

РИМСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ: ФОРМИРОВАНИЕ ТРАДИЦИЙ ГРАЖДАНСКОГО КОЛЛЕКТИВА

Проблема идентичности (этнической, национальной, гражданской и др.) является в настоящее время одной из активно обсуждаемых применительно к различным периодам мировой истории. Проанализируем – под углом изучения римской идентичности – утверждения антиковедов, содержащиеся в работах, опубликованных в последние годы (посвященных римским обычаям и традициям), которые кажутся нам спорными, и попытаемся, привлекая современные достижения мирового антиковедения, предложить свою схему эволюции *mores maiorum*.

В научной литературе под идентичностью понимается «результат осознания, т.е. рефлексии над прежде неосознанным представлением о себе», относящийся как к «индивидуальной, так и коллективной жизни»¹. В соответствии с таким подходом, в простой дихотомии идентичность подразделяется на «Я-идентичность» и «Мы-идентичность», а в тройном членении первая из них («Я-идентичность») имеет различие на индивидуальную и личную. «Индивидуальная идентичность – это создавшийся и упрочившийся в сознании индивида образ индивидуальных черт, отличающих его от всех («релевантных») остальных... Личная идентичность – это, напротив, воплощение всех ролей, свойств и компетенций, который приобретает отдельный человек через вхождение в конкретную данность общественного устройства»². Под *коллективной идентичностью* понимается «то представление о себе, какое складывается у группы и с каким идентифицируют себя ее члены», «социальную принадлежность, ставшую предметом рефлексии»³.

«Личная идентичность достигается только через коммуникацию и взаимодействие с другими»⁴. Коллективная идентичность основана «на участии в общем знании и общей памяти... речь идет при этом не только о словах... но также и обрядах и танцах, узорах и орнаменте, костюмах и татуировках, еде и питье, памятниках, картинах, ландшафтах, дорожных указателях и межевых камнях. Все это может стать знаком, кодирующим общность»⁵.

Римская идентичность – это самоидентификация граждан Римской *civitas* (прежде всего, коллективная, но выразившаяся также и как личная) в качестве граждан, в качестве членов определенной общины. Римская идентичность – это, во-первых, в своем исходном пласте – одно из проявлений ментальности в самом широком понимании этого слова, в том смысле, который отражен, например, в работах А.В. Махлаюка (речевые и умственные привычки, неартикулированные установки созна-

¹ Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Перев. с нем. М.М. Сокольской. М., 2004. С. 139.

² Там же. С. 141.

³ Там же. С. 141–143.

⁴ Там же. С. 145.

⁵ Там же. С. 149.

ния)⁶. Во-вторых же, римская идентичность – это вполне четко артикулированные, строго и ясно сформулированные требования к личностным качествам гражданина и его поведению.

Осознание себя гражданами Рима базировалось, в первую очередь, на поддержании традиций и обычаев предков (*mores maiorum*). Знаков, «кодирующих общность» римских граждан было в целом весьма много (и померий, и публичные пространства, и сакральная топография, и многое другое), но *mores* – безусловно, центральный из них. *Moribus antiquis res stat Romana virisque* («Нравами предков сильна и могуча республика римлян» – Ennius. *Ann.* 467, перев. С.А. Ошерова) – в этом выражении Кв. Энния сформулирована квинтэссенция и коллективной, и личной идентичности римских граждан. И очень показательным, что это изречение поэта из-за его «краткости и истинности» Цицерон уподобил оракулу: *Moribus antiquis res stat Romana virisque, quem quidem ille versum vel brevitate vel veritate tamquam ex oraculo mihi quodam esse effatus videtur* (*De rep.* V.1).

«*Mores maiorum*, – писал Дж. Франчози, – представляли собой древние обычаи, происходящие от предков и окруженные ореолом святости, так как римская религиозность боготворила *maiores*»⁷.

В современной историографии Маурицио Беттини называет такие функции *mos maiorum*, как моделирующая и коммуникативная, а также выделяет «древний» и «новый» обычай предков (латинские *mores* перед прибытием Энея в Лаций и таковые после его прибытия)⁸. Франциско Пина Поло также подчеркивает, что понятие *mos maiorum* было отнюдь не «окаменелым», а динамичным концептом, чье содержание снова и снова интерпретировалось⁹. Ф. Пина Поло выделяет для республиканского времени три фазы образования и развития *mos maiorum*: 1) создание «обычая предков» патрициатом; 2) «расширение» его в конце сословной борьбы; 3) «кодификация» его с формированием историописания в Риме в течение II в. до н.э.

Зададимся вопросом, произошло ли простое «расширение обычая», осуществлялось ли его количественное накопление (как считают названные авторы, по-разному фиксируя «точки количественных изменений») или все-таки образование качественно новых *mores*? Произошла ли «переосмысление ориентиров» нравственности гражданской жизни, обращенных в прошлое? Если произошло, то когда: на стадии формирования римской общины, в результате взаимодействия латинских и греческих традиций? После установления республики? После завершения сословной борьбы?

Есть и другая сторона вопроса, – в какой социальной среде возникло само понятие *mos maiorum*, в какой социальной среде оно бытовало в то или иное время, попадал ли «под его действие» весь римский на-

⁶ Махлаюк А.В. Идеи и подходы исторической антропологии в изучении римской армии // Древнее Средиземноморье: религия, общество, культура. Сб. ст. под ред. О.П. Смирновой, А.Л. Смышляева. М., 2005. С. 88–90.

⁷ Франчози Дж. Институционный курс римского права. М., 2004. С. 26.

⁸ Bettini M. *Mos, mores und mos maiorum*. Die Einfindung der Sittlichkeit in der römischen Kultur // *Moribus antiquis res stat Romana*. Römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jh. v. Chr. / Hrsg. von M. Braun, A. Haltenhoff, F.-H. Mutschler. Leipzig, 2000. S. 303–352.

⁹ Pina Polo F. Die nützliche Erinnerung: Geschichtsschreibung, *mos maiorum* und die römische Identität // *Historia*. 2004. Bd. 53. S. 147–172.

род – *populus Romanus*? Дать ответ на эти вопросы в историографии последних лет попытался Вольфганг Блэзель¹⁰, который выстроил определенную схему. Эта схема должна быть рассмотрена при поиске ответа на вопрос, как изменялось (количественно или качественно) содержание «обычая предков».

В. Блэзель попытался нарисовать историческую картину словоупотребления *mores maiorum*. Он пишет, что обычно исследователи стремились рассматривать главным понятием в словосочетании *mos maiorum* первый элемент, сопоставляя его с такими категориями как *ius* и *lex*. На его же взгляд, ключ к пониманию лежит во втором слове, собственно, в тех, кто был для римлян творцами и носителями обычаев (т.е., кто такие *maiores*)¹¹. При этом В. Блэзель определил *mos maiorum* как «поведенческий канон», имевший нормативную силу. Согласно его взглядам, речь – когда рассматривается обычай предков – должна идти сначала только о патрициях, а позднее о *nobiles*, и ни в коем случае – о плебейях, не имевших предков-магистратов. Для ранней римской истории, согласно В. Блэзелю, было характерно следующее. Понятие *mos maiorum* возникло во время сословной борьбы, сначала у патрицианских *gentes*, а затем и распространилось на инкорпорированные в правящую верхушку плебейские семьи. Отличительной особенностью нобилей было создание унифицированного (единого) нормативного комплекса, именно *mores maiorum*, включившего сословный этос патрицианских *gentes*. Наряду с этим оставалось различие семейных – нормативно-образцовых – историй внутри нобилитета, который был иерархично организован.

Разнообразные указания на *mores maiorum* – по большей части пародийные – В. Блэзель находит у Плавта (в сюжетах, в которых нобили пытаются найти оправдание их многочисленным порокам). Он аргументирует также, что поведенческий канон *mos maiorum* был установлен около 200 г. до н.э. Автор переходит затем к *pompa funebris* как сцене для непосредственного «явления» *mos maiorum*, на которой произносились похвалы (*laudationes*) предкам; сами предки и их дела подавались в воспоминаниях как пример. Поэтому, как считает В. Блэзель, истории родов нередко искажались и приукрашивались. Автор обращается к Цицерону, отмечая, что тот как *homo novus* поставил под сомнение ценность *mos maiorum* и престиж нобилей подорвал. В. Блэзель считает, что когда Цицерон рассматривает отдельные частные случаи, он понимает под *maiores* предков всего римского народа. Во II же в. до н.э. это понятие было сопряжено, по мнению немецкого исследователя, лишь с предками нобилей. У Цицерона же слава и заслуги предков относились не только к их семьям или родам, но ко всему римскому народу. Но, полагает В. Блэзель, и у Цицерона *mos maiorum* – поведенческий канон прежде всего для элиты, а не для простого народа. Центральный тезис работы В. Блэзеля: *mos maiorum* – это именно этос нобилитета.

¹⁰ Blösel W. Die Geschichte des Begriffes *mos maiorum* von den Anfängen bis Cicero // *Mos maiorum. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik* / Hrsg. von B. Linke, M. Stemmler. Stuttgart, 2000. S. 25–97.

¹¹ Ibid. S. 26.

Ограничение бытования *mos maiorum* только нобилем – интересная мысль, пишет в своей рецензии Ханс Вилинг¹², правда ничем не подкрепленная. Если римская литература приводит примеры главным образом нобилей, то удивляться этому не приходится, – подчеркивает он, – так как в центре ее интереса находились именно они, а «не маленькие люди». Пожалуй, мы склонны согласиться с такой оценкой. Если обычай предков – этос только нобилей, то тогда *mos maiorum* не может считаться элементом, цементирующим римскую идентичность, и надо говорить только о самоидентификации нобилитета. В связи с этим интерес представляют следующие рассуждения Уве Вальтера. Он пишет, что хотя герои и героини нарративной традиции почти сплошь магистраты и жрецы, весталки и достойные матроны, принадлежавшие к знатым семьям, рассматривались они сначала, вероятно, каждый раз в качестве *maiores* только как собственные предки. Но скоро было это понятие «коллективизировано», *maiores* образовали тогда «единый пул» образцов, чьи *exempla* устанавливали рядом с *ius* и *lex* прошлые нормы как образец для современного поведения¹³. Эту «коллективизацию» *maiores* и *exempla* следует, на наш взгляд, понимать как их распространение на весь гражданский коллектив в качестве образцов деятельности и примеров для подражания, даже при условии их возникновения в кругу элиты.

Думается, что представление в историографии об «аристократических корнях» поведенческих норм, требований морали, идеологических установлений излишне «глобализировано». Весьма интересными и аргументированными являются, например, противоречащие такому представлению выводы Курта Раафлауба, что в Риме, как и в Греции, «концепт политической свободы» был вызван к жизни отнюдь не аристократией¹⁴. Такие аристократические компоненты *libertas* как *auctoritas* сената или *dignitas* нобилей есть, согласно К. Раафлаубу, результат корректировки понятия свободы; они, возникнув в середине II в. до н.э., есть продукт кризиса Республики, являются поздними и вторичными¹⁵. Может оказаться, что и гражданский поведенческий императив формировался ничуть не менее в среде рядовых граждан, чем в среде «лучших» из них.

Но даже если рассматривать происхождение требований к поведению гражданина и его личностным качествам как возникших в элитарной среде, это не означает, что данной средой их применение и ограничивалось. Ф. Пина Поло не сомневается, что руководящий слой Рима стремился к универсальному признанию и одобрению в общине его системы ценностей¹⁶. Полагаем, что это верное наблюдение. Но возникает вопрос, принял ли весь гражданский коллектив обычай предков в таком качестве (универсальной для всех системы ценностей)? Тенденция в

¹² Wieling H. *Mos maiorum*. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik. Hrsg. B. Linke, M. Stemmler. Stuttgart, 2000 // Zeitschrift Savigni-Stiftung für Rechtsgeschichte. RA. 2002. Bd. 119. S. 635–638.

¹³ Walter U. *Memoria und res publica*. Zur Geschichtskultur im republikanischen Rom. Frankfurt am Main; München, 2004. S. 55.

¹⁴ Raaflaub K. Zwischen Adel und Volk. Freiheit als Sinnkonzept in Griechenland und Rom // Sinn (in) der Antike. Orientierungssysteme, Leibilder und Wertkonzepte im Altertum. Mainz am Rhein, 2003. S. 61.

¹⁵ Ibid. S. 65.

¹⁶ Pina Polo F. Die nützliche Erinnerung... S. 170.

историографии трактовать *mores maiorum* как нормы, по которым жило все римское общество, является давней и устойчивой. Еще в 70–80-е гг. XX в. Йохен Бляйкен отмечал это, хотя и подчеркивал, что особенно данных норм придерживался нобилитет¹⁷. Эрнст Балтруш акцентировал внимание на том, что обычай предков касался прежде всего носителей власти, сенаторов, но он не выводил из-под его действия остальной гражданский коллектив¹⁸. Карл-Йоахим Хёлькескамп в одной из последних работ также характеризует *mores maiorum* как нравы, правила, практики, «частное» поведение римских граждан, особенно, конечно, сенаторской элиты¹⁹.

Позиция Ф. Пина Поло отличается от названной тенденции. Развивая верный, на наш взгляд, тезис о том, что аристократия стремилась распространить обычай предков на весь гражданский коллектив *civitas*, Ф. Пина Поло приходит к выводам, которые мы поддержать не можем. Сначала он отмечает: если плебс равным образом принимал *mos maiorum*, это обеспечивало и легитимно обосновывало господство аристократии. Данное утверждение еще не вызывает нашего неприятия. Но далее Ф. Пина Поло продолжает: несомненно, не мог весь римский народ *mos maiorum* принять. По его мнению, *mos maiorum* был, с одной стороны, символом для идентификации всех римлян как принадлежности общины. С другой стороны, наблюдалось значительное ограничение *exempla* предков предками аристократии, которые служили коллективным примером для всех; происходил «захват традиции» руководящими слоями с целью оправдания их преимущественного социального положения. Из этого Ф. Пина Поло делает вывод, что *mos maiorum* служил символом идентификации римской аристократии, опорой римской истории и связующим звеном социальной элиты в ее стремлениях сохранить имевшийся порядок²⁰. И данным автором формулируется еще более прямой вывод, что *mos maiorum* служил тому, чтобы объяснить социальное подчинение, так же как экономическое неравенство плебса («кто господствует в настоящем, контролирует прошлое, кто контролирует прошлое, овладевает будущим», приводит автор тезис Оруэлла)²¹.

Разумеется, не приходится сомневаться, что римская элита извлекала политико-идеологическую выгоду из обычаев и примеров аристократических предков. Но, тем не менее, приведенные выводы Ф. Пина Поло являются, на наш взгляд, довольно огрубленной «социологизацией истории». Не в объяснении «социального подчинения и экономического неравенства плебса» надо усматривать предназначение *mores maiorum*. Думается также, что особая актуальность следовать с необходимостью лучшим римским образцам и традициям именно для нобилитета не исключает вовлеченности в сферу действия нравственных принципов и норм всех римских граждан.

¹⁷ Bleicken J. Die Verfassung der Römischen Republik. 6. Aufl. Paderborn; München; Wien; Zürich, 1993. S. 56.

¹⁸ Baltrusch E. *Regimen morum*. Die Reglementierung des Privatlebens der Senatoren und Ritter in der römischen Republik und frühen Kaiserzeit. München, 1988. S. 2 u.a. (Vestigia. Beiträge zur Alten Geschichte. Bd. 41).

¹⁹ Hölkeskamp K.-J. *Senatus populusque Romanus*. Die politische Kultur der Republik. Dimensionen und Deutungen. Stuttgart, 2004. S. 184–185.

²⁰ Pina Polo F. Die nützliche Erinnerung... S. 171.

²¹ Ibid. S. 172.

Изложим теперь свой взгляд на эволюцию обычая предков, т.е. остановимся на том, каким образом видятся – в схематичном изображении – изменения, связанные с *mores*.

Обычное право в римской общине возникло, скорее всего, у патрицианских родов на основе взаимодействия латинских и греческих норм. Но реконструкция этого процесса – преимущественно умозрительные рассуждения, хотя источниковую опору они имеют. Так, например, Дионисий Галикарнасский, подчеркивающий общность обычаев греков и римлян, отмечает: ἄλλ' ἐκ παυτὸς οὐ συνῳκίσθησαν χρόνου βίον Ἕλληνα ζῶντες («все время с тех пор, как они [римляне] воссоединились здесь для основания города, они ведут жизнь на эллинский манер» – AR. I.90, перев. И.Л. Маяк).

Изначально *mores* – именно обычное право. А.Л. Кофанов называет их «судебным прецедентом»²². Первые 60 лет Республики, ее первая фаза, завершились кодификацией и записью норм обычного права. Те обычаев и традиций, которые не вошли в писаное право (законы XII таблиц) стали рассматриваться как моральные нормы, в противовес законодательным нормам. Как отмечает Д.В. Дождев, «последующее восприятие XII таблиц в качестве кодекса предполагает, что они вобрали в себя древние *mores* (и «царские законы») исчерпывающим образом. Идея определенности права осталась бы нереализованной, если бы все существенные для общества правила не были возведены в ранг законов»²³. «При этом *mos* как понятие начинает утрачивать значение обычного права и противопоставляется любой форме позитивного права, *ius civile* в целом, как нормативная система другой природы – прежде всего моральная»²⁴. Различие морального и правового Д.В. Дождев находит у Цицерона: *...neque more turpe haberi neque aut lege aut iure civili sanciri* («...ни в соответствии с обычаем не считается порочным, ни законом или гражданским правом не запрещается» – *De off.* III.69, перев. Д.В. Дождева). Конечно, вряд ли вообще все нормы обычного права вошли в право писаное, здесь Д.В. Дождев явно, на наш взгляд, преувеличивает. Еще В.М. Хвостов подчеркивал, что «закон не может вытеснить обычая вполне»²⁵; «закон всегда более или менее отстаёт от жизни» и «обычаи дополняют нормы закона»; «законодатель... не может предусмотреть всех индивидуальных оттенков в юридических отношениях, которые встречаются в жизни», обычаи же «восполняют недостатки закона». Но Д.В. Дождев прав, думается, в том, что *mores* после записи законов – главным образом, моральные нормы (хотя на них ориентировались потом довольно долго и в судебной практике).

Нормы *mores maiorum* охватывали – в исходном качестве норм обычного права – публично-правовую, сакрально-правовую и частно-правовую сферы. Они включали в себя регуляторы механизмов должностной власти, избирательной системы, религиозной жизни, семейного, вещного и других частно-правовых отношений. Запись децемвирального законодательства перевела в разряд писаного права в первую очередь

²² Кофанов А.Л. *Lex и Ius: возникновение и развитие римского права в VIII–III вв. до н.э.* М., 2006. С. 320.

²³ Дождев Д.В. *Римское частное право.* М., 1999. С. 92.

²⁴ Там же. С. 85.

²⁵ Хвостов В.М. *Система римского права.* М., 1996. С. 36.

именно частно-правовые нормы. Постепенно шел параллельно и процесс легитимации публично-правовых установлений (например, при регулировании избирательных процедур принятие *lex de ambitu*, вероятно, в 432 г. до н.э., *lex Poetelia* 358 г. до н.э. и т.д.). В религиозной же сфере грань между моралью и правом вообще очень подвижна и в любом случае более условна, она менее всего и может быть прослежена как перевод неписаных норм в писаные. Йорг Рюпке, характеризуя римскую «теологию», отмечал, что римский путь – фиксирование на *mos maiorum*, на традиции, базировавшейся как на прямой философской поддержке, так и на государственно-политической полезности²⁶. Этический, сакрализованый компонент с течением времени отнюдь не вымывался из содержания *mores maiorum*, а, вероятно, только усиливался, хотя содержательно и видоизменялся.

Итак – первое качественное изменение на основе количественных изменений (в данном случае – количественного сужения) произошло в середине V в. до н.э. *Mores maiorum* становятся главным образом моральными нормами после 450 г. до н.э., после того как их существенный пласт (особенно затрагивающий сферу частно-правовых взаимоотношений граждан) стал письменно фиксированными законами.

К началу III в. до н.э. (к его 90-м гг.) происходит формирование новой морали – как результат создания к исходу сословной борьбы новой элиты Республики. Создаются новые образцы, разрабатываются новые *exempla maiorum*, устанавливаются новые критерии нравственного поведения. Возникают краеугольные понятия римской этики: *fides*, *dignitas*, *virtus*, *auctoritas*, *honor*. Формируется *mos Romanum*, система представлений о римских доблестях, которые начинают подробно дефинироваться. Во второй половине II в. до н.э. Г. Луцилий, характеризуя *virtus*, напишет так (1329–30; 1337–38):

Virtus, scire, homini rectum, utile quid sit, honestum,
Quae bona, quae mala item, quid inutile, turpe, inhonestum...
Commoda praeterea patriae prima putare,
Deinde parentum, tertia iam postremaque nostra²⁷.

Перечисленные доблести старательно ищутся и находятся в примерах действий предков и их обычаях. Они восхваляются и превозносятся, что в последствии отразит Цицерон (*Pro Sest.*): *qui auctoritate, qui fide, qui constantia, qui magnitudine animi consiliis audacium restiterunt, hi graves, hi principes, hi duces, hi auctores huius dignitatis atque imperi semper habiti sunt*²⁸.

Появляется триединство понятий: *mos – instituta – exempla*. Уве Вальтер рассматривает *exempla Romana* как важнейшую и самую выра-

²⁶ Rüpke J. Die Religion der Römer. München, 2001. S. 136.

²⁷ «Доблесть – всегда разбирать, где честь, где право, где польза, / Что хорошо и что нет, что гнусно, бесчестно и вредно... Сосредотачивать мысль всегда на пользе отчизны. / После – на пользе родных, а потом уж на собственной пользе» (перев. М.А. Гаспарова).

²⁸ «Те, кто своим авторитетом, честностью, непоколебимостью, величием духа противились замыслам нагнецов, – они-то всегда и считались людьми строгих правил, первенствующими, руководителями, создателями всего этого великолепия нашей державы» (перев. В.О. Горенштейна и М.Е. Грабарь-Пассек)

женную («плакатную») часть *mos maiorum*²⁹. *Exempla*, – отмечает он, – конституировали *mos maiorum* в качестве прецедентов в спорных вопросах права и политической культуры.

В ряде исследований Карла-Йоахима Хёлькескампа³⁰ аргументируется вывод, что к началу III в. до н.э. формируются новые стандарты для определения способностей политиков к соответствующей деятельности, их качеств и успеха. В свою очередь, критерии доступа к должностям, правила ротации (и прерывания этих правил в исключительных случаях) как и новые стандарты достижений, отражали возникавшую новую коллективную мораль. В течение следующих поколений это проявлялось в развитии комплекса идеологических представлений, которые, впрочем, по его мысли, никогда не носили законченного характера для *res publica*. Но в любом случае, критериями публичной деятельности стали бескомпромиссная персональная самоотверженность и полная концентрация на политике и войне, совете и решении, управлении и предводительстве. Эта новая идеология базировалась на таких опорах, как ранг, репутация, почести, авторитет и влияние. Особенно подробно К.-Й. Хёлькескамп анализирует понятие *fides*³¹. *Mores* как аргумент римской внешней политики рассматривал Рене Пфайльшифтер³²; как условия внутриполитической деятельности их касается Кэрлин Бартон³³. Можно видеть действие норм «новой морали», главным образом, на публичном поприще: в политике, на войне, как проявление гражданского долга и гражданских добродетелей.

Возникновение краеугольных понятий римской этики – главное и решающее качественное изменение. Оно проявляется к окончанию словной конфронтации и связано с формированием новой элиты. Происходит не просто расширение «сферы действия» *mores maiorum* и наблюдается не просто «содержательное расширение» этого понятия. Налицо качественное изменение содержательного наполнения этого понятия. Из утилитарных поведенческих норм (ничтожность дарения между супругами – D. 24.1.1; устранение расточителя от управления имуществом – D. 27.10.1. пр.; передача роли домовладыки постороннему лицу [другу – *amicus*], выступавшему в роли *familia emptor* – *Gai.* II.102; запрет освящать храм магистрату рангом ниже консула – *Liv.* IX.46.6 и др.) *mores* преобразуются в эталон поведения римского гражданина, включавший уже представления о достоинстве, мужественности, честности и

²⁹ Walter U. Memoria und res publica... S. 55.

³⁰ Hölkeskamp K.-J. *Fides – deditio in fidem – dextra data et accepta*: Recht, Religion und Ritual in Rom // The Roman Middle Republic. Politics, Religion and Historiography. С. 400–133 В.С. Ed. by Christer Bruun. Rome, 2000. P. 223–249; *idem*. Römische gentes und griechische Genealogien // Rezeption und Identität. Die kulturelle Auseinandersetzung Roms mit Griechenland als europäisches Paradigma. Stuttgart, 1999. S. 3–21; *idem*. *Senatus populusque Romanus*. Die politische Kultur der Republik. Dimensionen und Deutungen. Stuttgart, 2004.

³¹ См. о его взглядах по этому поводу: Деметьева В.В. Современное антиковедение: изучение римской политической культуры // Античная история и классическая археология. Серия «Академклуб: Исторические науки». Вып. 2. М., 2006. С. 55–56.

³² Pfeilschifter R. Andere Länder, andere Sitten? *Mores* als Argument in der republikanischen Außenpolitik // *Mos maiorum*. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik / Hrsg. von B. Linke, M. Stemmler. Stuttgart, 2000. S. 99–134.

³³ Barton C.A. Roman Honor. The Fire in the Bones. Berkeley; Los Angeles; London, 2001.

других возвышенных добродетелях. Став таковыми, *mores* и превратились в главный фактор, определивший римскую идентичность.

Римская идентичность серьезно отличается от национальной идентичности граждан современных государств, подчеркивал Христиан Майер³⁴. (Замечу, что все-таки кое-что общее найти можно, например, осознание себя рожденными от граждан данного государства). В этом своем отличии от современного гражданства римская идентичность аналогична идентичности граждан греческих полисов – главной для тех и других была не этническая, а скажем так, «этическая» («поведенческая») общность. Причем, для римлян этническая основа была менее значимой при самоидентификации в качестве граждан, чем для греков: римляне гораздо легче (и значительно масштабнее) предоставляли гражданские права чужакам. Дионисий Галикарнасский пишет: «Сравнивая с этими обычаями эллинов, я не понимаю, как можно восхвалять устои, присущие лакедемонянам, фиванцам и весьма гордящимся мудростью афинянам, которые, ревниво охраняя свое благородство, за редким исключением не давали никому своего гражданства...» (AR. II.17.1, перев. И.А. Маяк).

Но римская идентичность и существенно отличалась от идентичности граждан греческих полисов, в частности, афинского. Это было обусловлено рядом факторов.

Во-первых, запись в гражданский коллектив у римлян осуществлялась не на местном уровне, не в демах, как в Афинах, а высшим магистратом. Это означало фиксацию принадлежности ко всей общине в целом, а, соответственно, необходимость придерживаться традиций и обычаев всего римского народа. Во-вторых, идентичность греческих граждан – это осознание себя как членов коллектива, в первую очередь, во внутривосполнительской деятельности. Для римлян – во внешнеполитической. Отсюда преобладающее значение воинских моральных качеств. Интересно, что для римлян даже такой воинский подвиг как спасение отчизны в критический для нее момент – норма, которая не требует особых восхвалений, а для греков – основание для исключительной славы. Об этом писал Катон в «Началах», говоря о военном трибуне, совершившем подвиг подобный спартанцу Леониду у Фермопил: *sed idem benefactum, quo in loco ponas, nimium interest. Leonides Laco quidem simile apud Thermopylas fecit, propter eius uirtutes omnis Graecia gloriam atque gratiam praecipuam claritudinis inclitissimae decorauere monumentis: signis, statujs, elogijs, historijs aliisque rebus gratissimum id eius factum habuere; at tribuno militum parua laus pro factis relicta, qui idem fecerat atque rem seruauerat* (Orig. ex lib. IV)³⁵.

³⁴ Meier Ch. Der griechische und der römische Bürger. Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Ensemble gesellschaftlicher Bedingungen // Griechenland und Rom. Vergleichende Untersuchungen zu Entwicklungstendenzen und -höhepunkten der antiken Geschichte, Kunst und Literatur / Hrsg. von E.G. Schmidt. Tbilissi; Erlangen; Jena, 1996. S. 42.

³⁵ «Но сколь различно ценится один и тот же подвиг: превозносят спартанца Леонида, который то же самое совершил у Фермопил. Его доблестям воздает хвалу вся Греция, исключительная слава его гремит неумолчно, пышные памятники, обелиски, статуи, надписи, исторические сочинения, – и в чем только не выражается благодарность его подвигу. А военному трибуну досталась скромная похвала, хотя он сделал то же самое и спас государство» (перев. М.А. Гаспарова).

Конечно, можно возразить, что в одном случае речь идет о спартанском царе, а во втором – всего лишь о человеке, занимавшем офицерскую должность; тем не менее, противопоставляя их, Катон, насколько нам кажется, имел ввиду антитезу «греческий гражданин» – «римский гражданин», а не «знатный гражданин» – «рядовой гражданин».

В-третьих, более выраженный ранговый характер гражданского населения, социальная и политическая иерархичность в римской *civitas* по сравнению с греческими полисами, во всяком случае – с афинским. Наличие выраженной элиты приводило к большей «элитарности» моральных норм (но не в смысле узости круга их носителей, а в смысле их «рафинированности», аристократичности, возвышенности самих норм).

В целом, можно, суммируя главное, сделать следующие выводы:

1. Нет оснований отрицать значение *mos maiorum* как системообразующего элемента римской идентичности. Именно на его основе сформировался *mos Romanum*, определивший как коллективную, так и личную идентичность римских граждан.

2. Эволюция *mores* должна пониматься не только как количественные изменения, но на определенных этапах и как изменения качественные. Такими рубежами «перехода количества в качество» была запись законов в середине V в. до н.э. и – особенно – завершение словной борьбы в начале III в. до н.э., когда создается новая мораль римских граждан. Она должна пониматься, на наш взгляд, не только как мораль новой элиты, но и как эталонная этика для всего гражданского коллектива.

3. *Mores maiorum*, будучи, вероятно, по происхождению во многом обычаями римской аристократии (но вряд ли только ее одной), конечно, подкрепляли ее притязания на руководящее положение, но определять их главную роль как призванных объяснить социальное подчинение и неравенство плебса – это прямолинейно-примитивный подход. Стремление римской элиты сделать нормы аристократической морали универсальными для гражданского коллектива преследовало не только и не столько такие узкопрагматические цели. Безусловно, оно направлено было в первую очередь на поддержание стабильности и жизнеспособности римской общины (конечно, при сохранении доминирующего политического положения правящей элиты) и ее военной силы.

V.V. DEMENTIEVA (Yaroslavl)

RÖMISCHE IDENTITÄT: DIE FORMIERUNG DER BÜRGERSCHAFTSTRADITIONEN

Die Autorin analysiert neue Beiträge zum Forschungsproblem der römischen Identität und beistimmt einiger Standpunkte nicht. V.V. Dementieva glaubt, dass es keine Gründe gibt, um *mores maiorum* als Hauptbestandteil der römischen Identität zu negieren. Meinung der Autorin nach, waren diese Normen nicht nur die Sittlichkeit der Elite, sondern auch das Referenzethos der ganzen Bürgerschaft. Die Entwicklung *mores maiorum* hatte nicht nur quantitative Änderungen, sondern auch qualitative Umgestaltungen. Solche Grenze „der Umschlagen von Quantität in Qualität“ waren

die Kodifikation der Gesetze in der Mitte des 5. Jh. v. Chr. und besonders die Vollendung des Ständekampfes am Anfang der 3. Jh. v. Chr. Damals wurde neue Moral erschafft, die *fides, dignitas, virtus, auctritas, honos* umfasste. Anstatt der utilitaristischen Regeln des Verhaltens erscheinen hochgelegene Vorstellungen über die Würde des römischen Bürgers.

V.V. Dementieva verneint die Behauptung, dass die Hauptrolle der *mores maiorum* in der Bekräftigung der elitären Anforderungen auf Leitung, in der Erklärung der Sozialunterordnung der Plebeier bestand. Die Bestrebung der römischen Elite, um die morale Normen als universell Ethos anzuwenden, stützte die Stabilität der römischen Gemeinde.