

Религия, политика и право в республиканском Риме (По поводу рецензий В.В. Дементьевой и Л.Л. Кофанова)

В современных дискуссиях о состоянии дел в отечественной исторической науке все чаще звучит призыв к расширению и даже возрождению жанра рецензии как важного двигателя научных изысканий¹. С этим трудно не согласиться. Лишь заинтересованный анализ коллег позволяет в полной мере оценить сделанное и наметить дальнейшие перспективы. Поэтому мне было весьма приятно, что на мою работу столь быстро откликнулись те исследователи, чьи научные интересы в наибольшей степени пересекаются с моими². Рецензенты внимательно ознакомились с моим трудом, четко и ясно выделив основные гипотезы и выводы. И в критических замечаниях есть на что обратить внимание и с чем поспорить. Автор полностью осознает, что его труд, как всякий другой, несовершенен и не лишен недостатков, равно как и то, что невозможно убедить всех в своей правоте. Поскольку избранные рецензентами принципы анализа различаются, удобнее будет ответить отдельно на каждую рецензию.

В.В. Дементьева, отметив, что ее рецензия посвящена принципиальным моментам концептуального видения политико-правовых и сакрально-правовых механизмов римской республиканской власти, высказала свое несогласие по трем темам. Первое замечание касается трактовки полиса. Конечно, надеяться кого-то убедить в своем толковании этого сложного феномена – задача абсолютно невозможная, и здесь я хочу лишь пояснить ряд пунктов, которые остались, как мне показалось, непонятными. Прежде всего хочу отметить, что я ни в коем случае не противопоставляю полис и государство, каковое впечатление сложилось у рецензента. Если мои рассуждения приводят читателя к такому выводу, они, несомненно, нуждаются в уточнении и корректировке. Поэтому подчеркну, что, на мой взгляд, это тесно слитые феномены. Слитые, переплетенные, но не идентичные. И я не считаю терминологически верным, когда, например, в работах по древней Греции «Афинский полис» и «Афинское государство» употребляются как полные синонимы. Будь это так, не стоило бы и копий ломать из-за определения понятия «полис». С моим утверждением о том, что «родовой категорией для понятия “полис” является “форма организации господствующего слоя”»³, В.В. Дементьева не считает возможным согласиться, ибо считает полис «формой организации всего гражданского коллектива»⁴. Само собой, полис есть форма организации всего гражданского коллектива (здесь не может быть разногласий). Он включает в себя и рядовых граждан, и правящую верхушку, которая имеется в любом полисе и которой пришлось поделиться властными полномочиями в ходе становления полиса. Этот гражданский коллектив и является «господствующим слоем». Ведь полис как таковой (и правящая верхушка, и в той или иной мере рядовые граждане) выполняет управленческие функции и осуществляет господство по отношению к слоям, не вошедшим в его состав. Именно поэтому я говорю о «части рядового населения», наряду с правящей верхушкой составившей полис: ведь на территории полиса живут и не-граждане, т.е. тоже рядовое население, по тем или иным причинам не допущенные в эту привилегированную общину. Тем же продиктовано и употребление слова «население», которое шире гражданского коллектива. Такие пояснения мне хотелось бы дать, не прибегая к полноценной дискуссии, ибо вопрос о сущности полиса крайне сложен и требует отдельного разговора.

Вторая тема касается объема империи. Империй не был объектом моего целенаправленного изучения, и поэтому обозначенная в рецензии проблема прошла мимо моего внимания. Концепция В.В. Дементьевой о едином империи весьма оригинальна и требует серьезных размышлений. Не занимаясь специально этой проблемой, я не готов пока ее обсуждать, а потому доверюсь авторитету рецензента, признав неудачное словоупотребление. Надеюсь вернуться к обсуждению в дальнейшем, ибо вижу в концепции единого империя серьезные резоны (равно как и сложности), тем более, как подметила Вера Викторовна, мои выводы в собственно сакральных вопросах соответствуют данной концепции. Здесь, мне кажется, все же не хватает конкретного анализа источников, в которых упомянут больший/меньший империй, в частности, особое внимание следует уделить известной цитате из Авла Геллия (XIII. 15. 4).

¹ См., например: Уваров 2010, 60. Эта проблема продолжает весьма активно обсуждаться.

² Дементьева 2013, 210–214; Кофанов 2013, 204–210.

³ Сморгчов 2012, 16.

⁴ Дементьева 2013, 211.

И последнее – насчет моего стремления «очистить» магистратуру диктатора от всякой сакральности»⁵ (третий параграф II главы). Не сомневаюсь в правоте рецензента, когда она пишет, что в пылу полемики я ударяюсь в противоположную крайность. Со стороны всегда виднее, а когда оспариваешь чье-то мнение, всегда зайдешь дальше, чем положено, чтобы четче сформулировать собственные взгляды. Все же выскажу ряд уточнений или, скорее, соображений. Уверен, что любая власть обладает сакральной аурой, и римская – не исключение, хотя не могу не отметить, что сведения источников незначительны и неоднозначны (они рассмотрены в указанном параграфе). Поэтому хотелось бы узнать, на какой источниковой базе основывается утверждение рецензента о восприятии римским народом статуса диктатора как особого в религиозно-магическом отношении.

Не подвергаю я сомнению и сакральные корни римской власти. Весь пафос касается (несколько неопределенного) периода *полисной* государственности. Именно ее принципы я пытался выяснить. И что касается сакральности – тут очень тонкие грани. Власть в Риме имела сакральные функции (это само собой), но имела ли она сакральный характер? Здесь и для меня не вполне ясные дефиниции. Для рецензента же характер власти определяется, не в последнюю очередь, через функции. Связь между ними есть, но отнюдь не прямая, так что в разных условиях одни и те же функции будут иметь разное значение и по-разному восприниматься. Разве одинаковы в этом отношении, скажем, начало и конец Республики? Требуем пояснения и употребленное В.В. Дементьевой выражение «магическая аура обладателя империя»: в чем она выражалась? Если диктатор совершал магический (по своему происхождению) обряд «вбивания гвоздя», то воспринимался ли он как человек, способный самостоятельно повлиять на силы природы, что составляет суть магии? На мой взгляд, нет. Но при этом я не согласен с рецензентом, что лишаю «религиозного значения даже магический обряд “вбивания гвоздя” диктатором»⁶. Это был религиозный обряд, вне всякого сомнения, и об этом сказано в монографии⁷. Я никоим образом не отрицаю религиозную составляющую полномочий диктатора, ведь религиозные полномочия диктатора – факт ясный, неоспоримый, само собой разумеющийся. Вопрос упирается в значение этих функций, о чем сказано выше.

Рецензия Л.Л. Кофанова в своей критической части носит более частный характер, о чем заявил сам рецензент⁸. Разбираемые им вопросы занимают в совокупности 10–12 страниц текста монографии, что делает дискуссию предметной, и без апелляции к источникам здесь не обойтись. Но, казалось бы, конкретный анализ частных вопросов имеет, тем не менее, концептуальное значение, вполне сопоставимое с проблемами, поднятыми в первой рецензии.

Не может не удивлять основное, по мнению рецензента, замечание: «Главным таким недостатком, на мой взгляд, является внутренняя скрытая убежденность автора в том, что он глубже таких знатоков древности, как, например, Цицерон и Тит Ливий, знает и понимает особенности религиозной и политической истории республиканского Рима»⁹. Что касается моих убеждений, то я никогда не ставил перед собой такой вопрос в силу его некорректности. Ведь не означает же эта мысль рецензента, что современные исследователи, поскольку живут в другую эпоху, не имеют права критически анализировать свои источники и, опираясь на накопленный человечеством опыт, делать выводы, отличные от взглядов римских авторов?! Предположение более чем странное, ибо оно «на корню» уничтожает нашу науку.

Далее Леонид Львович переходит к анализу отдельных положений, с которыми он не согласен. Первое расхождение вытекает из разной оценки допустимых границ при интерпретации источников. Я отнюдь не отрицаю участие жрецов в церемонии *цензорского* люстра, а лишь констатирую отсутствие прямых сведений, что меня самого удивляет: «Тем не менее участие авгуров и понтификов в церемонии *lustrum* было бы вполне ожидаемо и оправданно, но формы его можно лишь предполагать»¹⁰. Поэтому говорить об общеизвестной, как считает Л.Л. Кофанов, роли понтификов

⁵ Дементьева 2013, 212.

⁶ Дементьева 2013, 212.

⁷ «... мне представляется, что назначение диктатора для “вбивания гвоздя” стало следствием иного обстоятельства, также порожденного особенностями религиозного мышления. В рассказе Ливия явно прослеживается сакральный принцип *post hoc ergo propter hoc*: в 363 г. до н.э. старики ссылались на прецедент, некогда (*quondam*) имевший место с участием именно диктатора и по такому же поводу. Обряд тогда... возымел действие, и поэтому к нему прибегли в схожей ситуации» (Сморчков 2012, 164).

⁸ «Я остановлюсь лишь на тех конкретных случаях критики традиции, когда одновременно критикуются и некоторые мои взгляды, дабы иметь возможность ответить на не всегда достаточно аргументированную критику А.М. Сморчкова» (Кофанов 2013, 206).

⁹ Кофанов 2013, 206.

¹⁰ Сморчков 2012, 185.

в этой церемонии явно выходит за границы наших знаний. Что касается участия жрецов в иных люстрационных мероприятиях и обходах, в частности в упомянутом рецензентом со ссылкой на Лукана (I. 593–595) ритуале *amburbium*, то никто этого не отрицает¹¹. Может ли данный факт служить косвенным аргументом в пользу их участия в цензорском люстре? Несомненно может, но не более того. Никаких иных аргументов, кроме общих логических рассуждений о том, что жрецы там должны были быть, у нас, к сожалению, нет. Не привел их и рецензент. Вряд ли таковым может считаться его трактовка слов *τὸν ἐχόντων τὴν ἱερωτάτην ἀρχήν* у Дионисия Галикарнасского (IV. 22. 2) как: «те, кто наделен высшей жреческой властью». Словари не дают для прилагательного *ἱερά* (*ἱερωτάτη*) значения «жреческая», которое использует Л.Л. Кофанов, никак это не комментируя. Обосновывая свое несогласие с теми, кто понимает под приведенными словами лишь цензорскую власть, он пишет: «... но ведь в ритуале люстра принимал по жребию участие лишь один цензор, а у Дионисия речь идет о множестве лиц с высшей жреческой властью»¹². Однако Дионисий говорит здесь о люстре в целом, употребляя множественное число для завершаемых им цензов, так что употребление этого числа по отношению к тем, кто его проводит, вполне оправданно, даже если каждый конкретный люстр проводил один цензор¹³. Впрочем, нет никакой нужды в каком-либо толковании предложенного рецензентом перевода, поскольку сначала надо доказать саму возможность перевода «жреческая власть». Произвольная, ничем не подтвержденная трактовка греческого слова никак не может служить аргументом чего-либо.

И последнее (по тексту – первое) замечание рецензента по этой проблеме: «Так, на с. 184 автор говорит о якобы “неверно интерпретированных” мною пассажах Феста и Сервия, на основании которых я делаю вывод о руководящей роли понтификов при жертвоприношении во время *lustrum*. Следует подчеркнуть, что данные Феста А.М. Сморгкову не удалось опровергнуть, так как, хотя он и называет пятилетний срок *lustrum* “скорее теорией, чем практикой”, тем не менее едва ли это нас в чем-либо убеждает, поскольку несомненен тот факт, что слово *lustrum* стало у древних синонимом понятия “пятилетний период”»¹⁴. В данном случае я и не ставил перед собой задачу «опровергнуть данные Феста» (что бессмысленно), а выступил против их интерпретации рецензентом. Фест поясняет особый тип жертвоприношения (*caviares*), которое совершалось в присутствии (или «от имени») коллегии понтификов каждые пять лет. По мнению Л.Л. Кофанова, высказанному в прежних работах, упомянутый пятилетний срок говорит именно о цензорском люстре¹⁵, на что я возразил, указав, что этот срок нередко употреблялся в римской сакральной практике и в других случаях. Само собой, была сделана соответствующая сноска на источники. Отсюда мой осторожный вывод, что нет оснований связывать упомянутый Фестом (кстати, только им) обряд *caviares* исключительно с цензорским ритуалом *lustrum*, ибо возможны иные варианты. Не исключена, конечно, и гипотеза, предложенная рецензентом: мне она показалась интересной, но основания для нее представляются все-таки весьма шаткими. Поэтому странное впечатление оставил следующий пассаж из рецензии: «Неубедительно и его (Сморгкова. – А.С.) утверждение о “полном молчании” античных авторов об участии жрецов в церемонии *lustrum* (с. 185). Достаточно посмотреть “*Thesaurus Linguae Latinae*” (VII. 2. P. 1880–1885) на слово *lustrum*, чтобы найти случаи упоминания источников об участии *sacerdotum* в этой церемонии»¹⁶. Пять полных страниц TLL, посвященных различным контекстам употребления слова *lustrum*, – это сотни цитат. Если бы среди них имелись относящиеся к участию жрецов в цензорском люстре, то и спорить было бы не о чем. Но рецензент не привел ни одной, хотя это сразу решило бы проблему. Причина проста – их нет. Заявляю это со всей ответственностью. Доказать обратное можно только приведя точные ссылки на источники. И даже в том, что касается иных сакральных ритуалов люстрации, где жрецы, несомненно, должны были принимать участие, на указанных страницах TLL есть лишь одна цитата – упомянутый выше рассказ Лукана (TLL. VII. 2. P. 1881. 73–76).

Несомненно, Л.Л. Кофанов прав, утверждая, что «для доказательства своего толкования Феста А.М. Сморгков должен был бы доказать, что здесь имеются в виду какие-то иные жертвоприношения понтификов, совершавшиеся один раз в пять лет, не связанные с *lustrum*»¹⁷. Но наши знания о

¹¹ Впрочем, при всех аналогиях нельзя не учитывать, что описанный Луканом ритуал носил экстраординарный характер, чего нельзя сказать о цензорском люстре. И совершен он был по указанию гарусника.

¹² Кофанов 2013, 206.

¹³ Отмечу, что я попытался доказать, что в церемонии люстра участвовали оба цензора (Сморгков 2012, 191–197). Однако рецензент не коснулся этого тезиса.

¹⁴ Кофанов 2013, 206.

¹⁵ Кофанов 1994, 65–66; 2006, 253–254.

¹⁶ Кофанов 2013, 206.

¹⁷ Кофанов 2013, 206.

ритуалах, в которых участвовали понтифики, весьма ограничены¹⁸. Поэтому у меня нет ответа. Но и на рецензенте равным образом лежит бремя доказательства обратного, а именно: что упомянутый им пятилетний срок связан с цензорским люстром и только с ним. Еще раз повторю, здесь возможны разные интерпретации этого пассажа, равно недоказуемые, поэтому нельзя его воспринимать как общепризнанный факт и на этом основании доказывать не просто участие понтификов в цензорском люстре (что весьма вероятно, как я отметил выше), но говорить даже об их *руководящей* роли, как делает Леонид Львович. То, что термин *lustrum* стал со временем означать «пятилетний период», никто и не оспаривает, однако достаточно посмотреть на даты проведенных люстров, которые нам известны почти полностью, чтобы убедиться в их нежесткой периодичности¹⁹. Заметим также, что помимо отсутствия строгой периодичности самих цензур (за исключением спокойного II века до н.э.), далеко не всякая цензура заканчивалась люстром²⁰.

Следующий блок критики относится к «неудачной попытке А.М. Сморчкова интерпретировать авгурское *legum dictio* с точки зрения римского частного права (с. 241–244)»²¹. К сожалению, пафос критики рецензента остался для меня непонятным. В соответствующем разделе своего исследования я выступил против гипотезы Л.Л. Кофанова о некогда имевшем место участии авгуров в утверждении законов как отдельном этапе процедуры принятия законов. Однако по этому поводу в рецензии ничего не сказано, равно как не рассмотрены мои аргументы. Потому остается непонятным, неужели рецензент их признает? А если нет, то почему не критикует мою интерпретацию источников? Основной удар своей критики рецензент направил против гипотезы, что понятие *lex dicta* заимствовано из частного права. Для решения стоявших передо мной задач этот вопрос не является принципиальным, потому я лишь упомянул его, хотя, надо признать, выдвинутое предположение логично вытекало из предшествовавшего рассуждения. То же самое относится и к предположению о характере заимствования (из правовой области в сакральную). Поскольку этой проблемой я не занимался специально, то нет необходимости отстаивать мысль, высказанную попутно, а следует прислушаться к авторитету рецензента. Но хочу еще раз обратить внимание, что раздел был посвящен анализу пассажа из Девтеро-Сервия, о чем в рецензии не сказано ни слова. А это было бы весьма интересно, ибо данный пассаж является единственным, где термин *legum dictio* упомянут в связи с гаданием, хотя собственно авгуры в нем не названы. Более того, я и сам не вполне уверен в своей интерпретации, а потому с нетерпением жду критического анализа своих рассуждений.

Несомненно, рецензент прав, утверждая, что «нельзя игнорировать и имеющуюся в историографии трактовку *legum dictio* как исконно авгурского института архаического сакрального права»²². Однако по этому поводу я уже высказался в монографии²³. На мой взгляд, здесь имеет место то, что называется «историографическим мифом». А поскольку все мнения в историографии строятся на одной и той же весьма узкой источниковой базе, аргументами могут служить не мнения как таковые, а интерпретации этих источников, чем Леонид Львович в данном разделе рецензии практически пренебрег. В этой связи для меня осталось неясным, на что он хотел указать, приведя довольно обширную цитату из работы итальянского романиста Р. Санторо, которая не была посвящена изучению авгурской дивинации.

Есть замечания и по поводу приведенных в этом разделе рецензии переводов. Многозначный термин *lex* рецензент предпочитает всегда переводить как «закон». В частности, слова *leges pacis* в рассказе о переговорах между римлянами и Антиохом (Liv. 38. 37. 5) переведены рецензентом как «законы о мире», хотя контекст явно говорит об «условиях мира»²⁴. Другое неудачное высказывание: «выражения *legem dicere* и *leges dictae* в эпоху Республики весьма часто встречаются в текстах законов, у Цицерона, Ливия и других авторов в значении “закон, произнесенный магистратом”» (со ссылкой на TLL. VII. 2. P. 1242)²⁵. Эти выражения, несомненно, встречаются в источниках, но предложенное значение является интерпретацией рецензента, а не прямым указанием источников. Впрочем, поскольку это не относится к обсуждаемым проблемам, ограничусь сказанным.

¹⁸ Их перечисление см. Сморчков 2001, 110–112.

¹⁹ Список цензур с указанием на проведенные люстры см. Berve 1927, 2047–2051.

²⁰ Всего за республиканский период на 77 пар цензоров приходится 57 случаев проведения *lustrum*.

²¹ Кофанов 2013, 206.

²² Кофанов 2013, 207.

²³ Сморчков 2012, 241 (521), прим. 142.

²⁴ Кофанов 2013, 207, прим. 7.

²⁵ Кофанов 2013, 207, прим. 4.

И, наконец, третий раздел критических замечаний, который посвящен термину *divinatio*. Для рецензента, о чем было сказано в монографии²⁶, почему-то любая дивинация является авгурской, что далеко не так. Это повторено и в рецензии, где ставится знак равенства между авгурской дивинацией и жеребьевкой. Соответственно, везде, где встречается жеребьевка, Леонид Львович по умолчанию предполагает участие авгуров, хотя сам же признает в рецензии, что «Ливий включает в это понятие и ответ Пифии или Дельфийского оракула, к которому нередко обращались римляне»²⁷. Рецензент приводит обширные доказательства использования жребия в судебном процессе. Но с этим никто не спорит. Вопрос заключается в том, означает ли жеребьевка участие авгуров. Однако об этом рецензент не пишет, хотя можно понять, что он считает именно так. Здесь требуется аргументация, а не просто утверждение. Я же пытался доказать, что судебная дивинация отличается от сакральной и во всяком случае не означает участия авгуров²⁸. Именно этот тезис и должен был бы стать основным объектом критики рецензента, насколько я знаю его взгляды. Но он почему-то сосредоточился на том, с чем я полностью согласен: в судебном процессе имелся этап, именуемый «дивинация», а также широко применялась жеребьевка. А где же авгуры?! Тот же вопрос хочется задать по поводу весьма заинтересовавшего меня указания рецензента: «Прямое подтверждение понимания судебной дивинации как божественного оракула и дивинации авгуров можно найти у Квинтилиана (Inst. III. 10. 2; V. 7. 33–36; Declam. min. 252. 8–9)...»²⁹. У Квинтилиана (Inst. V. 7. 36) упоминаются авгуры наряду с гарусниками и астрологами. Но что за этим стоит? «Глухая» сноска, естественно, не поясняет.

В остальной части критики я вижу лишь эмоции: «А.М. Сморчков голословно утверждает, что судебная *divinatio* не имела ничего общего с авгурской, якобы античные авторы в отношении судебной дивинации в отличие от конкретного мероприятия авгурской дивинации “делают упор как раз на неопределенное и неизвестное будущее” (с. 261)»³⁰. Почему же голословно? А о чем же я тогда рассуждал на протяжении почти двух страниц? Может быть, мой анализ ошибочен, нелогичен, противоречит источникам или дает их неверную интерпретацию, но рецензент не предлагает здесь конкретного разбора моих рассуждений, ограничившись действительно голословным утверждением. Поэтому я не имею никакой возможности согласиться с ним или, наоборот, подискутировать. И почему «якобы»? Разве не об этом говорят цитаты из античных авторов, проанализированные в моей монографии?³¹ И какую их трактовку предлагает сам Л.Л. Кофанов? Всего этого в рецензии нет.

Лишь один раз в этом разделе рецензент рассмотрел мой анализ источника и, соответственно, мою аргументацию. Речь идет об одной из глав муниципального закона колонии *Genetiva Iulia* (I. Urs. 66). Остановимся на этом подробнее. (Попутно замечу, что я не отношусь «предвзято» к данным Цицерона, которые «прямыми» выглядят лишь в интерпретации рецензента. Но поскольку рецензент отказался от их рассмотрения, то и я оставлю фразу Цицерона в стороне.) В связи с упомянутым городским уставом я обратил внимание на то, что в нем речь идет о решении авгурами вопросов, находящихся в сфере их компетенции (ауспиции и т.п.): «По поводу ауспиций, которые будут относиться к этим делам, рассмотрение [и] решение (*iuris dictio iudicatio*) да будет принадлежать авгурам»³². Перевод рецензента: «Относительно ауспиций и о том, что относится к этому делу, юрисдикция и судебное решение да будет принадлежать авгурам»³³. Как можно заметить, я решил перевести термины *iuris dictio iudicatio*, дав в скобках сам латинский эквивалент для лучшего понимания читателем. Рецензент первый термин оставил без перевода, второму дал перевод с конкретным смыслом («судебное решение»), который, собственно, и нужно доказать. Ведь, например, Е.М. Штаерман в своем переводе этого муниципального закона термин *iudicatio* трактует как «суждение»³⁴. Так что здесь далеко не все так однозначно, как хочет представить рецензент. Поэтому вряд ли стоит прибегать к столь эмоциональному заявлению по поводу моего перевода: «Любому историку права очевидно, что такое утверждение автора книги не нуждается в дальнейших комментариях»³⁵. Нет ничего унизительного в том, чтобы аргументированно, без эмоций и звонких заявлений рассмотреть и доказать ошибочность того или иного утверждения. Отмечу также, что рецензент напрасно принял - что в данной фразе за постпозитивную частицу и перевел как «и», ибо грамматически это невозможно:

²⁶ Смрчков 2012, 261.

²⁷ Кофанов 2013, 208.

²⁸ Смрчков 2012, 260–262.

²⁹ Кофанов 2013, 209.

³⁰ Кофанов 2013, 208.

³¹ Смрчков 2012, 260–261.

³² Смрчков 2012, 257–258.

³³ Кофанов 2013, 207.

³⁴ Избранные латинские надписи... 1956, 224 (№ 1045).

³⁵ Кофанов 2013, 208.

«De auspiciis quaeque ad eas res pertinebunt (в рецензии ошибочно ед. ч. – *A.C.*) augurum iuris dictio iudicatio esto». Здесь относительное местоимение *quisquis* в Nom. Pl. n., относящееся к *auspicia*. Перевод же рецензента требует Abl.

Но вернемся к историческому анализу. Может ли данный пункт из муниципального закона свидетельствовать, что авгуры принимали участие в судебных процессах как таковых, а не исключительно в рассмотрении вопросов из сферы своей компетенции? Может, если будут приведены иные доказательства. Но пока мы видим лишь общие фразы и косвенные свидетельства, допускающие разную интерпретацию. Не привел иных и рецензент. Но, даже доказав обязательное участие авгуров, исследователь окажется перед еще более сложной задачей: доказать, что решения авгуров имели самостоятельную юридическую силу. Представленный в монографии анализ других сфер, где участие авгуров несомненно, показал зависимость авгуров и их решений от политической власти. Насколько верен мой анализ, судить, понятно, не мне, но пока я не вижу оснований для пересмотра этого вывода.

Еще одно замечание было высказано попутно, так сказать, в позитивной части рецензии: «Ошибочно понимая юридическое выражение “*iudicium dare*” (давать иск, назначать суд) как синоним глагола *iudicare* (судить), автор считает, что и по религиозным делам “судил претор” (с. 284, прим. 315)»³⁶. Уточню, что речь шла не о «*религиозных делах*» в целом, а о конкретной ситуации – о погребении на земле, предназначенной для общественных нужд. И неудачный (возможно) перевод выражения *iudicium dare* не отменяет того, что эта проблема религиозного характера решалась именно через претора, а не напрямую понтификами.

Такие соображения мне хотелось бы высказать по поводу тех вопросов, в которых мы с рецензентами расходимся или имеется некоторое недопонимание. Моей целью было не отстоять непременно свое видение, но, скорее, определить поле для дальнейших размышлений и исследований. В заключение хочу еще раз поблагодарить уважаемых рецензентов за интерес, проявленный к моей работе, за сказанные о ней добрые слова и за критические замечания, позволяющие уточнить и отточить собственные взгляды. Надеюсь на взаимное понимание.

Литература

1. Дементьева В.В. 2013: Рец.: А.М. Сморчков. Религия и власть в Римской республике: магистратуры, жрецы, храмы. М., 2012 // ВДИ. 2, 210–214.
2. Избранные латинские надписи... 1956: Избранные латинские надписи по социально-экономической истории ранней Римской империи / Пер. и комм. Е.М. Штаерман под ред. Ф.А. Петровского // ВДИ. 2.
3. Кофанов Л.Л. 1994: Обязательственное право в архаическом Риме (VI–IV вв. до н.э.). М.
4. Кофанов Л.Л. 2006: *Lex* и *Ius*: возникновение и развитие римского права в VIII–III вв. до н.э. М.
5. Кофанов Л.Л. 2013: Рец.: А.М. Сморчков. Религия и власть в Римской республике: магистратуры, жрецы, храмы. М., 2012 // ВДИ. 2, 204–210.
6. Сморчков А.М. 2001: Коллегия понтификов // Жреческие коллегии в раннем Риме. К вопросу о становлении римского сакрального и публичного права. М., 100–141.
7. Сморчков А.М. 2012: Религия и власть в Римской республике: магистратуры, жрецы, храмы. М.
8. Уваров П.Ю. 2010: «Мы теряем его!» Сообщество российских медиевистов между 1985 и 2010 гг. // Историческая наука в современной России. 1, 54–62.
9. Berve H. 1927: *Lustrum* // RE. Hlbd 26. Stuttgart, 2040–2059.

А.М. Сморчков,
кандидат исторических наук, доцент
кафедры истории древнего мира Института
восточных культур и античности РГГУ

³⁶ Кофанов 2013, 205.