) «царь есть божество, и ему нет надобности придавать своей власти законность, используя символ, подобный скипетру. Но гомеровский царь — всего лишь человек, который получил царское достоинство от Зевса вместе с подчеркивающими это достоинство атрибутами. У германцев царь осуществлял власть просто человеческую, в то время как в Риме *rex* являлся тем же воплощением божества и облечен той же божественной властью, что и индийский *raj*-» [Бенвенист 1995, с. 263].

Весьма значительный интерес представляет хеттская традиция — не только ввиду существования письменности с начала II тысячелетия до н. э., но и благодаря неповторимому синтезу в ней древнеближневосточных и индоевропейских компонентов. Ведь хеттская мифология и идеология сочетала в себе, как известно, унаследованные праиндоевропейские элементы с местными малоазийскими хаттскими, а также с заимствованными шумерскими, аккадскими, хурритскими и древнеегипетскими. Влияние египетской иероглифики на малоазийскую соседствует со схожими явлениями в царском культе солнца. Есть и примечательные хеттско- (шире — анатолийско-)египетские языковые параллели. Хеттская мифо-религиозная традиция аккумулировала в себе социальные, правовые, этические и эстетические установления. «Основные правовые положения хеттского государства, как и в других странах древнего Переднего Востока, были выражены в религиозной форме» [Довгяло 1980, с. 62]. Становление хеттского государства (как в совершенно иной традиции — японского) связывалось с деятельностью божественных существ. В тексте, представляющем собой, как подчеркивает Г. И. Довгяло, самый древний образец хеттского государственного права, говорится: «Боги приводили в порядок страны, и для Хаттусы <ядра Хеттского государства> они взяли великий трон, поместили туда его затем, чтобы Лабарнаса, царь, на нем восседал» [Довгяло 1980, с. 62]. Хеттский царь в текстах выступает не как божество, а как наместник богов: «Небо, земля и войско принадлежат богу бури. Он назначил Лабарнаса, царя, управителем. Он вручил ему всю страну города Хаттуса... Кто же Лабарнаса, царя, самолично или границы страны его тронет, того уничтожит бог бури!» [Довгяло 1980, с. 62]. Бог бури, как видим, играет здесь ту же роль покровителя царского рода, что и Перун в языческой Руси.

В диалоге со своим персонифицированным тронном, часто имеющим в ритуальных и мифологических текстах детерминатив бога, хеттский царь говорит: «Мне, царю, боги — бог солнца и бог бури — доверили страну и мой дом... Мне, царю, принесла богиня трон со дна моря, правление и колесницу» [Довгяло 1980, с. 63]. Божественные атрибуты власти в хеттском представлении выполняют те же функции, что и дарованные богами атрибуты магической власти японского императора — зеркало, меч и яшма. Подробнее о статусе хеттского царя см., в частности: [Волков, Непомнящий 2004; Гиоргадзе 1969; Гиоргадзе 1970; Гиоргадзе 1973; Довгяло 1963; Довгяло 1964; Довгяло 1965; Менабде 1962; Менабде 1965; Немировский, Краснова 2005; Никольский 1948].

Однако, несмотря на земную, человеческую сущность хеттского царя, его титул (*haššu*-«царь») считают родственным названиям богов в других индоевропейских традициях (древнеинд. *asura*- «бог, дух, высшее существо», авестийск. *ahura*, в частности в имени верховного зороастрийского божества *Ахура-Мазда*, скандинавские *асы*, древнеанглийск. *os* «бог») [Гамкрелидзе, Иванов 1984, т. 2, с. 750].

Солнце в представлении хеттов (как и многих соседних и более отдаленных народов) играло особую роль. Упоминание в хеттских текстах бога солнца «вполне согласуется с передне-восточной традицией, согласно которой бог солнца выступает как символ законности, справедливого правосудия... Как и в иных ближневосточных монархиях, у хеттов бог солнца есть источник правосудия, блюститель законов и карающее начало» [Довгяло 1980, с. 64]. Бог солнца — небесный источник государственного права во многих странах древнего Переднего Востока [Довгяло 1980, с. 94]. Вавилонский бол солнца Шамаш, соответствующий шумерскому Уту, обратил свой «лучистый лик» к царям и дал им законы хорошего правления, его особой задачей являлось поддержание правды, порядка и справедливости [Джеймс 2006, с. 210]. Хеттский царь обращается к солнцу как божеству в молитве: «Каждодневно ты суд творишь над человеком, собакой, свиньей, диким зверем, господин мой! И вот я, Муваталлис, царь, жрец солнечной богини Аринны и всех небесных богов молю бога солнца...» [Довгяло 1980, с. 64–65]. Понятно, что такие функции дневного светила напрямую связаны с ощущениями древнего человека от регулярности дневного и годового движения светила. Стоит вспомнить Евфросинью Ярославну «Слова о полку Игореве», обращающуюся к солнцу как богу.

Очень важен в хеттской мифологической идеологии образ путей и границ. «Границы и пути никто не смеет нарушать! Ведь границы есть колени бога бури, а пути — его грудь!» [Довгяло 1980, с. 65]. Образ пути, как известно, играет значительную роль и в древнеиндийской религиозной идеологии, в частности буддизме, и в даосизме, повлиявшем на корейскую и японскую мифологию (китайск. *dao* = корейск., японск. *do* «путь», традиционная японская религия *shin-to* — «путь богов»). Путями и границами заведовал праиндоевропейский царь-жрец, а в греко-римском восприятии — греческий Гермес и римский Терминус (при всем несозвучии их имен следует допустить происхождение второго от первого: по-этрусски Гермес именуется Турмс, а этрусский язык во многих случаях выступал посредником при заимствовании греческих культурных терминов в латинский язык). В целом можно предполагать соответствие дальневосточных мифологических представлений о пути с индоевропейскими представлениями о правильных направлениях.

Подобно гомеровскому царю, хеттский царь — не божество. «Основное государственно-правовое положение хеттской официальной идеологии, что царь — служилое лицо, управитель богов в стране Хатти, раб богов, земной человек, но избранник владык «небесного царства», вызвало к жизни и историю небесной монархии...», — замечает исследователь хеттской государственно-правовой системы [Довгяло 1980, с. 66].

Идеология Хеттского царства рассматривала царя в контексте вечной природы. Жрец, совершая ритуал, говорит: «Как бог солнца и бог бури, как небо и земля вечны, так пусть и царь и царица да будут вечны!» [Довгяло 1980, с. 92]. С этими представлениями сходны японские представления об императоре в 1868–1945 годах, чья династия считалась «вечной как Небо и Земля». Более того, в древних представлениях царь включен даже в самый масштабный магико-мифологический акт — «вечное повторение» М. Элиаде космогонии. Так, согласно одной из теорий, устное исполнение вавилонского космогонического эпоса (о борьбе божественного героя против хаоса и установлении мирового порядка) было актом вавилонских новогодних церемоний обновления царского сана и государства [Мелетинский 1963, с. 12]. В качестве «культурного героя — главной фигуры в фольклоре доклассового общества» [Мелетинский 1963, с. 25] может выступать, в частности, первый царь, основатель династии.

Хеттский царь носил титул (совпадающий с именем первого хеттского царя) *tabarna / labarna* — так называли только живого царя, откуда делают предположение о наличии у хеттов представления о каждом новом царе как реинкарнации первого (см. раздел «Царь» известной книги О. Р. Герни «Хетты»); однако все римские императоры назывались цезарями и августами, откуда не следует реинкарнация. Позже царь стал называть себя «мое солнце» (!) — как предполагают, под влиянием Египта, откуда пришел и царский символ — крылатый солнечный диск (не исключают и влияния хурритского государства Митанни). Хеттский царь чаще всего изображается как жрец. В послесловии к названной книге О. Р. Герни В. Г. Ардзинба рассматривается сакрализация хеттского царя, представление о троне как о божестве (судя по хаттско-

му названию трона и его культ имеет дохеттское происхождение), объезд царем царства как символ движения солнца (ср. поездки других монархов от короля Марокко до императора Мэйдзи).

В царском Риме, как и у хеттов, власть монарха часто передавалась зятю, что может соответствовать индоевропейской традиции с отражением в славянских сказках (тогда как, например, в Египте в случае смерти фараона его супруга могла выбрать себе преемника, который становился новым фараоном — такой случай известен после смерти Тутанхамона).

Для развития и образной передачи идеи божественного происхождения хеттской монархии широко использовались элементы государственной идеологии более древних государств Переднего Востока [Довгяло 1980, с. 96]. Важно заметить, что древневосточные цари считались священными в разных древневосточных государствах в неодинаковой степени. Так, египетские фараоны считались богами начиная уже с III тысячелетия до н. э. и до конца древности, тогда как в Месопотамии случаи обожествления правящих царей были достаточно редкими и в целом, по оценке современных исследователей, не характерными для шумеро-аккадской традиции. Исключение представлял собой аккадский царь Нарам-Син (Нарам-Суэн) XXIII в. до н. э., который стал называть себя «могущественным богом» и изображался в головном уборе с рогами как бог (ср. изображения библейского Моисея), и население поклонялось ему как богу; позднее Шульги (правивший через сто с небольшим лет) ставили в храмах как богу статуи, которым приносили жертвы [Дандамаев 1989, с. 6]. В отличие от Египта, «в Месопотамии обожествление царей так и осталось ограниченным эпизодом» [Якобсон 1989, с. 17]. Считают, что Нарам-Суэн (внук Саргона, два предшественника которого на троне погибли в результате междоусобиц) обожествил себя под впечатлением внутренних неурядиц и под возможным влиянием Египта. Сохранился текст о его обожествлении народом: «За то, что в годину бедствия мощь города своего он утвердил, граждане города его... в качестве бога города их, города Аккаде, испросили, и посреди Аккаде храм ему они воздвигли»; весь остальной Ближний Восток, включая и персидскую монархию, знал лишь царя-служителя, но не царя-бога [Якобсон 1989, с. 6, 26–27]. «Цари в Двуречье не считались богами в силу самого своего царского звания, как это было в Египте; большинство из них пользовалось посмертным культом, но им пользовались и предки отдельных родов и семей. При жизни же были объявлены богами лишь немногие цари (Нарам-Суэн, Шульги, Бур-Суэн, Ибби-Суэн и некоторые другие). Если Хаммурапи называет себя «божеством царей», то это не более как эпитет», — отмечает И. М. Дьяконов [Дьяконов 1959, с. 147].

На древнем Крите царь имел иной титул и иные функции, чем более поздний греческий *basileus*. Критский царь назывался *unaka* (линейное письмо А XX–XIV вв. до н. э.) или *wanaka* (линейное письмо В XV–XIII вв. до н. э.), что в классическом греческом языке дало форму *anaks*. Басилевсы же были наместниками царя в провинциях и лишь потом, с крушением крито-микенской государственной системы, получили самостоятельную власть, подобно полководцам Александра Македонского. Критскому царю подносили дары как божеству (судя по надписям линейного А и линейного В), его было запрещено изображать (ср. представления об опасности встречи с ацтекским царем [Баглай 1995, с. 234]). У Гомера титулом *anaks* нередко названы божества.

Критский титул священного царя сопоставляют с обозначением господина и даже бога в тохарских языках — древних вымерших языках (условно обозначаемых «тохарский А» и «тохарский В»), письменные памятники которых найдены на территории Синцзянь-Уйгурского округа Китая): тохарск. А *natak* «господин» и тохарск. А *nkat*, тохарск. В *nakte* «бог» [Гамкрелидзе, Иванов 1984, т. 2, с. 752], причем речь идет о боге солнца. Возможно, именно в образе тохарского солнечного божества мы видим связующее звено между критским божественным царем из династии Гелиоса и солнцеподобным китайским императором.

Нетрудно заметить, что критский иероглиф, обозначающий царя (*wanaka*) и позднее превратившийся в слоговый знак *wa*, очень близок к китайскому иероглифу, обозначающему священного царя (*wang*). Близость знаков и титулов нельзя признать случайной. Схожие знаки можно найти и в Триполье, и на памятниках южнотуркменской цивилизации; судя по малоази-

атским знакам, в основе лежит изображение сакрального царя в молитвенной позе с поднятыми руками (отсюда же, возможно, и герб Рюриковичей, культ которых неотделим от культа солнца — подробнее см. в готовящемся к печати специальном исследовании одного из авторов — Ю. Л. Мосенкиса). Вопрос о вхождении названных титулов в более пространный ряд священных царей со схожими титулами (баскский, эфиопский, шумерский, кечуа) требует более подробного исследования. Критско-китайская параллель царского титула сопоставима с давно отмеченным подобием изображения движения в критском и китайском искусстве (Б. Л. Богаевский). Более того: китайский монарх (*wang*) как сын Неба-божества (*tian* «небо», ср. *dian* «гром» — слова зафиксированы уже в древнейших китайских надписях II тысячелетия до н. э.) схож с критским царем (*wanaka*) как сыном критского Зевса по имени *Zan* (*Zan* от индоевропейского **dian-* / **t'ian-* «светлое небо как божество», отсюда и римский *Янус*), что отражено в греческом мифе о критском царе Миносе (титул, а не собственное имя)¹ как сыне Зевса. Как отмечает А. Ф. Лосев, «на Крите с Зевсом связана мифология гражданственности, государственности, законности», и Минос каждые девять лет получает законы и наставления от своего отца Зевса [Лосев 1957, с. 122–123]. Аналогична роль римского Януса как создателя вселенной из хаоса (Янус воспринимался и как сам изначальный Хаос, превратившийся в Космос), бога солнца, времени и первого царя Италии.

В свете тесной связи архаических правителей с небом можно рассматривать их превращение в конце жизни в небесные божества, восшествие на небо — «апофеоз» (Ромула, Геракла, Моисея), а, с другой стороны, их пришествие с неба — первого китайского императора Хуанди, родоначальника корейского государства Тангуна, предков династии Японских императоров.

Бог солнца Гелиос как покровитель критской царской династии сравним с желтыми (солнечными) одеждами китайского монарха (впрочем, «солнечными» считали себя и египетские, и хеттские, и японские, и инкские монархи). Еще одна очень любопытная параллель — тибетское *rgial* «царь», явно напоминающее индоевропейский титул.

Вторым лицом на древнем Крите был *лавагет*, титул которого буквально означает «вождь народа», «воевода» (причем «народ» здесь понимается прежде всего как вооруженные мужчины, ополчение, ср. славянское *полк* как соответствие германскому *folk* «народ» и полк как административно-территориальная и военная единица в средневековой Украине). Аналогичные критским должностные лица — *ванака* и *лавагет* — были и в древнем царстве Фригии (государство в Малой Азии с языком, очень близким к древнегреческому, известно благодаря легендарному царю Мидасу, гробница которого сохранилась до наших дней). Ср. подобные должности в Мегарах [Пальцева 1990].

Противопоставление сакрального царя и военного лидера характерно не только для древнего Крита — оно наблюдается и в Киевской Руси эпохи первых языческих князей (Олег — воевода при Игоре, Свенельд — воевода при Игоре, Ольге, Святославе и Ярополке, Добрыня — воевода при Владимире), и в османской Турции (султан и великий визирь), и в Хазарии (каган и бек), и в средневековой Японии (император и сёгун). При этом древнерусский титул *воевода* аналогичен не только критскому *лавагету*, но и западноевропейскому *герцогу*. В Японии считалось, что император препоручает сёгуну всю власть в области административного управления, военного дела и внешних сношений, а сам занят более возвышенными сакральными и духовными делами; считалось, что император живет во дворце как на небе, а сёгун правит на земле [Сила-Новицкая 1990, с. 22] (в течение столетий императору практически запрещалось покидать дворец; сёгуны документально предписывали императорам заниматься лишь науками и искусствами). Сегуны, стремясь ограничить реальную политическую власть монарха путем замыкания его в сфере сакрального, прямо предписывали императору: «Небесный владыка должен заниматься искусствами, первым из которых является ученых» [Мак-Клейн 2006, с. 53].

¹ Есть все основания предполагать, что критских миносов в конце правления приносили в жертву, что описано в мифологическом сюжете о путешествии Миноса на Запад (мифологически тождественный потустороннему миру) и его убийстве во время ритуального купания (ср. интерпретации: «Золотая ветвь» Дж. Дж. Фрэзера, «Белая богиня» Р. Грейвса, «Тесей» М. Рено).

Противопоставление жреческой и военной власти (в обоих случаях — по происхождению, так как со временем функции правителей нередко менялись, в основном в сторону расширения) характерно и для раннемесопотамских государств. В древнейший период глава шумерского города-государства — *эн*. «Эн — вождь-жрец мирного времени, возможно, выборный на срок. Он воплощал в себе жизненные силы общины и, если божеством-покровителем общины была богиня, совершал обряд священного брака» [Дьяконов 1959, с. 120]. Подобной многие исследователи видят роль древнекритского царя, сравнимую с известным в матриархальных мифологиях подчинением мужского божества женскому (Кибела и Аттис у фригийцев, Агдитис и Адонис у сирийцев, Дали и охотник у сванов); не исключено, что остатком такого представления является образ солнца как женского божества, известный в славянских сказках, в древнегрузинском язычестве (*Мзе-кали* «солнце-женщина»), у сванов (златоволосая Дали, прототип библейской Далилы-Далиды) и, наконец, в Японии.

По определению И. М. Дьяконова, шумерский правитель-жрец *эн*, позже превратившийся в *энси* (о котором подробнее ниже), «был представителем общины перед общинным божеством, олицетворял ее жизненные силы и отвечал за поддержание культа». Древнешумерские правители «основывали притязания на законность своей власти во всей стране на том, что в каждом отдельном «номе» они поддерживали местный общинный культ» [Дьяконов 1959, с. 122].

В отличие от *эна* и *энси*, другой шумерский титул правителя — *лугаль* (буквально «большой человек») — был связан с военно-экономическими функциями. Как предполагает известный шумеролог Т. Якобсен, первоначально это был выборный военный вождь [Дьяконов 1959, с. 127]. «Весьма вероятно предположение Т. Якобсена о том, что первоначально *лугаль* был выборным военным вождем, а *энси* был разновидностью *эна* — вождя-жреца мирного времени», тогда как в древности «лугалей в мирное время не было или они играли второстепенную роль» [Дьяконов 1959, с. 142, 145] (ситуация очень напоминает Новгородскую республику с ее традицией приглашения князя в военное время; интересно, что к определению древнейшего Шумера как республики склоняется И. М. Дьяконов). В городе-государстве Лагаше *энси* мог временно присваиваться титул *лугаль*, предположительно на время осуществления военных полномочий [Дьяконов 1959, с. 141], что очень напоминает ранние функции римского императора, временной должности, превращенной Г. Юлием Цезарем в постоянную.

Открытым следует оставить вопрос о возможной связи двоевластия сакрального царя и военного лидера с отмечаемым Т. В. Гамкрелидзе и В. В. Ивановым дуальным царствованием в некоторых индоевропейских традициях — ранних греческих государствах, у германцев, в Индии [Гамкрелидзе, Иванов 1984, т. 2, с. 776–777]. Во всяком случае спартанское двоецарствие (диархия) происходит, как считают, от соединения культа царя пришлых времен с более могущественным культом местного царя, являющегося жрецом автохтонных богов.

Интересно, что в Китае (очевидно, прежде всего в результате смены ряда династий в ходе истории) наблюдалась эволюция от образа сакрального царя вообще до образа царя, правящего по «мандату Неба» (подробнее см. ниже): и конкретный царь, и вся династия получили обязанность блюсти «добродетель», в противном случае не только отдельный государь, но и весь его род могут быть устранены от правления. Это представление очень напоминает мифологический образ *фарна* (светлой добродетельной сущности) древнеиранских правителей и героев, а также священную силу у полинезийцев (*мана*), максимум которой — у священного вождя. При таком сопоставлении нельзя забывать о взаимодействии древнего Китая с индоиранским культурным миром на западе и северо-западе и малайско-полинезийским культурным миром на юго-востоке (прародина австронезийцев, скорее всего, располагалась в южном Китае). Таким образом, китайский император с течением столетий все более эволюционировал от образа царя-бога и царя-жреца (подобного праиндоевропейскому) к образу царя-чиновника, чему могли способствовать и конфуцианские представления об этике, и даосистские представления о всемирном законе, которому следуют даже боги. В отличие от китайских представлений, в Японии утвердился принцип несменяемости династии, имеющей, согласно древним мифам, божественное происхождение. Считалось, что любой корабль, везущий из Китая тексты о

«мандате неба» и требованиях к императорской власти, непременно потерпит крушение. Как известно, единственным условием капитуляции Японии во время второй мировой войны со стороны Японии было сохранение правящей династии и тогдашнего императора.

По представлениям древних китайцев, Небо (Тянь) как высшее божество (культ которого отправлял лично император до свержения монархии в 1911 г.) давало «мандат Неба» (Тянь мин) на правление императору — «сыну Неба» (Тянь-цзы). В индоевропейской традиции, в частности древнегреческой, многие божественные герои также носят имя сына неба (*Дио-ген* «Зевсорожденный», при том, что имя Зевса происходит от индоевропейского имени «светлого неба»; *Диос-куры* «Зевсовы юноши»; *Тан-тал* «Таном (Зевсом) рожденный», *Дионис* «Зевсов сын» и другие). Интересно, что японский императорский титул *тэнно* «небесный владыка» отражает более высокий божественный статус монарха, чем китайский титул «сына Неба». Несмотря на китайское происхождение японского титула, китайских императоров не называли небесными владыками. В даосизме небесный владыка — бог-первопредок, правящий полярной звездой.

Представление о некоторой божественной сущности, являющейся источником магической власти и права правителя, характерно и для других традиций. Уже в Шумере третья династия Ура выработала «теорию вечной, божественной «царственности» (*nam-lugal*) — некоей субстанции, присущей царям, спустившейся с неба при сотворении мира и непрерывно, в закономерной и предустановленной богами последовательности переходящей от царя к царю» [Дьяконов 1959, с. 147] (Такое представление у шумеров было связано с образом судьбы *нам* и божественных сущностей мирового порядка *ме*). Подобно этому в древнейшем государстве на территории Ирана — Эламе — существовало представление о таинственной сверхъестественной силе *kiten*, которой обладали все божества. Это — магические чары, аура божества, его защита, но и карающая власть. Эламские цари основывали свою власть именно на магической защитной силе *kiten*. Они рассматривали себя по отношению к своим подданным как земных представителей божественного *kiten*. Прикосновение к *kiten* стоило жизни. Наибольшую роль играла сила верховного эламского божества, покровителя государства и правителя, — Хумпана. «Хотя все боги обладали подобным китен, однако китен Хумпана символизировал особое право на власть по меньшей мере в тот период, когда он стал верховным божеством эламского пантеона» [Хинц 1977, с. 46]. «Существенной частью эламского правопорядка было его переплетение с божественным началом» — китен. «В то время как китен бога Хумпана в первую очередь гарантировал божественную защиту царю, китен бога Иншушинака (покровителя эламской столицы Суз. — Авт.) особенно проявлялся в юрисдикции... Часто угроза лишения юридической защиты принимает следующее выражение: «Из сферы власти божественной и царской он будет изгнан»» [Хинц 1977, с. 102–103]. Понятие о *kiten* и сам термин были заимствованы аккадцами в форме *kidinnu* [Хинц 1977, с. 46]; у аккадцев *kidinnu* — «священный предмет или символ божества, прикосновение к которому влечет за собой смерть» [Якобсон 1989, с. 30] Термин по смыслу родственен древнеславянскому представлению о силе, например вдыхаемой Святогором Илье Муромцу, древним функциям регалий, а по форме — хаттскому названию души *kudu*, тюркскому названию души *kut*, корейскому названию шаманского обряда *kus / kut*, славянскому слову *чудо* и, наконец, древнегреческому обозначению божественной сущности *kydos*. Как подчеркивает Э. Бенвенист, «*kydos* обозначает неотразимую магическую власть, удел богов, которые иногда уступают ее какому-либо герою по своему выбору и тем делают бесспорным его триумф». По одной из интерпретаций, *kydos* — «высокое проявление духа воина и одушевление в битве, которое тождественно победе... *Kydos* — дар, обеспечивающий победу тому, кто его получает: обладающий им неизменно побеждает... *Kydos* царя или героя входит в чары могущества, которые боги дают или отнимают...» [Бенвенист 1995, с. 277–278, 282].

Китайский культ правителя имеет достаточно глубокие корни. В результате специального исследования М. Е. Кравцова приходит к выводу: «Итак, есть все основания утверждать, что институт верховной власти начал складываться в Китае задолго до возникновения там соб-

ственно государственности и в рамках неолитических общностей, находившихся вне региона Хуанхэ» [Кравцова 2005, с. 180].

Интересно сопоставить представления об индоевропейском царе и японском императоре. «Царь в древних индоевропейских представлениях совмещает политическую власть с религиозной. Он осуществляет всеобщее верховенство и над отношениями между людьми, и над отношениями людей с богами. Поэтому он обладает страшной властью, основанной на праве и на магии» [Бенвенист 1995, с. 283]. В то же время источником власти древнеяпонских царей служило выполнение ими функций верховных священнослужителей во время отправления обрядов японского язычества — синто, что буквально означает «путь богов», «божественный путь». Идеологическое обоснование царской власти в древней Японии опиралось не только на обряды, но и на сакрализованные генеалогические легенды, выведившие императорскую династию непосредственно от богов. Царский род считался обладающим особой магической силой, обеспечивающей эффективное общение с божествами, без чего не мыслилось благополучное функционирование всего общественного организма [Сила-Новицкая 1990, с. 7–8]. Вплоть до XX века считалось, что именно император знает «путь богов», по которому он ведет японский народ в потоке истории (это несколько напоминает «нить Ариадны», которую через дочь царя — жрицу лабиринта — передал Тесею Дедал, считающийся проводником душ; Тесей же, пройдя испытание, возвращается домой и становится законодателем Афинского государства — так как он узнал «божественный путь»).

Упомянутый выше индоевропейский царь, прокладывающий священные пути (ср. латинское обозначение жреца *pontifex*, буквально «делатель мостов», при том, что латинское обозначение моста *pons* родственно русскому *путь*), функционально очень близок к японскому монарху. Так, в Японии эпохи ликвидации сёгуната и реставрации императорского правления (после «революции Мэйдзи» 1868 года) считалось, что «император непогрешим во всем, что касается религии, политики и морали, так как обладает непостижимой, мистической божественностью, позволяющей ему безошибочно видеть истинный путь своей страны и подданных» [Сила-Новицкая 1990, с. 45]. В это время *кодо* — «императорский путь» — определялся как идеал японского государства. Ср. [Лесняк 2003].

Интересно, что параллели между древнеиндоевропейскими и древневосточными, в частности дальневосточными, мифологизированными представлениями о государстве не ограничиваются фигурой монарха, а касаются и социальной стратификации общества. Так, деление общества на разные слои, обозначаемые цветами, известно не только на индоиранском материале (подробнее у Ж. Дюмезиля и Э. Бенвениста), но и в средневековой Японии и Корее, где определенным группам населения четко определялись цвета одежды (см., например, [Мак-Клейн 2006, с. 114])², ср. разрешение носить желтую одежду только китайскому императору.

Представление о японском императоре как политическом и в то же время религиозном лидере оформилось сразу после «революции Мэйдзи», когда был официально принят принцип *сайсэй итти* — «единство отправления ритуала и управления государством» [Сила-Новицкая 1990, с. 46]. Но это представление уходило корнями в глубокое прошлое. Еще до создания единого Японского государства верхушка каждого вожества проводила ритуалы в честь бога-прапредка данного клана, объединяя светскую и сакральную власть [Мак-Клейн 2006, с. 39]. Проводя ритуалы в честь божественных покровителей Японии, император утверждал себя в роли носителя наивысшего морального и политического авторитета [Мак-Клейн 2006, с. 34]. Миф о происхождении клана Ямато от богини Солнца был использован первыми императорами (*тэнно* «небесный владыка») с целью подтвердить свое право на власть в качестве сакрального и неприкосновенного правителя [Мак-Клейн 2006, с. 40]. Уже в кодексах VIII века импе-

² В средневековой Японии феодалы даже устанавливали ограничения на разнообразие блюд и виды продуктов, употребляемых подвластными самураями, еще более регламентированной, в том числе и в плане питания, была жизнь деревенских жителей. Социальные отличия отражались и в архитектуре жилищ [Мак-Клейн 2006, с. 115–116]. В семьях горожан (прежде всего купцов, но также и ремесленников) главы семей сами составляли кодексы поведения, подчеркивая, что «каждое из четырех сословий (самураи, крестьяне, ремесленники, купцы) имеет свой собственный Путь, и этот Путь является истинным» [Мак-Клейн 2006, с. 142–145].

ратор был утвержден как единственный источник власти, со временем его стали рассматривать как персонифицированную религиозную мораль и источник политической власти [Мак-Клейн 2006, с. 41–42]. Позднее развилось представление о *тэнри* — «божественной мудрости» (*ри* — «закон», порядок), заимствовано из китайского языка).

Показательно, что фактические военно-административные правители Японии — сегуны — с целью утверждения, легитимизации своей власти также стремились приблизиться к божественному началу не только путем формального получения статуса из рук императора (которого они превосходили своей фактической властью), но и с помощью осуществленного императором обожествления предка последней сегунской династии — Токугава Иэясу, которому было присвоено посмертный титул *Тосо Даи Гонген* «Освещающий Восток, Божественное воплощение Будды», что позволило ему занять место одновременно и в буддистском, и в синтоистском пантеоне. Его представляли божественным защитником Японских островов. Согласно синтоистским представлениям, Токугава Иэясу почитался как *синкун* — божественный правитель: подразумевалось, что японские боги освящали светскую власть династии Токугава и что синтоистский дух Иэясу будет охранять его потомков и весь народ [Мак-Клейн 2006, с. 65, 68]. Вскоре святилище на месте захоронения Иэясу (Никко) было уравнено с главным императорским святилищем (Исэ) [Мак-Клейн 2006, с. 73]. Несмотря на это японцы, судя по всему, не воспринимали сегуна как сакральную личность, а его законы — как божественные. Как писал один из японских авторов начала XIX в., постановления, издаваемые сегуном, называют трехдневными законами — никто их не боится и никто не обращает на них внимания, и вскоре о них забывают. «Поскольку каждый знает, что правительство просто издает законы всякий раз, когда ощущает в этом необходимость, то неудивительно, что никто не тратит время на изучение недавних постановлений и не подчиняется им» [Мак-Клейн 2006, с. 114]. Таким образом, в отсутствие харизмы правителю, в данном случае сегуну, оставалось надеяться лишь на грубую военно-полицейскую силу.

Уже в новейшее время проводились обряды общения японского императора с богами (прежде всего с главной богиней — солнечной покровительницей и предком императорского рода Аматерасу), в ходе которых император сообщал богам важнейшие новости (ср. регулярное общение критского царя с его отцом Зевсом по греческой мифологии). В течение долгого времени в Японии считалось, что японское государственное устройство сложилось еще во времена мифологической древности, когда боги создали Японские острова, государство и императорскую династию. Эти представления отражены начиная с древнеяпонских текстов «Кодзики» и «Нихон сёки» до сформулированной уже в 1980-е годы концепции бывшего ректора японского университета Гэндай Умэхара Такэси, согласно которой в Японии сохранены дух и многие обычаи первобытной эпохи, среди которых главный — императорская власть; император выступает носителем «культурной непрерывности» японской нации (подробнее см. [Сила-Новицкая 1990, с. 154–155]). Схожим было положение древнеацтекского правителя, который должен был обеспечивать земное благополучие путем аграрного культа, вызывать дождь, следить за движением солнца и поэтому заниматься астрономией и астрологией. Он считался символом неразрывного единства ныне живущих людей с их предками [Баглай 1995, с. 235]. «Обожествление предков, которые вместе с тем являются родоначальниками царствующей династии, понятно, сообщает царю значение живого выразителя духа и верований народа. Присутствие этого элемента в древних царствах повсюду более или менее заметно» [Тихомиров].

Восприятие монарха как отца и нации как большой семьи свойственно и индоевропейской, и восточной культуре. В частности, давно сопоставляют праиндоевропейские формы **pater* «отец» (для которого подчеркивают социальное и даже религиозное значение [Трубачев 1959, с. 20]) и **potis* «господин», откуда и *господь*. С другой стороны, праславянское **bat'a* (откуда русское *ба́тя*, украинское *ба́тько*), до сих пор не получившее удовлетворительного этимологического объяснения, может быть сопоставлено не только с иллирийским именем *Bato* и грузинским *batoni* «господин» (вслед за В. Полаком [Трубачев 1959, с. 21]), но и далее с титулом ливийского царя **batt-* и нижнеегипетского царя до объединения Египта в одно государство *biti*. В то же время в Японии концепция государства как семьи и монарха как отца суще-

ствовала в течение длительного времени (ср. современную концепцию построения японского учреждения по принципу взаимоотношений между начальством и подчиненными *оя-ко* «отцы-дети»). Согласно идеологическим установкам, пропагандировавшимся в Японии до 1945 г., существует два главных принципа взаимоотношений между государем и подданным — лояльность или верноподданность (*тю*) и сыновья почтительность (*ко*) [Сила-Новицкая 1990, с. 73]. В исследованиях, представлявших собой комментарии к японской конституции 1889 г. (конституции Мэйдзи), утверждалось существование в Японии «естественного государства» (возникшего в результате эволюции патриархальной общины), «государства-семьи», а права главы государства описывались как вытекающие из прав отца семейства [Сила-Новицкая 1990, с. 74]. Такое представление своими корнями восходит к первобытным временам. Ведь «в идеологии доклассового общества было подробно разработано представление, что племя, род и их учреждения — священны и неприкосновенны, они являются от природы высшей властью, которой отдельная личность подчиняет свои чувства, мысли и поступки» [Довгяло 1980, с. 89]. Подобно этому в архаических африканских обществах дружинники называли вождя отцом, а он, являясь верховным жрецом культа предков, называл их сыновьями [Бочаров 1995, с. 215]. Отец в архаическом обществе это вождь, связанный с тотемом, жрец, который затем становится царем [Фрейденберг 1978, с. 31–32]. С культом предков тесно связаны древнекитайские верования, особенно образ Шан-ди, «высшего предка», — верховного бога древнекитайской мифологии и великого предка Дао-пути в даосизме.

Показательно, что в различных индоевропейских языках отражено правление старейших как совета племени. Название римского *сената* происходит от латинск. *senex* «старый»; греческий совет назывался словом *герусия*, родственным обозначению стариков (отсюда и этнографический термин *геронтократия*, обозначающий власть стариков в племени). Наконец, у славян ведущую роль играли *старейшины*, *старая чадь*, *старцы градские*. Так мы явственно видим превращение обычного права, господствовавшего внутри племени, в государственное право, распространявшееся на всю державу. В связи с этим показательно, что первый известный законодательный акт Хеттского государства, прекративший кровавые междоусобицы, — закон царя Телепину о престолонаследии.

Отношения между родителями и детьми рассматривались в Японии как прототип социальной организации [Сила-Новицкая 1990, с. 46–47]. Такие представления базировались на очень сильных традициях культа предков, которых считали божествами, а император рассматривался как посредник между богами-предками (прежде всего богиней солнца Аматерасу) и народом. Очень близкие представления существовали в древнем Египте, где фараон считался живым божеством, а его отец — умерший фараон — рассматривался как бог или сущность, слившаяся с богом (считалось, что умерший фараон соединяется с солнцем). Подобно этому хеттский царь, умирая, «становится богом» (хеттский эвфемизм для обозначения смерти царя) [Довгяло 1980, с. 82]. Правящий фараон отождествлялся с солнцем-соколом Гором, а его отец — с возрождающимся Осирисом. Сравнительное изучение культа царя в связи с культом солнца в древнем Египте и древней Японии еще ждет своего исследователя. При этом божественный статус египетского царя следует признать достаточно особенным. На фоне новейшего предположения об отражении в расположении египетских пирамид по отношению к Нилу карты звездного неба с Млечным путем следует отметить космическое представление о египетском царе. В гробнице Тутанхамона сохранилась его жреческая мантия из леопардовой шкуры с нашитыми золотыми и серебряными звездами и складной табурет, на сиденье которого леопардову шкуру имитировали звезды из слоновой кости на фоне черного дерева: пятнистая шкура символизировала звездное небо, и изображение Тутанхамона на леопарде подчеркивает его божественную небесную природу [Бегичева 2006, с. 23–24].

При всей сакральности и индоевропейской, и японской монархии имели достаточно ограниченную светскую власть. По словам Э. Бенвениста, «изучая концепт (понятие) *rex* «царь» в том виде, в каком он существовал от Древнего Рима до Индии, мы убеждаемся в том, что «царь» не был наделен реальной властью» [Бенвенист 1995, с. 191]. О стесненном положении японского монарха и его очень ограниченных правах во времена правления различных

канцлеров и воевод (с перерывами в течение многих столетий) свидетельствуют многие источники.

Очень перспективным представляется сопоставление японской монархии с монархиями полинезийцев — при том, что полинезийские племена принимали участие в этногенезе японцев (исследования Мураяма Ситиро, Н. А. Сыромятникова и др.), а, кроме того, в полинезийском королевстве Тонга существовало явление отстранения священного короля от реальной власти, подобное японскому сёгунату. В свете сказанного стоит напомнить известное сопоставление древнеяпонского титула монарха *sumeru* с индонезийским титулом *sumurung*.

Подводя итоги, следует отметить, что при реконструкции образа и функций праиндоевропейского священного царя как мага, жреца и законодателя (ср. [Безрогов 1986; Безрогов, Зубарева 2005; Кагаров 1910; Коптев 1994; Коптев 1997; Маяк 1983; Моисеева 1982; Романов 1978; Ростовцев 1913; Санников; Санников 2003; Суриков 2005; Успенский 1994; Фомичева 1986; Широкова 1988; Энман 1896]) нельзя недооценивать не только лингвистические данные, но и «этнографические параллели» — сведения о священных правителях из-за пределов индоевропейского мира (священных монархов черной Африки, Эфиопии, арабского мира, Монголии 1911–1924 гг. — теократической монархии во главе с первосвященником ламаистской церкви богдогэгэном, Камбоджи, Таиланда, Японии, Полинезии, доколумбовой Америки — см., например: [Алексеев, Коротаев 2005; Бартольд 1966; Беляев, Толковинин 2005; Березкин 2005; Бондаренко 1991; Бондаренко 2005; Грачев 2005; Гуляев 1972; Гуляев 1993; Дьяконов 1959; Емельянов; Классен 2005; Крол 2001; Ладынин 2005; Мартынов 1974; Мартынов 1989; Немировский 2005; Ойо 1967; Пиотровский 1976; Попова 2005; Скрынникова 2005; Суровень 1997]).

Для архаического человека власть вождя, мага, а затем священного царя, его пророчества и повеления имеют силу закона потому, что они органически встроены в природный Космос. По тогдашним мифологизированным представлениям, «существующий социальный строй, как неотъемлемая часть физического космоса, зависел и соответствовал вселенским циклам рождения и смерти, и поэтому его нужно было периодически ритуально восстанавливать, что входило в функции царской власти. Эта же цикличность распространялась и на самого царя и, вследствие этого, важное место в государственной идеологии играли обряды обновления личности правителя...» [Довгяло 1980, с. 89]. Физическую мощь царя обновлял вечно обновляющийся бог солнца: он царю «болезненность снял, груз лет снял, мужскую силу вновь даровал, способность к борьбе дал» [Довгяло 1980, с. 90]. Аналогичную роль в Египте играл праздник хеб-сед — ритуальное омоложение фараона после тридцати лет его правления: фараон должен был осуществить ритуальный бег и тем самым продемонстрировать свою физическую форму, от которой считалась неотделимой его магическая роль.

Судя по всему, цари-жрецы индоевропейцев и древневосточных монархий имели две основные культовые функции — законодательную и строительную. Сохранилось большое число хаттско-хеттских надписей, отражающих строительный ритуал (исследования В. В. Иванова). Очень подобную ситуацию наблюдаем и у шумеров: «Все древнейшие надписи шумерских правителей были посвящены исключительно строительству — основанию или перестройке храмов и каналов...» (даже в тех случаях, когда шумерский царь известен как завоеватель, он в надписях ставит свои военные заслуги в подчиненное положение по сравнению со строительными). Более поздний титул шумерского правителя по сравнению с *эн — энси* — означает «возглавляющий народ (первоначально — род) жрец, закладывающий храмы и другие здания [Дьяконов 1959, с. 121]. Показательно, что такие же функции имели и князья Киевской Руси — как языческого, так и христианского периода.

Таким образом, проблемы изучения священного царя-законодателя в контексте мифологии и сакрального права сводятся, в частности, к следующим направлениям:

- реконструкция статуса и функций праиндоевропейского царя (и, соответственно, названий и роли правителей в других — неиндоевропейских — праязыковых культурах) по лингвистическим данным в сопоставлении с внелингвистическими;

- жреческие функции священного царя, в частности законодательные и строительные (ни законодательство, ни строительство в культурах архаического мировоззрения не могут рассматриваться вне магико-сакральной сферы);
- соотношение функций царя-жреца и царя-воина в связи с их происхождением от первобытных шамана и вождя;
- мифологическое видение небесной иерархии в связи с земной иерархией;
- представления о власти и суде в потустороннем мире;
- представления о всемирном (космическом, универсальном) законе;
- божественные источники власти и права, божественное покровительство царствования, суда и т. п.;
- материальные и духовные символы, воплощения политических и юридических функций (регалии-инсигнии и магические сущности);
- образ царя как отца общины, позже народа в связи с преобразованием общинной власти и общинных культов в государственные институты;
- проблема табуирования различных аспектов деятельности древнего царя;
- проблема ограничения периода правления священного царя с последующим принесением его в жертву (с позднейшей заменой этого последнего обряда на жертвование заместителя, как в Вавилоне, или омоложение царя, как в Египте);
- психологические аспекты восприятия священной власти священного права, в частности суда;
- этномифолингвогенез в неразрывной связи с политогенезом и правогенезом.

Л и т е р а т у р а :

1. *Алексеев И. Л., Кортаев А. В.* Динамика сакрализации власти правителя в исламском мире (VII–IX вв.) // Сакрализация власти в истории цивилизаций. — М.: РАН. Центр цивилизационных и региональных исследований, 2005. — Ч. II, III. — С. 246–261.
2. *Арутюнов С. А.* Дзимму-тэнно: мифический вымысел и историческая реконструкция // Сибирь, Центральная и Восточная Азия в средние века. — Новосибирск, 1975.
3. *Баглай В. Е.* Древнеацтекское государство: структура власти и управления // Ранние формы политической организации: от первобытности к государственности. — М.: Восточная литература, 1995. — С. 230–258.
4. *Байбаков Е. И.* Происхождение эллинистического культа царей. — Х.: Типогр. «Печатное дело», 1914. — 27 с.
5. *Бартольд В. В.* Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве // Бартольд В. В. Сочинения. — М., 1966. — Т. 6.
6. *Бегичева В.* Загадки древних технологий. — М.: Вече, 2006. — 352 с.
7. *Безрогов В. Г.* К вопросу о ритуальном поведении короля в раннесредневековой Ирландии (трактат о запретах и привилегиях короля как источник по истории королевской власти) // Проблемы социальной истории и культуры Средних Веков. — Л., 1986.
8. *Безрогов В. Г., Зубарева Т. И.* Детство короля Кормака и сакрализация власти в ранней Ирландии // Сакрализация власти в истории цивилизаций. — М.: РАН. Центр цивилизационных и региональных исследований, 2005. — Ч. II, III. — С. 55–74.
9. *Беляев Д. Д., Токовинин А. А.* Сакральная власть майяских царей (III–IX вв. н. э.) // Сакрализация власти в истории цивилизаций. — М.: РАН. Центр цивилизационных и региональных исследований, 2005. — Ч. I. — С. 146–160.
10. *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейской социальной терминологии: Хозяйство, семья, общество; власть, право, религия: Пер. с франц. — М.: Прогресс; Универс, 1995. — 456 с.
11. *Бенгстон Г.* Правители эпохи эллинизма: Пер. с нем. — М.: Наука, 1982. — 391 с.
12. *Березкин Ю. Е.* Сакрализация власти в доиспанском Перу // Сакрализация власти в истории цивилизаций. — М.: РАН. Центр цивилизационных и региональных исследований, 2005. — Ч. I. — С. 161–196.
13. *Бондаренко Д. М.* Доколониальный Бенин при династии *оба*: траектория сакрализации верховной власти // Сакрализация власти в истории цивилизаций. — М.: РАН. Центр цивилизационных и региональных исследований, 2005. — Ч. I. — С. 197–216.
14. *Бондаренко Д. М.* Проблема объема власти верховного правителя Бенина по источниковым данным и в историографии // Племя и государство в Африке. — М., 1991. — С. 132–149.

15. Бочаров В. В. Ранние формы политической организации в структуре колониального общества (на африканском материале) // Ранние формы политической организации: от первобытности к государственности. — М.: Восточная литература, 1995. — С. 205–229.
16. Вовин А. В. К вопросу об этногенезе японцев // Народы Азии и Африки. — 1988. № 4. — С. 92–93.
17. Волков А. В., Непомнящий Н. Н. Хетты: неизвестная империя Малой Азии. — М., 2004.
18. Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. — Тбилиси: Мецниереба, 1984. — Т. 1–2.
19. Гиоргадзе Г. Г. Наследование царской власти в Древнехеттском царстве (до Телепину) // Кавказско-ближневосточный сборник. — Тбилиси, 1970. — Вып. 3.
20. Гиоргадзе Г. Г. О престолонаследии в Древнехеттском царстве // Вестник древней истории. — 1969. — № 4.
21. Гиоргадзе Г. Г. Очерки по социально-экономической истории Хеттского государства. — Тбилиси, 1973.
22. Грачев М. В. Сакрализация правителя в древней и раннесредневековой Японии // Сакрализация власти в истории цивилизаций. — М.: РАН. Центр цивилизационных и региональных исследований, 2005. — Ч. II, III. — С. 75–97.
23. Гуляев В. И. Атрибуты царской власти у древних майя // Советская археология. — 1972. — № 3. — С. 116–134.
24. Гуляев В. И. Скипетр и держава: К вопросу о царской власти у древних майя // Вестник древней истории. — 1993. — № 4. — С. 45–60.
25. Гумилев Л. Н. Древнемонгольская религия // Доклады Всесоюзного географического общества. — Л., 1968. — Вып. 5.
26. Дандамаев М. А. Государство, религия и экономика в древней Передней Азии (характерные особенности) // Государство и социальные структуры на древнем Востоке. — М.: Наука, 1989. — С. 4–16.
27. Джеймс Э. О. Тайны языческих богов: От бога-медведя до Золотой богини. — М.: Вече, 2006. — 336 с.
28. Довгяло Г. И. Возникновение царской власти у хеттов: Авт. дис. ... канд. истор. наук. — Минск, 1965.
29. Довгяло Г. И. О переходе к наследованию царской власти по отцовско-правовому принципу // Советская этнография. — 1963. — № 6.
30. Довгяло Г. И. О характере наследования царской власти у хеттов в эпоху Древнего царства // Вестник древней истории. — 1964. — № 1.
31. Довгяло Г. И. Становление идеологии раннеклассового общества (на материале хеттских клинописных текстов). — Минск: Изд-во Белорусского гос. ун-та, 1980. — 162 с.
32. Дьяконов И. М. Общественный и государственный строй древнего Двуречья. Шумер. — М. Изд-во вост. лит., 1959. — 306 с.
33. Емельянов В. В. Категория МЕ в старошумерских и саргоновских текстах // Вестник древней истории. — 2003. — № 1. — С. 71–84.
34. Емельянов В. В. Категория МЕ в шумерской религии и мифологии // Мифология и религия в системе культуры этноса. Материалы Вторых Санкт-Петербургских этнографических чтений. — СПб., 2003. — С. 51–53.
35. Емельянов В. В. Некоторые особенности ценностной системы космоцентризма (середина IV — начало II тыс. до н. э.) // Методология гуманитарного знания в перспективе XXI века (Материалы международной научной конференции к 80-летию профессора М. С. Кагана). — СПб.: СПбГУ, 2001. — С. 202–209.
36. Емельянов В. В. О первоначальном значении шумерского МЕ (Методология исследования категорий мироощущения) // Вестник древней истории. — 2000. — № 2. — С. 150–174.
37. Емельянов В. В. Символические аспекты сакрализации власти в Шумере // http://www.krotov.info/lib_sec/06
38. Емельянов В. В. «Таблицы судеб» в шумеро-аккадской литературе // Россия и арабский мир. — СПб., 2000. Вып. 6. — С. 12–19.
39. Зубов А. Б. Харисма власти. От современности к древности: опыт архетипической реконструкции // Восток. — 1995. — № 2. — С. 52–83.
40. Иванов В. В. Социальная организация индоевропейских племен по лингвистическим данным // Вестник истории мировой культуры. — 1957. — № 1.
41. Кагаров Е. Г. О царской власти в древнем Риме. — Воронеж, 1910. — 56 с.
42. Карпец В. И. Некоторые черты государственности и государственной идеологии Московской Руси. Идея верховной власти // Развитие права и политико-правовой мысли в Московском государстве: Сборник научных трудов. — М., 1985.

43. *Классен Х. Й. М.* Сакральное королевство в Полинезии // Сакрализация власти в истории цивилизаций. — М.: РАН. Центр цивилизационных и региональных исследований, 2005. — Ч. I. — С. 217–241.
44. *Коптев А. В.* Легенда о Горациях и Куриациях — фрагмент переходной нормы наследования царской власти в архаическом Риме // Власть и общество в античном мире. Доклады конференции РАА (1996). — М., 1997.
45. *Коптев А. В.* Об «этрусской династии» архаического Рима // Античность и средневековые Европы. — Пермь, 1994. — Вып. 2. — С. 68–78.
46. *Коптев А. В.* Правовой механизм передачи царской власти в архаическом Риме и сакральные функции трибуна целеров // *Ius antiquum* — Древнее право. — 1997. — № 1. — С. 24–33.
47. *Коптев А. В.* Рим и Альба: к вопросу о наследовании царской власти в архаическом Риме // Проблемы эволюции общественного строя и международных отношений в истории западноевропейской цивилизации. — Вологда, 1997. — С. 11–30.
48. *Кочакова Н. Б.* Размышления по поводу раннего государства // Ранние формы политической организации: от первобытности к государственности. — М.: Восточная литература, 1995. — С. 153–164.
49. *Кравцова М. Е.* Архаико-религиозные истоки института верховной власти в Китае // Вторые Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение. Материалы научной конференции 17–19 февраля 2005. — СПб.: Издательство СПб. университета, 2005. — С. 175–180.
50. *Кравцова М. Е.* Концепция верховной власти и образ вселенского правителя в буддийской культуре (на материале палийских и китайских версий канонических сутр) // Религия и культура. Россия. Восток. Запад. Сборник статей под редакцией д. философских наук Е. А. Торчинова. — СПб.: Издательство СПб. университета, 2003. — С. 184–223.
51. *Кравцова М. Е.* Культ «царя-зверя» в протобуддийской традиции. К проблеме архаико-мифологических истоков буддийской концепции имперской власти // Материалы научной конференции «Животные и растения в мифоритуальных системах». — СПб, 1996. — С. 116–118.
52. *Кравцова М. Е.* От магии к этике. Представления о верховной власти и ее носителе в древнем ранне-средневековом Китае // Восток. — 1991. — № 3.
53. *Крол А. А.* Хеб-сед и становление древнеегипетского государства // Вестник древней истории. — 2001. — № 4. — С. 3–11.
54. *Курочкин Г. Н.* Богиня с зеркалом и герой с секирой // Скифия и Боспор. — Новочеркасск, 1993. — С. 68–79.
55. *Ладынин И. А.* Сакрализация царской власти в Древнем Египте в конце IV — начале II тыс. до н. э. // Сакрализация власти в истории цивилизаций. — М.: РАН. Центр цивилизационных и региональных исследований, 2005. — Ч. I. — С. 63–94.
56. *Ленская В. С.* Архонт-басилевс в Афинах // Вестник древней истории. — 2001. — № 4. — С. 126–141.
57. *Лесняк С. П.* Категорія шляху і феномен політичного лідера у давньому Китаї (за матеріалами китайських стратегій «Семикнижжя») // Східний світ. — 2003. — № 2. — С. 31–35.
58. *Лосев А. Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. — М., 1957.
59. *Мак-Клейн Дж. Л.* Япония: От сегуната Токугавы — в XXI век: Пер. с англ. — М.: Астрель, 2006. — 895 с.
60. *Мартынов А. С.* Доктрина императорской власти и ее место в официальной идеологии императорского Китая // Всемирная история и Восток. — М., 1989.
61. *Мартынов А. С.* Сила дэ монарха // Письменные памятники Востока: Историко-филологические исследования: Ежегодник. 1971. — М., 1974.
62. *Маяк И. Л.* Рим первых царей. — М., 1983.
63. *Мелетинский Е. М.* Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. — М.: Изд-во вост. лит., 1963.
64. *Менабде Э. А.* О характере придворных смут в хеттском государстве (XVII–XVI вв. до н. э.) // Кавказско-ближневосточный сборник. — Тбилиси, 1962.
65. *Менабде Э. А.* Хеттское общество. — Тбилиси, 1965.
66. *Мещеряков А. Н.* *Рецепция теории «мандата Неба» в древней Японии (VII–VIII вв.) // Япония. Путь кисти и меча. — М., 2002. — № 1. — С. 52–58.*
67. *Мещеряков А. Н.* *Японский тэнно и русский царь // Вопросы философии. — 2003. — № 3.*
68. *Мисюгин В. М.* Три брата в системе архаических норм наследования власти // Африканский сборник: История, этнография. — М., 1983.
69. *Моисеева Т. А.* Царская власть у фригийцев // Вестник древней истории. — 1982. N 1. — С. 119–129.
70. *Немировский А. А.* Только человек, но не просто человек: сакрализация царя в древней Месопотамии // Сакрализация власти в истории цивилизаций. — М.: РАН. Центр цивилизационных и региональных исследований, 2005. — Ч. I. — С. 95–145.
71. *Немировский А., Краснова Е.* Неабсолютная монархия хеттов // Вокруг света. — 2005. — № 6.

72. Никольский Н. М. Реформа хеттского царя Телепина // Известия АН БССР. — 1948. — № 2.
73. Ойо А. Дворцы и короли йоруба // За рубежом. — 1967. — № 51. — С. 30.
74. Павленко Ю. В. Раннеклассовые общества: генезис и пути развития. — К.: Наукова думка, 1989. — 288 с.
75. Пальцева Л. А. Царь и полемарх в ранних Мегарах (предание о Скироне) // Государство, политика и идеология в античном мире. — Л., 1990.
76. Панченко А. М., Успенский Б. А. Иван Грозный и Петр Великий: концепции первого монарха // Труды Отдела древнерусской литературы. — Л., 1983. — Т. XXXVII.
77. Пиотровский Б. Б. Идеологические формы укрепления царской власти в Древнем Египте // Вопросы научного атеизма. — М., 1976.
78. Попова И. Ф. Сакрализация власти в традиционном Китае // Сакрализация власти в истории цивилизаций. — М.: РАН. Центр цивилизационных и региональных исследований, 2005. — Ч. II, III. — С. 181–206.
79. Романов В. Н. Древнеиндийские представления о царе и царстве // Вестник древней истории. — 1978. — № 4. — С. 26–33.
80. Ростовцев М. И. Представления о монархической власти в Скифии и на Боспоре // Известия Археологической комиссии. — 1913. — Вып. 49. — С. 1–62.
81. Салыгин Е. Н. Теократические тенденции современной государственности // Общественные науки и современность. — 1996. — № 5.
82. Салыгин Е. Н. Теократическое государство. — М.: Московский общественный научный фонд, 1999. — 128 с.
83. Санников С. В. Образ королевской власти в произведении «О происхождении и деяниях гетов» (Getica) Иордана: текстуально-терминологический анализ // <http://jotunheim.narod.ru/getica.htm>
84. Санников С. В. Развитие ранних форм королевской власти у германских народов // История и социология государства. — Новосибирск: Новосибирский гос. ун-т, 2003. — С. 36–54.
85. Санников С. В. Религия на службе королевской власти в дохристианской Германии и Скандинавии // <http://jotunheim.narod.ru/religion.htm>
86. Светлов Г. Е. Колыбель японской цивилизации. — М., 1994.
87. Сила-Новицкая Т. Г. Культ императора в Японии: мифы, история, доктрины, политика. — М.: Наука, 1990. — 206 с.
88. Скрынникова Т. Д. Сакральность правителя в средневековом монгольском обществе // Сакрализация власти в истории цивилизаций. — М.: РАН. Центр цивилизационных и региональных исследований, 2005. — Ч. II, III. — С. 98–125.
89. Столяр Т. Кланові коріння японського соціуму // Сходознавство. — К., 2001. — № 13–14. — С. 28–37.
90. Суриков И. Е. Status versus charisma: Сакрализация правителя в Греции и Греческом мире I тыс. до н. э. // Сакрализация власти в истории цивилизаций. — М.: РАН. Центр цивилизационных и региональных исследований, 2005. — Ч. II, III. — С. 7–34.
91. Суровень Д. А. Корейский поход Окинага-тараси-химэ (правительницы Дзингу) // Проблемы истории, филологии, культуры. — М.: Магнитогорск, 1998. — Вып. 5. — С. 160–167.
92. Суровень Д. А. Основание государства Ямато и проблема Восточного похода *Каму-ямато-иварэ-бико* // Историко-юридические исследования российского и зарубежных государств. — Екатеринбург, 1998. — С. 175–198.
93. Суровень Д. А. Проблема периода «восьми правителей» и развитие государства Ямато в царствование Мимаки (государя Судзина) // Известия Уральского государственного университета. — 1999. — № 13: Гуманитарные науки. — Вып. 2. — С. 89–113.
94. Суровень Д. А. Проблемы царствования в Ямато правителя *Икумэ* // Античная древность и средние века. — Екатеринбург, 1998. — С. 193–217.
95. Суровень Д. А. Становление ранней государственности в Японии: Автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.03 / Ин-т востоковедения. — Екатеринбург, 1997. — 21 с.
96. Сырицын И. М. Современная японская историография о формировании и социальной структуре древнего государства // Вестник Московского университета. Серия XIV: Востоковедение. — М., 1970. — № 2.
97. Сюкияйнен Л. Р. Концепция мусульманского государства: доктрина и реальность // Критика буржуазных политических и правовых концепций: Материалы теоретического семинара по проблемам зарубежных стран. — М., 1984.
98. Сюкияйнен Л. Р. Концепция мусульманской формы правления и современное государствоведение в странах Арабского Востока // Социально-политические представления в исламе. История и современность. — М., 1987.

99. Сюкияйнен Л. Р. Мусульманское право. Вопросы теории и практики. — М., 1986. — 254 с.
100. Тихомиров Л. Религиозный элемент в единоличной Верховной власти // <http://www.apocalypse.orthodoxy.ru/monarchy/118.htm>
101. Топоров В. Н. Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. — М., 1981.
102. Трубочев О. Н. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. — М.: Изд-во АН СССР, 1959.
103. Успенский Б. А. Царь и Бог // Успенский Б. А. Избранные труды. — М., 1994. — Т. 1.
104. Фадеева И. Л. Концепция власти на Ближнем Востоке: Средневековье и новое время. — М.: Наука, 1993. — 281 с.
105. Ван Вэнь-Лань. Древняя история Китая. От первобытно-общинного строя до образования централизованного феодального государства. — М., 1958.
106. Фомичева Н. Г. Данные традиции о правлении Тулла Гостилия и Анка Марция // Общество и государство в древности и средние века. — М., 1986.
107. Фрейдберг О. М. Миф и литература древности. — М.: Наука, 1978.
108. Хинц В. Государство Элам. — М.: Наука, 1977. — 192 с.
109. Широкова Н. С. Царская власть у древних кельтов // Язык и культура кельтов: Материалы рабочего совещания. — М., 1988.
110. Шкунаев С. В. Община и общество западных кельтов. — М.: Наука, 1989. — 192 с.
111. Эрман А. Ф. Легенда о римских царях: Ее происхождение и развитие. — СПб., 1896. — 378 с.
112. Якобсон В. А. Цари и города древней Месопотамии // Государство и социальные структуры на древнем Востоке. — М.: Наука, 1989. — С. 17–37.

Статья поступила в редакцию 20.08.2007 г.

Об авторах:

МОСЕНКИС Юрий Леонидович — доктор филологических наук, профессор Национального университета «Киево-Могилянская академия», исследователь проблем общего происхождения языков мира, древних письменностей и языков неизвестного происхождения (пиктского, этрусского, шумерского, айнского и др.), мифологического мышления.

E-mail: trypillia@narod.ru

Сайт: www.trypillia.narod.ru

ЯКИМЕНКО Н. В. — японист, кандидат филологических наук, главный редактор издательства «Альфа друк».