

РЕЛИГИЯ РИМЛЯН

ДЖОН ШАЙД



УДК 2,2 ББК 86.31 Ш17

Ouvrage publié avec le concours du ministère français
charge de la Culture — Centre national du livre

Издание осуществлено при поддержке

Министерства культуры Франции — Национального центра книги

Перевод с французского Ольги Смирновой Редактор Александр Смышляев Дизайн Сергей Андриевич

В оформлении обложки использован рисунок Джулио Романо «Вакх»

Шайд Дж.

Ш17 Религия римлян / Пер. с фр. О.П. Смирновой. М.: Новое издательство, 2006. — 280 с.

ISBN 5-98379-061-7

Религия древнего Рима долго находилась в тени греческой религии и мифологии и до недавнего времени оставалась «золушкой» антиковедения. Ее новый, подлинный облик, освобожденный от навязанных ей идеологических парадигм и методологических неточностей, представлен в работе выдающегося французского исследователя Джона Шайда.

УДК 2,2 ББК 86.31

ОГЛАВЛЕНИЕ

Ольга Смирнова. От переводчика Введение

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ВОПРОСЫ МЕТОДОЛОГИИ

11 16

Глава I. Проблемы и проблематика 21

1. История под влиянием 21

1.1. Вырождающаяся религия?

1.2. Религия, захваченная «чужеземными культами»?

1.3. Миф о «чистой религии»

2. Что нам известно об архаической римской религии? 24

2.1. Ограниченное число источников

2.2. Источники, трудные для использования

3. Проблема происхождения 25

3.1. Предеисты

3.2. Этруски

3.3. Индоевропейцы

4. Какой была религия архаического Рима? 27

4.1.0 правильном подходе к истокам

4.2. Критическое использование работ об архаическом Риме

4.3. Решающий факт: рождение города

5. «Деколонизировать» религию римлян 30

Глава II. Определения, понятия, трудности

1. Определения

1.1. Общие принципы

1.2. Гражданская модель религии

2. Понятия

2.1. Религия, суеверие

2.2. Сакральное, профанное, святое

2.3. Благочестие, нечестие

3. Религия, управляемая идеалом свободы

3.1. Свобода, единственный предмет веры

3.2. Границы веротерпимости

31 31

35

40

ОГЛАВЛЕНИЕ

Глава III. Ритуал и его содержание 42

1. Терминология 42

1.1. Ritus

1.2. Saerimoniae

2. Значение жестов 43

2.1. Жесты создают имплицитное содержание

2.2. Обряды в своем окружении

2.3. Интерпретация обрядов

3. Ritus Romanus, ritus Graecus 47

3.1. Категории сложные и многозначные

3.2. Определения

3.3. «Греческий обряд» — вполне римский ритуальный порядок

3.4. Категории, характерные только для Рима?

ЧАСТЬ ВТОРАЯ. СТРУКТУРЫ

Глава IV. Деление времени:

календари, праздники, регулярные богослужения 53

1. Календарь астрономический и календарь гражданский

53

1.1. Не существует универсального религиозного календаря

1.2. Природный календарь

1.3. Гражданский календарь

2. Структура римского месяца 57

2.1. Деление дней: fasti, nefasti

2.2. Регулярное объявление праздников

3. Структура религиозного календаря 59

3.1. Праздники «календаря Нумы»	
3.2. Аграрный цикл	
3.3. Гражданский цикл	
3.4. Праздники, связанные с временным циклом	
4. Создание публичного календаря	64
4.1. «Анти-жреческий» календарь V века	
4.2. От функциональных записей к чествованию триумфаторов и императоров	
5.0 чем не говорят публичные календари	66

ОГЛАВЛЕНИЕ

Глава V. Деление пространства: храмы, святилища и священные места

1. Инаугурированное место: templum	
2. Pomerium — особая граница	
3. Священные пространства	
3.1. Священные места и предметы	
3.2. Освящение	
3.3. Терминология	
3.4. Культовая планировка	
4. Священные рощи, пещеры, водоемы, источники	
5. Некрополи и могилы	

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. РЕЛИГИОЗНЫЕ СЛУЖБЫ

Глава VI. Жертвоприношение

1. Что такое жертвоприношение?	
1.1. Подготовка, жертвы, приношения	
1.2. Предварительные обряды	
1.3. Immolatio: освящение приношения	
1.4. Приношение жертвы	
1.5. Жертвенный пир	
1.6. Другие ритуалы жертвоприношения	
2. Значение жертвоприношения	
2.1. Как понимать жертвоприношение?	
2.2. Варианты и отклонения	
2.3. Жертвоприношение, «кредо» в жестах...	
3. Дополнительные данные	
3.1. Молитва	
3.2. Приношения	
3.3. Обеты	
3.4. Devotio, defixio, sacratio	
4. Игры	
5. Лектистернии, селлистернии, суппликация, экспиация	

Глава VII. Ауспиции и обряды дивинации

1. Общие принципы	
2. Ауспиции	
2.1. «Импетративные» ауспиции	
2.2. «Облативные» ауспиции и продигии	122
69	69
70	
72	
81	82
87	87
101	
104	
113	115
117	117 118

ОГЛАВЛЕНИЕ

2.3. Ауспиции и законность	
2.4. Эволюция ауспициев после гражданских войн	
3. Сивиллины книги	126
3.1. История Сивиллиных книг	
3.2. Обращение к Сивиллиным книгам	
4. Экстиспицина и гаруспицина	128
5. Частная дивинация	129
ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ. ДЕЙСТВУЮЩИЕ ЛИЦА	

Глава VIII. Образы жречества	135
1. Кто был жрецом в Риме?	135
2. Публичные римские жрецы	137
2.1. Главные коллегии	
2.2. Религиозные содружества	
2.3. Организация жреческих коллегий	
2.4. Выборы и кооптация	
3. Другие разновидности публичного жречества	148
3.1. Культы Цереры, Великой матери и Иисиды	
3.2. Римские кварталы	
3.3. Колонии и муниципии	
4. Частное жречество	150
Глава IX. Двойная жизнь римских богов	151
1. Боги — граждане, боги — патроны, боги, наводящие ужас	152
2. Функции, иерархии, сотрудничество	156
2.1. Контуры римских богов	
2.2. Функции римских богов	
3. Divi, Гений Августа, Numen Августа и «культ императоров»	162
3.1. Divi и Divae	
3.2. Гений императора	
3.3. Numen	
3.4. «Императорский культ»	
4. Домашние и семейные божества	166
4.1. Лары	
4.2. Гений	
4.3. Пенаты	
4.4. Боги Маны, погребения и культ мертвых	

8

ОГЛАВЛЕНИЕ

ЧАСТЬ ПЯТАЯ. ЭКЗЕГЕЗЫ И УМОЗРИТЕЛЬНЫЕ ПОСТРОЕНИЯ

Глава X. Интерпретации римской религии

1. Гражданская теология
 - 1.1. Традиционные экзегезы
 - 1.2. Рождение «науки о религиях»
 - 1.3. Место мифа 1.4; Изображение
2. Философия религий
3. Мистерияльные культы
4. Сосуществование религий

ПРИЛОЖЕНИЕ I

Хронология Глоссарий Литература Список вставок Указатель

175 176

183 186 188

193 205 209 216 217

ПРИЛОЖЕНИЕ II

Миф, культ и реальность в *Фастах* Овидия 223

Фламин Юпитера, весталки и военачальник-триумфатор

(римские вариации на тему представления богов) 242 Празднества январских календ согласно *проповеди* Долбо (Dolbeau) 26. Новые данные о малоизвестном празднике 262

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Джон Шайд (р. 1946), занимающий едва ли не самый почетный во Франции научный пост профессора Коллеж де Франс, один из крупнейших современных специалистов в области римской религии, на удивление мало известен русскоязычной аудитории. Его работы в изданиях, доступных в российских библиотеках, можно пересчитать по пальцам: в частности, это главы об императорской власти и римской религии в книге «Рим и интеграция империи. 44 до н.э. — 260 н.э.», написанной совместной с Ф. Жаком, статья «Официальные жрецы при императорах династии Юлиев-Клавдиев» в *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* или статья «Римская религия и духовность», недавно вышедшая в «Вестнике древней истории». А между тем он и его единомышленники в последние десятилетия радикально изменили представления о римской религии, господствовавшие в науке еще с XIX века, и благодаря их работам сегодня уже невозможно интерпретировать религию Древнего Рима буквально по Т.

Моммзену, Г. Виссове, Ф. Кю-мону и их последователям.

Восполняя этот пробел, мы рады представить российской аудитории Дж. Шайда и один из его трудов, в котором идеи ученого выражены одновременно в самом широком и самом концентрированном виде. Знаменателен уже сам его заголовок — «Религия римлян», который перекликается с классическим учебником по римской религии — «Религией и культом римлян» Георга Виссовы и немедленно вносит коррективы в определение своего предмета. Религия римлян была ритуали-стической и заключалась в отправлении культа, поэтому заголовки учебника Г. Виссовы выглядят тавтологичным и методологически неточным: то, что находилось за пределами ритуала, было не религией, а учеными экзегезами и поэтическими и философскими интерпретациями. Вместе с тем «Религия римлян» — это религия римских граждан, то есть римской гражданской общины (*civitas*). Дж. Шайд рассматривает римскую религию как социальный институт, связанный с античным городом — государством в его римском варианте, с присущей ему ментальностью и системой ценностей. До сих пор ни одному другому историку религии не удалось сделать это так глубоко, последовательно и убедительно.

11

Рассматривая римскую цивилизацию как одно из оснований европейской культуры, Дж. Шайд применяет разнообразные подходы (исторический, социологический, антропологический, археологический) для проникновения в «сердце» этого мира, одновременно и близкого нам, и чрезвычайно оригинального. Общим для всех этих методов является то, что они основаны на внимательном и аутентичном прочтении источников, и полученные в результате выводы поражают своей верностью и неординарностью.

Блестящим примером метода ученого является его исследование жреческой коллегии арвальских братьев, начатое под руководством Р. Шиллинга с анализа ее эпиграфических протоколов. Эта жреческая коллегия, основанная, согласно легенде, Ромулом, состоявшая из 12 членов и обслуживавшая в основном культ богини Деа Диа, была реставрирована Августом около 28 г. до н.э. Она оставила после себя настоящий эпиграфический архив (копии годовых отчетов о своей деятельности с 21 г. до н.э. по 304 г. н.э.), который является бесценным источником по истории императорского Рима. В 1977-1978 и 1997-1998 гг. Дж. Шайд руководил раскопками Эколь Франсэ де Ром в Ла-Мальяна (западный пригород современного Рима, располагавшийся на границе архаической (V в. до н.э.) территории Рима), где находилась священная роща со святилищем Деа Диа. Эта территория оставалась недостаточно изученной, несмотря на раскопки, проведенные в конце XIX в. Немецким археологическим институтом. В ходе последних раскопок были обнаружены термы, использовавшиеся арвальскими братьями, что позволило сделать заключение относительно хронологии, а именно о постепенном оставлении данного места между 340 г. и VII в. н.э. Кроме того, были найдены новые фрагменты протоколов арвальских братьев (в частности, два фрагмента относятся к 38 г. н.э. и составляют часть протокола CIL VI, 20284, обнаруженного в 1867/9 г.). В целом раскопки позволили спасти и восстановить в общих чертах топографию священной рощи Деа Диа и ее округи.

Дж. Шайду принадлежит фундаментальное просопографическое исследование коллегии арвальских братьев. В период между Августом и Нероном (28 г. до н.э. — 68 г. н.э.) известны практически все арвальские братья и возможно восстановить и объяснить большинство смен жрецов. Ученый обнаружил,

12

что первые, августовы, арвальские братья представляли основные семьи римской аристократии, конфликтовавшие между собой во время недавних гражданских войн, а кроме того, они практически все находились в родстве друг с другом и с Августом. Таким образом, Август, который видел себя в эту эпоху в качестве нового Ромула, предполагал представить публике вновь обретенное после гражданских войн «братство», т.е. примирение высшей римской элиты (благодаря семантической игре с термином *frater*, обозначающим скорее кровное родство, чем членство в жреческой коллегии).

Научные интересы Дж. Шайда делятся на три основных направления: социальная история элит, римская религия и благочестие, власть и авторитет в эпоху Республики и Ранней империи. В каждой из этих областей он обозначил проблемы, ускользавшие от внимания других исследователей или трактовавшиеся поверхностно: что значит быть жрецом в Риме? что представляли собой знаменитые «жреческие книги»? была ли римская религия, как ее часто

представляли, вырождающейся и упадочной? в чем состояло благочестие в ритуалистической религии? какую социальную информацию несли ритуалы, в частности центральный из них — жертвоприношение? как представляли себе римляне своих богов? какова была процедура императорской инвеституры и каковы были пределы императорской власти? каким образом она взаимодействовала в эпоху Принципата с традиционными институтами римской гражданской общины? — и многие другие. Ответы на вопросы, касающиеся преимущественно второй области, нашли отражение в данной обобщающей работе.

Римская религия в интерпретации Дж. Шайда предстает перед читателем освобожденной от предвзятых оценок и обладающей своим собственным смыслом и значением. Ученый снял с римской религии обвинения в циничности, агностицизме и непрерывном декадансе и показал, что, несмотря на развитие новых религиозных форм, римский политеизм и ритуализм оставались жизнеспособными до III в. н.э.

Мы сочли необходимым приложить к учебнику по римской религии еще три статьи Дж. Шайда, идеи которых легли в основу «Религии римлян», чтобы читатель познакомился в более развитом и конкретном виде с тенденциями и проблемами, обозначенными в книге.

13

Избранная библиография

Les freres arvaies. Recrutement et origine sociale sous les Julio-Claudiens. Paris, 1975. Les pretres officiels sous les empereurs julio-claudiens // Aufstieg und Niedergang der roemischen Welt, II, 1, 1978. (avec H. Broise) Deux nouveaux fragments des actes des freres arvaies de l'an 38 ap. J.C. // Melanges d'archeologie et d'histoire de l'Ecole Francaise a Rome. Antiquite, 1980, 92, 1. Numa et Jupiter ou les dieux citoyens de Rome // Archives de Sciences Sociales des religions, 59, 1985. Religion et pieté a Rome. Paris, (1985), 2001. La parole des dieux. L'originalité du dialogue des Romains avec leurs dieux // Opus, 6-8, 1987-1989. L'impossible polytheisme. Les raisons d'un vide dans l'histoire de la religion romaine // L'impensable polytheisme. Etudes d'historiographie religieuse. Paris, 1988. Le college des freres arvaies. Etude prosopographique du recrutement (69-304). Rome, 1990. Romulus et ses freres. Le college des freres arvaies, modele du culte public dans la Rome des empereurs (Bibliothèque des Ecoles Francaises de Rome et d'Athènes vol. 275). Rome, 1990. (avec F. Jacques) Rome et l'integration de l'Empire. (44 av. J.-C. — 260 ap. J.-C.) T. 1. Les structures de l'empire romain. Paris, 1990. D'indispensables «étrangeres». Les rôles religieux des femmes a Rome // Duby G., Perrot M. (ed.), Histoire des femmes en Occident. 1. U Antiquité. Paris, 1991. Die Parentalien für die verstorbenen Caesaren als Modell für den römischen Totenkult // Klio 75, 1993. Les espaces cultuels et leur interpretation // Klio 77, 1995. Graeco ritu: a typically Roman way of honouring the gods // Harvard Studies in Classical Philology 97, 1995. Les archives de la pieté: réflexions sur les livres sacerdotaux // La mémoire perdue: A la recherche des archives oubliées, publiques et privées, de la Rome antique. Série Histoire Ancienne et Médiévale. Paris, 1994. Commentarii fratrum arvalium qui supersunt. Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie arvale. (21 av. — 304 apr. J.-C.). Rome, 1998 (Roma antica. Collection

14

publiée par l'Ecole Française de Rome et la soprintendenza archeologica di Roma. 4).

Les Livres Sibyllins et les archives des quindecimvirs // La mémoire perdue. Recherches sur l'administration romaine (Collection de l'Ecole Française, vol. 243). Rome, 1998. Hierarchie et structure dans le polytheisme romain. Façons romaines de penser l'action // Archiv für Religionsgeschichte I, 2, 1999. Римская религия и духовность // Вестник древней истории. 2003. № 2. Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains. Paris, 2005.

ВВЕДЕНИЕ

Всем тем, кто знал, как начиналась эта книга

Изучение римской религии не происходит само собой. Хотя можно было бы думать иначе.

Рима больше не существует, его культура и его религия давно мертвы, но мы по-прежнему используем тот же религиозный словарь. Религия, благочестие, бог, жертвоприношение, обряд, суеверие, вера, храм, алтарь* — так много слов, которые, казалось бы, пережили века и гаран-

тируют, что исключено всякое искажение смысла.

Тем не менее за этим внешним сходством скрываются глубокие различия. Если и верно, что западная культура вплоть до наших дней продолжает развивать римское наследие, то это не означает, что следует отождествлять римлян с нами. Во многих отношениях, и в особенности в религиозном плане, римляне значительно отличались от нас, тем более что понятие «римляне» охватывает очень разные реалии. В самом деле, что такое римлянин? Гражданин города Рима и Лация? Но в какую эпоху? В эпоху Пунических войн, в начале нашей эры или в период Империи? В зависимости от эпох культурная идентичность этого «римлянина» не будет одной и той же: начиная с I в. до н.э. он мог быть родом из италийского *города*** — из Умбрии, Этрурии, Великой Греции — а вскоре даже и «заморского» *города*. В период Империи в римском мире повсюду находились римляне; одни являлись потомками эмигрантов, переселившихся из Рима и Италии, другие были натурализованными peregrini (иностранцами): все ли они принадлежали к одной и той же культуре? Не забудем также, что римские граждане представляли собой явное меньшинство населения этого мира. До начала I в. до н.э. большинство италиков было

* Во французском языке указанные слова происходят из латинского языка: religion (религия) — от religio, piete (благочестие) — от pietas, dieu (бог) — от deus, sacrifice (жертвоприношение) — от sacrificium, rite (обряд) — от ritus, superstition (суеверие) — от superstitio, foi (вера) — от fides, temple (храм) — от templum, autel (алтарь) — от altaria. — *Примеч. пер.*

** Здесь и далее курсивом выделен перевод термина cite (соответствующего римскому понятию civitas), чтобы отличить его от термина ville. О значении термина *город* (cite) см. глоссарий к данному учебнику. — *Примеч. пер.*

16

исключено из полного гражданства, и только в 212 г. н.э. все свободные peregrini стали римскими гражданами. Наконец, все эти повышения статуса касались только свободных людей и не затрагивали весьма многочисленных рабов.

Иными словами, почти невозможно говорить о римской религии вообще. Необходимо сделать выбор.

Мы будем понимать под римлянами всех римских граждан и зависимых от них лиц, живущих в Риме и в римском *городе*. Когда речь идет о натурализованных римлянах, мы рассматриваем только их «римское» религиозное поведение, не стремясь восстановить их изначальную религию и не желая (и не будучи в состоянии) оценивать возможное взаимодействие между этими двумя позициями. Поскольку наилучшим образом идентифицируемое «римское» религиозное поведение — это ритуалы публичного культа, проблема аккультурации может быть поставлена только в институциональном плане, в первую очередь затронутым этими влияниями и преобразованиями. Учитывая то, что с начала нашей эры ситуация до крайности усложняется, мы будем описывать прежде всего факты, имеющие отношение к *городу* Риму, и дополнительно — к римским колониям и муниципиям, оставляя читателю труд применять, если представится случай, эти общие принципы к отдельно взятым ситуациям.

Так как религия римлян относительно отличалась от религий современного западного мира, мы считаем необходимым предварить основное изложение тремя главами, определяющими крупные проблемы, которые встают перед тем, кто хочет изучать эту религию, и сразу задающими принципы и понятия, которые являются ее основой. Во вторую очередь будут рассмотрены ритуалы и культ. Третья часть будет посвящена дивинации. Затем подойдет время объединить выводы, накопленные при исследовании статуса божества в римской религии. Будут предоставлены точные сведения о подчиненных религиозных общинах, и, наконец, последняя глава поставит проблему «экзегезы» в римской религии.

Книга построена более по структурному, чем по хронологическому принципу. Нам показалось, что к этому выбору подталкивает историческая ориентация большинства доступных современных учебников. В приложении читатель найдет хронологический перечень основных религиозных событий.

1

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ВОПРОСЫ МЕТОДОЛОГИИ

ГЛАВА I. ПРОБЛЕМЫ И ПРОБЛЕМАТИКА

Ни один подход к религиозной системе не является непогрешимым, даже если эта религия

мертва уже 15 веков. Историки, сознательно или нет, склонны проецировать на изучаемую ими религию свои собственные верования. Таким образом они искажают факты вплоть до их отрицания.

1. История под влиянием

История римской религии не избежала этого подводного камня. Начиная с середины XIX в., когда ей были посвящены первые научные работы, она испытала различные влияния. Как правило, о ней судили, сравнивая ее с христианством. Казалось, что эта уничижительная оценка ритуалистического политеизма римлян была действительно оправданной тем фактом, что христианство развивалось именно в эпоху Империи. Таким образом, можно было утверждать, что «высшая», «истинная» религия победила религию «низшую», и говорить об «обращении» римлян.

1.1. Вырождающаяся религия?

Под влиянием немецкого идеализма, могущественного вдохновителя современной филологии, на протяжении всего XIX в., а точнее, вслед за историком Теодором Моммзеном историки долго изображали римскую религию холодной и вырождающейся. Беспрерывно агонизирующая и циничная, она, тем не менее, основывалась на очень сильном народном благочестии, готовом проявить себя с непреодолимой силой, как только обнаружилась «истинная» религия. Этот подход никогда ясно не объяснял ни бесконечного и неправдоподобного религиозного упадка, который должен был бы длиться около 10 веков, ни того, что понималось под «народным благочестием». В сущности, эти ученые вписывали религиозное развитие в христианскую перспективу: то они использовали, как Теодор Моммзен, историю римской религии, чтобы высмеять жрецов с их суевериями и на самом деле бороться с влиянием католической церкви (в Германии), то они описывали ее как поступательное движение к христианству.

1.2. Религия, захваченная «чужеземными культами»? Второе направление, отчасти связанное с предыдущим,

противопоставляет изначальные культы, так называемые «ти-

ГЛАВА I ПРОБЛЕМЫ И ПРОБЛЕМАТИКА

21

пично» римские, новым культам. Это предубеждение возникло из вполне обоснованного Йозефом А. Гартунгом (*Die Religion der Römer nach den Quellen dargestellt*. Erlangen, 1836) стремления отделить римские религиозные факты от греческих. Еще в начале XIX в. не было редкостью трактовать две религии как единое целое, говорить о греческих мифах в связи с римской религией и называть Афины Минервой.

Точки зрения, определившие на десятилетия современное представление о римской религии «Между тем, как лежащая в основе всякой религии абстракция повсюду стремится все глубже и глубже проникнуть в самую сущность вещей, римские религиозные образы, напротив того, остаются на поразительно низкой степени воззрений и понятий» (с. 144); «...она не была в состоянии возбуждать того священного трепета, к которому также влечет человеческое сердце; она не была в состоянии проникнуться тем, что есть непостижимого и даже злого в природе и в человеке, без чего не может обойтись религия» (с. 144); «латинская религия... впала в невероятную трезвость и сухость и рано превратилась в мелочное и бездушное исполнение религиозных обрядов» (с. 150).

Теодор Моммзен. Римская история. (1854) Т. I: До битвы при Пидне.

М., 1994. Пер. под ред. С.И. Ковалева и Н. Машкина.

«Возможно, никогда не существовало другой религии, столь же холодной, столь же прозаической, как римская. Подчиненная политике, она прежде всего стремится строгим исполнением соответствующих обрядов обеспечить государству защиту со стороны богов или отвести последствия их недоброжелательства. Она заключила с небесными силами взаимообязывающий контракт, из которого проистекают обоюдные обязательства: жертвоприношение, с одной стороны, покровительство — с другой. Ее понтифики, которые также являются и магистратами, регламентировали культовые действия с тщательной точностью юристов; ее молитвы, насколько нам известно, все состоят из формул, сухих и многословных, как нотариальный акт. Ее сутяжническое богослужение напоминает

22

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ ВОПРОСЫ МЕТОДОЛОГИИ

мелочностью своих предписаний древнее гражданское право. Эта религия не доверяет

самозабвению и порывам благочестия; она обуздывает, в случае необходимости силой, слишком живые проявления слишком горячей веры, ' все, что отклоняется от того торжественного достоинства, которое приличествует отношениям *civis Romanus* с божеством. Иудеи разделяли с римлянами скрупулезное соблюдение религиозных правил и формул прошлого, «но правоверность фарисеев, несмотря на сухость их мелочных обрядов, больше трогала сердца, чем римский формализм» [цитата из Соломона Рейнаха].

Franz Cumont. *Les Religions orientales dans le paganisme romain*. 1906, Paris, ed. Paul Geuthner, 1963.

Однако это необходимое упорядочение также испытало на себе влияние романтической концепции закрытых, «чистых» культур и постулата об упадке. Так, наиболее значительный учебник по римской религии — учебник Георга Виссовы (*Religion und Kultus der Römer*, München, 2-е изд., 1912) — поставил целью разделить богов на две противоположные категории: богов-индигетов (*indigetes*), «изначальных» (за счет чересчур широкого толкования этого термина), и недавно введенных божеств (*novensides*). Разделение доведено до абсурда, так как даже Капитолийская триада (Юпитер, Юнона, Минерва), покровительница Римского государства, при этом оказывалась иностранного происхождения (с. 41). Как бы то ни было, согласно данной концепции трансформация римской религии началась с архаической эпохи. В этом контексте появление в Риме некоторых божеств, происходивших из греческих государств Малой Азии, всегда рассматривается как центральное и в то же время неримское событие. Предполагается, что эти культы, в совокупности называемые «восточными», исказили «древнюю» римскую религию. В соответствии с этим их рассматривают отдельно, как если бы они образовывали особую культовую категорию, свидетельствующую то об упадке римлян (Кибела), то о приходе христианства (Исида, Митра).

1.3. Миф о «чистой религии»

Третья тема, глубоко повлиявшая на историков религии, — это тема истоков. Поскольку «чистота» религии брала

ГЛАВА I ПРОБЛЕМЫ И ПРОБЛЕМАТИКА

23

в их сознании верх над ее историей, они долго приносили жертвы современному мифу о происхождении, так как только у истоков, т.е. вне истории, традицию можно назвать «чистой». Многочисленные учебники, посвящающие значительное число страниц происхождению римской религии и влияниям, которые она претерпела, а другие даже целиком основаны на таком исследовании. В основном настаивают на индоевропейских или этрусских истоках римской религии. Однако это стремление к «чистому», несмешанному состоянию римской религии является современным мифом.

2. Что нам известно об архаической римской религии?

2.1. Ограниченное число источников

Реконструкция происхождения или, по меньшей мере, как можно более ранней эпохи римской религии ставит многочисленные проблемы. Первая касается источников. Все пространные, ясные и тем самым пригодные для использования свидетельства датируются концом Республики и периодом Империи. Крайне трудно выйти за пределы II в. до н.э. От архаической эпохи в собственном смысле слова у нас имеется только горстка сложных эпиграфических текстов и главным образом археологические источники. Неудивительно, что часто историки следуют тому анахроническому представлению, которое сами римляне имели об этих отдаленных периодах. Таким образом, они переносят в прошлое явно более поздние события и способы мышления и охотно приписывают всякому «типично» римскому поведению архаический характер. Так, можно поставить под сомнение название и замысел важнейшей книги Ж. Дюмезиля, подводящей итог его основным исследованиям и положениям о религии римлян. В действительности «Архаическая римская религия» рассматривает почти исключительно источники и события двух последних веков Республики. Замысел Ж. Дюмезиля состоял в воссоздании римской религии архаического времени, но, несмотря на гениальный анализ, кажется, что реконструированное религиозное сознание характерно скорее для современников Катона или Августа, чем Ромула. Заметим, что с точки зрения индоевропейца это ничего не меняет, ибо его интересуют вневременные структуры, общие для социумов с индоевропейским языком, а не эпоха, в которую эти структуры обнаруживаются.

24

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ ВОПРОСЫ МЕТОДОЛОГИИ

2.2. Источники,

трудные для использования

Тем самым, прежде чем пользоваться свидетельствами, следует их терпеливо оценить. Некоторые окажутся подлинными следами далекого прошлого, другие останутся неясными и, следовательно, трудными для использования при реконструкции религиозного сознания и религиозной практики в архаическую эпоху. Так, недавние исследования привели к выводу, что реконструкция римскими антикварами архаической истории Рима и Лация основывалась не на знании, переданном традицией, а на использовании топонимов, религиозных функций, обрядов и некоторых письменных источников. Столько следов, более или менее древних, более или менее неясных, но что можно сказать о связях, установленных между ними современниками Тимея, Катона или Тита Ливия? Многочисленные и эффектные археологические материалы, полученные в результате раскопок, проводившихся в течение полувека, определенно дают больше гарантий, даже если они почти никогда не решают вопрос о достоверности исторических преданий.

Разумеется, для того, чтобы быть надежным, использование источников должно соотноситься с современными научными методами. Следует анализировать римские мифы в историческом контексте их редактирования; их содержание необходимо раскрывать в соответствии с методами структурного анализа мифов. Лингвистические факты нужно тщательно изучать не путем интуитивных догадок, но согласно строгим правилам сравнительной лингвистики. Культурная компаративистика должна будет учитывать постоянную эволюцию этой дисциплины и не сможет довольствоваться поверхностными сравнениями, заимствованными из этнологии 1900-х гг. Исследования Ж. Дюмезиля, несмотря на то что они проблематичны с исторической точки зрения, представляют собой несравненную школу методики использования и интерпретации источников.

3. Проблема происхождения

Среди факторов, оказавших значительное влияние на архаическую римскую религию, назывались то предеизм, то этруски, то индоевропейцы.

ГЛАВА I ПРОБЛЕМЫ И ПРОБЛЕМАТИКА

25

3.1. Предеисты

Положения предеистов или примитивистов, развивавшиеся на римском материале Людвигом Дойбнером, долго оказывали значительное влияние, поскольку казалось, что они соответствовали грубоватому и консервативному образу римского благочестия. Наиболее архаической частью римских ритуалов — но как распознать «наиболее архаические ритуалы»? — были, согласно этой интерпретации, свидетельства очень древнего периода религиозной истории, периода, предшествующего развитию представления о божестве. Прежде чем появились боги, могли существовать только действенные жесты.

Этот тип исследований продолжает основываться на универсалиях религиозной этнологии XIX в.: культах плодородия, культах богинь-матерей, культах природных сил и звезд. И прежде всего, представители этого направления считают, что религия является архаичной, если она ритуалистична. Ритуал, по-видимому, стал знаком архаичного. Предеистические или примитивистские теории были очень действенными до самых 60-х гг. Критикуемые с 20-х гг. учениками Вальтера Ф. Отто (группа, которую называют Франкфуртской школой), они как таковые в настоящее время оставлены, но свойственные им упрощенная логика и легкость объяснения не перестали оказывать свое влияние.

3.2. Этруски

Другие гипотезы о происхождении римской религии более серьезны и проблематичны. У истоков того или иного римского института часто помещались этруски. Римская дивинация особенно широко выводилась из этруских теории и практики. На это притязали сами древние, но в отсутствие всякой возможности проверить их свидетельства и в силу непроницаемого характера, в очень большой степени сохраняемого религией этруских *городов*, подобные ссылки ничего не объясняют. Тем самым на вопрос об этруском происхождении сегодня нельзя ответить удовлетворительным образом.

3.3. Индоевропейцы

Индоевропейская гипотеза ставит другие проблемы. Независимо от трудностей, приведенных выше (что есть архаическое?), и в том, что касается любого поиска истоков, отсылка

26

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ ВОПРОСЫ МЕТОДОЛОГИИ

к индоевропейцам поднимает дополнительный вопрос. Даже если в культурах, удаленных во времени и пространстве, удастся открыть идентичные или, скорее, аналогичные лингвистические, мифологические или ритуальные структуры (и в определенном числе случаев это действительно

происходит), это ничего не решает. Что в самом деле означает это сходство? Как интерпретировать гораздо более многочисленные различия? Но, прежде всего, что могут объяснить в культуре черта или совокупность «индоевропейских» черт? Откуда они происходят? Как они развивались? Проистекает ли значение данной черты, характерное для Рима, из этого мифического прошлого, существовало ли оно таким, каково оно есть, в этом «индоевропейском» прошлом или же сформировалось в том историческом обществе, где эта черта засвидетельствована? Независимо от общей проблемы историчности индоевропейцев как таковых, очевидно, что каждый элемент культуры сложился в определенном историческом и социальном контексте. Культурного наследия это касается в первую очередь, и установить его наличие уже является трудной задачей для исторических эпох. Желание выйти за пределы истории — предприятие волнующее, но другого порядка.

Иначе говоря, если допустить, что архетипов, индоевропейских или других, не существует, то какое значение нужно приписать так называемым «индоевропейским» корням римской религии? Пока в дискуссии об индоевропейцах, начавшейся несколько лет назад, нет никакого продвижения, на эти вопросы нет никакого научного ответа. Или, скорее, единственным научным элементом в деле являются некоторые бесспорно засвидетельствованные «индоевропейские» структуры, наряду с неоспоримыми лингвистическими фактами. Исторические догадки об архаической индоевропейской общности не являются научными.

4. Какой была религия архаического Рима?

4.1. О правильном подходе к истокам

Добавим, что изучение влияний, оказанных на культуру и религию римлян, не является абсурдным занятием. Однако оно не смогло бы все объяснить. Поиск истоков интересен, ибо он выявляет — или должен сделать это своей целью — разнообразный и смешанный характер любой культуры. Критика, высказанная выше, касается прежде всего условий подхода. Ее ми-

ГЛАВА I ПРОБЛЕМЫ И ПРОБЛЕМАТИКА

27

шенью в первую очередь была историческая мания разлагать каждое установление на элементы, «возникшие из...», без учета того факта, что культурное заимствование всегда отвечает внутренней потребности и на самом деле трансформирует объект, взятый из другой культуры. Что касается ссылок на влияния, можно также спросить себя, почему последние осуществлялись в «подлинном» смысле только в архаическую эпоху. При каком условии считается, что культура является самой собой? Почему из составных частей культуры исключают влияния, появившиеся позже архаической эпохи, в случае с Римом, например, эллинизм? И почему, даже говоря об архаической эпохе, как правило, отбрасывают греческое и финикийское влияния, пришедшие из Восточного Средиземноморья? Если допустить, что на римскую культуру оказывались влияния, необходимо принимать во внимание совокупность «заимствований», сделанных на протяжении всей ее истории. Стремление ограничить влияние одной культурой (например, культурой индоевропейцев) заключается в отстаивании никому не известной «чистоты» или идентичности, исключительных для римлян. Уже предпринимались попытки выявить греческое или кипрское влияние на римскую архаическую религию. Эти похвальные старания, впрочем, увенчаются успехом только в том случае, если подчинятся строгим правилам культурной компаративистики, представленной подходом Дюмезиля и современной социальной антропологией.

4.2. Критическое использование работ об архаическом Риме

Однако в учебнике невозможно изложить результаты этих исследований архаической римской религии. Даже самые давние, проведенные, например, Францем Альтхаймом и Жоржем Дюмезилем, остаются еще очень гипотетичными и спорными. Непосредственно использовать можно только анализ источников, осуществленный в рамках этих исследований. Так, прежде чем сравнивать римские факты с аналогичными структурами индоевропейского мира, Жорж Дюмезиль всегда объясняет эти источники в первую очередь в их собственном контексте. Однако, даже если компаративистский проект и, стало быть, последующее использование материалов, таким образом объясненных и разработанных, в основном порождает вопросы, сами интерпретации составляют настоящий методологиче-

28

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ ВОПРОСЫ МЕТОДОЛОГИИ

ский прорыв. Именно в своей компаративистской лаборатории Дюмезиль изобрел религиозную антропологию римлян, понемногу учась тому, как анализировать миф или ритуал. Несомненно, это является первым важным результатом его работы. Подобным образом интенсивная работа,

посвященная архаическим Риму и Италии, которая осуществлялась на протяжении последних 20 лет, привела к археологическим раскопкам на высоком уровне и вызвала новую критику письменных источников. Все же и в этом случае результат, полученный благодаря этим исследованиям, заключается в первую очередь в превосходном качестве публикаций и обсуждения и, бесспорно, меньше в предоставленных ответах. Достаточно рассмотреть случай с храмом Кастора и Поллукса: только недавнее археологическое обследование доказало, что он определенно восходит к V в. до н.э. Все предшествующие споры были всего лишь глоссами на полях Тита Ливия.

4.3. Решающий факт: рождение города

В ожидании того, что раскопки и критика письменных источников мало-помалу соберут совокупность действительно архаичных данных, мы считаем предпочтительным сконцентрировать исследование римской религии на периодах, лучше обеспеченных источниками. Относительно архаической эпохи и начала республики мы удовольствуемся высказыванием общих соображений.

Как и для других римских институтов, единственный по-настоящему важный факт архаической эпохи — это не весьма гипотетичный приход индоевропейцев, присутствие этрусков или их изгнание: единственный важный и решающий сдвиг, засвидетельствованный в архаическую эпоху, — это рождение *города*. Археология, эпиграфика и воспоминания, передаваемые поздними источниками, действительно показывают, что начиная с VII в. в Этрурии, Лации и Риме происходят изменения, которые следует поставить в связь с феноменом создания *городов*. Как и в греческих землях, элиты изобретают новую систему общественной жизни и управления, основанную на рациональности, обсуждении, согласии с решениями, принятыми сообща, и гарантии свободы граждан. В Риме эта политическая система медленно эволюционировала до тех пор, пока не стала начиная с V в. до н.э. тем, что историки называют Римской республикой.

Несмотря на пре-

ГЛАВА I ПРОБЛЕМЫ И ПРОБЛЕМАТИКА

29

образования, которые республика претерпела под воздействием империализма и гражданских войн, потрясавших ее в течение I в. до н.э., и вопреки установлению новой фазы этого политического режима, империи (с 27 г. до н.э.), римские институты будут всегда определяться моделью *города* и его идеалами. Даже когда Август и его последователи основали режим, обладавший многими монархическими чертами, они сделали это, по крайней мере формально, в данных идеологических рамках. В попытке понять религиозное поведение древних римлян не следует никогда забывать этот основополагающий факт. Мы увидим, что этот идеал коллективной жизни определяет большинство аспектов религиозной практики и мысли. Относительно архаической эпохи следует предполагать, что римская религия самых древних периодов шла по пути, который был ей свойственен в историческую эпоху, или, наоборот, что римская религия в исторической форме сложилась в эпоху образования *города*.

5. «Деколонизировать» религию римлян

Обозначив проблемы, поставленные источниками, относящимися к архаической эпохе, наш учебник обратится в целом к религии римлян с III в. до н.э. до III в. н.э. В центре внимания будут находиться не различные влияния, которые могли сказаться на религиозных традициях, но функционирование религии и ее эволюция, — те, кто озабочен происхождением, как правило, забывают поставить эти вопросы систематическим образом. Вероятно, уже стало понятным, что данный учебник отвергает постулаты о римском религиозном упадке, о свойственной ему холодности, вдобавок варваризованной «восточными» культами. Никто не избегает подобных предубеждений. Ограничение себя чтением античных источников менее всего защищает от этих скрытых воздействий. Наилучший выход — осознавать значение ближайшего прошлого и имплицитные культурные тенденции, которые могут исказить суждение, и действовать в соответствии с этим. С этой точки зрения историческая антропология предоставляет школу мысли и отличный метод для того, чтобы дистанцироваться от нашего «этноцентризма» и «деколонизировать», согласно формуле Джеспера Свенбро, религию римлян.

ГЛАВА II. ОПРЕДЕЛЕНИЯ, ПОНЯТИЯ, ТРУДНОСТИ

Поскольку того, кто интересуется религией прошлого, подстерегает опасность анахронизма, мы хотим сразу и без какой-либо системы указать некоторые основные черты римской религии, которых будет достаточно для того, чтобы подчеркнуть ее особенность. Все эти черты будут рассмотрены далее в книге.

1. Определения

1.1. Общие принципы

— Это религия без откровения, без книг, данных в откровении, без догматов и ортодоксии. Центральным требованием является скорее «ортопраксия», правильное исполнение предписанных ритуалов.

— Это религия ритуалистическая и как таковая строго придерживающаяся традиций; это не мешает развитию и принятию новых элементов, т.к. открытость по отношению к новым гражданам и новым богам была для Рима традиционной.

— Это религия, в которой обряды и ритуальное поведение создают и передают представления о богах и порядке вещей. Тем самым было бы ошибкой считать, что эта холодная и непременно корыстная религия игнорировала любые духовные идеи и духовное содержание. К тому же религиозная практика никоим образом не исключала свободных экзегезы и умозрительных построений. Тем не менее эта деятельность происходила вне собственно религиозной жизни. В связи с тем, что помимо ритуальных обязанностей не существовало никакой другой догмы, индивиды пользовались полной свободой думать о богах, религии и мире.

— Итак, это религия, в которой разделены эксплицитная вера и религиозная практика.

— Это религия без посвящения или обучения. Религиозные обязательства налагаются на индивида вследствие рождения, усыновления, освобождения, принятия в гражданство, короче говоря, они связаны с социальным статусом индивидов, а не с личным решением духовного порядка (как, например, крещение или обращение). Не могут составлять одно религиозное сообщество те, кто не имеют одного и того же социального статуса: в принципе иностранец не имеет никаких обязанностей по отношению к римским богам. И если меняется статус, то логично, что меняется и религия.

ГЛАВА II ОПРЕДЕЛЕНИЯ, ПОНЯТИЯ, ТРУДНОСТИ

31

— Следовательно, это религия социальная, строго связанная с сообществом, а не с индивидом. Она затрагивает индивида только в его качестве члена сообщества. Тем самым «римской религии» не существует, в действительности есть только *римские религии*, соответствующие римским социальным группам: *городу*, легиону, подразделениям легионов, коллегиям служащих, коллегиям ремесленников, кварталам, семьям и т.д.

Определения религии «РЕЛИГИЯ. <...>

<...> Совокупность ритуальных действий, связанных с понятием сакральной сферы, отличной от профанной, и предназначенных для того, чтобы человеческая душа вступила в контакт с Богом. 1.

РЕЛИГИЯ: признание человеком высшей власти или принципа, от которого зависит его судьба и по отношению к которому подобают повиновение и почитание; интеллектуальная и нравственная позиция, которая вытекает из такой веры в соответствии с социальной моделью и которая может составлять жизненное правило. <...> 2. Особое поведение в отношениях с Богом... <...> 3.

РЕЛИГИЯ: присущая какой-либо социальной группе система верований и практик, предполагающих отношения с высшим принципом... <...> 4. *Перен.* Чувство уважения, почитания или чувство долга, который следует исполнить (сравнимое с религиозным чувством); объект подобного чувства».

Статья «Религия» в *Petit Robert* (изд. 1978 г.). Подчеркнуто то, что не соответствует римскому понятию религии. «Religio

1. Скрупулезное внимание, тщательность, порядочность, добросовестность... <...> 2. Религиозная скрупулезность, религиозное чувство, благочестивый страх. 3. Чувство уважения, почитания, поклонения. 4. Религиозное верование, религия. 5. Религиозная практика, культ. 6. Уважение (почитание), которым окружено что-либо, святость, сакральный характер. 7. Сакральное обязательство. 8. То, что является объектом почитания, поклонения, культа; (отсюда часто во множественном числе) предмет поклонения, священный предмет, сакральный предмет.

32

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ ВОПРОСЫ МЕТОДОЛОГИИ

9. Страх перед неисполнением требований божества, сознание совершения ошибки по отношению к религии; (как следствие) состояние вины, религиозная виновность, которую можно изгладить только искуплением.

10. Религиозное освящение, благодаря которому предмет переходит в собственность божества и не может находиться в профанном употреблении».

Иллюстрированный латинско-французский словарь F. Gaffiot.

«religio I. Ощущение сверхъестественного принуждения, обычно имеющего силу запрещения или препятствия b (пре-им.) то, что запрещено, табу; а также позитивное обязательство, правило. 2.

Препятствие к действию, проистекающее из долга, религиозного трепета, сознания и т.д., сомнение (с род. пад.); сомнение (относительно чего-либо). 3. Препятствие и т.п., являющееся результатом нарушения или несоблюдения божественных законов b проблема, включающая подобное препятствие и т.д. 4. Проявление божественной воли. 5. Соображение, обеспечивающее соответствие религиозному или моральному принципу, санкция. 6. Ощущение присутствия сверхъестественной силы, религиозный страх, трепет b религиозное чувство; (с уничижительным значением) предрассудок. 7. Качество (присущее лицу, месту, предмету, действию и т.д.), вызывающее трепет или почтение, святость b (как свойство богов). 8. Исполнение обрядов, церемоний и т.д., относящихся к божественным, религиозным обычаям b религиозная практика, обычай, ритуал и т.п. 9. Особая система религиозного почитания, культ. 10. Педантичное отношение к своим обязанностям, добросовестность b (с род. пад.) скрупулезное отношение (к)». Oxford Latin Dictionary. 1982.

— Это религия, которая не содержит моральных установлений; регулирующий ее этический кодекс — тот же самый, что регулирует другие социальные отношения.

— Это религия, которая ищет земного благополучия общины, а не спасения индивида и его бессмертной души в потустороннем мире. Боги помогают индивидам, но прежде всего как членам общины и только затем как индивидам и вне общинных дел.

— Тем самым любой общинный акт обладает религиозным аспектом и всякий религиозный акт обладает общинным

ГЛАВА II ОПРЕДЕЛЕНИЯ, ПОНЯТИЯ, ТРУДНОСТИ

33

аспектом. Например, публичный культ с необходимостью содержит политические аспекты. В этом смысле можно сказать, что римская религия — это религия политическая.

— Это религия без авторитета и без единых вождей, даже на уровне публичного культа.

Религиозный авторитет всегда раздроблен. К тому же эта религия не знала божественного или ниспосланного Богом основателя: это основатели Рима, *города* или семьи основывают религии данных сообществ и диктуют их правила.

— Это религия политеистическая. Боги меняются в зависимости от каждой рассматриваемой общины; они являются, если можно так выразиться, членами той же общины, что и их почитатели.

1.2. Гражданская модель религии

Все эти характеристики принадлежат культурной модели, разделяемой большинством городов античного мира, греческих, итальянских или римских. В этом мире религия связана с идеалом города, таким, каким он развивался в Средиземноморье начиная с VIII в. до н.э. В соответствии с этим идеалом, который прославляли греческие или римские ораторы и мыслители и который был имплицитным образом представлен и в религиозной практике, свобода гражданина берет верх над всяким другим соображением. Даже в отношениях с богами. По крайней мере, таков был идеал, провозглашенный гражданской религией: она почитала свободу гражданина и помогала ему установить с богами отношения, основанные более на разуме, чем на страхе.

Как следствие римского империализма и прогрессирующего развития полисного права, римская религиозная система, а также количество религиозных обрядов, практикуемых в Риме и римскими гражданами, не переставали увеличиваться. Традиционная религия при этом выигрывала в сложности, не теряя своего традиционного характера. Последний начал менять свою сущность, когда прежний средиземноморский идеал *города* претерпел эволюцию, сделав возможным другие типы отношений: между гражданами с одной стороны, между людьми и богами — с другой. Эти отношения теперь основывались не на принципе свободы гражданина, но на абсолютном подчинении авторитету и господину. Эволюция была неравномерной

34

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ ВОПРОСЫ МЕТОДОЛОГИИ

во времени и в пространстве. Даже если индивиды или религиозные группы, склонные к крайностям (считавшиеся суеверными), слепо подчинялись богам с давних пор, можно считать, что это поведение начало давать о себе знать и широко распространяться с III в. н.э. и что оно повлияло на традиционные круги, а также на группы, разделявшие христианское вероучение.

2. Понятия

Многие латинские термины играют коварную роль, поскольку охватываемые ими понятия не совпадают с теми, к которым эти термины отсылают в современных языках. Тем самым их понимание существенно для того, чтобы избежать анахронизма и выяснить статус религиозного в римской культуре.

2.1. Религия, суеверие

2.1.1. Religio

Древние обращались к двум различным этимологиям, чтобы выразить то, что они подразумевали под этим термином, всегда трудным для перевода. Они ссылались то на *religa-ze* («связывать»), то на *relegere* («брать снова, проверять»; «религиозная скрупулезность»). В первом случае они хотели подчеркнуть связи между богами и людьми, во втором — тщательное соблюдение ритуала. Религия как сообщество с богами, религия как система обязательств, налагаемая этим сообществом, — таковы два главных аспекта, которые римляне обнаруживали в термине *religio*, при этом один вытекал из другого. Во всяком случае, *religio* обозначает не эмоциональную, прямую и личную связь индивида с божеством, но совокупность формальных и объективных правил, передаваемых традицией. Именно в рамках этих традиционных правил и этого «этикета» индивид вступает в отношения с богами. Кроме того, другой способ дать определение религии заключается в описании ее как «благочестивого почитания богов» (Цицерон, *О природе богов*, 1,117). Точка зрения немного другая, но смысл остается прежним: религия состоит в точном «культивировании» «социальных» отношений с богами, короче говоря, в отправлении обрядов, которые требуются связями, существующими между богами и людьми. Согласно тому же Цицерону, отношения с богами осуществляются в рамках двух ритуаль-

ГЛАВА II ОПРЕДЕЛЕНИЯ, ПОНЯТИЯ. ТРУДНОСТИ

35

ных категорий: *sacra* (главным образом жертвоприношения, обеты и обряды почитания) и дивинации.

2.1.2. Superstitio

Суеверие в традиционном смысле обозначает верование, касающееся религии в целом. Суеверный человек думает, что боги дурны, завистливы и тираничны, и испытывает к ним боязнь. Этот «малоуправляемый страх» перед бессмертными приводит к всякого рода эксцессам, а именно к рабскому поведению, цель которого — привлечь благожелательность богов. Напротив, правильное отношение к религии состоит в том, чтобы считать богов благими и уважающими правила социального кодекса *города*: пока божествам не нанесено серьезное оскорбление и пока функционируют гражданские институты, предполагается, что боги не мстят непосредственно и не мучают слабых людей. Таким способом боги чтят взаимный договор уважения и помощи, который, по общему мнению, они заключили с Римом.

В христианскую эпоху *superstitio* получает дополнительное значение: теперь термин обозначает религию ложного бога, т.е. языческих богов, считавшихся демонами. Равным образом меняется смысл понятия «религия»: отныне это вера в истинного бога.

2.2. Сакральное, профанное, святое

2.2.1. Sacer, sacrum

Зачастую плохо понимаемый из-за влияния предеисти-ческих теорий, термин *sacer* относится к сфере собственности. *Sacer* — это все, что рассматривается как собственность богов (Макробий, *Сатурналии*, 3, 3, 2, согласно юристу Требацию, современнику Цицерона). Следовательно, это то, что было посвящено и пожертвовано богам (Фест, *О значении слов*, с. 424, изд. Линдсея, согласно юристу Элию Галлу, современнику Цицерона). Собственно говоря, сакральное является не божественным качеством, которое удостоверяют в живом существе или вещи, но качеством, которое придают им люди. Так, боги не являются сакральными, и никакой объект не может считаться сакральным. Сакральное есть не «магическая сила», которую помещают в объект, но просто юридическое качество, которым этот объект обладает. Как всякая собственность, об-

36

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ ВОПРОСЫ МЕТОДОЛОГИИ

щественная или частная, собственность богов нерушима. Она такова тем более, что собственники чрезвычайно превосходят людей и месть их безжалостна. Посвяительство на божественную собственность называется святотатством в собственном смысле этого слова.

Освящение на уровне публичных культов может быть совершено только магистратами или лицами, которым это поручено по закону. На деле сакральными в публичном культе были только здания или объекты, освященные высшими магистратами или теми, кого избирало народное собрание для совершения данного действия от своего имени. Так, несмотря на терпимость в отношении частных инициатив и ценность, которой они могли обладать в глазах частных лиц, жертвоприношения, сделанные неофициальным образом в святилищах или общественных местах, не были сакральными и могли быть уничтожены, если бы государство посчитало это необходимым. Как мы увидим, порой что-либо просто констатировалось властями в качестве сакрального: некоторые объекты сами давали знать, что их присвоили себе боги. Если формальности были

соблюдены, сакральный объект всегда мог быть снова сделан профанным, т.е. извлечен из божественной собственности. Это производилось в отношении священных мест и было весьма обычным в жертвоприношении.

Древняя римская традиция состояла в посвящении богам (*sacratio*) человека, виновного в определенных преступлениях. В историческую эпоху это было наказанием, которое лица, приносившие присягу, призывали на себя в случае клятвoprеступления. Благодаря этому акту «самопосвящения», индивид становился божественной собственностью. Это изъятие выражалось в том, что в *gorode* он оказывался на положении отверженного, тем более что *sacratio* часто касалось подземных богов. Этот наводящий ужас индивид считался нечистым, как если бы термин *sacer* получал в этом случае негативное значение.

2.2.2. Profanus

Качеству *sacer* противоположны два других: *profanus* и *ge-ligiosus*. В принципе, «профанное — это то, что не является сакральным» (Павел Диакон, *Сокращение Феста*, с. 257, изд. Линд-
ГЛАВА II ОПРЕДЕЛЕНИЯ, ПОНЯТИЯ, ТРУДНОСТИ

37

сея), а точнее, это священные вещи, ритуально переданные людям (Требаций у Макробия, *Сатурналии*, 3, 3, 4). Тем самым профанное является продолжением «сакрального», как мы это увидим в случае с жертвоприношением.

2.2.3. Religiosus

Этот термин обозначает объекты или места, отмеченные смертью: места, пораженные молнией или могилы. Римляне считали, что место, куда ударила молния, «сразу становилось *religiosus*, потому что казалось, что божество само посвятило его себе» (Павел Диакон, *Сокращение Феста*, с. 82, изд. Линд-сея). Однако на юридическом языке термин *religiosus* в особенности касается мест, «которые оставлены Богам Манам» (Гай, *Институции*, 2, 4). В расширительном смысле слова *religiosus* можно было также применять в отношении храмов и благочестивых индивидов.

2.2.4. Sanctus

«Святое» — это то, нарушение чего наказывается штрафом (Фест, *О значении слов*, с. 348 и 420, изд. Линдсея). Под эту категорию подпадают городские укрепления, некоторые законы, договоры, народные трибуны, послы римского народа. «Святые» объекты или лица не являются ни сакральными, ни профанными, но их неприкосновенность и их безопасность гарантируются и подтверждаются санкцией, которая сама устанавливается посредством клятвы или, в торжественных случаях, посредством жертвоприношения, изображающего отправление на искупительную смерть того, кто совершил бы насилие по отношению к рассматриваемому объекту или лицу. Как правило, санкция состояла в *sacratio*, откуда выражение *sacrosanctus*, «священно-святой, защищенный с помощью *sacratio*». *Sanctus* — это то, что ненаруσιμο и тем самым чисто. Это качество может прилагаться как к погребениям, так и к священным предметам и, в некоторых случаях, к самим божествам.

2.3. Благочестие, нечестие 2.3.1. Pius, pietas

Слово «благочестие» имеет более широкую сферу применения, чем та, что относится к религии: оно касается как пра-

38

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ ВОПРОСЫ МЕТОДОЛОГИИ

вильных отношений с родителями, друзьями или согражданами, так и правильного поведения по отношению к богам. Благочестие действует как дистрибутивное правосудие, устанавливающее обязанности людей перед богами. «Благочестие — это справедливость в отношении богов», — пишет Цицерон (*О природе богов*, 1, 116). Эта общественная добродетель обоюдна, и боги также должны выполнять свои обязательства. Благочестие предполагает чистоту. Последняя, в сущности, есть состояние тела и не имеет прямого отношения к намерениям и нравственности. Римлянин нечист, если в его семье траур, подобно тому как храм, священная роща, жрец или магистрат становятся нечистыми, как только вступают в контакт со смертью и трауром. Для того чтобы вернуть состояние чистоты, индивид или священное место должны подвергнуться обрядам очищения, которые варьируются от омовения или окропления водой до периодов ожидания и постепенного возвращения к «нормальному» состоянию. Именно по этой причине перед жертвоприношением совершают омовение, а перед любым религиозным действием, даже в рамках сложного обряда, моют руки.

2.3.2. Impius, impietas

Нечестие — это противоположность благочестию. Оно состоит в том, что богам отказывают в

приношениях и положении, на которое они имеют право, или посягают на их собственность путем воровства (святотатство в собственном смысле слова) или порчи. Нечестие может быть невольным (*imprudens*) или намеренным, со злым умыслом (*prudens dolo malo*). Если правильное протекание обряда нарушают невольно или оскорбляют божество по неведению, не желая того, нечестие может быть искуплено жертвоприношением и, в случае необходимости, исправлением причиненного вреда. Но если оскорбление умышленно, оно остается неискупимым. В этом случае община снимает с себя ответственность искупительным жертвоприношением и возмещением ущерба, но виновный навсегда останется нечестивым и неискупимым. Сверх наказаний, которые *город* может на него наложить за одновременное нарушение и общественного закона и *sanctitas* места или предмета, нечестивец «передается» богам, чтобы те «отомстили за себя».

ГЛАВА II ОПРЕДЕЛЕНИЯ, ПОНЯТИЯ, ТРУДНОСТИ

39

Нечестие в представлении римлян

1. Принцип

«<...> Если претор, который говорил тогда, сделал это по недосмотру, он получает искупление принесением искупительной жертвы; если он произнес формулу преднамеренно, Квинт Муций объявил, что, как нечестивец, он не может получить искупления».

Варрон. О латинском языке. 6,30.

«<...> Если кто-либо нарушит (этот запрет), пусть он в качестве искупления принесет быка в жертву Юпитеру; если кто-либо нарушит (этот запрет) сознательно, с умыслом, пусть он в качестве искупления принесет быка в жертву Юпитеру и пусть штраф составит 300 ассов».

Устав Сполето (ILLRP 505).

«Содеянное кощунство, которое нельзя будет искупить, да остается неискупленным; то, которое можно будет искупить, да искупят жрецы государства... <...> За клятвoprеступление да будет божьей карой смерть, человеческой карой — позор». Цицерон. Законы. 2,22. Пер. В.О.

Горенштейна.

2. Пример

«Не менее действенно отомстил за пренебрежение к своему культу его (= Аполлона) сын Эскулапий, когда рошу, посвященную его храму, в значительной степени вырубил Туруллий, префект Антония, чтобы построить флот для своего начальника; когда он выполнял это позорное поручение, партия Антония была побеждена; по приказу Цезаря (= Октавиана), Туруллий был обречен на смерть. Тогда бог, явив силу своей божественной воли, повлек его на место, которое тот осквернил, и сделал так, что тот был убит солдатами Цезаря, и претерпел ту самую казнь, на которую обрек уже срубленные деревья».

Валерий Максим. Достопамятные деяния и изречения. 1, 1,19.

О нечестии см.: Le Delit religieux dans la cite antique (coll. de l'Ecole Francaise de Rome, vol. 48). Roma, 1981.

3. Религия, управляемая идеалом свободы

3.1. Свобода, единственный предмет веры Рассмотрение этих ключевых понятий позволяет составить первое впечатление о фундаментальных представлениях,

40

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ ВОПРОСЫ МЕТОДОЛОГИИ

лежащих в основе римской религии. Принцип, который ею руководит, во всяком случае в историческую эпоху, — это рациональность города, гарантирующего свободу и достоинство своим членам — людям и богам. Этот предмет «веры» — практически единственный, который знала римская религия, — постоянно подтверждался и защищался властями и мыслителями. Традиционная религия поддерживала установленный порядок и исключала всякую власть, основанную на страхе. Отношения с богами осуществлялись под знаком разума, а не иррациональности, они происходили как между гражданином и гражданином или, скорее, между клиентом и патроном, никогда как между рабом и хозяином.

Во имя того же принципа все имели возможность почитать любых богов и отправлять любые культы, при условии уважения к публичному культу и его превосходству, к общественному порядку, а также к свободе других.

3.2. Границы веротерпимости

Однако элита понимала, что эта «вера» в свободу тела и духа была скорее чаянием, чем раз и навсегда установленным фактом. Именно поэтому она бурно реагировала в том случае, когда ей казалось, что страхи, иррациональное и те, кто извлекали из этого выгоду, брали слишком большую силу: это доказывают скандал с Вакханалями (186 г. до н.э.), многочисленные репрессивные мероприятия против астрологов, шарлатанов и философов, а также преследования

империей христиан.

Эта система и эта «вера», очевидно, разделялись большинством римлян в условиях процветания и побед. Но как только начиная с середины III в. н.э. эпидемии, вторжения и внутренние распри поколебали это доверие к идеологической модели города, старая религия претерпела изменения и была постепенно оставлена ради другой религии, которая, казалось, предлагала больше гарантий.

ГЛАВА III. РИТУАЛ И ЕГО СОДЕРЖАНИЕ

Отчеты о проведении религиозных служб, прения в сенате, сочинения поэтов или философов, мифы о происхождении говорят сами за себя: римская религия была ритуалистической. Впрочем, никакой современный историк не ставил под сомнение этот формализм. Тем не менее ритуалы и формалистический дух римской религии не были в достаточной степени приняты в расчет. А ведь это точные категории, содержание которых играет центральную роль в религиозной жизни и ее интерпретации.

1. Терминология

1.1. Ritus

Термин *ritus* (по-гречески *nomos*) обозначает образ действия и тем самым способ отправления религиозных служб, а не само содержание этих служб. Для этого содержания, т.е. для того, что мы, современные люди, называем ритуалом, римляне использовали термины *sacra* или *caerimoniae*. *Ritus* — это, например, (традиционный) способ совершения жертвоприношения: известен обряд римский и обряд греческий.

1.2. Caerimoniae

Ритуалы в современном значении являются сложными последовательностями телесных жестов и поведения, которые выполняются в строгом и поступательном порядке. Это жесты и поведение повседневной жизни, первичный смысл которых известен всем: приветствовать, выразить почтение, дать, взять, получить, быть одетым торжественным образом, вести себя покорно, — и наоборот.

Каждый римлянин, получивший обычное образование, был способен понимать первоначальный смысл ритуалов, тем более что в своей семье он исполнял ритуалы очень близкие к тем, что магистраты или жрецы совершали в общественных местах. И если древние жесты, передаваемые традицией, постепенно выходили из употребления или происходили из других культур, они, как правило, «десемантизировались» исполнителями или наблюдателями. Так, соображения, приведенные римскими эрудитами для объяснения того, почему во время богослужения покрывают голову (см. вставку ниже), вполне очевидно являются реконструкциями или, скорее, учеными раз-

42

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ ВОПРОСЫ МЕТОДОЛОГИИ

мышлениями над этим жестом. Эти умозрительные построения интересны как свидетельства ритуальной экзегезы, но обычно они не несут никакой информации о самой истории ритуала. Очевидно, что система жестов и ритуалов понятна только в особой среде, обладающей той же самой традицией жестов. Следовательно, нет уверенности в том, что посторонний человек способен понять без переводчика первичный смысл некоторых римских обрядов или выполнить их. В самом деле, можно предположить, что жертвенные жесты были многочисленны и точны и что только коренные жители были способны их понимать и правильно исполнять. Тем не менее важнейшие жесты, связанные с молитвой, приношением или выражением почтения, приблизительно соответствовали друг другу во всем античном мире, так что их, вероятно, было легко «перевести». С этой точки зрения публичный культ в Риме постепенно связал всех граждан: каковы бы ни были их происхождение и местожительство, он был их общей традицией, формировавшей повествование, образы и комментарии эрудитов. С другой стороны, между *городами* и общинами Италии и империи, часто даже между соседними *городами* существовали многочисленные различия.

2. Значение жестов

2.1. Жесты создают имплицитное содержание Эти ритуальные жесты организованы в последовательности, которые, подобно грамматическим предложениям, создают имплицитное содержание. Так, во время жертвоприношения по римскому обряду жертвователь сыпал спину жертвы мукой, смешанной с солью, проливал немного вина на ее лоб и проводил ножом по хребту животного: эти три действия производили посвящение, возвещая, что данная жертва, предложенная жертвователями, передана в собственность божества. Одним из наиболее важных ритуальных действий было слово. Молитва, обязательно сопровождающая ритуал, придает последнему свою законченность и свою действенность. Она не добавляет нового элемента к

содержанию жестов, но иногда уточняет его неясности. Перформативная*, она воплощает действие.

* В лингвистике перформатив — это высказывание, эквивалентное действию, поступку. — *Примеч. пер.*

ГЛАВА III РИТУАЛ И ЕГО СОДЕРЖАНИЕ

43

2.2. Обряды в своем окружении

Смысл жестов способен варьироваться в зависимости от контекста; к нему может добавляться второстепенное содержание вплоть до изглаживания первого, буквального смысла. Так, календарный контекст, выбранный для жертвоприношения или посвящения, мог определять их общее значение, так же как декоративная программа культового места, в котором происходила религиозная служба. Imperatores конца республики, а особенно Август и его преемники, чрезвычайно ловко манипулировали элементами окружающей среды, для того чтобы смысл религиозных служб соответствовал их планам. Реставрируя храм, они делали так, чтобы годовщина нового освящения совпала с личной датой, например, днем рождения Августа (23 сентября), придавая традиционному празднику божества политическое значение: так, 23 сентября стало при Августе днем освящения шести храмов, расположенных в районе Фламиниевого цирка. Декоративное оформление святилища также могло заставить совершавших богослужение вспомнить о славе того, кто его построил (речь идет о храме Венеры Победительницы (Venus Victrix) при театре Помпея или о портиках, окружающих храм Марса Мстителя (Mars Ultor)). Именно с эпохи империи осевая организация культовых пространств определяет направление мысли тех, кто отправляет здесь культ или занимается другой деятельностью. Форум Августа намекал на прекращение гражданской войны, а также на грозную власть того, кто вернул в Рим согласие. В других случаях среди тем декоративной программы удалось раскрыть философские мотивы.

Примеры расшифровки жестов

«1. Отчего у римлян новобрачную заставляют прикасаться к огню и воде?

Может быть, потому, что из этих стихий и начал один знаменует мужское начало, а другая — женское и первый вносит с собой начало движения, а вторая — силу вещества и основы?

Или потому, что огонь очищает, а вода омывает, новобрачная же должна пребывать чистой и незапятнанной? Или потому, что как огонь без влаги непитателен и сух, а влага без огня неподвижна и бесплодна, так и мужское

44

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ ВОПРОСЫ МЕТОДОЛОГИИ

Л

и женское начала друг без друга бессильны, соединение же того и другого в браке устанавливает совершенную общность их жизни?

Или потому, что муж и жена не должны покидать друг друга, а должны жить вместе во всякой доле, даже если ничего у них больше не будет, кроме огня и воды?

10. Почему богам поклоняются с покрытой головой, а встречая почтенных людей, обнажают голову? По-видимому, второй из этих вопросов усложняет ответ на первый, но вот есть рассказ, будто Эней однажды, совершая жертвоприношение, увидел идущего мимо Диомеда и накрылся плащом, чтобы завершить обряд. Если это правда, то есть и смысл и последовательность в том, что в присутствии врага покрывают голову, а встречая друзей и людей достойных, обнажают. Вышло это случайно и никак не связано с требованиями

благочестия, но после Энея стало сохраняться как обычай.

А может быть, рассуждать следует иначе? Прежде всего нужно найти причину тому, что богам поклоняются с покрытой головой, а остальное уже будет из этого следовать. В самом деле, если перед людьми могущественными обнажают голову, то не для того, чтобы выказать им уважение, но чтобы отвести зависть богов; иначе могло бы показаться, что эти люди требуют себе божеских почестей, принимают их и даже радуются такому почитанию, которое подобает лишь богам. Богов же почитают, покрывая голову или в знак благочестивого смирения, или, скорее, оберегая свой слух во время молитвы от дурных и зловещих слов; поэтому и натягивают плащ до самых ушей. Как это важно, видно из того, что при обращении к оракулу, как известно, бьют в медь, чтобы заглушить звуки извне. Или же, как говорит Кастор, сравнивая верования римлян и учение пифагорейцев, внутренний наш демон нуждается в богах внешних и молит и молится им, и покрытая голова есть знак именно того, что душа скрыта и спрятана в теле?

11. Почему Сатурну приносят жертвы с непокрытой головой?

Может быть, потому, что обычай покрывать голову восходит к Энею, а почитание Сатурна гораздо древнее?

ГЛАВА III РИТУАЛ И ЕГО СОДЕРЖАНИЕ

45

Или же голову покрывают перед небесными богами, а Сатурна считают богом земли и преисподней? Или оттого, что истины не спрятать и не скрыть, а отцом истины римляне называют Сатурна? Плутарх. Римские вопросы. 1, 10-11. Пер. Н.В. Брагинской.

2.3. Интерпретация обрядов

Пока сам обряд не подвергается искажению или не пропускается, в нем нет ничего зазорного. Исполняется ли он с горячим чувством или холодностью, находится ли он в самом центре культовой сцены или становится одним из элементов программы политической пропаганды, это не сказывается на его собственной ценности. Единственное обязательство, налагавшееся на ритуал, — то, что он должен был совершаться в определенное время и в традиционном порядке. Никакой авторитет не предписывал смысл содержания, которое был способен передавать обряд; тем самым подходили любые содержания, так как никакое не было обязательным. Единственным ограничением в этой игре с ритуалами было требование уважения к богам, по меньшей мере перед храмами, где происходило общение с ними. Другим ограничением было предписание традиционного порядка жестов и поведения, порядка, непосредственно передававшего буквальное содержание: жертвоприношение отражало существование богов — партнеров людей, поскольку боги позволяли разделять с ними пищу. Но никого не принуждали разьяснять точный смысл ритуалов.

Тем самым, комментируя религиозные документы, мы будем стремиться прежде всего к точной фиксации жестов и поведения. Будет обращено внимание на пространственную организацию культового места, положение совершающих богослужение относительно алтаря, их социальный ранг, предметы, с которыми они имеют дело, и все это в случае необходимости будет помещено в архитектурные и календарные рамки. То, что совершавшие богослужение думали во время службы и вообще, может представлять большой интерес для истории мысли и для истории экзегезы. Но если мы желаем изучать то, что в Риме называлось религией, то следует рассматривать именно ритуалы и их контекст. Мы также не сможем удовлетвориться учеными умозрениями древних о божестве, имеющем отношение к тому или иному ритуалу. Чтобы проникнуть в теоло-

46

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ ВОПРОСЫ МЕТОДОЛОГИИ

гию практики, мы будем рассматривать исключительно имя божества, его эпитеты, предметы, которые окружают его культовый образ, а также ритуальные действия, которые выводят его на сцену.

Однако этот прием даст результаты только в том случае, если мы будем стараться расшифровывать жесты и поведение в их контексте. Следует всегда устанавливать то, что данный физический образ действий сам по себе означает в Риме в ту или иную эпоху, прежде чем рассматривать его в ритуальной синтагме для определения его окончательного значения.

3. *Ritus Romanus, ritus Graecus*

3.1. Категории сложные и многозначные

Жертвоприношения и другие религиозные службы совершаются согласно обряду римскому или

обряду греческому. Эти ритуальные порядки имеют отношение только к публичным культам и в действительности связаны один с другим. Считается, что римский обряд характерен для традиционного богослужения, а греческий обряд — для культов, введенных в Рим из греческих земель. Но эти категории сложны. Во-первых, не существует иного «обряда». Были попытки идентифицировать «этрусский обряд» в отчетах о Секулярных играх 204 г. н.э., но источник настолько поврежден, что существование этого ритуального порядка недостоверно. Наконец, определение местных и греческих обрядов как «римских» и «греческих» не обнаруживается ранее III в. до н.э., и, вероятно, оно не распространялось на другие ритуальные формы после окончания эпохи Республики.

Следует избегать смешения греческого обряда со всеми иностранными церемониями, введенными в Рим во время последних веков республики, и его приложения к культу всех богов греческого происхождения, почитавшихся в Риме. Факты более сложны. Культы Эскулапа, Кибелы или некоторые аспекты культа Цереры, все заимствованные из греческих земель, не принадлежат к категории «греческого обряда»: их определяют скорее как «иностранные культы», которые, вероятно, отправлялись в соответствии с обычаями страны своего происхождения (*peregrina sacra*, Фест, *О значении слов*, с. 268, изд. Линдсея). С другой стороны, культ Геракла, в противоположность культу Кастора и Поллукса, причислен к категории греческого обряда.

ЛАВА III РИТУАЛ И ЕГО СОДЕРЖАНИЕ

47

3.2. Определения

Этих фактов достаточно для того, чтобы выявить особый характер этих категорий, которые к тому же не получили систематической санкции со стороны Сивиллиных оракулов. Рассмотрев это более пристально, мы поймем, что «обряд» характеризуется некоторыми особенностями поведения того, кто его совершает. Римский обряд, установленный, согласно мифам, Энеем, состоит в покрывании головы при совершении жертвоприношения, в том, что жертвоприношение начинается с особого предварительного ритуала, и, наконец, в разделе жертвы определенным образом (см. далее). В греческом обряде совершают жертвоприношение с непокрытой головой, увенчанной лавровым венком: обычно под этим культовым порядком понимают специфическое музыкальное сопровождение, использование гимнов, которые исполняет хор, проведение лектистерний и суппликаций. Однако ничто не позволяет квалифицировать эти свойства как типичные для греческого обряда.

3.3. «Греческий обряд» — вполне римский ритуальный порядок

В действительности все обстоит сложнее. Культы, отправляемые по греческому обряду, составляют категорию вполне римскую, которая определенно показалась бы грекам экзотичной. В самом деле, известно, что нет греческой религии, но существует столько обычаев или религий, сколько и греческих *городов*. О каком греческом обряде шла речь? Греческий обряд — это официальная категория, более или менее искусственная, созданная римлянами в ходе III и II вв. до н.э., для того, чтобы обозначить некоторые новые культовые программы или некоторые древние римские культы, у которых обнаруживалось или подчеркивалось «греческое» происхождение, например культ Геркулеса. Эта классификация распространилась даже на древний римский культ Сатурна.

Принятие новых божеств и культов практиковалось во все времена в Риме, в италийских и греческих *городах*. Оно было следствием способности ритуалистического политеизма вводить новшества, приспосабливать представления к историческим данным, «натурализуя» новых богов и культы. Тем самым «греческий обряд» не составлял новшества благодаря

48

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ ВОПРОСЫ МЕТОДОЛОГИИ

тому, что вводил греческие элементы в публичную религию. Новшество заключалось скорее в том, что он имел в виду подчеркнуть присутствие в римской религии весьма древнего греческого компонента, что он обозначил новый этап в представлении. Посредством ритуального порядка римские власти объявляли своим соседям и в особенности самим себе, что они всегда принадлежали к «греческому» миру. Они могли ссылаться на это, чтобы интегрировать в империю *города* Великой Греции и Сицилии и чтобы выставить себя союзниками, партнерами, а вскоре и «естественными» хозяевами *городов* и царств эллинистического мира.

3.4. Категории, характерные только для Рима?

Нам неизвестно, применялись ли эти культовые порядки также и в римских колониях и были ли они восприняты муниципиями. Чтобы быть в этом уверенными, мы должны были бы знать, распространялись ли эти категории на полупубличные культы самого Рима: культы перекрестков, коллегий, армии. Поскольку ничто не позволяет это утверждать, благоразумно будет сохранить за

главными публичными культами I^{ма} разделение на «греческий обряд» и «римский обряд». Тем не менее ничто не мешает предположить, что все культовые римские группы в Риме, Италии и в провинциях имели аналогичные ритуальные порядки. Этот тип категории давал городам возможность соблюдать их собственные культовые традиции, одновременно утверждая свою принадлежность к римскому миру. По этой причине было бы интересно точно описать обряды жертвоприношения *города* Галлии, Сирии или Африки.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ СТРУКТУРЫ

ГЛАВА IV. ДЕЛЕНИЕ ВРЕМЕНИ: КАЛЕНДАРИ, ПРАЗДНИКИ, РЕГУЛЯРНЫЕ БОГОСЛУЖЕНИЯ

Одной из главных обязанностей дуумвиров римской колонии, обязанностью, вновь исполняемой каждый год их преемниками, было учреждение публичного календаря:

«Пусть дуумвиры, исполняющие обязанности после основания колонии, в течение 10 дней, следующих за их вступлением в должность, обратятся к декурионам, при условии, что тех присутствует по меньшей мере две трети, и спросят у них, каковыми и сколькими должны быть официальные праздничные дни (*feriae*), какие обряды подобает отправлять от имени и за счет колонии (*publi-ce*) и кому надлежит их отправлять. И что бы ни решило и ни постановило большинство присутствующих декурионов, пусть все это имеет силу закона и пусть эти обряды и эти праздничные дни будут действительны в этой колонии» (Устав колонии Юлии Генетивы. Урсон, Бетика, статья 64).

1. Календарь астрономический и календарь гражданский

1.1. Не существует универсального

религиозного календаря

Предписания, сделанные магистратами Урсона, кратко и отчетливо показывают особую природу религиозного календаря римлян. В первую очередь отметим, что не существует универсального религиозного календаря. Каждый *город*, даже римская колония, устанавливает свой собственный, и этот календарь не обязательно совпадал с календарем Рима. С другой стороны, календарь создается не жрецами, а высшими магистратами во взаимодействии с местным сенатом. В Риме все происходило так же, даже если обстоятельства были определенно более сложными. Разумеется, календарем здесь распоряжалась коллегия понтификов, но все решения, касающиеся введения новых праздников, диктовались законами или сена-тусконсультами, и, согласно мифам, деление года на основные части восходит к царю Нуме. Как первое следствие этого, официальный религиозный календарь Рима или римского *города* отражает только решения властей: в нем упоминаются только

ГЛАВА IV ДЕЛЕНИЕ ВРЕМЕНИ

53

главные дни регулярных праздников. В силу этого эпиграфические календари (называемые *Фастами*), обнаруженные в Италии и датирующиеся преимущественно эпохой Юлиев-Клавдиев, являются, на наш взгляд, очень «неполными». Мы не находим там ни подвижных праздников, ни церемоний, ни жертвоприношений или общественных ритуалов, которые не соответствуют важнейшим праздникам, ни, наконец, бесчисленных праздничных или культовых дней, отмечаемых кварталами, коллегиями, семьями или другими подгруппами римского народа. По крайней мере, нам остается то, что в этих календарях фигурируют важнейшие традиционные праздники, а также то, что государственным божеством является прежде всего то божество, которое получило привилегию официального праздничного дня.

1.2. Природный календарь

Сделав эти предварительные замечания, мы можем в общих чертах исследовать сам календарь. Мы не будем останавливаться на римской традиции о происхождении календаря; она основана в целом на умозрительных построениях и дедукции римских антикваров. Мы скажем только то, что в римском мире существовали два типа календаря, природный календарь, признанный и принятый всеми людьми, и гражданский календарь, созданный магистратами. Природный календарь строится в соответствии с восхождениями и нисхождениями знаков зодиака, которые к тому же регулируют на земле сельскохозяйственные работы. Этот календарь, часто именуемый аграрным, имел то преимущество, что был в некотором роде универсальным, так как был идентичным для всех. Кроме того, он с помощью звезд выражал божественный закон, которому рекомендовало следовать благочестие, поскольку этот закон, казалось, управлял работами на земле и жизнью растений. В историческую эпоху этот календарь по-прежнему использовался как в повседневной жизни крестьян, так и в умозрительных построениях эрудитов. Второй календарь, гражданский, был

календарем магистратов и граждан.

54

ЧАСТЬ ВТОРАЯ СТРУКТУРЫ

Астрономический год согласно Евдоксу Книдскому (IV в. до н.э.) и Варрону (I в. до н.э.)

Евдоксов календарь (четырёхлетний цикл, основанный на 12 астрономических знаках)

4 знака по 31 день + 6 знаков по 30 дней + 1 знак из 29 дней + 1 знак из 32 дней = 365 дней.

Первый год четырёхлетнего цикла включал один интер-калярный день, добавленный к концу года. Таким образом получалась последовательность из четырех лет по 365 и V4 дня.

Варронов календарь (производный от евдоксова календаря)

Овен

Телец

ДАТА ВОСХОЖДЕНИЯ

17 марта

ПРОДОЛЖИТЕЛЬНОСТЬ АСТРОНОМИЧЕСКИЕ МЕСЯЦА

ЯВЛЕНИЯ

31 день Новый год

24 марта Весеннее

равноденствие

17 апреля 30 дней

Близнецы 17 мая 31 день

Рак 17 июня 33 дня

Лев 20 июля 31 день

Дева 20 августа 30 дней

Весы 19 сентября 30 дней

Скорпион 19 октября 30 дней

Стрелец 18 ноября 29 дней Козерог 17 декабря 30 дней

Водолей 16 января 30 дней Рыбы 15 февраля 30 дней

9 мая

Начало лета

26 июня Летнее

солнцестояние Восход Пса 11 августа Начало осени

26 сентября Осеннее

равноденствие

10 ноября Начало зимы

24 декабря Зимнее

солнцестояние

7 февраля Начало весны

ГЛАВА IV ДЕЛЕНИЕ ВРЕМЕНИ

55

1.3. Гражданский календарь

Этот календарь известен проблемами, которые ставила ин-теркаляция до реформ Цезаря и Августа. Он включал 355 дней: март, май, июль, октябрь состояли из 31 дня, февраль — из 28, а другие месяцы — из 29 дней. Каждые два года понтифики должны были вставлять поочередно 22 или 23 дня (интеркалярный месяц) после дня *Terminalia* (23 февраля), тем самым между 23 и 24 февраля. Вследствие небрежности и корыстных уловок система пришла в крайнее расстройство. Несмотря на различные поправки, с III в. до н.э. год астрономический и год гражданский больше не соответствовали друг другу: в 44 г. до н.э. Новый год (1 января) приходился на 14 октября 45 г. астрономического календаря. По инициативе Юлия Цезаря в 45 г. была установлена система юлианского календаря. Претерпев последнее исправление в 8 г. до н.э., он функционировал как современный календарь, за тем исключением, что вставной день добавлялся каждые четыре года после 24 февраля (т.е. в римской системе — после шестого дня до мартовских календ; это будет тем самым, второй («bis») шестой день, откуда и название «високосный» (*bissextus*)).

Основные римские гражданские календари

1. Доюлианский календарь

ФЕВРАЛЬ ВСТАВНОЙ

ИТОГ

МЕСЯЦ

1. Обычный год: $4 \times 31 \text{д} + 7 \times 29 \text{д} + 28 \text{д} = 355 \text{дней}$

2. Вставной год: $4 \times 31 \text{д} + 7 \times 29 \text{д} + 28 \text{д} + 23 \text{д} = 378 \text{дней}$

3. Обычный год: $4 \times 31 \text{д} + 7 \times 29 \text{д} + 28 \text{д} = 355 \text{дней}$

4. Вставной год: $4 \times 31 \text{д} + 7 \times 29 \text{д} + 28 \text{д} + 22 \text{д} = 377 \text{дней}$

1 465 дней

— т.е. год из $366 \frac{1}{4}$ дня (для точности следовало бы вставлять 21 и 20 дней, что дало бы

последовательность четырех лет из 1461 дня, таким образом, год из $365 \frac{1}{4}$ дня). 2. Юлианский

календарь

ФЕВРАЛЬ

ИТОГ

1. Обычный год: $7 \times 31 \text{д} + 4 \times 30 \text{д} + 28 \text{д} = 365 \text{дней}$

2. Обычный год: $7 \times 31 \text{д} + 4 \times 30 \text{д} + 28 \text{д}$

3. Обычный год: $7 \times 31 \text{д} + 4 \times 30 \text{д} + 28 \text{д}$

4. Вставной год: $7 \times 31 \text{д} + 4 \times 30 \text{д} + 28 \text{д} + 1 \text{д}$
— т.е. год из 365 Vi дня.
= 365 дней = 365 дней = 366 дней 1 461 день

56

ЧАСТЬ ВТОРАЯ СТРУКТУРЫ

2. Структура римского месяца

2.1. Деление дней: *fasti*, *nefasti*

Первый уровень организации гражданского календаря касался общего деления дней месяца.

Согласно энциклопедисту Варрону, современнику Цезаря, это деление различало дни, установленные для богов, и дни, оставленные за людьми:

«К природному разделению были добавлены гражданские названия дней. Я приведу сначала те, что были установлены из-за богов, затем те, что были установлены для людей» (Варрон, *О латинском языке*, 6,12).

Эта концепция была развита Макробием (V в. н.э.):

«Когда Нума разделил год на месяцы, он разделил каждый месяц на дни, которые он различал, называя их праздничными днями (*festi*), днями рабочими (*profesti*) или днями, разделенными надвое (*intercisi*). Праздничные дни посвящены богам, рабочие дни оставлены людям для устройства их дел, частных или общественных, дни разделенные надвое — общие богам и людям. В праздничные дни имели место жертвоприношения, священные пиры, игры, религиозные праздники; среди рабочих дней были дни *fasti*, дни комициальные, дни, подходящие для вынесения судебных решений; дни разделенные надвое — это когда каждый день делится сам по себе, безотносительно к остальным дням: так как в эти дни религия в одни часы позволяет осуществлять правосудие, а в другие запрещает» (Макробий, *Сатурналии*, 1, 16,2-3).

Около 235 дней, называемых *asfr* (F в календарях нарисованных или эпиграфических) и открытых для человеческой деятельности, были предназначены для жизни политической (например, 192 дня были комициальными: C), правовой, военной, для заключения контрактов, торговой деятельности, работы. 109 дней, учрежденных в честь богов, были так называемыми *nefasti* (N в календарях); среди этих дней определенное число, около 61, получило сверх того характер общественного праздника (*feria publica*, несомненно, отмеченные в календарях как NP; только с I в. н.э. дни, которые не были публичными

ГЛАВА IV ДЕЛЕНИЕ ВРЕМЕНИ

57

праздниками в традиционном смысле, стали обозначаться как «*feriae*»). Во время дней *nefasti* деятельность смертных в общественных местах должна была прекращаться, чтобы уступить место религиозным церемониям, которые чествовали богов и представляли их характер и доблести. В целом за формулой деления года, использованной Варроном, стоит представление о том, что в эти дни боги символически находились при исполнении своих обязанностей и что люди их почитали потому, что те исполняли свои функции в общих интересах. Дополнительная категория была представлена днями «разделенными надвое» (*intercisi*), некоторые их часы были отданы богам, другие — человеческой деятельности.

Равновесие между днями *fasti* и *nefasti* было неустойчивым. В эпоху Цезаря и особенно Августа были учреждены многочисленные официальные общественные праздники в ознаменование их побед; тем самым эти постановления даровали Цезарю и Августу почести, равные почестям, которые получали боги. С другой стороны, с начала Империи продолжительность многих праздников увеличилась благодаря распространению праздничного характера на дни, граничащие с данным праздником. Сатурналии праздновались в течение 7 дней в эпоху Цицерона (с 17 по 23 декабря); после сокращения официального праздника до трех дней при Августе он, начиная с Клавдия, снова насчитывал 5 дней.

2.2. Регулярные объявления праздников

Среди дней *nefasti* фигурируют календы (т.е. первый день) и иды (в зависимости от месяца 13-й или 15-й день) каждого месяца. В первый день месяца совершалось жертвоприношение Юноне, в ходе которого призывался Янус; Юнона при содействии Януса, бога начинаний, помогала новому месяцу «родиться». Жертвоприношение совершалось на Капитолии, в *curia calabra*, младшим понтификом, который затем возвещал точный день нон месяца (в зависимости от месяца 5-й или 7-й); *regina sacrorum* совершала в тот же самый день жертвоприношение Юноне в *regia*, на Форуме. В день нон *rex sacrorum* оглашал указ, объявлявший все регулярные фиксированные праздники (*feriae statae sollemnes*) до следующих календ. Этот ритуал существовал еще в конце республики, и он показывает, что реальный календарь мог быть установлен только указом,

оглашаемым каждый месяц: он не мог быть издан раз и навсегда. К тому же в указы *царя священнодействий* не входили ни подвижные праздники (*feriae conceptivae*), объявляемые магистратом (например, Компиталии — городским претором), ни религиозные службы, которые не являлись главными праздниками и объявлялись в начале года председателями жреческих коллегий или других подгрупп *города*.

3. Структура религиозного календаря

3.1. Праздники «календаря Нумы»

Традиционные праздники, которые фигурируют в написанных краской или эпиграфических календарях, объединяются в несколько групп. Первая группа праздников в эпиграфических календарях обозначена большими буквами. Обычно считается, что эти праздники, название которых указано во множественном числе среднего рода, восходят к первому гражданскому календарю, традиционно датируемому VI в. до н.э. (так называемый «календарь Нумы»). Даже если дата письменной фиксации этого календаря отлична от даты установления системы рассматриваемых праздников, можно предположить, что дело касается совокупности очень древних праздников.

3.2. Аграрный цикл

В известном нам списке гражданского календаря налагаются друг на друга несколько циклов праздников.

Аграрные праздники, посредством почитания божеств, которые им покровительствовали, чествовали сезонный круговорот работ и подчинение этому фундаментальному закону, исполнения которого требовали боги. Легко заметить, что эти «очень древние» праздники являются также праздниками космического календаря, перенесенными в гражданский календарь: древность соответствует здесь особому статусу «естественного» календаря, установленного до и вне *города*. Принятие этого цикла может быть интерпретировано как включение, в соответствии с «полисной» логикой, природного ритма года в гражданское время. Речь идет о следующих праздниках (всегда обозначаемых римлянами во множественном числе среднего рода):

Ceralia (19.4), рост злаков и плодов полей;

Vinalia первые (23.4), открывание кувшинов нового вина;

Robigalia (25.4), отвращение ржавчины от зерновых;

ГЛАВА IV ДЕЛЕНИЕ ВРЕМЕНИ

59

Lucaria (19. и 21.7), мастерство выкорчевывания и прореживания леса (?);

Neptunalia (23.4), заключение воды в трубы и строительство канализации;

Furrinalia (25.7), поиск подземных вод, рытье колодцев;

Portunalia (17.8), вступление на землю (во время плавания?);

Vinalia (сельские) (19.8), начало сбора винограда;

Consualia (21.8), сбор урожая в закрома;

Volcanalia (23.8), отвращение пожара от амбаров;

Opiconsiva (25.8), создание запасов зерна;

Volturnalia (27.8), плавание по Тибру (?);

Meditrinalia (11.10), проба нового вина;

Fontinalia (13.10), обустройство источников и колодцев;

Consualia (15.12), открытие силосных ям;

Opalia (19.12), изобилие продуктов питания.

Как можно заметить, некоторые из этих праздников чествовали начало продовольственного цикла, другие — его завершение. К этому можно еще добавить подвижные праздники *feriae Sementivae* конца января (время посева) и *Fornacalia* (заканчивающиеся 17 февраля, сушка зерновых), а также жертвоприношение Деа Диа, отмечавшееся в эпоху империи 17-19 или 27-29 мая (небесный свет, благоприятный для созревания урожая). Цикл преимущественно сельскохозяйственных праздников включает также 2 праздника, относящиеся к животноводству:

Fordicidia (15.4), размножение крупного рогатого скота;

Parilia (21.4), ритуальное очищение баранов и овец.

3.3. Гражданский цикл

Этому первому циклу «природных» праздников, связанных с естественными условиями существования смертных, с производством их пищи согласно закону, исполнения которого требовали бессмертные, соответствует вторая большая группа праздников гражданского

характера:

Liberalia (17.3), связанные главным образом с получением молодыми гражданами тоги;
Quando rex comitiavit fas (QRCF, буквально «когда царь проводит комиции, день присутственный» 24.3 и 24.5), — значение праздника загадочно;

60

ЧАСТЬ ВТОРАЯ СТРУКТУРЫ

Lemuria (9.11 и 13.5), умиротворение блуждающих духов непогребенных покойников; *Vestalia* (9.6), общественный очаг;

Poplifugia (5.7), имеет отношение к народу, но остается непонятным;

Saturnalia (17.12), распушенность, которой отмечен конец года;

Larentalia (23.12), загадочен, несомненно связан с подземным миром;

Carmentalia (11.1 и 15.1), знание правильных формул молитвы;

Lupercalia (15.2), «хаос», знаменующий конец года; *Quirinalia* (17.2), праздник, имеющий отношение к гражданам;

Feralia (21.2), праздник в память мертвых; *Terminalia* (23.2), праздник межей и границ; *Regifugium* (24.2), загадочен (официальный конец года?). Можно заметить, что римляне отмечали два праздника, посвященных концу года. Действительно, до 153 г. до н.э. Новым годом, гражданским и религиозным, служило 15 марта; ясно, что этот месяц приблизительно соответствовал астрономическому Новому году. С 153 г. консулы вступают в должность 1 января, и вот почему определенное число праздников, связанных с зимним солнцестоянием и с открытием продовольственных запасов, трансформировалось в праздники, обозначающие конец года. Наиболее знаменитыми были Сатурналии, чей главный день приходился на 17 декабря.

К гражданским праздникам могут быть добавлены праздники, касавшиеся военной жизни:

Equirria (27.2; 14.3), конница; *Quinquatrus* (19.3, люстрация оружия),

и, возможно, *Tubilustrium* (23.3; 23.5, трубы) и *Armilustrium* (19.10). Тем не менее некоторые аспекты этих праздников трудны для понимания; впрочем, Йорг Рюпке недавно установил их соотношение с самой структурой месяца: как в и случае нон и ид, это были «стержневые дни» второй половины месяца. Древним является также знаменитое жертвоприношение коня (так называемый «Октябрьский конь») 15 октября, которое было связано с завершением военного периода.

ГЛАВА IV ДЕЛЕНИЕ ВРЕМЕНИ

61

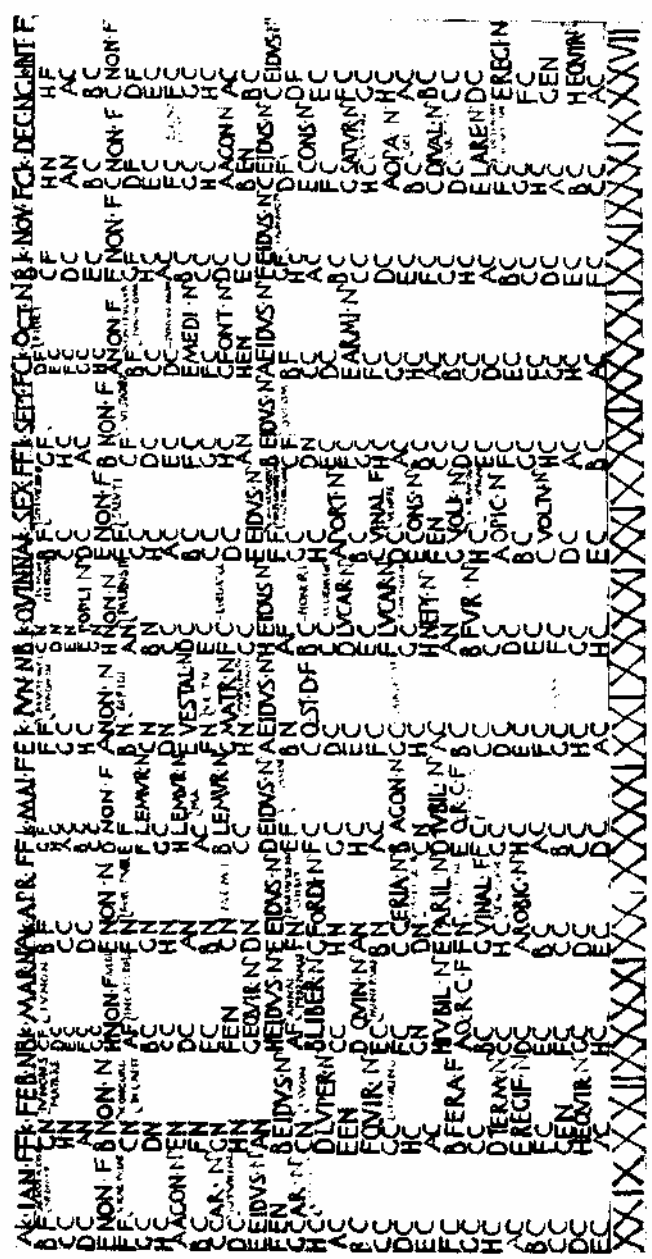


Рисунок 1. Доюлианский календарь: написанные краской Фасты Анция (84–55 гг. до н.э.)

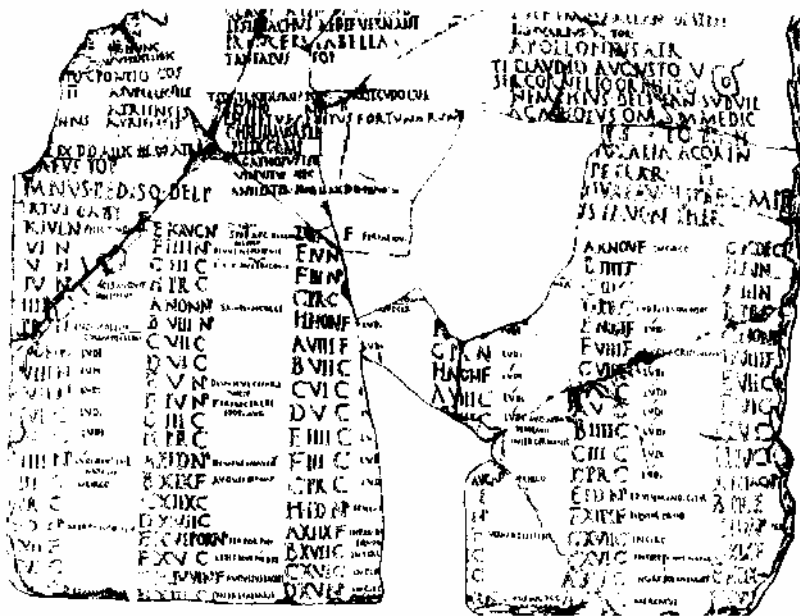


Рисунок 2. Юлианский календарь: Фасты, принадлежавшие семье Августа (Анций, 23/37 н.э., фрагмент VIII)

К этому можно также добавить Римские игры 13 сентября и Плебейские игры 13 ноября, которые появились в календаре позже, но восходят к началу Республики. Они отмечались в честь Юпитера и Капитолийской триады (Юпитер, Юнона, Минерва).

3.4. Праздники, связанные с временным циклом Наконец, некоторые из этих праздников обозначали временную структуру года:

Matralia (11.6), связанные, согласно Ж. Дюмезилю, с летним солнцестоянием,

Divalia (21.12), связанные с зимним солнцестоянием. Что касается *Agonalia* (9.1; 17.3; 21.5; 11.12), их значение остается загадочным.

Наверное, заметно, что большинство этих праздников приходится на нечетные дни нашего календаря: *Feralia* падают на 21 февраля, т.е. девятый день до январских календ. Часто они разделяются интервалом в один день и по большей части при-

ГЛАВА IV ДИЛЕННЕ ВРЕМЕНИ

63

ходятся на время после ид определенного месяца. Как правило, эти праздничные дни являются нерабочими и служат поводом к проведению больших жертвоприношений, в известных случаях связанных с живописными обрядами, принимавшимися в начале нашей эры за свидетельства древности. Так, считалось, что весьма популярный бег луперков вокруг Палатина в день Луперкалий восходит к Ромулу и Рему. Большинство главных праздников завершались цирковыми играми.

4. Создание публичного календаря

Складывается впечатление, что этот календарь представляет важнейшие виды деятельности и важнейшие сведения о *городе*: строительство храмов, начало и конец года и месяца, полевые работы, благодаря которым люди приобретали свой человеческий статус, и политические и военные функции, благодаря которым *город* выполнял свое предназначение. Иначе говоря, появляется искушение рассматривать эту программу праздников как типичную для «полисной» мысли рационализацию существования, которая заменяет собой древний «природный» календарь.

4.1. «Антижреческий» календарь V века

Однако следует отдавать себе отчет и в нашем неведении. Йорг Рюпке недавно продемонстрировал, что публичный календарь был учрежден в V в. до н.э., несомненно, в эпоху децемвиров, как реакция против религиозной власти, осуществляемой знатными семьями. Тем самым, даже если в официальном календаре зафиксировано в конечном счете значительное число древних праздников, он был изначально каким угодно, только не «религиозным». Действительно, если изучить в деталях его внутреннюю логику, становится

очевидным наслоение нескольких реформ.

Первая идея, направлявшая разработку этого первого календаря, отличалась от рационализма понтификов: дело касалось установления точного соответствия между календами, нонами, идами и днями римской «недели» (восемь дней, обозначенных буквами алфавита, от А до Н), независимо от религиозных мотивов деления дней. Таким образом, можно было заранее легко подсчитать, на какое время приходились рыночные дни (в принципе — каждые 8 дней), не смущаясь вставным месяцем или сменой года. В конце IV в., в рамках рефор-

64

ЧАСТЬ ВТОРАЯ СТРУКТУРЫ

мы Аппия Клавдия, которая затронула также религиозную сферу, был окончательно установлен другой элемент публичного календаря: указание на присутственный (*fasti*) или запретный (*nefasti*) характер дней. Кажется, что именно в это время названия главных публичных праздников обрели свое место в публичных календарях. В календарях конца Республики они обозначены большими буквами, как и главные подразделения месяца (календы, ноны, иды). Названия, данные этим праздникам, очевидно, соответствуют не жреческой терминологии, но общему языку, что раз и навсегда указывает на нежреческое происхождение данных документов.

Это, конечно, означает не то, что праздничного календаря как такового не существовало, но что календарь, который был результатом этой эволюции и о котором сообщают надписи эпохи Юлиев-Клавдиев, является нежреческим документом. Праздники, которые обозначены в наших Фастах большими буквами, являются, как мы уже сказали, только репрезентативным отбором праздников, а не их исчерпывающим перечнем. Многие ритуалы и даже праздники не представлены в Фастах: например, зрелищный *October equus* («Октябрьский конь») 15 октября, связанный тем или иным образом с триумфом ранней эпохи и окончанием военного года, процессии к часовням Аргеев в середине марта или большая церемония выполнения и принесения общественных обетов за благополучие республики, происходившая 15 марта или, позднее, 1 января. Следует, тем самым, отличать публичный календарь, с его условностями и отбором, от действующего религиозного календаря, каким его объявляли и соблюдали жрецы, магистраты или главы коллегий. На этот календарь не повлияло создание публичного календаря, тяготевшего прежде всего к установлению и объявлению системы дней, предназначенных для гражданских дел.

4.2. От функциональных записей к чествованию триумфаторов и императоров Начиная со II в. до н.э. календари оповещают о днях «недели», о днях, *fasti* или *nefasti*, разделении месяца, древних праздниках и начинают обозначать мелкими буквами или красным цветом дни основания главных храмов, а также другие религиозные события. Эта перемена восходит к Фульвию Нобилиору, который приказал поставить первый календарь

ГЛАВА IV ДЕЛЕНИЕ ВРЕМЕНИ

65

такого типа в ограде храма Геркулеса Музагета, освященного в 180/170 г. до н.э. Йорг Рюпке предполагает, что годовщины оснований храмов были главной причиной (повторного) введения в фасты во II в. до н.э. более развернутой религиозной информации: посредством этого *imperatores* писали одновременно с историей Рима свою собственную историю. Действительно, помимо своего религиозного значения в структуре года, древние римские праздники излагали, в интерпретациях эрудитов, саму историю Рима: эти обряды вызывали в их памяти Ромула, Нуму, изгнание царей, политические эпизоды (Плебейские игры), точно так же как даты основания знаменитых храмов (Капитолийской триады, Castores, Цереры, Ли-бера, Либеры, *Fortuna Muliebris* и т.д.). Однако с конца III в. и особенно с начала II в. строительство или реконструкция храмов, проводимые благодаря триумфаторам, стали настолько распространенными, что этим был трансформирован архитектурный пейзаж города. Годовщины основания этих новых храмов, реставрированных или реконструированных, несомненно указывают на победы римского народа, но равным образом и на триумфы знатных семей.

5.0 чем не говорят публичные календари

Из этого следует, что «подлинный» римский религиозный календарь нельзя свести к документам, которые мы называем фастами. Никакого документа такого рода не существует.

Если бы мы захотели его себе представить, он включил бы публичные праздники, а также бесчисленные частные праздники и обряды. С точки зрения общественной жизни, кроме главных нерабочих праздничных дней, подвижных или нет, годовщин основания храмов, игр и других обрядов, связанных с богослужением, следовало бы упомянуть обращение к ауспициям, формулирование обетов, регулярных (1 января в эпоху Республики, 1 и особенно 3 января в эпоху Империи) или экстраординарных, благодарственные жертвоприношения, искупительные жертвоприношения, суппликации. И это еще не все. Сюда следует добавить календари семей, армии, коллегий торговцев, ремесленников и других подгрупп *города*, а также календари римских колоний и муниципиев, не забудем и о чужеземных календарях. Легко понять, почему никакой календарь не отражал этого обилия праздников и ритуальных обязанностей.

66

ЧАСТЬ ВТОРАЯ СТРУКТУРЫ

Впрочем, не все обязанности, о которых напоминали официальные календари, налагались на всех и в Риме, и в муниципиях и колониях. Многие праздники и обряды касались прежде всего магистратов и государственных жрецов и часто только некоторых из них. Большая часть граждан пассивно проводила важнейшие праздники: они не могли ни обращаться в суд, ни заключать правомочные сделки, ни работать в общественных местах. В остальном можно было присутствовать при обрядах в качестве зрителей, можно было попытаться поучаствовать в распределении жертвенного мяса и при случае наблюдать игры, проводимые во время больших праздников. Но это было правом, а не обязанностью. Зато все, граждане и неграждане, принимали активное участие в праздниках и в выполнении религиозных обязанностей, которые касались их в рамках домашнего культа или же подчиненных городских сообществ.

Следует избегать прямолинейного перенесения этого типично римского календаря на другие *города*. Устав Колонии Ге-нетивы, который мы процитировали выше, не устанавливает никакого другого праздника, кроме праздника Капитолийской триады, эквивалентного Римским играм в Риме (13 сентября), и, принимая во внимание эпоху редакции устава, праздника «династического» божества Цезаря — Венеры. Все прочее было предоставлено свободному решению местных властей. И пункт 92 Устава Флавиева муниципия Ирни в Бетике упоминает среди дней, во время которых судебная деятельность приостанавливалась, праздничные дни (*festi dies*), в течение которых происходило почитание императорской семьи, а также праздничные дни (*feriae*), которые следует рассматривать как совокупность древних общинных праздников.

Очевидно, что все колонии и муниципии принимали римский гражданский календарь и свойственное ему деление месяца и года. Итальянские календари и названия месяцев исчезли в ходе I в. до н.э., то же самое происходило в западной части империи. Однако городд-пегрегрины грекоговорящих областей сохраняли свои собственные календари, и только несколько исправлений, касающихся названий месяцев или фиксации Нового года, видоизменяли действующие правила (например, в провинции Азия в начале новой эры). Во всяком случае, вероятно, что по крайней мере крупные римские *города* (городд-пегрегрины не должны были этого

ГЛАВА IV ДЕЛЕНИЕ ВРЕМЕНИ

67

Г

делать) частично принимали праздничный календарь Рима. Но дело, несомненно, касалось скорее праздников и обрядов, связанных с божеством или храмом, и новых династических праздников, чем цикла традиционных праздников Рима. В действительности древние праздники, так же как система дней присутственных (*fasti*), запретных (*nefasti*) и дней типа NP, касались только Рима и римских граждан как таковых. Когда они жили вдали от Города, то имели дело с древними праздниками римского народа благодаря своей культуре, если же они отправлялись в Рим, то

праздники могли затрагивать их непосредственно. Кроме того, нужно представлять себе, что почти везде местные календари развивались, особенно начиная с эпохи Империи, в то время, когда *города*, расположенные в ее пределах, постепенно интегрировались в римский мир. В действительности даже в *городах*, которые приняли юлианский год и месяцы, наряду с официальными календарями, выставившимися в общественных местах, существовали списки религиозных служб (*ferialia*). Вероятно, *города* предписывали выставять приблизительно те же традиционные Фасты, что и в Риме, но на самом деле соблюдали особые праздники. Эти списки праздников могли исходить как от *городов*, так и от подразделений этих *городов*. Известны также указания 64 главы процитированного выше Устава Колонии Генетивы или «*Feria-le Duranum*» из Дура Европос, на Евфрате (III в.), которые напоминают, с одной стороны, о религиозных обязанностях колонии, с другой — об обязанностях вспомогательной когорты римской армии.

ГЛАВА V. ДЕЛЕНИЕ ПРОСТРАНСТВА: ХРАМЫ, СВАТИЛИЩА И СВЯЩЕННЫЕ МЕСТА

Подобно тому как *город* осуществляет господство над временем, он определяет и контролирует свое пространственное окружение. Можно сказать, что он делит его с божествами.

1. Инавгурированное место: *templum*

Пространство, занимаемое *городом*, «освобождено и устным образом определено» (*liberatus et effatus*). В ходе этой операции, осуществляемой авгурами, пространства, предназначенные к тому, чтобы их занял *город*, освобождаются от всяких ограничений божественного происхождения. Так обстоит дело с древней территорией, находившейся под властью Рима (*ager Romanus antiquus*), городом (*urbs*) и *templum*. Эти пространства могут затем быть инавгурированы (*inaugurare*): это означает, что определение выделенного пространства одобрено ауспициями (об этом понятии см. далее). Инавгурация, учреждающая пространство, которое *город* определил с одобрения Юпитера, требуется для всех видов общественной деятельности или, скорее, для вынесения всех публичных решений: для комиций, заседаний сената, судебной деятельности, культовых мест, мест получения ауспициев. Некоторые жрецы, такие как верховные фламины, *rex sacrorum* или салии также инавгурируются. Местом, установленным посредством ауспициев, является *templum*: согласно Павлу Диакону, он «определен и огорожен таким образом, чтобы одна его сторона была открыта и чтобы его углы были прочно утверждены на земле» (*Сокращение Феста*, с. 146, изд. Линдсея). Инавгурированные пространства, как правило прямоугольные, помечаются бронзовой звездой (Фест, *О значении слов*, с. 476, изд. Линдсея) и носят эпитет *augustus*, «высочайший». Как и инавгурированные жрецы, эти *templa* могут быть «эксавгурированы», т.е. освобождены от общественного назначения, санкционированного ауспициями.

Templum не является ни строением, ни священным местом в римском значении этого термина. Чтобы *templum* стал священным, следует его освятить полностью или частично. Так как большинство храмов было построено в этих *templa* и их территория даже слилась с последними, то они и сами называ-

ГЛАВА V. ДЕЛЕНИЕ ПРОСТРАНСТВА

69

лись *templa*. Именно так этот термин стал в обычном употреблении прилагаться к культовому зданию.

2. *Pomerium* — особая граница

Вторая граница отделяет город Рим (*urbs*) от находившейся под его властью территории (*ager*): *pomerium*. Эта граница установлена посредством официального обряда основания. Тем самым это понятие применимо только к Риму, древним городам Лация и римским колониям и неправомерно для любого римского города императорской эпохи (разумеется, никакой город-перегрин не имеет померия).

Текст Варрона описывает процесс основания:

«В Лации многие основатели городов следовали этрусскому обряду: с помощью упряжки рогатого скота, быка и коровы — последняя шла с внутренней стороны — они проводили плугом борозду укреплений... <...>, чтобы защитить себя рвом и стеной. Яму, откуда они убрали землю, они называли рвом (*fossa*), а землю, отброшенную вовнутрь, они называли стеной (*murus*). Круг (*orbis*), который оказывался намеченным позади этих частей, обозначал начало города (*urbis*, родительный падеж от *urbs*, — игра слов), и так как этот круг был «за стеной» (*post mugum*), его называли *postmoerium* (= *pomerium*). Он обозначал границу проведения городских ауспициев. Межевые камни, ограничивающие померий, возвышаются вокруг Ариции и Рима» (*О латинском языке*, 5, 143).

Города располагаются внутри померия, и линия померия проходит с внутренней стороны рва

и отвалов земли. Как показал Андрэ Магделен, *urbs* не является *templum*, даже если *pomerium* образует границу для городских ауспициев: назначение померия — обозначать и сохранять целостность привилегированной благодаря ауспициям земли города; подвластная ему территория не пользуется такой привилегией. Но, чтобы провести ауспиции, надлежит сначала наметить *templum* внутри этого привилегированного пространства.

Чтобы сохранить целостность померияльного пространства, было запрещено устраивать здесь погребения; армия, т.е. вооруженные солдаты, не входили туда (за исключением дня

70

ЧАСТЬ ВТОРАЯ СТРУКТУРЫ

триумфа), несомненно, потому, что они были осквернены войной или, скорее, потому, что *pomerium* определял другую сферу гражданского существования. Так, центуриатные комиции, собрание граждан, подлежащих мобилизации, могли проводиться только за пределами померия. Действительно, померияльная линия создавала границу между *imperium domi* (гражданская власть, власть в городе) и *imperium militiae* (полная власть, военная, т.е. вне Рима). Боги, покровительствовавшие деятельности, связанной со смертью и разрушением, такие как Марс и Вулкан, не могли получить святилища внутри померия. Это не мешало тому, что культовые места, принадлежавшие этим богам и захваченные расширявшимся городом, находились внутри данной границы: так, Вулканал на Форуме сохранял место, которое он занимал в архаическую эпоху, но когда был основан новый храм Вулкана, это произошло на Марсовом поле, вне померия.

На первый взгляд некоторые божества иноземного происхождения, такие как Аполлон (но можно задаться вопросом, не был ли этот бог изначально связан с войной), Геркулес, Диана, Юнона-царица, Эскулап... были равным образом удалены за пределы этой линии.

Сохранялось ли померияльное пространство за строго римскими божествами? Вопрос спорный и сложный. Достаточно рассмотреть тот факт, что Касторы были помещены посреди Форума, а Великая Мать — на Палатине, чтобы понять неоднозначность этого правила. Во всяком случае, в эпоху Империи это правило больше не имеет значения. Оно, конечно, является гораздо более сложным, чем думал Г. Виссова, и нельзя утверждать, что в период Республики божества иностранного происхождения были исключены из померия. Скорее следует принять в расчет враждебную природу божеств: функциональную враждебность, как у Аполлона и Геркулеса или поведение, считающееся враждебным с точки зрения римлян.

Таким вот образом в начале нашей эры Исида была изгнана из померияльного пространства за первую милю, поскольку она была богиней-защитницей Египта, врага Октавиана и римлян.

Мифический *pomerium* проходил вокруг Палатина; в эпоху Республики он приблизительно соответствовал линии, которая была обозначена стеной Сервия Туллия. Померий был связан с Римской империей, т.к. военачальники, которые рас-

ГЛАВА V ДЕЛЕНИЕ ПРОСТРАНСТВА

71

ширяли ее, имели право расширять *pomergium*. Это было сделано в несколько приемов в периоды Республики и Империи, и *pomergium* в конце концов охватил большую часть Марсова поля, а также Авентина.

3. Священные пространства

Пространства города и подвластной ему территории делятся между богами и людьми на священные пространства и те, которые таковыми не являются. Священные пространства бывают двух типов. Есть такие, что посвящены и учреждены людьми; есть также такие, что были некоторым образом избраны и обустроены богами, и люди ограничиваются тем, что это признают.

3.1. Священные места и предметы

Священные места, созданные людьми, многочисленны. Они варьируются от простой культовой ограды, снабженной жертвенником, до большого храма, окруженного портиками и доминирующего над местностью, со своим алтарем и в некоторых случаях дополнительными постройками. В глазах *города* и, тем самым, с точки зрения общества священными являются только пространства и постройки, освященные законным образом. Алтарь или храм, не освященные по правилам, т.е. магистратом, обладающим *imperium*, или тем лицом, которому закон поручил это сделать, являются не священными, а профанными.

Это не означает, что незаконные алтари или часовни, посвященные частными лицами в общественных местах, систематически разрушались властями. В целом к этим частным по-

священным относились терпимо, даже если они никогда не пользовались юридическим статусом, который придавало правильное освящение. Впрочем, под этот принцип подпадают все приношения, сделанные частными лицами в публичных святилищах: они могли быть помещены в публичном пространстве, но, если они причиняли неудобства, их убрали без какой-либо процедуры, потому что с юридической точки зрения они не священны. Однако отмечается, что, если эти предметы были слишком многочисленными или приходили в негодность, их, как правило, закапывали в святилище, как будто, несмотря ни на что, их признавали такими же неотчуждаемыми, как и пред-

72

ЧАСТЬ ВТОРАЯ СТРУКТУРЫ

меты священные или, в том, что касалось частной сферы, предметы, называемые *religiosi*. Действительно, многочисленные частные святилища, установленные на частных землях и освященные в соответствии с частной процедурой, рассматривались в праве как связанные обязательством и назывались *religiosi*: они находились под защитой и не могли быть отчуждены. Они оказывались в той же категории, что и места, пораженные молнией или могилы. Впрочем, категории *sacer* и *religiosus* в первое время имели значение только в Риме и на римской территории. После Союзнической войны эти категории были распространены на всю Италию. Тем не менее посвящения, даже публичные, рассматривались здесь в праве «как священные» или «как религиозные» (*pro sacro, pro religiose*).

3.2. Освящение

Освящение — это сложная процедура. Она возможна только на римской территории, которая была «освобождена и определена» и в случае необходимости инаугурирована. После официального решения приступить к освящению (которое называлось *constitutio*) указанное пространство очищается, размечаются границы постройки и кладется первый камень. Тацит дает прекрасное описание этого в своем рассказе об очищении и определении (посредством суоветаурий — жертвоприношения свиньи, овцы и быка) храма на Капитолии, сгоревшего в ходе гражданской войны 69 г. н.э.:

«Одиннадцатый день до июльских календ (= 21 июня 70 г.) был ясный и безоблачный; место, отведенное под постройку храма, обложили венками и обвили священными лентами; в образовавшееся пространство вошли солдаты, носившие особенно счастливые имена, держа в руках ветви деревьев, сулящих удачу. Потом весталки, сопровождаемые мальчиками и девочками, у которых были живы отец и мать, омылись водой, зачерпнутой из рек и чистых ключей. Претор Гельвидий Приск вступил вслед за понтификом Плавтием Элианом на место будущего храма, очистил его, принес в жертву свинью, овцу и быка, и, разложив внутренности животных на траве, обратился к Юпитеру, Юноне и Минерве, к богам-покровителям империи, прося их даровать делу успех и своей

ГЛАВА V ДЕЛЕНИЕ ПРОСТРАНСТВА

73

божественной десницей вознести на вершину славы предназначенное для них обиталище, к сооружению которого люди ныне приступают. Произнеся молитву, Гельвидий взялся за священные повязки, которыми были увиты камень и опутывавшие его веревки. Тотчас же все остальные: магистраты, жрецы, сенаторы, всадники, множество людей из простого народа, — упираясь изо всех сил, сдвинули и с криками ликования поволокли огромную глыбу. Отовсюду в основание храма бросали слитки золота, серебра, сырую, не ведавшую еще горна руду...»

(*История*, 4, 53, пер. Г.С. Кнабе под ред. М.Е. Грабарь-Пассек).

Как только строительство заканчивалось, здание посвящалось или освящалось. Посвящавший брался за стойку двери (или касался алтаря, если освящался алтарь) и произносил под диктовку понтифика формулу посвящения (*lex dedicationis*), которая переводила это строение и пространство из общественной собственности в собственность божества: отныне они были священны. *Lex dedicationis* также формулирует определенное число условий, касавшихся правил отправления культа. Часто дедиканты ссылались на модель закона (*lex*), установленного во время посвящения алтаря Дианы на Авентине (Дионисий Галикарнасский, 4, 26; /LS, 4907).

3.3. Терминология

Культовые места носили разнообразные названия, часто трудные для понимания. Мы уже говорили о двусмысленности термина *templum*, который обозначает то инаугурированное пространство, то здание, как правило инаугурированное. Термин *aedes* обозначает здание, где пребывает божество, и может быть переведен как «храм»; не давая никаких указаний на статус места, где он построен, *aedes* может обозначать неинаугурированное культовое место, например,

aedes Весты. Большинство храмов — в плане четырехугольные; некоторые — например, святилище Весты, храм *Hercules olivarius* на Бычьем Форуме и Пантеон — круглые. *Delubrum* означает замощенную площадку, связанную с храмом, огороженное место, окруженное портиками, или храм. *Fanum* имеет родовое значение и указывает на культовое

74

ЧАСТЬ ВТОРАЯ СТРУКТУРЫ

место или храм вообще. Этот менее частый термин не имеет никакого отношения к галло-римскому храму, окруженному портиком, которому современные археологи дают это название. *Sacellum* — это, в принципе, освященное место без крыши (площадка с алтарем; алтарь с часовней или алтарь, расположенный перед нишей), в то время как *sacrarium* — это строение, где помещены священные предметы.

3.4. Культовая планировка

Культовое место окружено стеной, решеткой или столбами. Наиболее важным элементом является алтарь (ага), его одного достаточно для отправления культа: наиболее известный пример — это Алтарь Мира Августа возле Марсова поля в Риме. Святилища перекрестков, в римских кварталах, включают алтарь, в некоторых случаях помещенный перед нишей или часовней со статуями Ларов Августа и Гения Августа. Многие императорские культовые места являются изолированными алтарями (например, Лионский алтарь) или расположены перед нишей со статуей *Divus* или Гения императора. Если на этом же месте стоит храм, жертвенник всегда находится вне последнего, как правило на его оси, кроме культа Митры, где алтарь оказывается расположенным в закрытом месте, имитирующем пещеру. Рядом с «главным алтарем», который принадлежит божеству, владеющему храмом, часто стоят «временные» (*tem-poralis*) алтари для «приглашенных» божеств. Сам храм строится на высоком подиуме, характерном для типично римского храма. Лестница ведет к пронаосу храма, где совершаются обряды «под открытым небом». В глубине пронаоса портал ведет в целлу, которая является местопребыванием божества. Каждому божеству соответствуют целла и алтарь, помещенный перед храмом; так, Капитолий включал три *cella*, каждую со своей дверью: Юпитер в центре, Юнона-царица справа от него, Минерва слева от него. В глубине целлы стоит культовая статуя божества. В целле часто находятся стол (*mensa*) для дополнительных жертвенных приношений, статуи божеств, связанных с владельцем места, предметы искусства и ритуальные предметы. Для этого в целле иногда устраивается тайное место, называемое *adytum*. В принципе в целлу проникают только по культовым поводам, общественным или частным. Некоторые храмы также располагают местами, о ко-

ГЛАВА V ДЕЛЕНИЕ ПРОСТРАНСТВА

75

е ш"бяя"ГИ.

Рисунок 3. Римский храм (по J.-P. Adam, Le temple de Portunus au Forum Boarium, серия Ecole Francaise de Rome, vol. 199): план

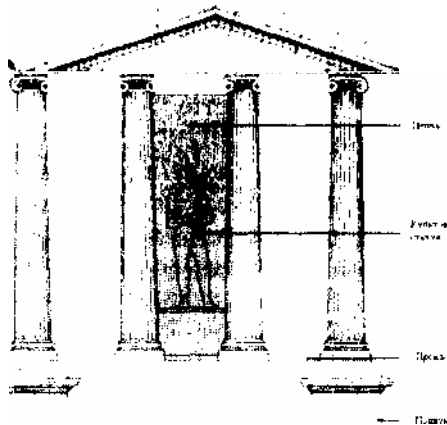


Рисунок 4. Римский храм (по J.-P. Adam, Le temple de Portunus au Forum Boarium, серия Ecole Francaise de Rome, vol. 199): фасад

76

ЧАСТЬ ВТОРАЯ СТРУКТУРЫ

UJllili

III ,l'lnl

mL

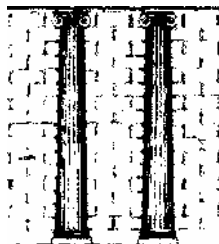


Рисунок 5. Римский храм (по J.-P. Adam, *Le temple de Portunus au Forum Boarium*, серия *Ecole Française de Rome*, vol. 199): вид сбоку

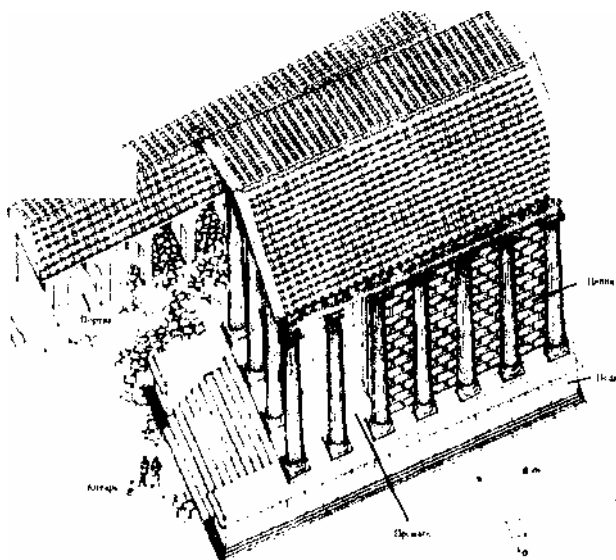


Рисунок 6. Римский храм (по J.-P. Adam, *Le temple de Portunus au Forum Boarium*, серия *Ecole Française de Rome*, vol. 199): аксонометрия

ГЛАВА V ДЕЛЕНИЕ ПРОСТРАНСТВА

77

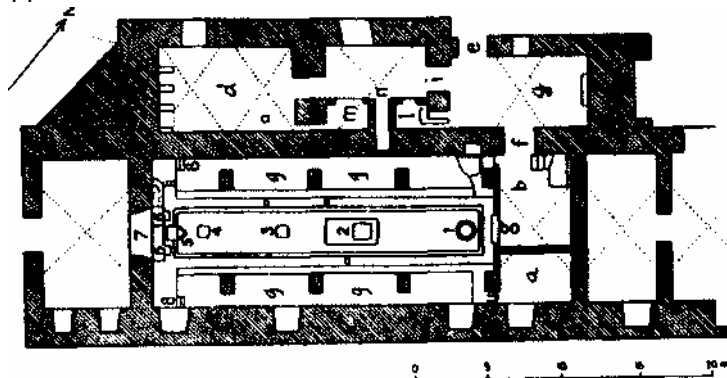


Рисунок 7. Митрей терм Каракаллы (по M.J. Vermaseren, *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*, v. I, Hague, 1956)

a. Атрий, *b.* Атрий с глубоким бассейном, *c.* Проход с полукруглым бассейном, *d.* Комната со столом, четырьмя полукруглыми нишами и ямой для кропи. *e, f, g* — входы. *1-4.* Отверстия. 5. Треугольное основание.

б. Доступ к культовой нише. 7. Культовая ниша. 8. Лестница к триклинию. 9. Триклиний, *1.* Проход. *1-т.* Небольшие помещения для омовения.

п. Вход в подземный проход, *и.* Вход в культовый зал

торых мы мало знаем, предназначенными для того, чтобы разместить лежа или кресла для лектистерниев и селлистерниев; эти помещения находятся, вероятно, вне храма.

Перед храмом, вокруг алтаря и *aedes*, находится площадка (*area*), статус которой непостоянен. Она является то священной, как сам храм, и доступной только по культовым поводам или для уборки, то частично профанной, т.е. доступной для деятельности смертных и их приношений: стел, алтарей, статуй. Наиболее богатые или уединенные в сельской местности культовые места часто фланкируются или окружаются портиками. Последние предназначены для надобности людей, которые укрываются здесь от солнца и ненастья. Плиний различал в расположенном на его землях культовом месте целлу храма — как то, что принадлежит божеству, и портик — как то, что касается смертных:

«Поблизости нигде нет убежища от дождя и солнца. Мне кажется, я поступлю одновременно и

щедро и благочестиво, если выстрою очень красивый храм и к храму добавлю портики — первый для богини, вторые — для посетителей». (Плиний, *Письма*, 9, 39,1-3, пер. А.И. Доватура).

78

ЧАСТЬ ВТОРАЯ СТРУКТУРЫ

Г

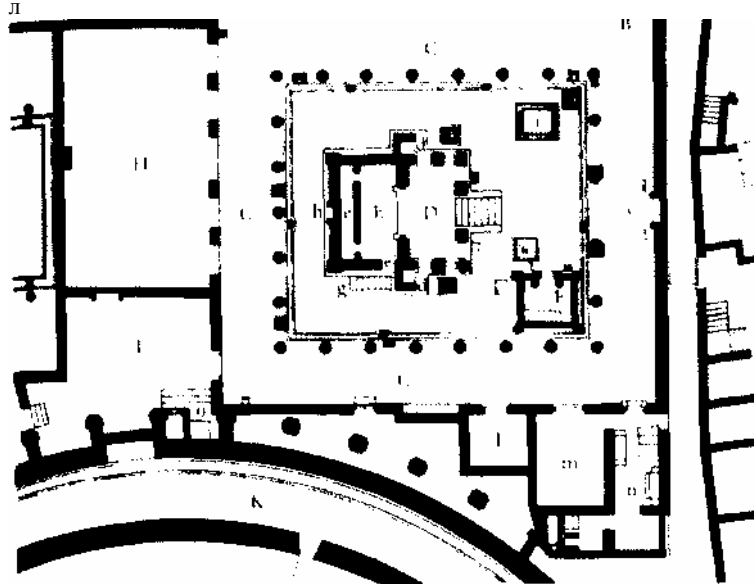


Рисунок 8. Храм Исида в Помпеях — 62 г. н.э. (по Е. La Rocca, М. и А. De Vos, Guida archeologica di Pompei).

А. Улица. В. Вход. С. Колоннада, с. Пристройка с деревянной скамьей. D. Пронаос. d. Ниши. E. Целла. e. Пустой подиум с двумя входами. б. Дверь. g. Боковая лестница, h. Ниша со статуей Вакха. F. Помещение для омовений. /'. Яма для отходов, k. Главный алтарь, /-га. Жилые комнаты, n. Комната с очагом. H. Зал собраний. I. Зал церемоний, o. Небольшая подсобная комната. K. Театр

Совершавшие богослужение при случае там пировали (тем более что в портике часто устраивались комнаты) или проводили там ночь. Многочисленные приношения или *ex-vo-lo* выставлялись под портиками, и нередко можно найти во-тивные граффити даже на штукатурке стен и колонн портика. Загородные святилища, слишком удаленные от Рима, чтобы совершающие богослужение могли вернуться в тот же вечер,

ГЛАВА V ДИЛЕНИИ ПРОСТРАНСТВА

79

включали гостиницу (*hospitalia*), иногда просто сводившуюся к портику. Вблизи от храма или в портике устроена кухня, предназначенная для приготовления жертвенных приношений и пира. Хорошо оборудованные святилища включают пиршественные залы (*triclinia*). Если культ требует постоянных омовений, святилища располагают колодцами, нимфеями и даже, если они изолированы, термами, которые позволяют совершающим богослужение помыться перед отправлением культа. Кроме того, в случае продолжительного пребывания в святилище, находящемся на расстоянии от города, термы предлагают те же услуги, что и городские бани. Наконец, некоторые культовые места включают источники и бассейны, порой также бани, принадлежащие водному божеству и служащие терапевтическим целям.

В соответствии с потребностями культа и общественной деятельностью, которая здесь осуществляется, некоторые храмы объединяются с театрами или цирками. Большие жертвоприношения заканчиваются сценическими играми или колесничными бегами; ступени сооружений, предназначенных для игр, могли равным образом служить местом собрания. Святилища Исида наряду с храмом включают изображение Нила, это относится и к великолепным сооружениям Исея на Марсовом поле с его обелисками и скульптурами в египетском стиле, и к простой комнате с бассейном священной воды (как в Помпеях, комната F). К этому добавляются помещение для местопребывания и собрания жрецов или гостей (храма (*pastophorium*), помещение для инициации. Еще более разнообразны культовые места сирийских божеств. Поскольку святилище на Яникуле в настоящее время подвергнуто стро-

гой переоценке, то следует скорее сослаться на комнаты святилища Юпитера Долихена II в. н.э., митраические «пещеры» и помещения для фригийского культа в палатинском храме Великой Матери. Например, митреи, располагавшиеся, как правило, под землей, имели форму продолговатого *триклия*, в глубине которого находился алтарь и барельеф, представлявший миф о боге.

Независимо от типа культа разнообразие планировки бесконечно. Но римская модель культового места — это площадка с алтарем, храм и комнаты для различных ритуальных функций. В частных домах размер и число культовых мест чрез-

80

ЧАСТЬ ВТОРАЯ СТРУКТУРЫ

вычайно разнообразно. Не все дома, подобно большим аристократическим резиденциям, имеют в атрии ларарий из кирпича или дерева, алтари или вспомогательные комнаты, посвященные культу; в более бедных домах, без атрия или комнат, служивших для представительских целей, статуэтки семейного «пантеона» из обожженной глины помещались в шкафчики, и жертвоприношения совершались преимущественно на земле или в пламени переносного алтаря во время пиров.

4. Священные рощи, пещеры, водоемы, источники

Наряду с пространствами освобожденными, определенными и освященными, т.е. полностью обустроенными и контролируемые городскими властями, существовали природные места, которые древние рассматривали как резиденции, устроенные самими богами. Эти священные рощи, огромные пещеры, водоемы бездонной глубины, истоки рек и т.д. вызывали страх, поскольку они служили местопребыванием божества. Именно ужас и изумление, возбуждаемые этими местами, давали знать о божественном присутствии. Смертные ограничивались тем, что идентифицировали эти места и определяли их границы. Туда проникали только для отправления культа и для поддержания места в порядке. Именно священные рощи (*luci*) были привилегированными местами этого типа божественного пребывания. *Lucus* в собственном смысле — это поляна в священной роще: именно на этой поляне, ритуально определенной и поддерживаемой в порядке, отправлялся культ. Здесь строили храмы и портики. Согласно традиции, Латинская лига Ранней республики проводила свои собрания в находившихся за пределами города священных рощах, например, в Ла-ции — в *lucus Ferentinae* или в роще Дианы в Неми, в сердце Альбанских гор; другие священные рощи, такие как роща Фе-ронии в 20 км к северу от Рима (*Lucus Feroniae*), позднее стали местом проведения больших ярмарок. После Союзнической войны и гражданских войн некоторые из этих италийских центров были преобразованы в префектуры или колонии, с тем чтобы оказаться под прямым контролем римлян (например, *Lucus Feroniae*, *Lucus* Дианы Тифатины, *Lucus Angitiaie*).

Многие из этих «природных» святилищ располагались на территории, подвластной Риму или *городам*, но также и в самих городах; так, в Риме называют *lucus Vestae*, *lucus Libitinae*, *lucus*

ГЛАВА V ДЕЛЕНИЕ ПРОСТРАНСТВА

81

Silvani и т.д., все расположенные в пределах города. Впрочем, священные рощи не были единственными святилищами, которые находились на территории, подвластной Риму или другим *городам*. Кроме пригородных храмов, построенных в непосредственной близости от померия и ворот (например, в Риме храмы Аполлона, Геркулеса, Марса, Вулкана, а также святилища на Авентине), на территории были и загородные храмы. Некоторые из них были частными. Так, Плиний Младший пишет:

«...мне следует перестроить храм Цереры в моих поместьях, улучшить и увеличить его; он, конечно, ветх и тесен, а в определенный день переполняется народом. В сентябрьские иды сюда сходится со всей области много людей: тут вершат много дел, дают и выполняют много обетов» (Плиний, *Письма*, 9, 39,1-2, пер. А.И. Доватура).

Построенные владельцами или обитателями данного района, эти культовые места только к ним и имеют отношение. Но территория включала также публичные загородные святилища, которые не следует смешивать с сельскими культовыми местами, предназначенными для обитателей деревень, или местами паломничества. С помощью этих святилищ, расположенных на больших путях и в некоторых случаях возле границ, город осуществлял и обозначал свое господство над своей территорией; лицами, отправлявшимися туда один или

два раза в год для совершения культа, были представители городских властей, а не (только) крестьяне, возделывающие земли в окрестностях святилища. Святилища *vicī*, разбросанные по территории, подвластной крупным городам, занимали особое место: даже если они были связаны с общиной *vicani*, эти культы в действительности были публичными, так как *vicus* является как бы кварталом главного центра (*chef-lieu*) *города-государства*, созданным на подвластной ему территории. Тем самым, культы *vicus* и культы кварталов главного центра (*chef-lieu*) города-государства не различались.

5. Некрополи и могилы

Погребальные ритуалы, посредством своего рода апофеоза, вводили усопшего в группу Богов-Манов. Место частного культа, поддерживаемого семьей, могила, где погребены остан-

82

ЧАСТЬ ВТОРАЯ СТРУКТУРЫ

ки усопшего, принадлежит Богам-Манам, и это право собственности гарантировано городом. Все могилы, кроме могил новорожденных, должны находиться вне померия. Как правило, некрополи простирались вдоль дорог, ведущих из городов или *vicī*. На городской территории некрополи устраиваются вблизи земледельческих хозяйств. Могила состоит из помещения, предоставленного строго для умерших, которое нельзя перестраивать без санкции понтификов; его окружают сооружения, предназначенные для культовых или представительских целей. Большие памятники включают сады, расположенные внутри ограды, триклинии для ритуальных пиров и площадку на земле для погребальных жертвоприношений. Из надписей явствует, что эти ограды предоставляли место для всей семьи и ее друзей. Из-за нехватки места с начала Империи знатные семьи приказывали рыть подземные некрополи (катакомбы) в туфе римских недр. Эти коллективные погребения, называвшиеся *columbarium* (голубятня), хранили в бесчисленных нишах урны с прахом покойников. Более бедные покойники были погребены в простых могилах, кирпичных или вырытых в земле и покрытых черепицей или половинками амфор. Горлышки амфор позволяли сообщаться с внутренним пространством могил и обеспечивали поступление туда возлияний. Неподалеку располагаются костры для сожжения. В течение II в. н.э. многие погребения и мавзолеи были оборудованы для размещения саркофагов, так как с этого времени в Италии снова распространяется практика ингумации.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

РЕЛИГИОЗНЫЕ СЛУЖБЫ

ГЛАВА VI. ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ

Жертвоприношение является центром большинства культовых действий в такой степени, что Макробий, комментируя Вергилия, определяет благочестие как умение совершать жертвоприношения. В зависимости от характера жертвоприношений, от контекста и почитаемых божеств существовали десятки способов правильно приносить жертву: с помощью ладана, жидкости, растений или животных жертв. Но способы совершения жертвоприношения зависят не только от социальной среды или божеств, они в равной степени входят в ритуальный сценарий всех основных религиозных служб. Между различными типами жертвоприношений, тем самым, существуют не противоречия, но скорее взаимодополняемость и градация.

1. Что такое жертвоприношение?

1.1. Подготовка, жертвы, приношения

Жертвоприношение — это сложный обряд, который происходит на открытом месте и в присутствии общины, которой он касается. В рамках публичного культа оно совершается перед храмом, возле алтаря, расположенного на культовой площадке; в домашнем кругу оно происходит на фиксированном или переносном алтаре, установленном в одном из «общественных» пространств дома, атриум или перистиле; наконец, частные жертвоприношения, относящиеся к дивинации или дефикации, скорее тяготеют к местам изолированным и непосещаемым, удаленной комнате или некрополю. Жертвоприношение совершается теми, кто обладает властью в данной общине: отцом семейства в домашнем кругу, председателем (*magister*) в коллегии, годовыми магистратами или публичными жрецами в *городе*. Эта власть может быть делегирована заместителям; совершающему жертвоприношение помогают служители и рабы, которые берут на себя выполнение действий, связанных с физическим трудом. Судя по свидетельству Катона в трактате «О сельском хозяйстве», порядок жертво-

приношения был одним и тем же и в публичных культах, и у знатных семей.

Касается ли дело публичной религии или частных культов, служба начинается, как правило, в начале гражданского дня, с восходом солнца, на границе культового места (напро-

ГЛАВА VI ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ

87

тив, жертвоприношения, считающиеся «магическими», совершаются ночью, втайне, без всякого участия коллектива граждан). Совершающие жертвоприношение и помощники предварительно омываются или окропляются водой. Они носят одежды, подобающие церемонии. Официальная одежда в римском обряде — это тога гражданина, драпированная так, чтобы были открыты руки и образовался род капюшона или покрывала, закрывающего голову (*cinctus Gabinus*). Отобранные (*probare*) в соответствии с полом божества и другими ритуальными критериями животные-жертвы, всегда домашние животные (крупный рогатый скот, овцы, свиньи, реже козы), были вымыты и украшены лентами и повязками из белой или алой шерсти, их рога были позолочены и иногда украшены диском (для быков), спины свиней и быков покрыты богато украшенной попоной с бахромой (*dorsuale*).

В римском обряде божества мужского пола получают в жертву кастрированных самцов (кроме Марса, Нептуна, Януса и Гения, которым приносят в жертву полноценных животных), богини — самок. В зависимости от контекста возраст жертвы варьируется, чтобы отразить иерархию в группе божеств или среди совершающих жертвоприношение. В принципе, взрослые жертвы (называемые старшими) подобают скорее публичному культу. Небесные боги получают в жертву белых животных, боги подземные или ночные — животных с темной шерстью, Вулкан или Робиго — рыжих. При некоторых жертвоприношениях богине Теллус или Церере жертвами являются стельные коровы. Свиньи служат, как правило, для искупительных жертвоприношений и для погребального культа. Другие животные используются в особых обрядах, например, конь в *October equus* (15.10), собака в жертвоприношении Робиго (25.4) или белый петух в культе Эскулапа. В домашнем контексте могли быть использованы другие типы жертв, согласно семейным обычаям. Наконец, при колдовских жертвоприношениях составные части варьировались в соответствии с целью и способами совершения обряда, в которых всегда присутствовала экзотика.

Растительные приношения доставлялись в корзинах, жидкости — в кувшинах, ладан — в шкатулках. Мы не знаем, как отбирались и готовились растения. Мы даже не знаем, что точно подразумевалось под обычным приношением *fruges*

88

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ РЕЛИГИОЗНЫЕ СЛУЖБЫ

(«плоды земли»): идет ли речь о злаках, или же сюда следует включить фрукты и овощи?

Точное значение, без сомнения, определяется контекстом обряда. Список, сохраненный Фестом (*О значении слов*, стр. 298, изд. Линдсея), перечисляет, не уточняя контекста, в качестве дозволенных приношений «полбу (*far*), кашу из ячменной муки (*polenta*), дрожжевой хлеб, сушеные фиги, мясо свиньи, быка и ягненка, сыры, мясо барана, кашу из полбы (*alica*), кунжут и масло, рыбу с чешуей, кроме *squatum*». Мука с солью, называемая *mola salsa*, которая используется во всех без исключения публичных жертвоприношениях, готовится весталками во время Луперкалий (15.2), Веста-лий (9.6), ид сентября (13.9). Нам неизвестно, применялась ли *mola*, приготовленная весталками, также в частных жертвоприношениях и в колониях или муниципиях и кто ее приготавливал в этих случаях. К тому же практически ничего не известно о способах совершения жертвоприношений в колониях и муниципиях. Чисто умозрительно допускают, что обряд был точно таким же, как в Риме. Во всяком случае, проблема состоит в том факте, что весталок и святилища Весты вне Рима и Ла-ция (в древних городах Лавинии и Альбе, а также в Тибуре) не существует.

1.2. Предварительные обряды

По завершении приготовлений процессия направляется к алтарю божества, которому хотят воздать почитание. В окружении своих помощников совершающие жертвоприношение приближаются к алтарю. Жертвоприношение начинается по звуку флейты. Оно начинается со вступления (*praeformatio*). Совершающий жертвоприношение бросает в огонь круглого переносного очага ладан и льет вино. Как правило, употребляется глагол «делать» (*facere, fieri*), ибо жертвоприношение — это действие по преимуществу: буквально «делают посредством ладана и вина, делают с помощью жертвы». Очаг, служащий для того, чтобы доставить

приношение божеству, представляет до некоторой степени личность жертвователя, который таким образом извещает, какой общины касается дело. Мы не знаем, каковы были обряды возжигания огня на алтарях. Согласно античным источникам, предлагаемые пища, ладан и (несмешанное) вино находятся в прямой связи с сущностью богов. Считается, что они указывают — ладан на бессмертие и главен-

ГЛАВА VI ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ

89

ство богов, вино — на их верховную власть. Следовательно, посредством *praefatio* жертвователи ритуально выражают бессмертие и превосходство богов. Иначе говоря, этот начальный обряд должен рассматриваться как благочестивое приветствие, отражающее основные признаки почитаемого божества.

Как правило, источники не уточняют, каких богов почитают посредством *praefatio*. В предписаниях Катона относительно жертвоприношения оно адресуется Юпитеру, Янусу и Весте, в других случаях мы видим, что равным образом включается божество, которому предназначено жертвоприношение. Без сомнения, этот обряд был обращен к общности божеств, имевших к нему отношение, из которой жертвователи временами извлекали ту или иную фигуру, интересующую их непосредственно. В то же время *praefatio* передавало богам как бы приглашение на жертвоприношение: на Форуме Клодия (Этрурия), культовый устав начала нашей эры указывает, что ладаном и вином декурионы «приглашают на пир» нужных богов (*ILS*, 154, стр. 10-12). Таким образом, *praefatio* резюмирует обряды, которые затем последуют, оно выражает намерение совершить их. По этой причине оно является привилегированной составляющей образа жертвоприношения и преуспевает в этом настолько, что в конечном счете означает просто «*pietas*».

1.3. Immolatio: освящение приношения

После *praefatio* жертвователь переходит к закланию (*im-molatio*) жертвы. В римском обряде он посыпал спину жертвы мукой, смешанной с солью (*mola salsa*, откуда термин *in-mola-tio*), проливал немного вина на ее лоб и наконец проводил жертвенным ножом по спине животного. Из иммолационных молитв и комментариев римских эрудитов можно заключить, что этот обряд выражал освящение жертвы: он заставлял ее символически перейти (нож) из собственности людей (посыпка *mola salsa*: мука указывает на типично человеческий продукт питания) в собственность богов (вино, пролитое на лоб). Жест с ножом образует как бы глагол этого предложения, в котором ритуальная мука представляет человеческое начало и чистоту жертвы. Как только эта передача была произведена, совершающий жертвоприношение приказывал сакрификатору действовать (*agere*), — тот убивал, затем пускал кровь быкам; жертвам более мелким перерезали горло. В принципе, жертва должна

90

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ РЕЛИГИОЗНЫЕ СЛУЖБЫ

была выказать свое согласие, а именно наклонить голову: она, как правило, была привязана к недоуздку, проходившему через кольцо, расположенное у подножия алтаря таким образом, что с помощью жреца, совершающего жертвоприношение, ее голова могла произвести жест согласия. Всякое проявление страха и паники со стороны жертвы, а также всякий другой беспорядок во время церемонии были запрещены; если они случались, они означали неблагоприятное предзнаменование для жертвователей. В жертвоприношениях по греческому обряду жертвователь, голова которого была в этом случае обнажена и украшена лавровым венком, бросал несколько хлебных зерен и несколько капель воды на голову жертвы и затем сжигал в жертвенном огне несколько волосков со лба животного. Зарезав жертву, ее укладывали на спину и раскрывали. С помощью своих помощников, преимущественно гаруспика (*haruspex*), совершающий жертвоприношение удостоверялся, что жертва была принята божеством. О согласии (*litatio*) свидетельствовало нормальное состояние внутренностей (*exta*, т.е. совокупности пяти органов: печени, легких, желчного пузыря, брюшины и сердца). Если это было так, жертва была благосклонно принята, и можно было продолжать. Если *exta* представляли собой нечто аномальное, жертвоприношение отменялось; все начиналось с самого начала с другими жертвенными животными, и в случае необходимости жертвоприношение продолжалось «до согласия» (*usque ad litationem*). В некоторых типах жертвоприношения *exta* исследовались по этрусскому обычаю, с целью предсказания будущего (*haruspicio*).

1.4. Приношение жертвы

Как только этот этап был пройден, жертву разделявали. Части, предназначенные божеству

(внутренности, т.е. вместилище жизни), помещали для варки в котелок, если дело касалось быка, или жарили на вертеле (овцы, свиньи). Когда варка или жарка заканчивались, жертвователю клал божественную часть, надлежащим образом посыпав ее *mola salsa* и полив вином, в жертвенный огонь, горящий на алтаре. Жертвы, принесенные водным богам, бросались в воду, для божеств хтониче-ских (например, Ларов) или подземных их бросали на землю, сжигали их на земле или в яме. Все эти действия сопровождались молитвами, недвусмысленно разъясняющими, кто пред-

ГЛАВА VI ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ

91

лагал, кто получал и кто извлекал пользу из обряда: так, в публичных жертвоприношениях молитва должна была всегда включать формулу «ради римского народа» (Павел Диакон, *Сокращение Феста*, с. 59, изд. Линдсея, s.v. *did*).

Наше описание ограничивается самой простой формой жертвоприношения, ибо обряды были зачастую гораздо более сложными, чем эти простейшие действия. Прежде всего, приношение могло включать другие куски, взятые у жертвы; часть приношения могла быть приготовлена более искусным образом и положена, например, в виде катышков на стол внутри храма. Другим вариантом большого священного пира был древний праздник *epulum Iovis*, «пир Юпитера», 13 сентября, во время которого сенаторы пировали на Капитолии с Юпитером и, несомненно, с Юноной и Минервой. Этот способ празднования стал распространенным, и в начале нашей эры в большинстве государственных храмов была принята упрощенная форма лектистерний, состоящая в постоянном выставлении «парадных лож» (*pulvinaria*).

Благодаря протоколам арвальских братьев мы знаем, что «пир» божества включал, по меньшей мере в некоторых случаях, две «перемены», по примеру пира людей: подачу мяса и подачу сладкого вина и пирогов, некий *symposium*, во время которого статую божества увенчивали и умащали благовониями. На протяжении всех этапов этих церемоний празднующие могли напоминать божеству жестом и словом о его функциях и просить у него благодетельств. Короче говоря, если прибавить, что божество никогда не было одним-единственным в культовом месте или обряде и что доли от его «пира», в некоторых случаях те, что происходили от дополнительных жертвоприношений (с жертвами более низкого статуса), предлагались божественным гостям бога-владельца культового места, то становится понятным, что жертвоприношение требовало времени. В силу его сложности его продолжительность была намного большей, чем позволяют представить лаконичные формулы эпиграфических или исторических документов.

1.5. Жертвенный пир

Когда приношение было истреблено огнем или положено на землю, остаток жертвы становился «профанным», т.е. жертвователю «брал» его наложением руки и таким образом делал при-

92

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ
РЕЛИГИОЗНЫЕ СЛУЖБЫ

годным к потреблению людьми. Та же процедура подходила для жидких приношений и, несомненно, жертв на растительной основе (каши, лепешки, хлеб). Совершающий жертвоприношение тем самым потреблял не священный продукт, а продукт, который божество соглашалось, так сказать, ему уступить. Это гораздо ближе к дару, даваемому патроном клиенту, чем к включению в себя верующим частицы бога, как в христианской общине. Отметим, что во второстепенных жертвоприношениях, совершаемых во время больших обедов, порядок обратный: в этом случае именно боги получают «дар» от хозяина пира (см. ниже).

Отчет о публичном жертвоприношении: жертвоприношение Деа Диа (Рим, 17,19,20 или 27,29,30 мая)

1. 38 г. н.э.

«В шестой день до июньских календ (27 мая) Гай Цезарь Август Германик, председатель коллегии арвальских братьев, в своей резиденции, которая была резиденцией его деда Тиберия Цезаря, [начал] жертвоприношение Деа Диа на алтаре под открытым небом. Присутствовали Марк Фурий Камилл, Аппий Юний Силан, Гней Домиций Агенобарб, Павел Фабий Персидский, Гай Цецина Ларг, Тавр [Стабий] Корвин, Луций Анний Винициан, [Гай] Кальпурний Пизон.

— В четвертый день до июньских календ (29 мая) в священной роще заместитель председателя Тавр Стабий Корвин от имени коллегии [арвальских] братьев принес корову в жертву Деа Диа. В тот же день в том же месте Гай Цезарь Август Германик, [председатель] коллегии арвальских братьев, в сопровождении фламينا Аппия Си-лана принес в жертву [Деа Диа] откормленную овечку и подал знак квадригам и всадникам-вольтижерам. Присутствовали Павел Фабий Персидский, Гней Домиций Агенобарб, Марк Фурий Камилл, Гай Цецина Ларг, Луций Анний

Винициан, Гай Кальпурний Пизон». (О третьем дне нет отчета)

2. 87 г. н.э.

(О церемонии 17 мая нет отчета)

«В консульство Гая Беллика Натала Тебаниана и Гая Дуценция Прокула, в четырнадцатый день до июньских календ

ГЛАВА VI ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ

93

(19 мая), в священной роще Деа Диа, под председательством Гая Юлия Силана и при совершающем богослужение Гае Нонии Бассе Сальвии Либерале, арвальские братья принесли жертву Деа Диа. Гай Сальвии Либерал, который совершал богослужение вместо председателя Гая Юния Сильвана, принес в жертву двух свиней на алтаре перед священной рощей как искупление за порубку священной рощи и за работы, которые надлежало провести; затем он совершил жертвоприношение коровы в честь Деа Диа. Гай Сальвии Либерал Ноний Бассе, Луций Меций Постум, Авл Юлий Квадрат, Публий Саллюстий Блез, Квинт Тиллий Сассий сели в тетрастиле и приступили к жертвенному пиру. Надев претексту и венок из колосьев, украшенный повязками, они поднялись по склону священной рощи Деа Диа, удалив помощников; и с помощью Гая Сальвия Либерала, который совершал богослужение вместо председателя, и Квинта Тиллия Сассия, который совершал богослужение вместо флами-на, принесли в жертву Деа Диа откормленную овечку; закончив жертвоприношение, все совершили подношение ладана и вина. Затем, приказав внести внутрь <святилища> венки и умастив благовониями статуи, они избрали Квинта Тиллия Сассия годичным председателем Сатурналий вплоть до следующих Сатурналий, а также избрали Тиберия Юлия Цельса Мария Кандида фламином. Затем они спустились в тетрастиль и, расположившись в триклинии, они пировали рядом с председателем Гаем Юнием Силаном. После пира, надев *ricinium**, сандалии и венок, сплетенный из роз, удалив помощников, он (!) поднялся над барьерами и подал знак квадригам и всадникам-вольтижерам. Под председательством Луция Меция Постума, он (!) наградил победителей пальмовыми ветвями и серебряными венками. В тот же день те же лица, что и в священной роще, обедали в Риме вместе с председателем Гаем Юнием Силаном в его доме. В тринадцатый день до июньских календ (20 мая) арвальские братья обедали вместе с председателем Гаем Юнием Силаном в его доме, чтобы завершить жертво-

* *Ricinium* — кусок ткани, которым покрывали плечи. — Примеч. пер.

94

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ РЕЛИГИОЗНЫЕ СЛУЖБЫ

приношение Деа Диа. И во время пира Гай Сальвии Либерал Ноний Бассе, Луций Меций Постум, Авл Юлий Квадрат, Публий Саллюстий Блез, Квинт Тиллий Сассий и Луций Ветулей Априан принесли в жертву ладан и вино, с помощью тех же мальчиков, имеющих отца и мать, что и в шестнадцатый день до июньских календ (17 мая). И они приказали возложить на алтарь приношения-злаки, дотронулись пылающими факелами до *tuscanicae**, которые они приказали принести в свое жилище служителям. Мальчики [имеющие отца и мать], которые помогали при жертвоприношении Деа Диа [<бы-ли> —] илий Марциан, Публий Кальвизий, сын Рузона, [—] Марк Петроний Кремуций, сын Умбрина, [—].» 3. 240 г.

«В шестой день до июньских календ (27 мая) в жилище заместителя председателя Фабия Фортуната, которое расположено на Капсарийском подъеме, на большом Авентине, <заместитель председателя> приступил с началом дня к жертвоприношению Деа Диа: он коснулся зеленых и сухих злаков, а также хлеба, украшенного лавром, и умастил благовониями богиню. В свой черед другие жрецы, одетые в претексту и повязки, принесли в жертву ладан и вино, коснулись зеленых и сухих злаков с хлебами, украшенными лавром, надушили благовониями богиню, сели в кресла и получили каждый спортулу в 100 денариев. Перед полуднем заместитель председателя, омывшись и надев белую одежду для стола, возлег на ложе и приступил к пиру. И мальчики, сыновья сенаторов, имеющие отца и мать, Луций Алфений Вирий Юлиан и Луций Алфений Вирий Авициан, сели в кресла, чтобы пировать, и пировали. После еды стол, стоявший перед заместителем председателя, был убран. Он вымыл руки водой, покрывало, украшенное нашивками, было положено <на его ложе>, и он принес в жертву ладан и вино с помощью мальчиков, одетых в претексту, <которые> несли с общественными рабами <приношения> до алтаря. Заместитель председателя получил спортулу и пиршественные венки, [лакуна]

[В четвертый день до июньских календ (29 мая) в священной роще Деа Диа у алтаря заместитель председателя Фабий Фортунат Викторин заклал двух молодых свиней в качестве искупления за порубку священной рощи и проведение здесь работ. Он здесь] заклал [корову] в честь Деа Диа; [затем, вернувшись в тетрастиль], он сел. [Вернувшись к] алтарю, он поднес Деа Диа внутренности [двух] молодых свиней и перед посеребренным очагом — внутренности коровы. Он произнес [приветствия] и, вернувшись в тетрастиль, сел на скамьи и приказал занести в *codex*, что он присутствовал, что он совершил жертвоприношение и поднес внутренности. Затем он сложил с себя претексту и отправился в баню. По возвращении он принял прибывших коллег. После того как собралось полное число коллег, все надели претексты, сели в тетрастиле на скамьи и приказали занести в *codex*, что они присутствовали и совершили жертвоприношение. Затем перед ними был поставлен низкий стол, сделанный без железа. Они получили хлеба из крупчатки, съели запеканку из крови молодых свиней, разделили (мясо) молодых свиней и пировали. Затем они покрыли голову в тетрастиле и поднялись по склону священной рощи. Заместитель председателя и фламин принесли в жертву пироги и лепешки, заклали откормленную белую овечку, рассмотрели внутренности в целях (установления) согласия (богини) и совершили подношение. Затем они вошли в святилище и на столе и на траве, перед статуей Деа Диа, они совершили жертвоприношение: на столе — каждый трижды тремя катышками печени, смешанной с молоком и мукой; на земле они также совершили жертвоприношение каждый дважды тремя (катышками) — на траве. Выйдя затем наружу, к алтарю, они совершили молитву с помощью трех катышков печени и трех лепешек. Потом, возвратившись в <святи-лице>, они помолились и коснулись горшков с кашей. Затем заместитель председателя, фламин, общественные рабы и два жреца получили горшки и после того, как были открыты двери, они бросили на склон свою еду для Матери Ларов. Затем, как только двери были закрыты, они сели на мраморные скамьи и разделили хлеба из

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ РЕЛИГИОЗНЫЕ СЛУЖБЫ

крупчатки, украшенные лавром, между своими рабами и прислужниками. Затем они вышли из святилища и расположились у алтаря. Заместитель председателя и фламин отправили двух своих коллег за злаками. Затем, когда те вернулись со злаками, заместитель председателя и фламин, держа чаши с вином, отдали чаши правой рукой и получили злаки левой рукой. Потом они прочитали молитву и затем возле алтаря все принесли в жертву ладан, достав его из своих шкатулок <с ладаном>, и чаши сладкого вина с молоком. Затем, взяв корзинки, они принесли в жертву лепешки, как бы поднеся дар у алтаря. Потом они вернулись в святилище, получили книжки и, ударяя ногами в землю в соответствии с троичным ритмом, прочли гимн. Получив сигнал, они вернули книжки прислужникам. Затем они надушили благовониями богиню и совершили подношение зажженными свечами. Центральная дверь святилища Деа Диа была открыта и венки, принесенные для Деа Диа, были внесены внутрь, в то время как Арескон Манилиан, секретарь, выкликал имена нашего господина Гордиана Августа и других жрецов. Затем они прочли книжечку и выбрали (?) председателя на следующий год, который <считает-ся> от ближайших Сатурналий <до следующих Сатурналий>, и назвали имя фламينا. Они произнесли там приветствия, вышли в претекстах из святилища и вошли в свои «павильоны», чтобы переодеться. Надев белые одежды для стола и сандалии (?) из бараньей кожи, <они вернулись> в тетра[стиль] [лакуна]». (*Отчет о третьем дне не сохранился*)

Отрывки из J. Scheid. *Commentarii fratrum arvalium qui supersunt. Les copies epigraphiques des protocoles annuels de la confrerie arvale* (21 av. — 304 apr. J.-C.). Rome, 1997. С. 28 слл., № 12; с. 146 слл., № 55; с. 331 слл., № 114.

Жертвы, предназначенные божествам подземного мира, подвергались полному сожжению (*holocaustum*), так как «живые» не могли сесть за стол с божествами, покровительствующими миру мертвых. В жертвоприношениях, совершаемых для того, чтобы приобрести влияние на божество, всесожжение практиковалось часто, ибо они, как правило, были адресованы подземному божеству; ввиду особенного результата, ожи-

ГЛАВА VI ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ

давшегося от этих ритуалов, приношения и общий контекст отличались от повседневных

обрядов.

Потребление долей мяса (к которым прилагались хлеб и разбавленное вино) или жидкостей, приносимых жертвователями, составляет сложную проблему, т.к. его способы были бесчисленны. Единственный общий принцип, который регулировал жертвенные пиры — это соблюдение иерархии и привилегий. Совершавшие жертвоприношение и сакрификаторы, как правило, потребляли свою долю на месте, за счет общины. Во время некоторых праздников функциональные группы пировали на общественный счет (*publice*) в том или ином культовом месте: так, сенаторы ели на Капитолии во время *Epulum Iovis*, большого жертвоприношения Капитолийской триады 13 сентября и 13 ноября. При Августе они получили привилегию пировать по всякому поводу за счет народа. Жрецы также обладали некоторыми привилегиями, как и государственные флейтисты на Капитолии, и, несомненно, *parasites* Аполлона (театральные актеры) в храме этого бога. Эти правила означали, что не все граждане или, по меньшей мере, не все присутствующие участвовали в публичных жертвенных пирах за счет народа. Несомненно, остальные должны были покупать свою долю на месте или у мясника, если только их покровитель не предлагал им мясо, а также хлеб и вино, которые к нему прилагались. Как бы то ни было, очевидно, что многие публичные жертвоприношения заканчивались пиром, участие в котором принимали исключительно совершавшие жертвоприношение. Оставшиеся части мяса, несомненно, продавались в мясных лавках другим гражданам. Согласно цензовой логике римлян, наиболее выдающиеся члены группы и обладатели власти получали право первенства или самые крупные доли. В соответствии с тем, что публичные жертвоприношения устраивались ради римского народа, были возможны любые исходы: пировали либо его представители, либо все присутствовавшие граждане, либо, наконец, все те, кто покупал мясо в мясной лавке. В меньших сообществах, на уровне квартала, коллегии или семьи, связь между жертвоприношением и пиром была более непосредственной; потреблялась та жертва, которая подносилась. Тем не менее свидетельства о многочисленных благотворительных учреждениях, финансировавших распределение и обеды, позволяют понять, что обычно жертвенное мясо не распределялось сразу между всеми присутствовавшими.

98

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ РЕЛИГИОЗНЫЕ СЛУЖБЫ

Отдельным, но весьма обычным типом было жертвоприношение, совершаемое во время публичного или частного обеда. Между первой и второй переменной блюд делали подношения ладана и вина, а также долей от пира или особых приношений. Эта более простая форма жертвоприношения могла составить первую или последнюю фазу большого публичного жертвоприношения: она имела место даже на жертвенном пиру в собственном смысле этого слова. Она составляла, вне всякого в этом сомнения, наиболее обычный обряд, отмечавшийся в домашнем кругу: на всех пирах жертвоприношение такого типа было обращено к богам Ларам, Пенатам и, с конца I в. до н.э., к Гению Августа. Эти жертвоприношения очень ясно подчеркивали пищевой аспект обряда: во время приношений жертвователи возлежали на ложах у стола (*triclinia*) и разделяли пищу с богами. Если принять во внимание, что при этой разновидности жертвоприношения смертные ели первыми, то нельзя не противопоставить его жертвоприношению, связанному с пролитием крови, или, по меньшей мере, жертвоприношению, совершаемому в священном пространстве, возле алтаря или храма; если жертвоприношение имеет место в *триклинии*, короче говоря, в человеческом пространстве, главную роль играют смертные, если оно происходит в божественной резиденции, смертные почтительно ждут, пока «владелец» места возьмет свою долю, прежде всего присвоить себе остальное приношение.

Два частных жертвоприношения (II в. до н.э.)

«Прежде чем начать жатву, следует предварительно принести в жертву свинью [*porca praecidaneae*] таким образом. Церере предварительной жертвой принеси свинью, раньше, чем начнешь убирать эти хлеба: полбу, пшеницу, ячмень, бобы, семена репы. Прежде чем зарезать в жертву свинью, начни с воскурения ладаном и возлияния вином Янусу, Юпитеру, Юноне: Янусу предложи пирог [*strues*] с такими словами: «Отец Янус, предлагая этот пирог, каковой предложить тебе должно, усердно молю тебя, буди благ и милостив ко мне и к детям моим, к дому и домочадцам моим»... Потом возлей Янусу вином с такими словами: «Отец Янус! Как я,

торый тебе предложить должно, усердно молился тебе усердной молитвой, того же ради почтен буди вином жертвенным [*vinutn inferiale* = приносимым посредством *libatio*]\» Потом Юпитеру с такими словами: «Юпитер! почтен буди лепешкою сею [*fertum*], почтен буди вином жертвенным». Потом режь свинью в предварительную жертву [*porcapraecidanea*]. Когда внутренности будут вырезаны, предложи пирог Янусу и помолись ему так же, как в первый раз, Юпитеру предложи лепешку и помолись ему так же, как в первый раз. Янусу возлей вином и Юпитеру возлей вином так же, как раньше нужно было возлить при предложении пирога и принесении лепешки. Потом принеси Церере внутренности и вино». Катон. О сельском хозяйстве. 134. Пер. М.Е. Сергеевко).

«Жертвоприношение должно происходить следующим образом: соверши Юпитеру *dapalis* (=жертву приемлющему) приношение чаши вина любой величины; этот день является праздничным и для волов, и для пахарей, и для участников жертвоприношения. Когда нужно будет совершить возлияние, ты скажешь так: «Юпитер *dapalis*, прими то, что должно быть предложено тебе в моем доме, в присутствии моих рабов — чашу жертвенного вина [*daps*], прими этот долг, будь почтен принесением этой моей жертвы». Тут вымой руки, после этого возьми вино: «Юпитер *dapalis*, будь почтен принесением жертвы, которая тебе предложена, будь почтен вином жертвенным (*vinu inferio* = возлитым вином)». Принеси, если хочешь, жертву Весте. Жертва Юпитеру: продукты стоимостью в асе и поламфоры вина [=12,5 л]. Пусть совершающий обряд принесет жертву Юпитеру в ритуальной чистоте, пусть он профанирует жертву (= делает пригодной для человеческого потребления), коснувшись ее». Катон. О сельском хозяйстве. 132.

1.6. Другие ритуалы жертвоприношения

Во время некоторых особых обрядов, таких как большие лектистернии, все главы семей устраивали пиры, на которые приглашали всех соседей и прохожих: таким способом они выражали гостеприимство, причитающееся богам, которых следовало благодарить или умиротворять. Видимо, жертвенный

100

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ РЕЛИГИОЗНЫЕ СЛУЖБЫ

обед был правилом в культе Митры в эпоху Империи, так как культовые места митраизма встречаются в форме большого триклиния с алтарем в дальней части. Когда посвященные пировали, приносились в жертву вода и хлеб, а также вино; однако, нам неизвестно, как и когда совершалось кровавое жертвоприношение. Согласно тому, что нам известно, часть обрядов, исполнявшихся во время Мегалезийских игр в честь Великой Матери (4-10 апреля), представляла собой частные пиры: знатные семьи образовывали содружества для устройства, несомненно, вместе с богиней, в кульминационный день праздника — 4 апреля, больших пиров, называемых *mutitationes* («приглашения на пиры, устраиваемые в складчину»). Этот обряд напоминает о гостеприимстве, которое знатные патрицианские семьи оказали Великой Матери в 204 г. Наряду с *mutitationes* городской претор совершал публичное жертвоприношение; нам ничего не известно о «фригийских» жертвоприношениях, выполнявшихся служителями этой богини.

Мы знаем о культе сирийских богов то, что он включал жертвоприношения, но нам неизвестны их правила. Можно предположить, что они предусматривали особые требования чистоты. Судя по тому, как устроены культовые места Исида, здесь совершались жертвоприношения; известны возлияния вина и приношения ладана. Но подробности служб неизвестны. Процессии, зрелищные экстатические и сопровождающиеся самоувечьем обряды для всех этих заимствованных культов засвидетельствованы в наших источниках лучше, чем обряды жертвоприношения, несомненно, потому, что действия, производимые в последних, не расходились чрезмерно с традиционными римскими обрядами жертвоприношения.

2. Значение жертвоприношения

2.1. Как понимать жертвоприношение?

Исследование известных обрядов (речь идет, как правило, о публичных обрядах), ритуальный словарь и комментарии, собранные в античной литературе, показывают, что римское жертвоприношение было прежде всего пиром в буквальном смысле слова. В римском обряде,

как и в жертвоприношениях в греческих землях, совершить жертвоприношение — это значит есть с богами. Этот обед, предложенный богам, — больше чем пир. Совершить жертвоприношение — это значит в ходе

ГЛАВА VI ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ

101

пиршества, на которое приглашены боги, разделить пищу на две части, из которых одна принадлежит богам, другая — людям. Жертвоприношение устанавливает и выражает, посредством разделения пищи между богами и людьми, превосходство и бессмертие первых, смертное состояние и благочестивую покорность вторых. Для этой встречи не характерен ужас, вызываемый и насылаемый богами. Человеческое жертвоприношение исключено, даже символически. Насилие, осуществляемое сдержанно, в отношении третьей стороны — животных или растений, обозначает четкую границу между рангами живых существ. Боги и люди находятся над этой границей, для которой свойственны мирные и почтительные отношения гражданской свободы; ниже этой границы — близкие, но низшие существа, предназначенные к порабощению и использованию высшими существами.

2.2. Варианты и отклонения

Можно задаться вопросом, имел ли пир значение для египетских культов, но мы слишком мало знаем, чтобы быть в этом уверенными. Жертвоприношение в митраизме, определенно связанное с пиршественным контекстом, основывалось еще и на других представлениях, значение которых помогают анализировать изображения жестокого заклания быка Митрой. Вероятно, во фригийском культе Великой Матери и в сирийских культах жертвоприношение имело другие коннотации, связанные с покорностью жертвы, контрастирующие с ее согласием, представленным в традиционных обрядах. Вот сколько вариантов и дополнений соединялись вокруг римского жертвоприношения, чтобы отразить сложную природу богов. В соотношении с традиционными жертвоприношениями обряды культа Великой Матери или Митры представляли, в сознании тех, кто рассматривал римскую религию в целом, два типа отношений, которые могли существовать между смертными и бессмертными.

Понятно также, почему «магические» жертвоприношения вызывали неприязнь: они не только считались навлекающими физический или материальный ущерб на другого человека к выгоде совершающего жертвоприношение, но они претендовали на подчинение божества и зачастую согражданина (согражданки) воле совершающего жертвоприношение

102

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ РЕЛИГИОЗНЫЕ СЛУЖБЫ

или его клиента. Подобное поведение противоречило принципу гражданской свободы и подпадало под категорию преступлений, связанных с применением насилия. Более «мягкий» ритуал, которым не гнушались философы, состоял в поиске привилегированных отношений с божеством (теургия). В принципе этот ритуал не попадал в разряд насильственного, но между философским умозрением и ритуальным отклонением пролегла граница, и теургия подвергалась подозрениям так же, как «магия».

Человеческое жертвоприношение не отсутствовало полностью в Риме. Так, решительно критикуя этот ритуал, который, видимо, практиковался спорадически вплоть до эпохи Плиния Старшего, римляне описывали как публичное жертвоприношение погребение заживо пары галлов и пары греков на Бычьем Форуме. Посредством этого исключительного обряда, использовавшегося в период опасности, они приносили в жертву подземным богам представителей врагов римского народа. Таким же образом римляне торжественно обрекали подземным богам осажденные города или же, в частном плане — в обрядах проклятия (*defixio*) — своих личных врагов. Эти примеры ясно показывают, что римляне прибегали, в случае необходимости, к человеческому жертвоприношению, чтобы переместить акцент в отношениях между смертными и бессмертными, предоставляя последним абсолютную власть над другими смертными.

2.3. Жертвоприношение, «крёдо» в жестах Таким образом, суть обряда жертвоприношения можно рассматривать как «крёдо» в жестах. Это «крёдо» никогда не является ни ясно выраженным, ни предварительным по отношению к ритуальному действию; оно содержится в самом ритуале и выражается только в виде последовательности действий. Предписаны лишь их порядок и неизменность. Так, обряд *praefatio*, который, впрочем, повторяется каждый раз, как начинается новая ритуальная последовательность, должен исполняться согласно точному порядку действий, без того, чтобы совершающие жертвоприношение и их помощники испытывали необходимость в осознании его «значения» и в мысленном формулировании приветствия и выражения почтения, представленных ритуалом. И молитвы, которые дублируют жесты в *praefatio*, не говорят ни о чем

мого обрядами почтения. Разделение пищи и пир, следовавшие за убоим жертвы или возлиянием, в свою очередь выражают это «кредо». Доли жертвенного животного, которые по праву принадлежат богу, — это органы жизни. Наряду с этим божество получает привилегию «пировать» первым, по меньшей мере в культовых местах (см. выше); это первенство отличало бессмертных от смертных и во время принесения в жертву жидкостей или растений. Следующий за этим раздел «профан-ных» приношений создает и равным образом отражает социальную иерархию между совершающими жертвоприношение и помощниками.

3. Дополнительные данные

Жертвоприношение является центром всякого важного праздника. Но, как мы сказали, оно никогда не имеет одну и ту же форму и, кроме того, оно вступает в сочетание с различными целями и контекстами. Традиционное римское жертвоприношение не напоминает о событии (как жертвоприношение в митраизме или христианская месса), оно не символизирует полного предания человека божеству, а также не направлено к слиянию с божеством.

Жертвоприношение — это пир, который предлагает людям возможность встретиться с их божественными партнерами, определить соответствующие качества и статусы тех и других и вместе заниматься текущими делами: например, люди пользуются встречей, чтобы извиниться за своевольное или необходимое посягательство на достояние или достоинство божества (искупление), чтобы обратиться с просьбой или благодарностью (суппликации, выражения благодарности) или же чтобы заключить договоры (обеты). Тем самым жертвоприношение является кульминацией самых разных празднеств. Даже если оно всегда выражает превосходство и бессмертие богов, а также их дружелюбие по отношению к людям, в зависимости от контекста это «кредо» принимает особое значение. Так, жертвоприношение составляет центр регулярных календарных праздников. С помощью жертвоприношения напоминают о годовщине основания храма; сложные и красочные обряды обозначают, в рамках одного или нескольких жертвоприношений, функцию божества и просят его великодушно ее исполнить. Некоторые важные ритуалы, например, регулярные обеты в начале года, большие праздни-

ки, такие как Римские игры 13 сентября и Плебейские игры 13 ноября, экстраординарные церемонии, такие как зависящие от обстоятельств обеты, триумфы, лектистернии, посвящения, очищения и Секулярные игры, включают жертвоприношения и часто даже ими завершаются. В данной работе невозможно учесть все ритуалы, в рамках которых совершаются римские жертвоприношения; читатель найдет их точные описания в энциклопедиях и подробных учебниках. Мы ограничимся кратким рассмотрением важнейших категорий богослужений, включающих одно или несколько жертвоприношений. Прежде всего, мы кратко остановимся на ритуале молитвы и жертвенных приношениях.

3.1. Молитва

Выше мы говорили о языке жестов, который находит свое полное развитие в жертвоприношении и его обрамлении. Мы почти не затрагивали слово, молитву (*precatio*), сопровождающую жертвоприношения и все прочие обряды.

Молитва строго связана с обрядом; она составляет необходимый элемент обряда, и наоборот, нет молитвы без обряда. Молитва произносится по мере того, как совершающий жертвоприношение выполняет предписанные действия; как инструмент жертвоприношения, она служит средством выполнения обряда. Неотделимая от действия, она дополняет его, чтобы выразить с помощью слов то, что тело совершающего богослужение говорит жестами. Молитвы часто формулируются в повелительном наклонении, и их следует понимать как официальные предписания, сделанные на грубом языке римских магистратов.

Молитва перформативна. В то время как действия не подчинены контролю и могут быть, в случае ошибки, повторены после искупительного жертвоприношения (*piaculum*), за молитвами внимательно следят и они не могут быть исправлены или повторены. Сразу после произнесения они выполняют свое действие, хорошее или плохое. Именно поэтому те, кто произносили молитву, зачитывали наиболее важные тексты молитв сами или заставляли

зачитывать помощника (*praeire in verbis* или *verba praeire*). Жест может быть неоднозначным: достаточно принять во внимание многочисленные возможные смыслы акта касания. Слово не таково, оно точно. Следовательно-

ГЛАВА VI ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ

105

но, совершающие богослужение должны контролировать с возможно большим тщанием имена призываемых божеств, имена получающих пользу от обряда, а также формулирование ожиданий последних. Эти предосторожности являются тем более важными в обрядах, цель которых — принудить божество к выполнению определенной услуги. Чтобы обряд был эффективным, «колдуны» стремились знать «истинные» (тайные) имена богов: это экзотические и варварские имена, которые фигурируют на табличках проклятий (*tabulae defixionis*) или в магических папирусах. Однако предосторожность имеет значение и для самого официального культа. Даже если традиция о тайном имени божества-покровителя Рима, защищающего город от *evocatio* (Плиний Старший, *Естественная история*, 28, 18; Плутарх, *Римские вопросы*, 61), является недавней и, возможно, представляет собой просто умозрительное построение антикваров, она указывает на возможность господства над божеством при условии знания его настоящего имени. Ибо таким образом молитва получает абсолютную действенность. Несмотря на свое значение, молитва не является превосходящей по отношению к жесту. Она его необходимый эквивалент и дополнение, как и жест для нее. В функции молитвы не входит дать обряду метафизическое или духовное основание. Она его не объясняет. Она его высказывает и, излагая его, придает ему формальную законченность.

В некоторые обряды входит чтение гимнов (*carmen*), которые в необходимых случаях пелись в музыкальном сопровождении. Эта практика обнаруживается в традиционных обрядах, таких как процессии салиев или жертвоприношение Деа Дия, в искупительных церемониях, предписанных Сивиллины-ми оракулами или в завершении Секулярных игр. Гимны, будь они древними или новыми, собственно говоря, не являются молитвами; скорее это художественные произведения, предназначенные, как и игры, для того, чтобы доставить богам удовольствие. К тому же они отличаются от молитв тем, что часто касаются множества богов, включают мифологические и экзегетические элементы и являются скорее эстетическими, чем точными. Ибо молитва может быть адресована одновременно только одному божеству и никогда не содержит комментариев к обряду, каким бы он ни был: она — действие, а не украшение. Сочиняемые поэтом на случай (в 17 г. до н.э. гимн Секулярных

106

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ РЕЛИГИОЗНЫЕ СЛУЖБЫ

игр был составлен Горацием) и не повторяемые, как это было с традиционными текстами, контролировавшимися жрецами, гимны предназначены для того, чтобы пленить богов эстетическим и интеллектуальным удовольствием, которое они доставляют. Они составляют украшение, добавляемое к обряду, а не его необходимый элемент, как молитва. Впрочем, чтение гимна — уже само по себе обряд, подобный суппликациям или играм.

3.2. Приношения

Отношения между смертными и бессмертными были основаны на обмене дарами и отдаривании. Жертвоприношение, организуя обмен приношениями продуктов и знаками уважения, входит в эту категорию, но не исчерпывает ее содержания. На всех уровнях общества индивиды и общины предлагают дары богам: дары от отцов семейства, дары от детей по случаю их перехода во взрослый возраст (*bullae*, первая борода, куклы и игрушки), дары от *города*, дары от сената или какого-либо войскового подразделения, дары от трибы римского народа или коллегии и т.д. Даруемые объекты варьируются от храма до небольшой культовой принадлежности и восковых или терракотовых статуэток. Напрасно в настоящее время все приношения называются вотивными, потому что только часть из них действительно была таковой. Многие из этих предметов на самом деле поднесены в качестве благодарности, чтобы умиротворить божество или воздать ему почитание, а не в качестве исполнения обета (*ex voto*). Во всяком случае, небольшие приношения, терракотовые или деревянные, не всегда составляют суть принесенного дара. Часто они представляют собой знак совершения обряда, и этот обряд, как правило, — жертвоприношение. Впрочем, эти «*ex-voto*» были гораздо более многочисленными, чем об этом думают, так как небольшие картины или надписи на дереве, восковые и деревянные предметы, накладные детали, граффити и предметы из бронзы и драгоценных металлов, напоминавшие об обменах, произошедших между смертными и божеством, почти не оставили следов. Сами по себе небольшие приношения являются, как правило, изображением дарителей: статуэтки молящих,

матрон (т.е. женщин с детьми: будем избегать однозначно квалифицировать их как богинь-матерей), детей, а также головы

ГЛАВА VI ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ

107

мужчин или женщин. Другие предметы отражают цель обряда: органы и члены указывают на выздоровление, в некоторых случаях на роды или плодovitость. Не следует слишком быстро делать вывод, что эти изображения органов или членов всегда указывают на терапевтические обряды, поскольку некоторые из этих предметов неоднозначны. Если мы основываемся на «*ex-voto*», четко определенных надписями, мы порой обнаружим, что ноги могут указывать на путешествие, уход и возвращение (две пары ног, ориентированных в противоположных направлениях), на посещение культового места; уши могут указывать на излечение, а также на то, что божество вняло просьбе, или на то и другое; руки могут представлять еще и взаимные веру и доверие (*fides*). Другие части тела действительно напоминают о выздоровлении или, по меньшей мере, о сохранении здоровья, легких родах или желании иметь детей.

Многочисленными были также флаконы духов, кувшины вина, сосуды с приношениями продуктов, изображения жертв и большие и малые алтари, которые более прямо указывают на жертвенный контекст обмена. Наконец, в некоторых случаях почитаемому божеству равным образом приносят в дар статуи богов, большие или малые. Речь не шла обязательно об изображении божества-владельца храма, и всегда сложно идентифицировать его на основании одной-единственной статуэтки. Все эти предметы могли быть исполнены в натуральную величину или в миниатюре, причем это не обязательно указывало на общественное положение дедиканта. Обычай помещать в культовых местах эти предметы, votивные или нет, существует с архаической эпохи. Хорошо засвидетельствованное в Центральной Италии и в Этрурии в IV-II в. до н.э. приношение органов, членов тела и терракотовых статуэток исчезает в конце II в. н.э.; оно вновь появляется в галльских провинциях в эпоху Империи.

Общественные приношения были освящены. Благодаря акту посвящения, который мы описали выше, они переходили в божественную собственность. Надписи упоминают его полностью, но часто они довольствуются указанием *sacrum*, «освященный». Оно равно фигурирует на частных приношениях, но, как мы уже видели, его недостаточно в этом случае для того, чтобы сделать их предметами, освященными по закону: власти поступали так, *как если бы эти предметы были освяще-*

108

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ РЕЛИГИОЗНЫЕ СЛУЖБЫ

ны и оставляли их на месте, пока те не мешали обычному культу. Тот же принцип имел значение для официальных освящений, совершавшихся за пределами *ager Romanus* и, со времени Союзнической войны, вне Италии. Если приношения становились слишком многочисленными или ветхими, их помещали в соответствующее здание или в канавы, находившиеся в священной зоне.

3.3. Обеты

Большое число приношений и посвящений, а также жертвоприношений или игр были следствием публичных или частных обетов. Обет был контрактом, заключенным с божеством. Время его исполнения было условлено и приходилось на день установленный или нет. Один из регулярных сроков исполнения публичных обетов соответствовал Новому году. В эпоху Республики 15 марта и, начиная со 153 г. до н.э., 1 января два консула исполняли и произносили обеты Капитолийской триаде и *Salus publica* за благополучие римского народа. Обет заключался в жертвоприношениях: Юпитер получал быка, три богини — коров. В случае необходимости жертвоприношения, которые, как уже, наверное, стало ясно, являли собой многочисленные торжественные знаки почитания, могли сопровождаться дарами из драгоценного металла. Эта церемония открывала гражданский год, и констатация консулами и сенатом, собравшимися на Капитолии, срока исполнения обетов, произнесенных в предыдущем году, была первым публичным актом года. Как только круг обязанностей и полномочия магистратов были определены, консулы формулировали обеты на открывающийся год. Начиная с эпохи Империи, к первому обету был добавлен второй, обет за благополучие императора и его семьи. После попыток, сделанных в первые десятилетия империи, проведение церемонии, начиная с Тиберия, было назначено на 3 января. В Риме

публичные обеты произносились консулами, но в эпоху Империи коллегии жрецов и, без сомнения, многие другие общественные группы в свою очередь произносили 3 января обеты за благополучие императора. То же происходило в колониях, муниципиях и городах-палестинах. Эта церемония становится одним из самых больших празднеств года, в то время как традиционный праздник январских календ превращается в праздник по сути частный.

ГЛАВА VI ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ

109

Мы знаем также, что регулярные обеты произносились каждые пять лет цензорами и что консулы или легаты, отправляясь в поход, произносили при отбытии из Рима обеты за победу, благополучное путешествие и возвращение. В частной жизни обеты также были многочисленными. Во время храмовых празднеств, таких как праздник храма Цереры, 13 сентября, который упоминает Плиний Младший (*Письма*, 9, 39, 2), между главным божеством и участниками заключались обеты на определенный срок. Но большинство обетов было связано с превратностями судьбы. Обеты, публичные и частные, формулировались в случае болезни, путешествия, ожидания, риска и на целые периоды жизни (например, детство). Консулы формулировали многочисленные экстраординарные обеты в зависимости от событий и особенно во время опасностей войны. В эпоху Республики публичные экстраординарные обеты всегда формулировались за римский народ и от его имени. Это означало, что свое мнение о предназначении обета должен был высказать сенат: иначе обет обязывал только своего автора. Многие римские храмы являются результатом данного типа обетов. В эпоху Империи военные опасности имели отношение прежде всего к императору, который управлял от имени народа «вооруженными» провинциями. Все экстраординарные обеты, известные в эту эпоху, также имели отношение к успеху принцепса.

Регулярные и экстраординарные обеты были условными. Иначе говоря, пока просьба не была выполнена богом, автор обета не был обязан его исполнять. Так, знаменитый обет *ver sacrum* 217 г. до н.э. был дан на пять лет и зависел от военной победы римлян. Так как события совершенно ему не соответствовали, то в 212 г., согласно условиям вотивного договора, его исполнение было отложено. Тит Ливий, чей рассказ очень точен, даже не упоминает о приостановке исполнения. Вопрос об этом встал только в 195 г., т.е. двадцатью двумя годами позже: поскольку условие было наконец выполнено, обет был немедленно исполнен. Обет «священной весны» был особым обетом. Возможно, заимствованный у италиков, этот ритуал был усвоен римлянами и был направлен на посвящение божеству всех животных, родившихся весной того года, в который истек срок исполнения обета. Так как этот обет затрагивал не достоинство римского народа, т.е. государство, но достоя-

110

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ РЕЛИГИОЗНЫЕ СЛУЖБЫ

ние всех римлян, сенат предписал, чтобы он произносился всеми гражданами, собравшимися на Форуме.

Другие примеры аннулирования обетов засвидетельствованы в эпоху Империи. Так, когда император Тит умер в сентябре 81 г. н.э., срок выполнения обетов, сформулированных ранее — 3 января — за его здоровье, более не упоминается арвальскими братьями. Они ограничиваются тем, что заново вверяют (*commendare*) здоровье Домициана Капитолийской триаде и *Salus publica*; иначе говоря, они подтверждают обеты, произнесенные ранее 3 января за Домициана Цезаря, уточняя перемену его статуса: отныне он стал Домицианом Августом. Два других свидетельства датируются принципатом Траяна. 3 января 101 и 105 гг. те же арвальские братья занесли в свой протокол, что в этот день были произнесены новые обеты, но что не совершалось жертвоприношений: иными словами, в этом месяце, когда безопасность империи и императора находилась под серьезной угрозой на Дунае, условия вотивных контрактов, сформулированных в 100 и в 104 гг., не были выполнены, и обеты были не действительны. Нет никакого сомнения в том, что эти зрелищные отсрочки служили средством духовной мобилизации и политической пропаганды принцип-сов. Понятно, почему условия вотивных контрактов всегда тщательно контролировались и фиксировались. Публичные обеты записывались в протоколы магистратов и жрецов и произносились публично под диктовку коллеги. Частные обеты заносились в книжки, которые в случае необходимости выставлялись в культовом месте или даже помещались у подножия культовой статуи. В культовых местах были обнаружены многочисленные футляры, содержавшие следы когда-то находившихся в них вотивных книжек. Понятна юридическая значимость вотивного приношения в собственном смысле этого термина: оно удостоверяло перед всеми, что заключенное обязательство было исполнено в требуемый срок. В то же время вотивные

приношения прославляли могущество и *pietas* почитаемого божества.

Было много особых разновидностей обетов. Так, древний общественный обряд *evocatio* состоял в привлечении во время осады в свой лагерь вражеского божества или божеств, благодаря обещанию предоставить им у римлян резиденцию и культ. Юнона-царица Авентинская была призвана, согласно

ГЛАВА VI ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ

111

традиции, из Вей; обряд также был исполнен в 146 г. у Карфагена, и недавно открытая надпись в Турции безусловно удостоверяет его для I в. до н.э.

3.4. *Devotio*, *defixio*, *sacratio*

Гораздо более агрессивным, чем *evocatio*, является обряд *devotio* врагов. Обряд *devotio* использовался в общественной и частной жизни. Так, военачальники могли посвящать богине Теллус и Богам Манам вражеские войска; антиквары сохранили формулу, которая служила для обречения карфагенян и их страны Вейовису, Диспатеру и Богам Манам во время осады 146 г. до н.э. Зрелищный вариант того же обряда состоял в том, чтобы включить в обет римлянина и даже самого себя и искать смерти в битве: весьма известным в римской традиции было *devotio* двух членов семьи Дециев (Тит Ливий, 8,6,9 ел.; 10,8 ел.; традиция о *devotio* третьего Деция сомнительна). Посредством посвящения хтоническим богам и богам подземного мира живых существ их обрекали на смерть, поскольку ожидалось, что нужные божества внимают обету и забирают себе людей, которых им посвятили. Таковы были условия договора: боги получали жизнь обреченных им людей и взамен уничтожали врагов. *Devotio* и его вариант *defixio* были общеупотребительными в частной жизни. Их использовали, чтобы обречь подземным богам личных врагов, соперников или соперниц. Вотивный «контракт» заносился на свинцовые таблички и зарывался в могилу, чтобы заинтересованные лица — Боги Маны ознакомились с ним и при случае передали его богам преисподней. Смерть Германика в 19 г. н.э. была приписана *devotio* (Тацит, *Анналы*, 2, 69), и таблички, обнаруженные в римском мире в могилах или культовых местах, бесчисленны. В некоторых случаях таблички сворачивались и протыкались гвоздем, чтобы лучше «закрепить» врага. Впрочем, посвящения касались не только подземных богов. Пользу из них могло извлечь любое божество, и обычным делом было посвятить украденный или потерянный предмет божеству и таким образом превратить его в священный предмет и навлечь на вора возмездие. Во время процедуры заключения торжественного договора (*foedus*) или процедуры *darigatio* (ультимативное требование) фециал брал в свидетели Юпитера, Марса и Квирина и «обрекал» себя и римский народ при условии, что последние

112

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ РЕЛИГИОЗНЫЕ СЛУЖБЫ

не сдержат данного ими слова. Аналогичные формулы использовались во время принятия присяги. Однако в этих случаях дело касается не обета, но условного посвящения (*sacratio*), похожего на то, которое с архаической эпохи карает нарушителей некоторых законов. Тем не менее, принадлежа указанным божествам, человек *sacer* не мог быть просто убит, но, если это происходило, исполнитель убийства не считался убийцей. *Devotio* небесным богам равным образом засвидетельствовано в табличках проклятий, обнаруженных в культовых местах или в «самопосвящениях» за благополучие императора, память о которых хранит более поздняя формула «посвящен его могуществу и его величию» (*devotus nutnini maiestatis eius*).

Вся эта практика показывает, что между религией и «магией» существовал не разрыв, но лишь разница в интенсивности. «Обречения», не вызывая критики, могли применяться к самому совершающему священнодействие и к врагам римского народа. Напротив, эти обряды являлись образцом традиции. Но когда они употреблялись против сограждан, то подвергались осуждению. Тем самым именно интенсивность и направленность применения делали обряд преступным, а не практика сама по себе, если только она не была связана, кроме того, с нарушением погребения.

4. Игры

Важнейшие ритуалы жертвоприношения часто включали сценические и цирковые игры (*ludi*). Данные игры, как правило, завершали жертвоприношение, совершаемое во время этих празднеств, которые часто сами принимали название Игр. Так, во время Римских игр или Плебейских игр центром праздника являлся *epulum lovis*, большой жертвенный пир 13

сентября или ноября. В историческую эпоху *epulum* предваряли 9 дней сценических игр и за ним следовали 4 дня колесничих бегов в Большом Цирке, а римские или плебейские игры в собственном смысле приходились на 15 сентября или ноября. В качестве дополнительного знака почитания добавлялись и другие зрелища. В день игр процессия переносила статуи Капитолийской триады в цирк, где они вместе с римлянами созерцали бега, находясь в пространстве, предназначенном «как бы к объединению богов и людей» (Тит Ливий, *Римская история*, 2, 37, 9).

ГЛАВА VI ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ

113

Магистраты, председательствовавшие на играх (в случае Римских или Плебейских игр — курульные или плебейские эдилы) носили одежду триумфатора, и это позволяет предположить, что торжественные игры происходили из древнего триумфа. В самом деле, большинство зрелищ до того, как стать постоянными, были изначально votivными и связанными с победами. Число дней, которое они продолжались, в Риме без конца увеличивалось: несмотря на неоднократные вмешательства для уменьшения количества дней игр, предпринимавшиеся, например, Нервой (Дион Кассий, 68, 2, 3), при Марке Аврелии их насчитывалось 135. Кроме того, следовало принимать в расчет определенное количество возобновлений (*instauratio*), поводом для которых было забвение или ритуальное нарушение.

В колесничных бегах участвовали также всадники-вольтижеры (*desultores*). Начиная со II в. до н.э. за колесничими бегами следовали соревнования бегунов, борцов и кулачный бой. Начиная с 186 г. до н.э. (обетные игры М. Фульвия Нобилиора) мы слышим также о травлях зверей (*venationes*). Все эти зрелища дополняли программу традиционных игр. Учрежденные при Империи особые состязания (*agones*) включали гимнастические, поэтические (*mousikos*) и конные соревнования. Как правило, эти *agones* происходили раз в пять лет. Наиболее известным было состязание, организованное Домицианом в честь Юпитера Капитолийского (*agon Capitolinus*), для чего был построен стадион под современной площадью Навона и одеон. Если травли и атлетические состязания составляли с конца Республики часть программы традиционных игр, то этого нельзя сказать о сражениях гладиаторов. Вместе с травлей последние образовывали отдельные зрелища (*munus*). Вначале эти сражения происходили во время частных игр, даваемых на похоронах. Первые сражения засвидетельствованы в Риме в 264 г. до н.э. Ста пятьюдесятью годами позже, в 105 г., их включили в программу экстраординарных игр; мало-помалу их стали давать магистраты в качестве благодарности в момент своего вступления в должность, в Риме и в других римских городах. Эти кровавые зрелища, до которых были падки древние, не были связаны с жертвоприношением и культом.

114

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ РЕЛИГИОЗНЫЕ СЛУЖБЫ

5. Лектистернии, селлистернии, суппликации, экспиации

С 399 г. до н.э. римляне устраивали по случаю лектистернии и селлистернии. Это были большие жертвенные пиры, на которых несколько божеств (шесть или двенадцать) помещались на ложах у стола и в креслах в освященном месте. Подобно матронам, в них принимали участие богини, сидевшие в креслах (селлистернии). Предписанные Сивиллиным оракулом, лектистернии были изначально обрядом, предназначенным для того, чтобы восстановить согласие между богами и римлянами. Самим римским традициям уже была известна разновидность лектистерниев. Во время родов в атрии знатных семей накрывались ложе и стол в честь Юноны Люцины и Геркулеса; по тому же случаю устанавливали ложе еще и Пилумну и Пикумну, двум божествам — покровителям роженицы. Сивиллин оракул 399 г. вдохновлялся греческой теоксенией и пирами, которые та включала, чтобы установить римский обряд, адаптированный к контексту. Мало-помалу этот обряд примирения разрастался, и в конце концов большинство культовых мест или праздников получали «свои» лектистернии. Красочная церемония отныне составляла вариант и дополнение к традиционному жертвенному пиру.

Суппликация является, очевидно, древним обрядом. По этому случаю римляне с венками на головах и с ветками лавра в руках совершали вместе с женщинами и детьми обход культовых мест, чтобы «умолять» (*supplicare*) богов. Римляне падали перед ними ниц, чтобы молить их в случае опасности или чтобы поблагодарить их в случае победы и успеха. Происходило подношение ладана и вина, матроны преклоняли колени и мели землю своими волосами. В эпоху Империи суппликации с помощью ладана и вина были частью привилегированного обряда поминовения императоров. Суппликации драматизировали обряд *praefatio*, который являлся

торжественным приветствием богов, распространяя его зрелищным и «реалистическим» образом на всех богов Рима. В сущности, суппликация была очень торжественным *praefatio*, отмечаемым всеми гражданами.

Лектистернии и суппликации, зачастую совершаемые совместно, нередко были связаны в эпоху Республики с процессиями, сопровождавшими хоры молодых девушек от куль-

ГЛАВА VI ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ

115

тового места Аполлона *in circo* до Капитолия, с обходом вокруг Палатина. С эпохи Империи этот тип церемонии был заменен Секулярными играми и праздниками столетних юбилеев Рима. Секулярные игры, чья история в республиканский период остается темной, отмечались по настоянию Сивиллиного оракула для завершения периода в сто десять лет, максимальную длительность «Поколения» (*saeculum*) и чтобы попросить успеха и благополучия на грядущий «век». При Империи почитавшимися богами были Мойры, Илифии и Мать Земля, с одной стороны, Юпитер и Юнона, Аполлон и Диана — с другой. Собственно праздник продолжался три дня, состоял из ночных и дневных жертвоприношений в различных местах (Мар-сово поле, Капитолий, Палатин) и завершался процессией мальчиков и девочек, певших в несколько приемов «секуляр-ный» гимн. За обрядами следовала дополнительная неделя сценических и цирковых игр. Отмеченные «в пятый раз» при Августе в 17 г. до н.э., Игры были повторены в 88 г. н.э. Домицианом и в 204 г. Септимием Севером. Чтобы использовать в своих целях пышность Секулярных игр, принцепсы, начиная с Клавдия (в 48 г. н.э.), отмечали, в соответствии с очень сходным богослужением, столетия основания Рима; после празднования в 148 г. девятого столетия тысячелетие Рима было отмечено в 248 г., при Филиппе Арабе.

ГЛАВА VII. АУСПИЦИИ И ОБРЯДЫ ДИВИНАЦИИ

1. Общие принципы

Нам неизвестна почти вся дивинация архаической эпохи и даже такие относительно древние документы, как формула инавгурации *templum* в крепости (Варрон, *О римском языке*, 7, 8) известны в более поздней лингвистической форме. Зато два последних века республики представляют собой благодатный период для изучения дивинации римлян. Прямые свидетельства многочисленны, и, сверх того, трактат Цицерона «О дивинации» предоставляет свод мнений эрудитов о дивинацион-ных практиках. В течение этого периода публичная дивинация основывалась на ауспигиях, Сивиллиных оракулах, экстиспи-цине и гаруспицине, иногда на обращении к иноземным оракулам. Частная дивинация была более эклектичной, ибо наряду с традиционными ауспигиями имело место консультирование с астрологами и странствующими гаруспиками. В эпоху Империи эти практики эволюционировали. Общие институциональные перемены отразились на публичной дивинации; ауспигии и обращения к Сивиллиным оракулам не играли больше первостепенной роли, в то же время приобрели значение интерпретация продигий и методы астрологического предсказания. Что касается частной сферы, то унификация империи и расширение римского народа благоприятствовали распространению дивинационных практик, происходивших из всех частей античного мира.

Именно в I в. до н.э. дивинационная система лучше всего известна и засвидетельствована. Мы отдадим приоритет этому периоду, поскольку это поможет точному анализу дивинационных механизмов и их смысла. Так как мы ничего или почти ничего не слышали о крупной революции ни до, ни после этого периода, мы можем предположить, что до III в. менталитет оставался в общих чертах неизменным.

В I в. до н.э. римская дивинационная система подчинялась в целом тому же самому принципу, который был рассмотрен и прокомментирован Цицероном в диалоге «О дивинации».

Дивинационная консультация рассматривалась как почти автоматическая техника. Даже защитник «доверчивой» позиции в диалоге Цицерона не оспаривает этот факт, поскольку приписывает божественной воле способность видоиз-

ГЛАВА VII АУСПИЦИИ И ОБРЯДЫ ДИВИНАЦИИ

.17

менить естественный порядок для того, чтобы объявить о своем желании. Дивинация — это человеческая техника, осознанная и точная, которая состоит более в прочтении своеобразной молитвы, выявляющей согласие богов с консультирующимся, чем в эмпирической и прямой консультации богов. В определенном смысле можно сравнить это обращение к богам с тем, как магистраты консультировались с народом: опираясь на точные вопросы и заключаясь, как правило, в положительном или отрицательном ответе, консультация была организована под авторитарным руководством магистратов. Речь идет о ритуалах, буквально соблюдающих

традицию и не оставляющих никакого места чувству. Тем самым бессмысленно разоблачать римскую дивинацию, которая будто бы свидетельствует об упадке в Риме религиозного чувства: дивинационные традиции полностью соответствуют ритуалистическим принципам римского благочестия.

2. Ауспиции

Обращение к ауспициям возлагалось на магистратов и было необходимым перед всяким важным публичным актом. Как указывает их название (*auspicium* из **auī-spīcium*, «наблюдение за птицами»), магистраты наблюдают исключительно за знаками, поданными птицами. Авгуры, напротив, «авгурируют» или «инавгурируют», но не обращаются к ауспициям; они обладают правом объявлять «облативные» авгурии, зафиксированные ими самими, а также другими лицами. Учитывая сложность дивинационного формализма, авгуры служили советниками магистратов в ауспициальных проблемах, которые могли встать перед последними. Однако, на каком бы уровне это ни происходило, магистраты всегда сохраняли верховную власть над дивинационным процессом: на их долю выпадало принимать и устанавливать значение каждого зафиксированного и объявленного знамения, а также обращаться за советом к Сивиллиным и чужеземным оракулам.

Существовало два типа ауспициев: ауспиции или авгурии (знамения), испрашиваемые у богов (*auguria impetrativa*), и неиспрашиваемые авгурии, которые обнаруживаются сами, т.е. по воле богов (*auguria oblativa*). Последние могли заключаться в любом знаменательном или выходящем за пределы нормы феномене: они варьируются от двусмысленного слова, подме-

118

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ РЕЛИГИОЗНЫЕ СЛУЖБЫ

ченного магистратом или его окружением, от спотыкания или падения, от нарушений в протекании церемонии до поразительных естественных явлений и природных катастроф. Начиная с определенной степени важности всякий знак превращается в протидигий.

Действующий магистрат может принять или не принять облативное предзнаменование, протидигий же, как правило, сразу принимается как таковой и получает искупление (см. далее).

2.1. «Импетративные» ауспиции

К «импетративным» ауспициям обращались в соответствии со сценарием, установленным заранее и исключительно для общественной деятельности, такой как инвеститура магистратов и принятие ими важных решений (созыв народного собрания, отъезд, сражение и т.п.). Чтобы получить ауспиции, магистрат вначале устанавливал палатку в особом месте, *auguraculum*, заранее определенном и «инавгурированном» авгурами. Ауспиции могли быть запрошены только в *auguraculum*. В Риме их было три: в крепости (*agx*), на Квиринале и на Пала-тине. Ауспиции и не дают прогноз для деятельности на будущее, и не выявляют причины происшедших событий. Они обращены исключительно к будущему, точнее говоря, к должнствующему произойти публичному акту, который они утверждают или не утверждают. Ауспиции получали перед каждым созывом комиций, или, лучше сказать, магистрат консультировался с верховным богом Юпитером перед всяким важным публичным решением. Так как римское пространство было точным образом разделено, магистрат должен был обновлять ауспиции, т.е. консультироваться с небом на предмет законности своего решения и своей власти всякий раз, как он переходил какую-либо из границ этого пространства, чаще всего ручей или реку. В Риме одну из таких границ образовывал *amnis Petronia*, ручей, отделявший Марсово поле от Urbs, т.е. сенат и Форум от места проведения центуриатного собрания. Если магистрат хотел проконсультироваться с сенатом во время проведения центуриатных комиций на Марсовом поле, он должен был вернуться в «Город», а направляясь обратно на Марсово поле, вновь получить ауспиции. С другой стороны, магистрат должен был получить ауспиции перед вступлением в должность или перед тем, как покинуть Рим в связи с загра-

ГЛАВА VII АУСПИЦИИ И ОБРЯДЫ ДИВИНАЦИИ

119

ничным поручением. В походе магистрат устанавливал в своем лагере *auguraculum* для текущих ауспициев, но ауспиции, связанные с инвеститурой, должны были, как правило, запрашиваться только в Риме.

Авгуры и ауспиции

Инавгурация царя Нумы: модель инвеститурных ауспиций

«Приглашенный в Рим, он [Нума], следуя примеру Ромула, который принял царскую власть, испытал птицегаданием волю богов касательно основания города, повелел и о себе спросить богов. Тогда птицегадатель-авгур, чье занятие отныне сделалось почетной и пожизненной государственной должностью, привел Нуму в крепость [= *agx*, к востоку от Капитолия] и усадил на камень лицом к югу. Авгур, с покрытой головой, сел по левую его руку, держа в правой руке кривую палку без единого сучка, которую называют жезлом [*lituus*]. Помолившись богам и взяв для наблюдения город с окрестностью, он разграничил участки от востока к западу; южная сторона, сказал он, пусть будет правой, северная — левой; напротив себя, далеко, насколько хватал глаз, он мысленно наметил знак. Затем, переложив жезл в левую руку, а правую возложив на голову Нумы, он помолился так: «Отец Юпитер, если боги велят, чтобы этот Нума Помпилий, чью голову я держу, был царем в Риме, яви надежные знамения в пределах, что я очертил». Тут он описал словесно те предзнаменования, какие хотел получить. И они были ниспосланы, и Нума сошел с места уже царем». Тит Ливий. Римская история. 1, 18, 6-10. Пер. В.М. Смирнина.

Получение ауспий в конце республики 71. «(...) Впрочем, допустим, что есть ауспии (которых в действительности нет). Но определенно те, которые мы используем, как, например, наблюдая за курами [*tripudi-um*] или за небом, все это только видимость ауспициев, но никоим образом не ауспии.

«Квинт Фабий, я хочу, чтобы ты принял со мной участие в ауспии!» — «Я внял тебе», — отвечает тот. Раньше

при наших предках первые слова были обращены только

120

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ РЕЛИГИОЗНЫЕ СЛУЖБЫ

к опытному, теперь к первому попавшемуся. Должен быть обязательно опытным тот, кто понимает, что значит «тишина» («*silentium*»). Ибо тишиной при ауспиях мы называем отсутствие всяких неблагоприятных примет. 72. В этом разбирается только превосходный авгур. А бывает, что, когда совершающий ауспии обращается к тому, кого привлекает к участию в них, со словами: «Скажи, если ты увидишь, что наступила тишина?», тот, не поглядев ни вверх, ни по сторонам, сразу отвечает: «Видю, наступила тишина». После этого первый спрашивает: «Скажи, едят ли?» — «Едят». «Какие птицы?» или «Где?» — «Принес, — говорит, — в клетке цыплят [*pulli*] тот, кто по этой причине называется цыплятником (*pullarius*)». И эти-то птицы служат провозвестниками воли Юпитера! Едят ли они или нет, какое это имеет значение?

Никакого для ауспициев. Но необходимо, чтобы, когда они едят, у них кое-что выпало изо рта и ударилось о землю (*terrain pavire*), (оттого это и было названо сперва *terrivium*, затем *terripudium*, а теперь уже говорят *tripudium*). И когда изо рта курицы выпадет кусочек пищи, тогда тому, кто прибегнул к ауспиям, возвещают благоприятное предзнаменование (*tripudium solistimum*)».

Цицерон. О дивинации. 2, 71-72 (курсивом выделены произносимые формулы). Пер. М.И. Рижского.

Но вернемся к палатке, поставленной тем, кто получает ауспии. Он находится в ней до момента получения ауспий перед самой зарей. Ауспии действительны только на данный день и только для решения, которое следует принять. Они касаются легитимности магистрата и его решения в данном типе пространства; если он переходит померий или другую границу, санкция ауспициев теряет силу. В историческую эпоху собственно консультация состояла в обмене вопросами и ответами между совершающим ауспии и помощником; помощник был не авгуром, а служителем при магистрате (*pullarius*). В старину ауспии получали, наблюдая за полетом птиц. Однако, по меньшей мере с III в., римские магистраты предпочитали «наблюдение» за цыплятами, чей аппетит и общее поведение считались объектами наблюдения во время получения

ГЛАВА VII АУСПИЦИИ И ОБРЯДЫ ДИВИНАЦИИ

121

ауспициев. В историческую эпоху любой римский магистрат, находившийся в отъезде, имел в своем сопровождении клетки с цыплятами, о которых заботился цыплятник (*pullarius*). Теоретически тот факт, что цыплята едят, едят жадно, не едят или едят мало, давал ответ благоприятный, очень благоприятный или отрицательный. Однако, если верить Цицерону и свидетельству историков, ответ был всегда положительным, т.е. он всегда совпадал с желанием магистрата, тем более что эта сцена являлась скорее обязательным обрамлением ритуала объявления благоприятных ауспициев, чем механизмом дивинационного исследования. Магистрат пользовался этим обрядом, чтобы объявить, так сказать, свое твердое убеждение в том, что его решение пользуется одобрением богов.

2.2. «Облативные» ауспии и продигии

Многочисленными были постоянно происходившие поразительные происшествия разного рода.

Каждый магистрат мог оказаться их свидетелем, его окружение и, более обыкновенно, все граждане наблюдали и, в случае необходимости, объявляли о беспокоящих событиях. Древние думали, что все эти знамения обладали благоприятным или неблагоприятным значением для республики или индивида. Однако просвещенная элита рекомендовала не приписывать все божественной воле и не жить в страхе. Все искусство благочестивого человека состояло, согласно этому представлению, в знании границы между спокойным решением, основанным на доверии к божественному благоволению, и упрямым отказом признать «истинные» знамения. В сущности, именно успех или провал определяли дивинационную искусность магистрата или индивида — и божественное благоволение.

Некоторые знамения, как правило «облативные», явным образом выходили за пределы статуса ауспициев: это были проdigии. В отличие от ауспициев проdigии возвещали о важном событии, счастливом или неблагоприятном. По примеру «облативных» ауспициев проdigии существовали только начиная с момента, когда магистрат (или индивид) признавали их таковыми. Часто проdigии состоял в бедствии, карающем римский народ: природной катастрофе, эпидемии, военном поражении, многочисленных проявлениях божественного гнева. В проdigии «истинная» божественная природа проявляется непосредствен-

122

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ РЕЛИГИОЗНЫЕ СЛУЖБЫ

но, чтобы ценой разрушения объявить об ущемлении римлянами интересов богов. Римские понтифики собирали все проdigии, произошедшие в течение года в Риме и в римских *городах*, чтобы рассмотреть их значение и искупить их в Риме и, в случае необходимости, в Италии. Знамения, казавшиеся самыми важными или самыми опасными, сенат рассматривал на Новый год и приказывал искупить. Об особенно тревожащих проdigиях понтифики немедленно сообщали магистратам и сенату. Как правило, проdigии обозначал или наказывал упущение или ошибку, допущенные в культе, и полномочия понтификов состояли в предложении искупительного жертвоприношения с целью примирения с ущемленным божеством и повторения забытого или искаженного обряда, порой — с целью возмещения ущерба, нанесенного достоянию бога.

2.3. Ауспиции и законность

Ауспиции были одним из формальных элементов, необходимых для того, чтобы решение стало законным в соответствии с публичным правом. Именно по этой причине они часто подвергались нападкам и оспаривались политическими противниками. Имея равный или более высокий статус, другой магистрат мог оспорить законность ауспициев, объявив «облативное» знамение неблагоприятным (дело касалось, как правило, удара молнии) или вскрыв формальное нарушение. Оспаривание ауспициев также было формализовано до такой степени, что достаточно было объявить эдиктом, «что будут проводиться наблюдения» в тот день, когда коллега собирался действовать, чтобы указать на получение непредвиденного неблагоприятного авгурия. Но чаще всего к этому приводил авторитет действующего магистрата, так как воля того, кто выносил решение, имела еще большее значение, чем само знамение: даже если он отдавал себе отчет в том, что знамение, объявленное благоприятным, фактически таковым не было, например, если цыплятник не принимал во внимание необычное поведение цыплят, выходившее за границы между рутинной и проdigией, то магистрат мог считать, что получил от своего помощника благоприятные авгурии и признал их таковыми. Важным было не знамение, а решение магистрата, получающего ауспиции. Единственным способом оспорить ауспиции верховного магистрата было поручить коллегии авгуров

ГЛАВА VII АУСПИЦИИ И ОБРЯДЫ ДИВИНАЦИИ

123

и сенату объявить о каком-либо формальном нарушении. На этот протест имели право обладатели империя, и он не касался военных ауспициев. Только авгуры обладали правом откладывать комиции, объявив их «отсроченными» (*alio die*), при этом имелось в виду, что во время проведения комиции они заметили неблагоприятное знамение. Тем не менее объявление, сделанное авгурами, касалось только данного дня.

В эпоху Республики ауспиции были одной из основ общественной свободы. С одной стороны, они гарантировали магистратам свободу действия, а с другой стороны, налагали на них столько правил и ограничений, что те могли действовать, только принимая тысячи предосторожностей, так как всегда была открыта возможность для оспаривания и отмены публичного акта. Как только устанавливалась легитимность обряда, то же происходило с легитимностью решения и его результатов, так как считалось, что они получили одобрение

верховного бога. В конце республики, в ходе конфликтов, в которых сталкивались различные группировки, боровшиеся за верховенство, ауспиции были целью оживленного соперничества. Теперь дело касалось столько же объявления нелегитимными своих противников и провозглашения собственной инвеституры, сколько подчеркивания, что только сам данный деятель правомочен представлять поддержку, дарованную римлянам богами. Через полвека ауспиции трансформировались из гарантии общественной свободы в составную часть личной власти.

2.4. Эволюция ауспициев после гражданских войн После столкновений между Цезарем и Помпеем ауспициальная система была трансформирована и политически переориентирована Августом. Неоднократно занимая с друзьями консулат в течение десятилетия, последовавшего за победой при Акции (31 г. до н.э.), он получил *de facto* владение городскими ауспициями. И когда в 27 г. до н.э. он получил от сената задание управлять «вооруженными» провинциями и тем самым, фактически, задание командовать всеми легионами (кроме одного, который был подчинен власти проконсула Африки), он единственный располагал империей и ауспициями *militiae*. Единственный законный командующий армиями, Август незамедлительно оставил право на триумф только за собой и своими соправителями, располагавшими исключительным импе-

124

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ РЕЛИГИОЗНЫЕ СЛУЖБЫ

рием, поскольку, чтобы иметь возможность отмечать триумф, следовало обладать ауспициями во время данной войны. Отныне войны велись под руководством (*ductu*) военачальника, но при ауспициях императора.

Август напрасно старался воскресить архаическую традицию ауспициев, получаемых благодаря наблюдению за полетом птиц (считалось, что он видел 12 грифов во время своей первой инвеституры в 43 г. до н.э. — см.: Светоний, *Божественный Август*, 95); фактически он глубоко преобразовал всю ауспициальную систему. Однако в эпоху Империи ауспиции не исчезли. Римские магистраты по-прежнему держали рядом с собой цыплятника с его цыплятами, и упомянутая выше формула, гласившая, что войны происходили «при ауспициях принцепса», не была пустыми словами. Но поскольку августовская система имела своей целью устранить риск столкновения между различными держателями империи, то конфликтов по поводу ауспициальной легитимности больше не существовало. И поскольку эти распри, как правило, составляли для историков повод упомянуть об ауспициях, то сведения о них исчезли вместе с конфликтами.

Магистраты продолжали получать ауспиции, но в новом контексте. Система претерпела ту же эволюцию, что и народные собрания. Как и последние, ауспиции продолжали быть юридически необходимыми для актов инвеституры и важных публичных решений, но в той степени, в какой подлинная власть перемещалась выше, они постепенно становились чисто формальными требованиями. Действительно, подлинная цель ауспициев трансформировалась в утверждение легитимности или нелегитимности принцепса. Нам известно по меньшей мере одно упоминание о получении ауспициев во время провозглашения императора (Светоний, Нерон, 8). Кроме того, источники охотно перечисляют знамения, предшествовавшие возвышению до пурпура или падению императора. С ритуальной точки зрения система должна была оставаться нетронутой, но ее политическое применение изменилось.

Ауспиции равным образом существовали в колониях и муниципиях. Об этом позволяет предполагать существование муниципальных авгуров, а также некоторые отдельные свидетельства. Межевые столбы (*cippi*) с надписями, обнаруженные в Банци (Bantia), первоначально вызвали большие на-

ГЛАВА VII АУСПИЦИИ И ОБЯДЫ ДИВИНАЦИИ

125

дежды, так как казалось, что они имели отношение к *auguraculum* римской колонии. Но произведенные тщательные исследования не смогли подтвердить это впечатление, и межевые столбы продолжают хранить свою тайну. От частных ауспициев в наших источниках сохранились только некоторые элементы брачных ауспициев.

3. Сивиллины книги

Когда пророчества повторялись и римским властям не удавалось смягчить гнев богов обычными искупительными обрядами (*procuratio*), они обращались к Сивиллиному оракулу, чтобы

обнаружить причину и способ разрешения проблем.

3.1. История Сивиллиных книг

В конце республики Сивиллиных книг было три. Они содержали пророчества в форме греческих гекзаметров, которые Сивилла, родом из Кум, продала царю Тарквинию. Помещенные в подвале храма Юпитера Капитолийского, владыки знамений, они были в 18 г. до н.э. перенесены Августом в храм Аполлона Палатинского. В 83 г. до н.э. книги погибли во время пожара на Капитолии. Сенатская комиссия попыталась восстановить коллекцию в колониях Италии и в городах, где были свои Сивиллы (особенно Эритры в Ионии): она отобрала с тысячу Сивиллиных стихов, которые послужили восстановлению собрания. Оно было заново выверено и отредактировано Августом и Тиберием. Казалось, римлян не привлекало само содержание Книг. Они не сожалели, как о невосполнимой утрате, о гибели трех книг на Капитолии, но ограничились их восстановлением. Единственное, что их занимало, — это контроль за восстановлением коллекции: Сивиллиными книгами и стихами были названы те, что были одобрены коллегией (квин)децемвиров и сенатом. Поэтому тысяча стихов, собранных комиссией 83 г. до н.э., использовалась на протяжении всего периода Империи. Тем не менее (новые) книги считались талисманом Рима и их уничтожение Стилихоном в начале V в. вызвало в Риме возмущение.

3.2. Обращение к Сивиллиным книгам

К книгам обращались за консультацией, когда обнаруживались очень тревожащие продигии, которые предвещали и часто означали разрыв отношений между богами и римляна-

126

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ РЕЛИГИОЗНЫЕ СЛУЖБЫ

ми. Считалось, что в книгах заключались объяснения продигов и меры, которые было необходимо принять, чтобы поправить положение; консультации могли касаться только интересов государства.

Внешне Сивиллины оракулы были отличны от ауспициев, поскольку они предоставляли слово Сивилле, вдохновляемой богом. В действительности они не являлись чем-то отличным от ауспициальной дивинации. Прежде всего, пророчества образовывали закрытое собрание, ограниченное и застывшее. С другой стороны, сама процедура проведения консультации обнаруживает свой вполне римский характер. С книгами консультировались по поручению магистрата и сената. Консультация осуществлялась (квин)децемвирами, которым было поручено консультироваться с Сивиллиными книгами, при закрытых дверях. Два оракула, в точности сохранившиеся от 125 г. до н.э., и два текста: Цицерона (*О дивинации*, 2, ПО) и Дионисия Галикарнасского (4, 62, 6) позволяют нам взглянуть на процедуру. Видимо, жрецы отбирали в Книгах способом, который остается для нас неясным (жребий? поиск значимых слов?), один или два стиха. Они писали их в заглавии будущего оракула и выстраивали с помощью того же стиха (стихов) основу акростиха: буквы первой или первых строк образовывали начальные буквы следующих стихов. Затем с помощью служителей, сведущих в греческом, жрецы заполняли различные стихи акростиха, которым и передавался Сивиллин оракул. Их гекзаметры неизменно предписывали очень римские обряды: процессии, приношения, жертвоприношения (некоторые из них отмечались по греческому обряду), лектистернии и игры. Порой они также рекомендовали приглашение и учреждение в Риме нового божества или нового культа. Наиболее известен пример с Великой Матерью.

Мы не знаем, составлялись ли все оракулы подобным образом. Очень короткие рекомендации, о которых упоминают источники, могут на деле происходить из более длинных оракулов или из «подлинного» Сивиллиного стиха. Как бы то ни было, сразу после составления оракула жрецы передавали его в сенат, который решал затем с магистратом, проводившим консультацию, какие меры следовало принять и как следовало их применить. Результат консультации объявлялся и предписывался народу в виде эдикта. Коллегия (квин)децемвиров, как

ГЛАВА VII АУСПИЦИИ И ОБЯДЫ ДИВИНАЦИИ

127

правило, наблюдала за применением оракулов: избрание жрецов Великой Матери в римских колониях требовало формального одобрения квиндецемвиров, засвидетельствованного вплоть до III в. н.э.

4. Экстиспицина и гаруспицина

В ходе каждого жертвоприношения совершающие его приступали к акту дивинации, исследуя состояние *exta*, что современные историки обозначают термином экстиспицина (инспекция *exta*). Если пять элементов, составлявшие внутренности: легкие, печень, желчный пузырь,

брюшина и сердце, не представляли собой ничего аномального, жертвоприношение получало одобрение; в противном случае жертвоприношение следовало возобновить. Одобрение жертвоприношения называлось *litatio*. В процессе этого исследования совершающему жертвоприношение помогал служитель, называвшийся *haruspex*. Этот тип служителя обнаруживается в окружении всякого римского магистрата и обладателя власти, а также в колониях возле дуумвиров. Не следует смешивать их ни с великими этрусскими гаруспиками республиканской эпохи, ни с гаруспиками, которые работали «частным образом». В эпоху Империи эти гаруспики при магистратах и промагистратах были объединены в корпорацию из 60 гаруспиков.

Та же процедура исследования *exta* могла дать место другому типу дивинации, который возводили к этрускам. Состояние различных внутренних органов могло быть детально проанализировано с целью предсказания. Эта техника называлась гаруспикацией, и она, вероятно, выполнялась теми же служителями.

Собственно этрусская гаруспицина была намного шире исследования *exta*; она касалась объяснения продигий любого характера. Со времени Пунических войн римский сенат регулярно обращался к этрусским гаруспикам. Последние происходили из известных аристократических семей Этрурии и обладали знанием, унаследованным от предков, которое они прилагали к римскому контексту. Они анализировали продигий, выводя из них то объяснения, очень близкие к объяснениям авгуров или (квин)децемвиров, то предсказания. Так, гаруспики возвещали о победах или поражениях или же констатировали, что продигий объявлял о нелегитимности магистрата. Во всяком случае,

128

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ РЕЛИГИОЗНЫЕ СЛУЖБЫ

римские власти использовали их ответы таким же образом, что и ответы, полученные благодаря ауспiciям или Сивиллиным книгам. Обращение к иноземным оракулам не было запрещено, даже если во II в. до н.э. сенат и сделал предостережение некоторым консулам, потому что те обращались за консультацией к оракулу Пренесте, который был чужеземным. Подобным образом отец Гракхов отверг ответ гаруспиков, который был для него неблагоприятным, подчеркнув, что те были иностранцами. Тем не менее обращение к италийским оракулам и даже оракулу в Дельфах было обычным. Оно добавлялось к римским дивина-ционным практикам, чтобы их обогатить и даже, как в случае с Дельфами, придать международное значение полученным рекомендациям. Впрочем, после завоевания мира большинство знаменитых оракулов Италии (Пренесте) или Средиземноморья (например, Дельфы) потеряли свою славу и свое влияние. Но как только интеграция завоеванных стран завершилась, начиная со II в. н.э. знаменитые международные оракулы, такие как оракулы Клароса или Дидимы, получили вторую жизнь.

5. Частная дивинация

По примеру магистратов и сената индивиды беспрестанно обращались к прорицателям. Мы уже упоминали о брачных ауспiciях; во время частных жертвоприношений совершающие их равным образом прибегали к экстиспицине и, без сомнения, к гаруспицине. Благодаря нескольким свидетельствам мы знаем, что семьи, как влиятельные, так и самые скромные, консультировались у гаруспиков, халдейских астрологов (*mathematici*) или пророков различного происхождения, чтобы получить объяснение продигиям и защитить себя от них. Так, отец Гракхов, который гневно возмущался в сенате по поводу этрусских гаруспиков, частным образом консультировался у гаруспиков по поводу продигия, происшедшего в его доме, и придерживался их интерпретации. Два с половиной века спустя Плиний Младший получил от гаруспиков рекомендацию перестроить святилище Цереры, расположенное на его землях.

Нам почти ничего не известно об этих частных гаруспи-ках. Имели ли они постоянное место жительства или были странствующими? Были ли они римлянами или этрусками? Были ли они теми же, кто давал советы магистратам или дуумвирам? Можно предположить, что существовало большое раз-

ГЛАВА VII АУСПИЦИИ И ОБРЯДЫ ДИВИНАЦИИ

129

нообразие предсказателей. Те, кто давал советы сенаторским семьям, без сомнения, не были

теми же, кто предлагали свои услуги в кварталах Рима или в деревне. Как бы то ни было, из всех этих свидетельств следует, что дивинация играла большую роль также и в частной жизни, даже если мы не знаем, какой тип дивинации там преобладал: тот, что объявлял о добром согласии с богами, или тот, что стремился проникнуть в неизвестное.

Во всяком случае, частная дивинация могла становиться более интенсивной и использовать запретные способы, чтобы приобрести высшее знание и предвидеть будущее. Эти техники прибегали к тем же рецептам, что и *devotio* или чары. Речь шла (для «колдуна») об установлении тесных отношений с богами для того, чтобы получить от них желаемые сведения. Эти обряды, связанные, по крайней мере в воображении римлян, с нарушением гробниц, даже с человеческими жертвоприношениями, пользовались дурной славой.

Проникнув в Рим вместе с эллинистической культурой, астрология постепенно стала одной из наиболее важных частных дивинационных техник. При Империи она, как и гаруспицина, была широко распространена на всех уровнях общества. Как и «магическая» дивинация, составление гороскопов считалось сильной религиозной техникой, поскольку оно позволяло узнать судьбу врага. Среди обвинений в оскорблении величия часто фигурировала жалоба на астрологическую консультацию по поводу даты смерти принцепса. Поэтому ничуть не удивительно, что астрологи и другие пророки регулярно преследовались и изгонялись из Рима вследствие скандалов, которые вызывала их деятельность.

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

ДЕЙСТВУЮЩИЕ ЛИЦА

ГЛАВА VIII. ОБРАЗЫ ЖРЕЧЕСТВА

1. Кто был жрецом в Риме?

Термин *sacerdos* (**sakro-dho-ts*, «тот, кто совершает священное действие») не должен создавать впечатление, что в римском публичном и частном культе существовала каста жрецов. То употребляемый как звание (например, для *sacerdos publica Cereris*), то используемый для обозначения жрецов вообще, какими бы они ни были, термин *sacerdos*, однако, не является достаточным для обозначения совокупности действующих лиц культа. Если мы понимаем под жрецами тех, кто совершал религиозные обряды, то *sacerdos* не охватывает их всех. В действительности жрецом был любой гражданин, поскольку в качестве отца семейства он руководил культом домашней общины. Кроме того, все обладатели власти в общественной жизни, на любом уровне: магистрат, промагистрат, легат, центурион, председатель коллегии или квартала и т.п., равным образом были ответственны за культ, относившийся к сообществу, которым они управляли. Большинство жертвоприношений и праздников проводились ими, а не собственно жрецами. Даже сенаторы или, в колониях и муниципиях, декурионы коллективно выполняли функции, которые с современной точки зрения представляются в высшей степени жреческими: действительно, в их ведении находилось всякое важное решение относительно религиозной сферы, всякое нововведение, а также всякий спор по религиозной проблеме, касающийся публичного культа или культов, отправляемых публично. В некоторых случаях даже весь народ коллективно совершал священнодействие или принимал религиозные решения законодательным образом.

Ни одно из этих действующих лиц культа не было посвящено или «призвано». Они были просто облечены этими жреческими функциями благодаря своему социальному положению или избранию. Это правда, что в римском мире не существовало различия между жизнью «мирской» и жизнью религиозной. Любой публичный акт был религиозным, и всякий религиозный акт был публичным; сакральное право составляло всего лишь область публичного права. Таким образом, магистрат был облечен (в некоторых случаях даже с помощью ауспициев) функцией, которая охватывала две взаимно дополняющие друг друга области деятельности: отношения с богами и

отно-

ГЛАВА VII1 ОБРАЗЫ ЖРЕЧЕСТВА

135

шения с людьми. Можно распространить это утверждение, относящееся к магистратам, на всех обладателей власти. Добавим, что ритуальные действия, совершаемые магистратами или другими руководителями общины, не отличались от действий, совершаемых жрецами. Жертвоприношение было жертвоприношением, совершалось ли оно понтификом или главой квартала (*vicomagister*). Единственное различие заключалось в том, что это был за культ, и действия, характерные для того или иного культа, фактически были закреплены за теми, кому он был поручен. Никакой жрец не мог в этом качестве быть исполнителем обрядов триумфа или председательствовать на Римских

или Плебейских играх, никакой обладатель власти не мог в качестве такового совершать обряды инаугурации или жертвоприношения Деа Дия. Добавим тем не менее, что практически все жреческие функции были совместимы с другими публичными функциями, так что можно, пожалуй, сказать, что римляне регулярно меняли роли. Магистрат или сенатор то вел себя как таковой, то исполнял жреческие функции, но он никогда не мог смешивать две роли. Он был тем или другим, но никогда обоими сразу. Даже император не мог действовать в одно и то же время как верховный правитель и как верховный понтифик.

Впрочем, те, кто носили звание жрецов, не были «божьими людьми» или существами, полностью посвященными служению божеству. Некоторые жрецы могли подчиняться очень строгим ритуальным обязанностям (фламин Юпитера и его жена или весталки), но эти случаи единичны и, что касается весталок, носят временный характер. По общему правилу жрец был гражданином, как и все. Он избирался равными себе (*cooptatio*) *uni* народом и не получал предварительной подготовки. Его обязанности ограничивались специфической краткосрочной деятельностью и не были всеобщими. Никакой жрец, даже верховный понтифик, не обладал универсальной компетентностью: частные культы полностью выходили из-под власти публичных жрецов, которые, впрочем, были слишком малочисленными, чтобы иметь возможность контролировать что-либо, кроме важнейших публичных актов римского государства. Несмотря на то что современная мифология пытается заставить в это поверить, не существовало религиозных или жреческих книг, содержащих полное изложение учения

136

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ ДЕЙСТВУЮЩИЕ ЛИЦА

или богослужения. Книги жреческих коллегий были ежегодными отчетами, в которые последовательно заносились протоколы богослужений и постановления. Они назывались комментариями. Эти порой древние документы были неисчерпаемым источником для антикваров и историков, которые извлекали из них многочисленные сведения и излагали в своих сочинениях, которым их современники постепенно дали название *libri sacerdotum, pontificum* и т.д., способствуя таким образом созданию мифа, получившего долгую жизнь.

Большинство жрецов и совершавших богослужение были мужчинами. Они были свободными людьми и римскими гражданами; раб не мог совершать богослужение от своего собственного имени, но он мог это сделать от имени своего господина. Женщины не были исключены из активной религиозной жизни, если не считать нескольких культов (Сильвана и Геркулеса), но они не могли обладать ведущей представительской функцией. Они могли совершать богослужение за себя и за женщин, но не за весь римский народ или семью. Так, в семье они не могли резать мясо и готовить ритуальную муку; эта роль принадлежала мужчинам. В то время как в большинстве публичных культов женщины были пассивными и не участвовали в общих жертвенных пирах, они присутствовали на играх и играли главную роль в матрональных культах, например, в культе Бона Деа, Пудииции, *Fortuna muliebris* или Юноны Капротины. Во время Секулярных игр матроны совершали публичные селлистернии в честь Юноны и Дианы, предполагавшие жертвоприношение, но они делали это по завершении публичных жертвоприношений, производимых мужчинами. Во время суппликаций они находились рядом со своими супругами, как и в домашних обрядах. Наконец, ничто не мешало женщине или девушке выполнять функции помощницы в ходе обряда. Короче говоря, ритуальные роли женщин варьировались в зависимости от контекста, и нельзя ограничиться тем утверждением, что римские женщины были исключены из культа.

2. Публичные римские жрецы

Публичные жрецы в Риме, точное звание которых было *sacerdos*, понтифик и т.п. римского народа квиритов, в историческую эпоху составляли две группы: так называемые главные коллегии и религиозные содружества. К этому добавлялось

ГЛАВА VIII ОБРАЗЫ ЖРЕЧЕСТВА

137

определенное число жрецов того или иного бога, а также жрецы древних латинских общин.

Наиболее значимые публичные жрецы Рима сохраняли эту почесть всю жизнь и пользовались освобождением от общественных налогов и повинностей. Они также пользовались привилегией устраивать пиры за счет народа и занимать почетные места на играх. Они обладали правом объявлять эдиктом сведения народу и отвечать на вопросы в сенате. Если они обладали полномочиями созывать собрания (*contio*), то собирать комиции они не имели права.

В общественной жизни и, в особенности, когда они совершали богослужение, жрецы носили тогу-претексту; некоторые из них имели специальное одеяние: авгуры носили пурпурную *trabea*,

жрецы-мужчины — коническую шапку (*galerus*). Известно, что фламин Юпитера носил *galerus* из шкуры жертвы, увенчанный ветвью оливы (*apex*); его тога была шерстяной (*laena*); у фламиник были высокие прически *tutulus*. Весталки носили одежду матроны, покрывало невесты и причесывались особым образом.

2.1. Главные коллегии

До 196 г. до н.э. главных коллегий было три, в иерархическом порядке — понтифики, авгуры и децемвиры. В 196 г. на основании закона была создана четвертая коллегия: *triumviri epulonum*. Число членов этих коллегий изменялось вплоть до эпохи Августа.

— Понтифики, находившиеся под властью верховного понтифика, давали магистратам, сенату и другим жреческим коллегиям советы относительно обрядов и обычаев традиционного культа и сакрального права. Частным лицам они предоставляли советы относительно возможных конфликтов между частными обрядами и публичным сакральным правом. Считалось, что они сыграли центральную роль в развитии наиболее древнего гражданского права, хранителями которого они были до 304 г. до н.э.; они оказывали воздействие в особенности на судебную практику благодаря своему контролю над календарем. Мы знаем, что со времени Огульниева закона (300 г. до н.э.) понтификов было девять, затем пятнадцать после закона Суллы о жречестве (82 г.) и шестнадцать после закона Цезаря о жречестве (46 г.). В 300 г. до н.э. пять понтификов были патрициями и четыре плебеями; до этого патрициями были все. Помимо

138

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ ДЕЙСТВУЮЩИЕ ЛИЦА

понтификов, коллегия включала *rex sacrorum* (царя священнодействий), который совершал со своей женой (*regina sacrorum*) некоторые обряды, восходившие, как считалось, к римским царям, пятнадцать фламинив, из них три фламива именуемых старшими (поскольку они были патрициями) и двенадцать младших фламинив, трех младших понтификов и, наконец, шесть дев-весталок, которые хранили и поддерживали общественный очаг. В эпоху Империи фламинив Цезаря, Августа и других обожествленных императоров, очевидно, также принадлежали к коллегии понтификов. В противоположность понтификам, которые в первую очередь определяли нормы публичного культа, предназначением фламинив было исполнение обрядов. Фламин Юпитера, известный лучше других, представлял функции Юпитера благодаря обязанностям и ограничениям, которым он был подчинен. Знаком отличия понтификов на монетах или памятниках были ковш, кувшин, *нож*, *galerus* или кропило.

Публичные жрецы Рима в эпоху Республики

Главные коллегии

Коллегия понтификов (под председательством верховного понтифика) после Цезаря 16, затем, несомненно, 19 после Августа)	*Понтифики (3, 5, после Огульниева закона 9 (5+4), после Суллы 15, мандации относительно культовых традиций и сакрального права. Они контролируют <i>sacra</i> , священные места и некрополи. Они устанавливают календарь и производят интеркаляцию. Фламинив управляют культ и выражают присутствие божества, имя которого они носят. Весталки поддерживают общественный очаг <i>Volturnalis</i> , 2 других не известны)	Понтифики по просьбе магистратов, жрецов или сената дают реко-
* <i>Rex sacrorum</i> (царь священнодействий) — <i>regina sacrorum</i> .		
*3 старших фламинив (Юпитера, Марса, Квирина)		
*12 младших фламинив (<i>flamen Volcanalis</i> — <i>Cerialis</i> — <i>Carmentalis</i> — <i>Furrinalis</i> — <i>Floralis</i> — <i>Falacer</i> — <i>Pomonalis</i> — <i>Palatualis</i> — <i>Portunalis</i> —		

ГЛАВА VIII ОБРАЗЫ ЖРЕЧЕСТВА

139

Коллегия авгуриов

*6 дев-весталок под руководством старшей весталки

*Фламинив обожествленных императоров 3,6, после Огульниева закона 9 (5+4), после Суллы 15, после Цезаря 16, затем, несомненно, 19 после Августа. Председательствовал самый старший 2; после 367 г. до н.э. 10 (5+5); со II в. до н.э. 15; после Цезаря 19. Под председательством одного или нескольких годичных *magistri* В 196 г. до н.э. 3, после Домициева закона 7, 10 и, возможно, еще несколько человек начиная с Августа

Религиозные содружества

(20?) фециалов Действуют группами по двое (*verbenarius* и *pater patratus*)

Коллегия (квин)децем-виров, которым было поручено консультироваться с Сивиллиными книгами
Коллегия септемвиров
Салии

2 сообщества по 12 членов каждое: Палатин-ские салии и Квири-нальские салии. Под председательством *pgoe-sul*.
Функция, несовместимая с магистратурой или другой жреческой должностью
Контроль над ауспигиями. Помощь магистратам (знамения). Инаугурации
Хранили и проводили консультирование с Сивиллиными книгами. Контролировали применение Сивиллиных оракулов
Контроль над Римскими играми и, несомненно, над всеми публичными играми
Сообщают посредством торжественных объявлений о дипломатических решениях сената (войны, договоры, предупреждения) Связаны с Марсом. Шествия и пляски на улицах Рима

140

часть ЧЕТВЕРТАЯ действующие лица

Луперки

12 арвальских братьев

2 группы, луперки Празднование Луперка-

Quinctiales и луперки лий (15 февраля) *Fabiani*. При Цезаре некоторое время были луперки *Iuliani*. 12 членов в группе (?)

Под председательством Совершение жертво-годового *magister*, кото- приношения Деа Диа рому помогал фламмин (конец мая)

Частное жречество

30 курионов

Жрица публичного культа Цереры

Верховный(ая) жрец (жрица) Великой Матери

Избирались куриатны-ми комициями, плебейскими с 209 г. до н.э. Под председательством верховного куриона

Теоретически происходила из Великой Греции; низкого социального ранга

Теоретически неримляне; низкого социального ранга

Жертвоприношения в куриях

Отправляет матрональ-ные обряды, введенные с конца III в. в культ Цереры

Совершают вместе с галлами, под председательством архигалла, фригийские обряды Великой Матери

— Авгурам, изменение числа которых соответствовало изменению числа понтификов, была поручена ауспигиальная юриспруденция, инаугурации и другие определения пространства. Они также совершали некоторые особые дивинационные обряды, такие как *augurium salutis*, который имел место в период полного мира и был направлен к успеху римского народа в наступающем году. Мы также знаем, что они совершали под Крепостью жертвоприношения, правила которых были секретными (это не доказывает, впрочем, того, что все их правила были таковыми). Благодаря Варрону нам известен порядок создания наземного *templum*, несомненно *auguraculum* в Агх. Согласно тому же Варрону, правила варьировались в зависимости от контекста. Знаком отличия авгуров был *lituus*, небольшой посох, который они держали в руке, когда совершали богослужение.

ГЛАВА VIII ОБРАЗЫ ЖРЕЧЕСТВА

141

— До Суллы хранителей Сивиллиных книг было десять (децемвиры). Со времени Корнелиева закона их стало пятнадцать (квиндецемвиры) и число их было доведено до девятнадцати Цезарем или Августом. Они занимались хранением Книг и консультацией с ними и в случае необходимости контролировали применение оракулов. Им было вверено исполнение некоторого количества общественных обрядов, предписанных или нет Сивиллиным оракулом. Знаком их отличия был треножник.

— *Триумвиры эпuloны*, которых стало семь (септемвиры) начиная с Суллы, освобождают понтификов от контроля над большими пирами во время праздника Капитолийской Триады и Игр. Знаком их отличия была чаша для возлияний (*patera*).

Публичные жрецы Рима в эпоху Империи

Главные коллегии

Никаких изменений. Все эти жрецы проводят игры и приносят 3 января обеты за благополучие принцепса и его семьи. Каждые 110 лет квиндецемвиры проводят Секулярные игры. Число жрецов увеличивается только в виде исключения, на одну или две единицы. Фламины и младшие понтифики с этого времени принадлежат к всадническому сословию.

Религиозные содружества Содружества, связан- *Sodales Augustales* ные с культом обоже- (14 г. н.э.), ставшие в 54 г. стеленных императоров *sodales Augustales Clau-* (25 человек в содруже- *diales*; *sodales Flaviales* стве)

Titiales (81); *sodales* (Co- *sceiani* [98], *Ulpiales* [118]); *Hadrianales* (137); *sodales Antoniniani* (и т.д.) начиная с 160 г.

12 арвальских братьев Кооптировались без участия народа, под председательством годового *magister*, которому помогает фламмин 20 *Sodales Titii* (-enses) ? Жрецы латинских горо- *Laurentes Lavinates* дов (Лавиний); *sacerdotes*

Отправляют публичный культ обожествленных императоров

Совершают жертвоприношение Деа Диа в архаических границах территории Рима

Отправление культа общин, поглощенных

Albanī (Альба); s. Caenī- римлянами, или куль-nenses (Ценина); s. Tus- тов, общих с подчинен-culani (Тускул); s. Lanuvii ными городами (Ланувий); s. Suciniani (Сущиний). Эти жрецы имели звание магистратов, жрецов и порой граждан данной общины

В эпоху Империи число жрецов в коллегии не увеличилось. При случае для членов династии открывались экстраординарные места. Принцессы регулярно создавали новое жречество, так что, как бы то ни было, количество публичных жрецов возрастало. В эпоху Республики жрецы часто кооптировались до того, как входили в сенат. При империи следствием престижности главных жреческих должностей стал более строгий отбор: как правило, члены главных коллегий кооптировались в возрасте, когда они отправляли консулат: около 40 лет для непатрициев. Начиная с Августа членам четырех главных коллегий регулярно поручались новые обряды: пятилетние игры за благополучие принцепса при Августе, ежегодные обеты за благополучие принцепса и его семьи.

2.2. Религиозные содружества

В политическом плане содружества обладали менее общими и важными функциями. В то время как, благодаря своим рекомендациям и своей юрисдикции, понтифики, авгуры и (квин)децемвиры непосредственно влияли на политическую и институциональную жизнь, содружества посвящали себя сугубо ритуальным задачам. Их компетенция не выходила за пределы проведения обряда или праздника, они не были даже, как весталки, фигурами, чье существование являлось как бы необходимым условием существования Рима. В силу такой относительной маргинальности содружества не претерпели эволюции главных коллегий, вот почему их часто называют «младшими». Не затронутые крупными жреческими реформами 300 и особенно 104-103 гг., они сохранили следы более древнего институционального состояния.

В соответствии с этой традицией содружества продолжали пополняться самостоятельно.

Nominatio и кооптация (КОТО-

рые в данном случае заменяли собой выборы) происходили при закрытых дверях между членами коллегии, без участия народа. Нам практически ничего не известно об этих содружествах в эпоху Республики. Некоторые были настолько маргинальными (или аристократическими), что можно даже считать, что они перестали быть активными в течение двух последних веков республики, по крайней мере во время гражданских войн. Все они были восстановлены Августом в качестве представителей древней формы жречества, основанной на товариществе аристократов. При Империи эти содружества, с одной стороны, исполняли специфические обряды, которые были им поручены, а кроме того, участвовали в обетах и жертвоприношениях, совершаемых за благополучие принцепса. Не подчиненные запретам жреческих законов, эти жреческие должности могли совмещаться с должностями в главных жреческих коллегиях.

— В функции *фециалов* входило заключение договоров, объявление о нарушении договоров, требование возмещения или ритуальное объявление войны. В ходе выполнения этих поручений один из жрецов назывался *pater patratus*, другой — *verbenarius* (тот, кто несет ритуальные травы?). Нам неизвестно, в чем состояли функции фециалов в эпоху Империи.

— Салим носили одеяние воина архаической эпохи, щиты и копья; экипированные таким образом, они проходили по городу по случаю открытия (19 марта) и закрытия (19 октября) военного сезона и пели гимн, призывая Януса, Юпитера, Юнону, Минерву и Марса. При Империи в этот гимн были включены Гений правящего принцепса, имена обожествленных императоров и некоторых умерших членов династии. Имя Августа было добавлено туда при его жизни.

— *Луперки* должны были совершать обряды Луперкалий (15 февраля), включая принесение в жертву Фавну козла и собаки, после чего следовал знаменитый бег одетых в шкуру козла жрецов вокруг Палатина.

— Двенадцать *арвальских братьев*, восстановленных или реформированных Августом около 29/28 до н.э., совершали жертвоприношение Деа Диа (конец мая) и ухаживали за священной рощей богини.

— О *saddles Titienses* или *Titii*, несомненно, также восстановленных Августом, мы ничего не знаем, кроме того, что их было 20.

— После кончины Августа были созданы *saddles*, посвященные культу обожествленных или покойных членов династии (20 частных лиц, 5 членов династии). Двадцать пять *saddles Augustdles*

получили свое название в 14 г. н.э. По смерти Клавдия, в 54 г., их служение распространилось на божественного Клавдия, и они отныне назывались *saddles Augustaes Cldudidles*. За ними последовали, около 81 г., *saddles Flaviales Titidles*, для божественных Веспасиана и Тита, *saddles Cocceiani Ulpidles Hadrianales* (которые в конце концов стали называться *Hadriandles*) для Нервы, Траяна и Адриана, наконец, *Anto-niniani*, начиная с обожествления Антонина Пия. С этих пор больше не создавалось новых содружеств, но номенклатура *Antoniniani* модифицировалась применительно к каждой новой дивинизации, т.е. титулатура жрецов получала тогда дополнительное имя *divus'a*.

Равным образом существовал ряд жреческих должностей, хранивших древние обряды или появившихся в результате завоевания Лация.

— Так, *курионы* сенаторского или всаднического ранга совершали некоторые обряды, связанные с древней организацией тридцати римских курий, которые они представляли. А именно они участвовали в ритуалах инвеституры верховных магистратов. При Республике римляне объединили с подчиненными латинами некоторое число культов, ежегодно отправлявшихся верховными магистратами (Юнона Соспита в Ла-нувии, Пенаты и Веста в Лавинии). Верховные магистраты должны были также каждый год совершать вместе с представителями тридцати латинских городов жертвоприношение Юпитеру Латиарису во время *Feriae Latinae* на Альбанской горе. Совершение этих обрядов продолжалось на протяжении всего периода Империи, и роль представителей латинских народов постепенно перешла к римским всадникам: коллегии жрецов, составленные из римских всадников, должны были выполнять религиозные обязанности древних и зачастую исчезнувших общин Лация (Альба, Лавинии, Тускул, Ланувий) или Этрурии (Сущиний), с которыми римляне объединили культы или официальные должности которых Рим поглотил. Наиболее известный случай — это *Laurentes Lavinates*, которые заменили народ Лавиния в ходе общих обрядов и ежегодного возобновления договора, заключенного с римлянами в 338 г. до н.э. Все это

ГЛАВА VIII ОБРАЗЫ ЖРЕЧЕСТВА

145

древнее жречество было связано с институциональной жизнью древнего союза латинов и Рима. При империи эти обряды и жречество, частично связанные с инвеститурой высших римских магистратов, выражали, особенно в отношении Лавиния и Альбы, в связи с мифами, которые вокруг этих городов были созданы, открытость метрополии римским гражданам всего мира.

2.3. Организация жреческих коллегий

Жреческие коллегии, как и содружества, были организованы по модели римских коллегий. Их собрания проходили так же, как и все собрания общин. Как правило, *magister* («начальник»), избранный членами коллегии, был их председателем; он при необходимости заменял себя вице-председателем (*promagister*). «Начальник» понтификов, верховный понтифик, непосредственно избирался народом и был председателем всю жизнь. Начиная с Августа эта в высшей степени престижная функция была закреплена за всеми императорами. В религиозных службах, проводимых жрецами, верховные полномочия часто осуществлялись двумя лицами, из которых одно было активным и было связано со временем (давало свое имя году, избиралось, созывало коллегии, действовало, издавало указы и т.п. от имени своих коллег), в то время как другое оставалось пассивным (оно диктовало формулу, произносимую первым, помогало в отправлении обряда, было «взятым», «схваченным», а не избранным). Так, связанными с верховным понтификом обнаруживают фламينا и весталок, рядом с *magistri* арвальских братьев — фламينا, *pater patratus* — в сопровождении *verbenarius*. И в этих обрядах, совершаемых магистратами, именно понтифик или авгур исполнял «пассивную» функцию.

Каждая жреческая коллегия располагала официальной резиденцией, финансовыми средствами и общественными рабами, предназначенными для административных и ритуальных задач. Каждый жрец располагал, кроме того, служителем (*kalator*), который, как правило, был одним из его отпущенников. Служители образовывали коллегии, в компетенцию которых входило ведение текущих дел своих патронов и выполнение некоторых побочных ритуальных задач, например таких, как искупления.

146

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ ДЕЙСТВУЮЩИЕ ЛИЦА

2.4. Выборы и кооптация

До II в. до н.э. жреческие коллегии кооптировали своих членов. Затем их автономия была урезана. С конца III в. до н.э. верховный понтифик избирался трибутными комициями из трех кандидатов, представленных коллегией понтификов. Та же процедура была установлена в 196 г. для эпулонов.

После первой неудачной попытки, предпринятой около 145 г., эта система была распространена на три главные коллегии Домициевым законом 104/103 г. до н.э. В случае смерти участника данной коллегии каждый ее член имел право предлагать (*nominare*) кандидата. В этом случае он обращался к трибунным комициям, т.е. к семнадцати трибам, определенным по жребию перед голосованием, чтобы избирать (*creare*) будущего жреца из предложенных кандидатов. Сразу после выборов будущий жрец кооптировался данной коллегией. Некоторые жрецы, такие как, например, авгуры или фламины, были равным образом «инавгурированы». В эпоху Империи выборы главных жрецов эволюционировали вместе с комициальной системой. Начиная с Тиберия (?), *notni-natio* и фактические выборы происходили в сенате, но по меньшей мере до Домициана каждое избрание формально утверждалось голосованием трибунных комиций. Фламины и весталки были «взятыми» (*capere*) верховным понтификом. При Империи, когда Август приказал снова занять должность фламينا Юпитера, были реформированы некоторые правила, определявшие выбор жрецов. Тем не менее суть этих правил осталась в силе, так что было трудно найти кандидата (кандидаток), которые отвечали бы всем критериям: так, чтобы стать фламином, нужно было состоять в браке, заключенном согласно древнему обряду *confarreatio*, от которого отказалось большинство знатных патрицианских семей. Чтобы иметь возможность обеспечить кандидатами все патрицианские жреческие должности, императоры должны были постоянно создавать новых патрициев, так как древние роды мало-помалу исчезали.

По окончании гражданских войн будущий Август получил привилегию предлагать кандидатов на все вакантные жреческие места, что позволяло ему косвенно контролировать решения коллегий, поскольку эти кандидаты никогда не терпели поражения. Затем он постепенно был избран во все коллегии и мог не использовать свою привилегию. В эпоху Республики совмещение главных жреческих должностей было запрещено

ГЛАВА VIII ОБРАЗЫ ЖРЕЧЕСТВА

147

Домициевым законом, который даже пытался помешать двум близким родственникам состоять в одной жреческой коллегии. Со времени Тиберия император обязательно избирался и кооптировался во все коллегии во время своей инвеституры, что позволяло ему контролировать все жреческие постановления. В эпоху Республики не все жрецы главных коллегий принадлежали к сенаторскому сословию. В конце этого периода все главные жрецы были сенаторами, чуть меньше половины их были патрициями. Неизвестно, каким стало при Империи традиционное распределение мест между патрициями и плебеями. *Rex sacrorum*, старшие фламины и салии всегда принадлежали к патрициям, но мы знаем слишком мало о других жрецах и поэтому не могли проверить, продолжалась ли эта традиция в различных коллегиях. В эпоху Республики, даже если большинство жрецов действительно происходили из сенаторских или всаднических семей, выбор кандидатов формально не ограничивался этими двумя сословиями. Август укрепил цензовое соотношение жрецов и жреческую иерархию. Он определил большинство главных сенаторских жреческих должностей и предназначил другие для всадников (младшие фламины, луперки, латинское жречество).

3. Другие разновидности публичного жречества

3.1. Культы Цереры, Великой Матери и Исиды Выбирать *жрицу публичного культа Цереры* следовало (по крайней мере, в эпоху Республики) из «иностранцев», которые затем получали право гражданства. Мы ничего не знаем о правилах, которым подчинялась эта жрица; она принадлежала к менее высокому общественному рангу, чем другие жрецы. Точно так же мы почти ничего не знаем о *верховных жрецах или жрицах Великой Матери* и организации галлов. В конце правления Антонина Пия над последними председательствовал архигалл. В культе Матери и Аттиса еще участвовали коллегия дендрофоров, созданных при Клавдии, и коллегия каннофоров, засвидетельствованная в середине II в. Если египетские культы стали публичными после Калигулы и особенно Флавиев, то *жречество Исиды* и Сераписа остается частным. Кроме коллегии пастофоров, которые заведовали культом Исиды с эпохи Суллы, и Анубо — или Бубастофоров, которые обладали привилегией нести в процессии часовенки с инсигниями божеств,

148

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ ДЕЙСТВУЮЩИЕ ЛИЦА

существовало многочисленное специализированное жречество (служители Исиды), несомненно, под председательством верховного жреца («пророка»).

3.2. Римские кварталы

Жречество римских кварталов имело подчиненный статус, но было общественно важным. Республиканские *magistri* и фламины *pagi* и *mantes* были заменены начиная с 12 г. до н.э. *vicoma-gistri* и *vicoministri* (рабского статуса), чтобы отправлять культ компитальных Ларов, ставших Августальскими Ларами. Эти коллегии объединяли свободных людей, отпущенников и рабов.

3.3. Колонии и муниципии

Колонии и муниципии обладали как бы упрощенной или менее развитой системой традиционных римских жреческих должностей. Наряду с понтификами и авгурами (которых было как минимум трое), при Империи здесь обнаруживают фла-минов обоженных императоров, жрецов Ромула и Августа и некоторых жрецов того или иного местного значимого божества. На низшем уровне авгуры или севиры Августалы (число которых варьировалось) отправляли тот же тип культа, что и римские *vicomagistri*. Наконец, как уточняет устав Колонии Генетивы, храмы и публичные культы, которые не управлялись непосредственно магистратами или жрецами, были вверены годичным *magistri*, назначенным советом декурионов.

Завоевание Средиземноморья и организация провинций привели к созданию в эпоху Империи ежегодно отправляемых культов, объединявших все города данной провинции. Последние делегировали представителей в федеральное святилище для участия в большом жертвоприношении, адресованном Ромулу или Августу. Там эти представители каждый год избирали провинциального жреца, который руководил обрядами и данным святилищем. Вершиной в карьере местных элит являлись честь быть избранным в качестве делегата от своего города и возможное избрание в качестве провинциального жреца. Эти святилища и их культы развивались со времени Августа, сначала в греческих землях, затем также в главных городах всех провинций. Если верить рескрипту Константина, адресованному гиспелла-там (*CIL*, XI, 5265), похожая система была установлена в Италии во время создания судебных округов при Марке Аврелии.

ГЛАВА VIII ОБРАЗЫ ЖРЕЧЕСТВА

149

4. Частное жречество

В семье религиозные обязанности исполняли отец семейства или его представители. Глава семьи устанавливал календарь, определял, каких богов надлежало почитать, и совершал семейные жертвоприношения внутри дома и в местах публичного культа. Очень знатные семьи обладали гентильными культами, которые периодически объединяли всех, кто причислял себя к одному роду (*gens*). Некоторые из этих культов могли быть публичными. Указывают культ Геркулеса на Великом алтаре (Ага махима), порученный Петициям и Пинариям до покупки этой жреческой должности *городом* в 312 г. до н.э.; позднее род Юлиев отправлял гентильные культы в Бовиллах, на десятой миле Аппиевой дороги: при Империи здесь был установлен культ императорской семьи (*domus Augusta*).

Вокруг семей подвизались профессиональные жрецы и жрицы, предлагая за вознаграждение дивинационные или ритуальные знания. Гаруспики, астрологи, халдеи, колдуны, знахари и маги высмеивались и критиковались, порой даже преследовались, но у них консультировались все, как элита, так и народ. В этом типе жречества жрец часто считался близким к богам и способным повлиять на них, даже подчинить их своей воле, и практикуемые обряды предлагали всю красочность, необходимую для того, чтобы произвести впечатление на сознание клиентов (клиенток). В остальном приемы и практика этих шарлатанов не отличались от тех, что использовались в частных или публичных культах. Панацеи, предписанные Эскулапом, были похожи на предписания знахарей с перекрестков, а почтенные публичные обряды *devotio* или погребения галлов и греков являются в конечном счете зрелищными проклятиями (*defixio*). В 186 г. до н.э. традиционные вакхические обряды были изменены одной кампанской жрицей с целью произвести сильное и, как считали власти, нечестивое впечатление на посвященных. Впрочем, многие мифы августовской эпохи представляли римских жрецов архаического времени как лиц, облеченных экстраординарной властью, близкой к власти «колдунов», видимо, для того, чтобы отстаивать действенность традиционных обрядов и полномочий жрецов.

ГЛАВА IX. ДВОЙНАЯ ЖИЗНЬ РИМСКИХ БОГОВ

Как и греки, римляне принимали основополагающий принцип, заключавшийся в том, что в мире

боги живут вместе с людьми и работают вместе с ними в рамках *города* для достижения общего блага. Они отдавали себе отчет в том, что божества намного превосходили *город* и его смертных обитателей, что они были даже устрашающе превосходящими. Тем не менее отношения с бессмертными в религии сводились, по сути, к образу божеств близких, благожелательных и принявших решение не использовать в повседневной жизни свои сверхчеловеческие силы. При случае боги показывали свой подлинный облик, при определенных обрядах или когда они были в гневе: они говорили тогда на языке катаклизма, эпидемии, опустошения, одним словом, на языке страха. Однако в обычной жизни они вели себя не как абсолютные властители и тираны, но как сограждане, благожелательные патроны. Они не требовали от смертных ни позорящих обрядов, ни почитания, связанного с унижением, и, что особенно характерно, они не стремились контролировать сознание. В тексте, рассматривающем поведение, которое следует соблюдать в отношении рабов, Сенека сравнивает богов с господами, действующими скорее как патроны, а не как тираны:

«<...> лучше бы рабы чтили их (= господ), чем боялись: „Неужто так прямо он и говорит: пусть рабы чтят нас, как будто они — клиенты или утренние посетители?“ Кто так скажет, забывает, что и с господина хватит того, чем довольствуется бог» (*Письма к Луцилию*, 5,47,18, пер. С.А. Ошерова).

Конечно, бессмертные имели право на почести, предоставленные их очень высокому рангу в земном обществе, но, как и другие граждане высокого ранга — магистраты, сенаторы и другие должностные лица римского общества, они не заботились о том, что думали те, кто их почитал, и ограничивались требованием и получением своих почестей. Это представление и это теологическое знание отражались не только в философских умозрениях. Все совершаемые обряды ежедневно формировали образ богов-граждан.

ГЛАВА IX ДВОЙНАЯ ЖИЗНЬ РИМСКИХ БОГОВ

151

1. Боги — граждане, боги — патроны, боги, наводящие ужас

Мы увидели в связи с важнейшими религиозными ритуалами, что божества обязаны своим местом в системе *города* не собственному богоявлению, эпифании, но, прежде всего, человеческому решению, желанию народа, сената, магистрата или мифического царя. В семейных рамках это было желание отца семейства, которому принадлежало решение о принятии божества домашней общиной. Когда неизвестное божество проявляло себя внезапно, пусть даже для помощи римлянам, как знаменитый Aius Locutuis в IV в. до н.э., его эпифания должна была быть одобрена органами государственной власти; она должна была, так сказать, получить большинство голосов в сенате. И христианин мог иронизировать:

[У язычников] «предоставлено произволу человека решать судьбу божества. Если какой-либо бог не нравится человеку, тому и богом не быть. Бог должен искать милости у человека» (Тертуллиан, *Апология*, 5, 1, пер. Е. Карнеева).

Став членами общины, боги продолжали хранить молчание. Все обряды имплицитно выражали благожелательное и дисциплинированное служение, которое те предоставляли римскому народу. Конечно, все обряды давали понять, что Рим совместно управляется магистратами и богами. Но чтобы активно участвовать в публичных решениях и чтобы вмешиваться в судьбы римского народа, божество должно было сначала пройти процедуру формального рассмотрения со стороны магистратов. По образцу их смертных «коллег»-сенаторов, к богам следовало обращаться за консультациями так, как это предписывали обычаи. Они должны были участвовать в принятии общественных решений, но не имели обязательно права голоса. Первым, кто говорил, был магистрат, а боги отвечали. Как сенат, как жрецы, как народное собрание, боги должны были ждать, когда консул предоставит им слово. И даже тогда они не могли свободно излагать свое мнение: они довольствовались, как правило, утвердительным или отрицательным ответом. Приведем пример. Всякий раз, как ставился на голосование закон, происходили выборы или принималось

152

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ ДЕЙСТВУЮЩИЕ ЛИЦА

публичное решение, следовало консультироваться с Юпитером посредством получения ауспициев. Обряд очень ясно отражал статус Юпитера, так как он высказывался до других граждан и уполномочивал или не уполномочивал магистрата продолжать свои действия: воля Юпитера была, тем самым, верховной по отношению к воле римского народа. Однако

навязывал ли верховный бог свое мнение и свою волю консулам? Нет, по крайней мере в обычное время. Мы видели, что при ауспициальной консультации высказывался не бог: это проводивший консультации магистрат с несколькими помощниками ставил вопросы и давал ответы. Цицерон и Дионисий Галикарнасский даже смогли прийти к выводу, что знамение, испрашиваемое у бога, не имело в себе самом никакого значения, кроме того, которое в него вкладывал магистрат. И даже если Юпитер, выведенный из себя какой-либо бестактностью своих сограждан, проявлял свое раздражение неиспрошенным и вполне реальным знамением, принять его или нет — все еще зависело от действующего магистрата. В сущности, можно считать, что получение ауспициев и принятие или отклонение случайного знамения являлось драматическим способом объявления того, что решение, принятое от имени римского народа, пользовалось согласием богов и не нарушало их прерогатив. В то же время эти ритуалы, которые никоим образом нельзя было пропустить или совершить небрежно, умеряли власть магистрата и принуждали его принимать в расчет других собеседников Юпитера: своего или своих коллег, авгуров. Так, вопреки внешнему впечатлению, боги некоторым образом контролировали игры власти, но делали это незаметно, будучи представленными в очередной раз другими людьми.

Во всяком случае, чтобы быть услышанным, Юпитеру (как, впрочем, и римскому народу) не оставалось иного пути, кроме сецессии и демонстрации силы. Юпитер мог отказаться от своей роли *patronus* римского народа и предоставить несчастьям обрушиться на своих «клиентов». Продигии и катастрофы давали знать магистратам о гневe богов и побуждали их искать его причину, поскольку божественный гнев был вызван оскорблением, а не тиранической волей абсолютного владыки. Он оповещал о забвении, об упущении, о покушении на достоинство божества, но не о потере веры: магистрат плохо совершил обряд, забыл это сделать или совершил святотатство. Рас-

ГЛАВА IX ДВОЙНАЯ ЖИЗНЬ РИМСКИХ БОГОВ

153

следование устанавливало причину гнева и разрыва «мира с богами» (*pax deorum*) и предписывало обряды, предназначенные для заглаживания оскорбления, в случае необходимости с помощью Сивиллиных книг. Так, обряды, связанные с гневом богов, позволяли римлянам объяснять свои неудачи рациональным образом, поскольку дело касалось нарушения общественных установлений. Они также успешным образом открывали предназначение римлян. Именно в связи с этими драмами римляне регулярно определяли заново границы своей империи и своих интересов, вводя в свой «пантеон» новых божеств. Это решение также принималось по инициативе и под контролем магистрата, которому помогал сенат и жреческие коллегии. Короче говоря, пример дивинации во всех ее формах показывает, что, несмотря на свое превосходство, в *городе* Риме боги были подчинены власти магистратов. И эта власть могла быть такой же принудительной, каковой была в греческих странах *heimarmene*, судьба, выпадавшая и смертным и бессмертным. Нет никакого сомнения в том, что полномочия вести диалог с богами, спрашивать и обдумывать их мнения или, точнее, полномочия говорить вместо них придавали римским аристократам экстраординарный престиж.

Эти законные полномочия и эта законная роль напоминают те, что были предметом стремлений колдунов и чародеев. Секретными и могущественными средствами они старались установить с божеством близкие отношения, из которых извлекали знание и власть. Но, в отличие от власти магистратов, власть колдунов считалась их согражданами неоднозначной, потому что их подозревали в том, что они добивались ее с помощью силы и с намерением навредить. Власть, осуществляемая над бессмертными со стороны магистратов, рассматривалась, напротив, как результат договора, свободно заключенного между двумя партнерами в *городе* ради общего блага. Во всяком случае, когда для разрешения проблемы обращались к колдуну, это происходило потому, что он, как считалось, обладал прямым доступом к тому или иному божеству, доступом более надежным, чем молитвы или обеты, которые можно было совершить частным образом в святилище.

Мы получим тот же образ богов, если рассмотрим другие ритуалы, такие как, например, обряд освящения. Мы видели, что и в этом отношении решение магистратов и жрецов брало

154

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ ДЕЙСТВУЮЩИЕ ЛИЦА

верх над всяким другим соображением. А именно — мы знаем, что боги могли быть изгнаны из своих святилищ, если Римская республика намеревалась иначе использовать место, где они

находились: для этого достаточно было выполнить обряд *ex.auguratio, evocatio* или *liberatio*. Наряду с этим предмет, посвященный частными лицами без публичной санкции, не являлся священным. Можно считать, что эти обычаи по-своему отражали статус божества в *gorode*. Но в случае с резиденциями богов традиция более богата. Если храмы и святилища, построенные в соответствии с публичным решением, соответствовали этому образу божеств, то это было не так для других типов священных мест: священных рощ, глубоких пещер, бездонных водоемов, истоков рек и т.п. Все эти поразительные природные феномены непосредственно несли на себе божественный знак и внушали ужас смертным. В такого рода местах боги позволяли увидеть другой свой облик, соответствовавший их сверхчеловеческой природе. Но по-прежнему можно было присвоить часть этих мест, благодаря соответствующим обрядам, чтобы организовать здесь культовое пространство или чтобы устроить здесь просеки, — деятельность, о которой, очевидно, напоминает праздник *Lucaria* (19 и 21 июля).

Игра с двумя ликами богов существовала не только в публичном культе. Ее также обнаруживают в религиозных обрядах магов и колдунов, которые хотели показать свою власть или действенность своих обрядов, оказываясь, или побуждая сделать это своих клиентов, перед «подлинным» обликом божества. Реформированный вакхический культ, который распространился в начале II в. до н.э. и вызвал скандал с Вакханалиями (186 г. до н.э.), также прибегал к этому способу представлять связь с богами. У Диониса была эта роль в греческих землях. Появляясь в день своего праздника, он позволял ежегодно встречаться с другим обликом богов, освобождая граждан и их супруг от всех социальных правил и осуществляя над ними абсолютную власть. Эта ежегодная эпифания была почтенной традицией, свойственной культам дозволенным и публичным. Ничего подобного не было в Риме до II в., насколько мы знаем из источников. Как кажется, председатели этих вакхических сообществ использовали ужас, возникавший при прямом контакте с божеством, чтобы оказать на умы

ГЛАВА IX ДВОЙНАЯ ЖИЗНЬ РИМСКИХ БОГОВ

155

юных римлян воздействие, которое римские власти считали преступным и порицали. Два века спустя жречество Исиды таким же образом злоупотребило доверчивостью одной матроны, заставив ее поверить, что она сошлась с самим богом Сараписом.

Конечно, можно считать, не слишком заблуждаясь, что элита также манипулировала иррациональными страхами простонародья, чтобы лучше подчинить его своей воле, но это можно сказать обо всех религиях. Все они основываются на укорененном в умах (во *всех* умах) убеждении в существовании богов и в необходимости приспособливаться к этой реальности. Римская традиция отношений с богами ставила на первое место разум, характерный юридический дух полисной цивилизации, и в этом контексте страх перед превосходством бессмертных играл второстепенную роль. По крайней мере, так утверждали обряды и теологические трактаты. Ибо эта религия и элита, которая ею заведовала, в действительности больше боролись против иррационального страха перед богами и суеверием, чем использовали их для того, чтобы править.

2. Функции, иерархии, сотрудничество

До сих пор мы рассматривали богов очень общим образом, как «патронов» римлян, как граждан или, напротив, как бессмертных, обладающих грозным превосходством. Во всяком случае, обряды и обычаи римлян в основном говорят об их природе именно это. Они отражают то, что римские боги бесчисленны, что все они обладают точными функцией и контурами и что они не всемогущи. Речь идет о политеистической системе, божества которой не тяготуют, как это охотно допускают современные умы, к монотеизму, тем более что даже религиозные течения, связанные с верховными божествами-творцами, допускают существование других божеств. Являясь высшими в религиозной системе, из которой они произошли, такие божества, как Исида или Баал, почитались в таком же качестве в Риме; это позволяло во время отправления культа испытать другой тип отношений к божественному и отношений между богами. Еще в V в. христианским мыслителям, горячим защитникам монотеизма, не удавалось избавиться от толпы «языческих» богов: они их высмеивали, но помещали их среди демонов.

156

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ ДЕЙСТВУЮЩИЕ ЛИЦА

2.1. Контуры римских богов

Римские боги обладали точными контурами. Совершенно так же, как римляне не знали *священного* в современном смысле, им не было знакомо и абстрактное *божественное*. Когда-то оживленные споры по поводу термина *pater* сейчас закрыты. Никто больше не считает, как предеисты (Людвиг Дойбнер, Герберт Дж. Роуз и их последователи), что *pater* означает «рассеянное священное». Его скорее переводят, в зависимости от контекста, как «воля, мощь божества». И формула или, лучше сказать, божество *Sive deus sive dea* (Бог-или-богиня), приводимое в поддержку теории «рассеянного священного», есть следствие предосторожности, цель которой — не оскорбить божество, чье имя неизвестно, потому что это божество иностранное или еще не обнаружило себя перед римлянами. Это божество не есть Бог-и-богиня, но Бог-млм-богиня: два понятия исключают друг друга и не отражают половую недифференцированность, характерную для примитивного представления о божестве. Римские боги бесчисленны. Они наполняют весь известный мир. Некоторые явлены римлянам, носят традиционное имя, обладают резиденцией и культом: они составляют часть римского порядка, публичного или частного. Другие божества обитают в чужих странах. Если римляне действуют в этих чужих странах, то с их точки зрения является неизбежным вступить с ними в отношения, предоставив им культ на месте или пригласив их поселиться в Риме. Наконец, даже в римских землях некоторые боги, как предполагалось, присутствовали, но не считали необходимым открывать себя римлянам. Эта категория божеств очень интересна, так как она проливает свет на представления римлян о богах. Когда римляне сталкивались с серьезной ситуацией, например, с войной или с разрушением культового места, то подразумевалось, что сформулированные обеты или приносимые искупительные жертвоприношения адресовались всем божествам, которых касалось данное событие. Так мы знаем, что наряду с владельцами святилища и божествами, которые ему помогали управлять святилищем или выполнять свои функции, культовое место могло вмещать еще и других богов, знаменитого Бога-или-богиню, которого в источнике даже сопровождает Бог-или-богиня-покровитель-это-го-места. Мы также обнаруживаем, что божества, даже самые великие, не всемогущи. Так, в обетах, сформулированных во

ГЛАВА IX ДВОЙНАЯ ЖИЗНЬ РИМСКИХ БОГОВ

157

время отбытия на войну императора Траяна, 25 марта 101 г., Капитолийская триада помогала императору вернуться с победой, но, чтобы указать, что ожидается именно его победа, особая молитва адресовалась Юпитеру Победоносному. Призывался и Марс: кроме того, чтобы не было никакого сомнения, обращаются к Марсу — Победителю и к третьему божеству, функции которого отражают результат поддержки предыдущего бога — Виктории.

Некоторые публичные и римские божества

БОГ	ФУНКЦИЯ	ЭПИТЕТ	ПОКРОВИТЕЛЬСТВО
Юпитер	Верховная власть	<i>Optimus maximus</i> (Всеблагий Величайший)	Республика
Юнона	Защита Роды	Regina Lucina	Республика Женщины
Минерва	Ремесло	-	Республика, ремесленники, врачи
Аполлон	Упорядочивание, очищение; пророчества	Medicus	
Беллона	Тяготы войны	-	-
Бона Деа	Исцеление	-	Матроны
Великая Мать	Спасение от потрясений в этой жизни	Ид ейская, Кибела	Римляне-«тройные» Работники леса
Венера	Непобедимое очарование	Victrix, genetrix (победоносная, родительница)	Римские пары
Веста	Очаг	Mater	Римляне
Вольтурн	Тибр?	-	-

Вулкан	Опасный огонь	-	Остия
Гений (у женщин — Юнона)	Действенная сила индивида, вещи, места	(Образуется с родительным падежом необходимого субъекта)	Индивиды, общины, места
Геркулес	Успех в героической деятельности	Victor (победоносный)	Предприимчивые люди
158	часть четвертая	ДЕЙСТВУЮЩИЕ ЛИЦА	
Деа Диа	Добрый свет		Жатва
Диана	Потомство	(Nemorensis)	Женщины
Дий Фидий	Клятва		-
Диспатер	Подземный мир		-
Изида	Спасение	(Многочисленные)	Моряки
Кармента	Вдохновенное слово		Женщины
Касторы	Военная деятельность		Всадники
Квирин	Гражданский коллектив		Народ
Коне	Сбор урожая		-
Лары	Земля		-
Либер	Зарождение	Pater	(Подростки)
Марс	Военная сила	Pater	Армия
Меркурий	Переходы		Торговцы
Митра	Надежда на под-особенно (непобедимый) в этой жизни	Invictus держку, (непобедимый) в этой	Военные, императорские служащие
Нептун	Подземные воды,	Pater море	Путешествующие по морю
Опе	Изобилие		-
Палее (богиня)	Здоровье стад		Пастухи
Портун	Вступление на корабля)	Pater землю (с	-
Прозерпина	Подземный мир		-
Робиго	Зерновая ржа		-
Салюс	Физическое моральное здоровье и благополучие	(Общественная) и	
Сатурн	Освобождение от уз	-	-
Сильван	Опасности внешнего мира	Sanctus (чистый)	Рабы
Теллус	Место роста растений		-
Фавн	Границы возделываемых земель	-	-
Фидес	Добросовестность	-	-
Флора	Цветение		-
Фонт (бог)	Источники	-	
Фортуна	Случай, удача	(Многочисленные)	Рабы, женщины
Церера	Рост	Mater (почтенная)	Матроны
Эскулап	Исцеление	Врачи	
Ютурна	Целебная вода	Сеть водоснабжения	
Янус	Начинания	Pater (почтенный)	-

Тем самым римский политеизм основывается не только на том факте, что боги были бесчисленны. Его принцип заключается, скорее, в ограничении божественных функций и в человеческой способности умножать популяцию божеств, бесконечно разделяя рассматриваемую деятельность. Во всяком случае, божество имеет или получает коллег, помощников и прислужников (*ministri* — термин, восходящий к Августину), чтобы охватить наибольшее поле деятельности. Обожествление «деятельной силы» (*numen*) представляет абстрактный аспект этого подхода. Мир богов, тем самым, безгранично растяжим и в то же время может по необходимости всегда быть сокращен до нескольких единиц. Мы плохо понимаем причины и правила, определявшие увеличение или уменьшение числа богов в зависимости от контекста. В этом также некоторым образом заключалось благочестие: компетентный поиск всех божеств, сотрудничающих в данных обстоятельствах, знание всех божеств, вовлеченных в действие. Теологию, выражаемую обрядами, можно поэтому определить как традиционное умозрение о таинствах этого действия. Несомненно то, что толпа больших и малых богов представляет собой не историческое наслоение, ископаемые остатки эволюции от богов-функций к богам-личностям, а нормальное функционирование политеизма.

2.2. Функции римских богов

Божества обладают точной функцией (верховная власть, ремесло, военная сила, рост растений и т.д.), которую они осуществляют в самых разнообразных областях. В Риме, как доказал Ж. Дюмезиль, Марс не меняет природы, стоит ли он на страже поля или страны, он меняет только место. Ничто не мешает ему защищать народ или индивида от наступления болезни: тем не менее он не является богом, специализированным на исцелении и стремлении к физическому благополучию, но остается свирепым защитником народа или индивида. Логич-

160

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ ДЕЙСТВУЮЩИЕ ЛИЦА

но, что римские божества никогда не оказываются одиночками. Редки обряды и святилища, в которых призывается одно божество. Ибо в функциональном политеизме римлян боги наслаиваются друг на друга и сотрудничают. Вот почему опасно производить ассимиляцию божеств, которая сводится к отрицанию дробления божественных функций и ритуальной очевидности. Эта игра, которую философы Античности использовали порой в своих умозрительных построениях об истинной природе божества, не имеет никакого отношения к религии ритуалов и святилищ и вызвана желанием свести политеизм к монотеизму. Так обстоит дело с женскими божествами, часто представляемыми в поверхностных исследованиях в качестве богинь-матерей или взаимозаменяемых божеств плодородия. Во всяком случае, плодородие является настолько расплывчатым и настолько общим понятием, что может охватить всю религию и всех божеств. Но чего еще можно ожидать от столь широкого понятия? Как оно может послужить реконструкции и пониманию обрядов, немногие из которых в действительности определенно имеют отношение к «плодородию»? Конечно, детей, урожая или хорошего приплода стад просят у многих божеств, но сведение религии к этим просьбам слишком упрощает цели и ожидания. Религия древних включала не только празднества сбора урожая, посева и воспроизводства. И это нивелирование функций разрушает более всего сущность культа: ритуальную структуру мира богов, короче говоря, то, что составляет сущность римского политеизма.

Объединения божеств могут быть временными, как те, что мы указали, или постоянными. Так, некоторые культы и святилища включают двух или трех владетелей. Храм Капитолия вмещал в трех целлах Юпитера, Юнону и Минерву; возле Бычьего Форума два связанных между собой святилища были посвящены Матери Матуте и Фортуне. Эти объединения богов не обязательно были всегда одними и теми же. Согласно сведениям древних, первая Капитолийская триада включала Юпитера, Марса и Квирина, об объединении которых действительно свидетельствуют обряды и мифы. Кроме того, вокруг владетеля культового места всегда существовал целый двор божеств. Некоторые из этих гостей помогали главному божеству правильно исполнять его функции, заставлять функционировать культ (особенно Веста и Янус), управлять культовым местом. Другие

ГЛАВА IX ДВОЙНАЯ ЖИЗНЬ РИМСКИХ БОГОВ

божества приглашались из-за их престижа. Так, Юпитер может быть связан с культом из соображений почета. При Империи положение становится еще более ясным, когда Гений императора и обожествленные императоры начинают почитаться одновременно с владельцами других храмов: этот союз выражается в строительстве часовен и второстепенных алтарей, которые обнаруживаются в большинстве культовых мест.

3. Divi, Гений Августа, Numen Августа и «культ императоров»

3.1. Divi и Divae

После убийства Цезаря за несколько десятилетий установился обычай причислять умерших правителей к богам, точнее, к полубогам. Юлий Цезарь был обожествлен согласно закону, предписывающему предоставление умершему божественных почестей. При Империи, начиная с 14 г. н.э., апофеоз августа провозглашался сенатом на следующий день после его погребения. После обожествления умерший не мог больше получать погребальных почестей, и его изображение более нельзя было нести в погребальной процессии. Вплоть до Калигулы обожествление касалось только императоров, т.е. августов. По правде говоря, до 38 г. н.э. были обожествлены только Август и Ливия: Тиберий не имел права на эту почесть. Во время принципата Августа была создана промежуточная категория для умерших императоров, особенно для юных Цезарей (2 и 4 гг. н.э.), Германика (19 г.) и Друза (23 г.). Были торжественно проведены их похороны, и каждый год в их честь совершалось публичное *погребальное* богослужение. Кроме того, их имена давались прерогативным центуриям в комициях; во время процессий, открывающих игры, их изображения сопровождали изображения божеств, их имена упоминались в молитвах. Все эти почести возвышали умерших правителей над простыми покойниками, но, тем не менее, не делали из них *divi*. Начиная с обожествления Друзиллы Калигулой почесть апофеоза даровалась также и другим членам императорской семьи, детям или близким родственникам. *Divi* и, начиная с Матидии, *divae* получали храм, флами-на, *sodales* и публичный культ. Последний отправлялся в день годовщины посвящения их храма, например, 18 августа для божественного Юлия, в день годовщины апофеоза (17 сентября для Августа), во время годовщин их выдающихся деяний (на-

162

часть четвертая действующие лица

пример, для Августа — в годовщину взятия Александрии 1 августа или возвращения с Востока в *Augustalia* 12 октября) или просто в день их рождения. Культ *divi* отмечался не только в Риме, но во всех западных провинциях, *городами* и провинциальными собраниями. В греческих землях живому императору предоставлялись главным образом почести, равные тем, что воздавались богам. Формы культа варьировались согласно статусу *города*: они не были обязательно одинаковыми в римских колониях и муниципиях и в городах-палестинах, т.к. последние обладали полной свободой для организации своих культов по своему желанию. Как правило, в провинциальных культах или в *городах* империи Август объединялся с Ромой, но здесь также находят часовни, соединяющие всю императорскую семью или всех обожествленных императоров.

После обожествления Александра Севера, между 235 и 238 гг., апофеоз продолжал предоставляться императорам и императрицам вплоть до Феодосия, если только они, напротив, не «предавались забвению (*domnatio memoriae*)».

Divi и Divae, получившие культ в Риме (44 г. до н.э. — 240 г. н.э.)

Юлий (Цезарь)

Август

(Друзилла)

Клавдий

(Клавдия Августа, дочь Нерона)

(Поппея Августа)

Веспасиан

Тит

(Юлия Августа, дочь Домициана)

Нерва

(Марциана Августа, сестра Траяна)

Траян

(Матидия, мачеха Адриана)

Плотина, супруга Траяна

Адриан

Сабина, супруга Адриана

Фаустина, супруга Антонина

Антонин

Луций Вер
Фаустина, супруга Марка Аврелия
Марк Аврелий
Коммод
Пертинакс
Септимий Север
М. Антонин (Каракалла)

Перечень составлен по данным арвальских братьев. *Divae*, имена которых помещены в скобки, реконструированы для того, чтобы число *Divi* и *Divae* соответствовало числу, обозначенному в надписях.

ГЛАВА IX ДВОЙНАЯ ЖИЗНЬ РИМСКИХ БОГОВ

163

3.2. Гений императора

Кульст *divi* не был единственным, имевшим отношение к императору. В Риме и латиноговорящих странах существовали другие культовые фигуры. С одной стороны, с начала принципата Августа появилось жертвоприношение Гению Августа, олицетворению всех его врожденных качеств. Кульст Гения был традиционным культом, который мог касаться как индивидов, так и сообществ или мест (см. ниже). Гений Августа (или августа, *Genius Augusti*) изображался в тоге (*togatus*), с чертами данного правителя и держащим рог изобилия и пatera. Постепенно также стали почитать *Iuno* императрицы, изображавшуюся в виде матроны, держащей рог изобилия. При создании этого культового типа на публичный образ правителя переносили домашние культовые формы (Гений отца семейства) или формы, предназначенные для тех рамок, в которых проходила жизнь римского народа (Гений Рима или места). Эта двойственность была использована Августом, который охотно прибегал к категориям родства и символике власти *paterfamilias* для обозначения своих отношений с гражданами. Не забудем, что римский народ отмечал также годовщины и важные события, касающиеся *domus Augusta*, семьи принцепса.

Начиная с 12 г. до н.э., когда Август был избран верховным понтификом, он снова разрешил культ *Compitalia* или, скорее, связанные с этим культом игры, находившиеся под запретом в течение 50 лет. Между 12 и 2 гг. до н.э. он организовал во всех кварталах Рима святилища перекрестков (Плиний насчитывает их 265), в которых находились статуи двух Ларов Августа и статуя Гения Августа. Лары были богами земли, в данном случае квартала, но благодаря воздействию ученой экзегезы, определявшей Ларов как духов умерших, неявно распространялась интерпретация, гласившая, что культы перекрестков относились к умершим членам семьи Августа. Таким образом их возвышали над простыми покойниками, по меньшей мере в сознании римлян, способных оценить этот род интерпретации, т.е. элиты. Этот культ был поручен годичным *vicomagistri*, избираемым среди элиты данного квартала; им помогали *vicoministri* рабского статуса. Кульст перекрестков, отправляемый во время *Compitalia* в начале января, был публичным культом римских кварталов, он обеспечивал сплоченность его обитателей и представлял их. Вновь

164

часть четвертая действующие лица

позволив кварталам отправлять их конститутивные культы и даже одаряя их часовни, Август заботился о своей популярности и в то же время распространял новые формы публичного культа. Тот же тип культа был установлен в колониях и муниципиях, где августалам (*Augustales*) или севирам августа-лам (*seviri Augustales*) было поручено отправление культа Ларов Августа: античные *Augustales*, как правило скромного происхождения, образовывали, однако, сословие, следовавшее по рангу непосредственно за декурионами. Но они не могли претендовать на отправление публичного императорского культа *города*: эта роль принадлежала фламину Августа (и Рому) или местным магистратам.

3.3. Numen

Знаменитое имя Август в принципе принадлежало к священной сфере. Прилагательное «*augustus*» выражало «полноту божественной силы», которой обладало знамение, посланное Юпитером (говорили о *augustum augurium*) или каким-либо божеством. Не делая его богом, эпитет, в свою очередь, возвышал Августа над прочими смертными, подчеркивая почти божественную удачливость в делах, которую тот проявил в ходе гражданских войн. Особый культ подчеркивал эту необыкновенную силу действия. С Августа начал распространяться культ *Numen Augusti*, Божественной мощи Августа (или августа), соответствующий в *городах* и провинциях совместному культу Рому и Августа. По образцу «конституционного» устройства 27 г. до н.э., даровавшего Августу власть, эквивалентную власти римского народа, но, тем не менее, не

заменившую эту власть, культ Рому и Августа предоставил ему те же почести, что и богине, олицетворявшей Рим. Такова же была цель введения имен императоров и некоторых безвременно умерших наследников в гимн салиев, или цель ежегодных публичных обетов за благополучие принцепса и его семьи (3 января), обетов, соответствовавших тем, что имели целью благополучие *respublica* (1 января). Следует подчеркнуть, что все эти привилегии были введены постепенно, за период, охвативший полстолетия, что они были учреждены законами и сенатусконсультами, часто под народным давлением. Определенное число этих привилегий, впрочем, были отвергнуты Августом.

ГЛАВА IX ДВОЙНАЯ ЖИЗНЬ РИМСКИХ БОГОВ

165

3.4. «Императорский культ»

Почитатели Августа, конечно, вели свое происхождение от этих культовых нововведений или привилегий, но нужно учитывать, что возникновение того, что называют «императорским культом» (неудачное выражение, поскольку император при жизни никогда не почитался как бог), не предписывалось и не налагалось исключительно сверху. Недавние исследования показали, что это движение мирового масштаба часто имело своим отправным пунктом народ, *города* и провинции, так как оно позволяло осмыслить в данном религиозном ракурсе развитие и успех совершенно нового типа власти. В самом Риме происхождение этого движения было тем же самым. Согласно правилу, установленному с начала принципата и гласившему, что никто не может располагать властью и почестями, превышающими те, что имеет Август, ему и его семье даровали почести, равные тем, что были дарованы богам. Мотивом этого возвышения в Риме, а также в Италии и в провинциях было желание обозначить таким способом исключительную власть, соединенную в руках Августа и его преемников: эта власть могла пониматься и осмысляться как эпифания божественной власти в руках смертного.

4. Домашние и семейные божества

4.1. Лары

Каждая семья (*domus*) почитала собственных богов, некоторые из них носили повсеместно одно и то же имя (Лары, Гений, Пенаты), а имена других зависели от семейных традиций. Так, каждая семья почитала своего Лара (*Lar*, по-гречески *heros*), божество — покровителя земли, на которой семья жила. Кроме обычных почестей (в календы, ноны и иды каждого месяца) Лар получал приношения во время каждого пира и семейных праздников. Вплоть до начала нашей эры Лар именовался в единственном числе, но, несомненно, под влиянием Ларов Августа впоследствии употреблялось множественное число — Лары. В своих домашних часовнях (ларариях), установленных в общественных помещениях дома, они изображались с начала империи в виде двух юношей, танцующих и опрокидывающих для питья рог в патеру. Культ Ларов касался всей *familia*, следовательно, *domus* и рабов.

166

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ ДЕЙСТВУЮЩИЕ ЛИЦА

4.2. Гений

Так же обстояло дело с культом Гения. Гений (*Genius*; по-гречески *daimon* или *Tukhe*) был олицетворением действенной силы существа, вещи или места, возникавшей в момент рождения данного существа или создания данной вещи. Судя по ларариям в Помпеях и некоторым письменным источникам, Гений места или человека мог быть представлен в виде змеи; но его изображают также в виде человека в тоге (*togatus*), держащего в некоторых случаях рог изобилия и патеру. В домашнем контексте клялись Гением *paterfamilias* и почитали его в день рождения хозяина дома. К началу Империи обычай почитания распространился также на Юнону (*Iuno*) хозяйки дома, женского эквивалента Гения. Подчеркнем, что божества также имели Гения или *Iuno*.

4.3. Пенаты

Наряду с Ларами и Гением почитались боги Пенаты, неопределенные божества наиболее дальней части дома, которые, впрочем, могли быть разделены на нескольких богов, особо почитаемых семьями. Судя по примеру Помпеи, в этом случае их было от двух до восьми, и среди них обнаруживают главных богов. Веста, богиня очага, не обладала особым культовым местом в доме, кроме пламени жертвоприношения или огня кухни. Впрочем, в римских колониях и муниципиях также не было святилища Весты: очевидно, римские граждане имели только один очаг, очаг Римского форума.

Обожествление некоторых умерших членов семьи не было невозможным. Цицерон иронизировал по поводу апофеоза Цезаря, но мечтал обожествить свою дочь Туллию. Этот проект не был просто

фантазией, так как в Риме (CIL, VI, 7581) и в провинциях (CIL, XIII, 8706, Верхняя Германия) известны надписи, свидетельствующие о частном обожествлении умершего.

Знатные семьи, кроме того, заведовали культами, выходившими за пределы домашнего круга. Так, им было поручено поддерживать и открывать для всех, в день праздника бога, общинные, порой даже публичные храмы, расположенные на их земле. Миф о Петициях и Пинариях, двух семьях, которым был поручен Великий алтарь (Ara maxima), дает об этом ясное представление. Древние семьи римской аристократии отправляли культы, называемые гентильными (поскольку они каса-

ГЛАВА IX ДВОЙНАЯ ЖИЗНЬ РИМСКИХ БОГОВ

167

лись *gens* в целом), которые были публичными. Наиболее известны гентильные культы рода Юлиев (Венера, Вейовис) или рода Аврелиев (Sol).

4.4. Боги Маны, погребения и культ мертвых Другим типом домашнего культа, в правильном отправлении которого было заинтересовано все сообщество, был погребальный культ. Каждый отец или сын семейства хоронил своих близких. В ходе церемонии, в основном общей для всех семей, тело умершего доставлялось на кладбище, расположенное за пределами города, вдоль дорог и чаще всего у ворот. На виллах кладбище находилось на границе поселения или же на краю проходившей поблизости дороги. Погребальные обряды совершались в некрополе, перед могилой. Причины, определявшие общие тенденции эволюции похорон, известны плохо. После периода кремации, характерной для архаической эпохи, наиболее распространенным способом, начиная с VI в. до н.э., стала ингумация. В I в. до н.э. кремация вновь распространяется в Риме, а затем снова уступает место ингумации во второй половине II в. Исследования показали, что эти вариации не зависели от какого-либо специфического верования, но были связаны с модификациями, возникшими внутри традиционных практик. Впрочем, различные изменения, возможно, являются иллюзорными вследствие того, что даже в случае кремации подобало ингумировать останки, чтобы погребение пребывало в сакральном праве. Таким образом, изменялся способ разрушения тела и превращения его в нетленные останки. Эта задача поручалась то огню, то земле. Не нужно забывать, что кремация, даже фиктивная, оставалась всегда центральным элементом погребений императоров. Кроме того, существовали различные способы в провинциях.

Во всяком случае, тело, кремированное или нет, получало упокоение благодаря погребальным обрядам. Так оно присоединялось к сообществу Богов Манов (*Di Manes*). Последние образовывали коллектив, но, как правило, призывались под именем Богов Манов такого-то или такой-то, как можно прочесть в бесчисленных погребальных надписях. Погребальное жертвоприношение, совершавшееся на костре (или перед открытой могилой в случае ингумации) отражало новый статус мертвеца. Жертва (обычно свинья) и приношения, которые

168

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ ДЕЙСТВУЮЩИЕ ЛИЦА

подобали покойнику, его Манам (вино, масло, благовония), сжигались во всежжении (*holocaustum*) на его костре или на костре, устроенном рядом с могилой. Родственники покойника не ели эту пищу, отмечая таким образом дистанцию, которая отныне отделяла их от умершего. Что касается семьи, носившей траур, то она, по-видимому, совершала жертвоприношение богам Пенатам и потребляла доли этого жертвоприношения. Итак, умерший потреблял свою первую пищу «как» боги, в виде запахов. Если речь идет о кремации, символика еще более очевидна, поскольку тело трансформировалось тем же огнем, который делал пищу пригодной для потребления бессмертными. Со своей стороны, смертные потребляли мясо, которое доставалось им от жертвы, принесенной Пенатам. Когда костер угасал, кости и зола собирались, омывались вином и клались в урну, помещаемую в могилу. В зависимости от эпохи это положение в урну могло сопровождаться новыми приношениями: это были личные предметы и посуда, отсылающая к пиршественному контексту и тем самым указывающая на ранг покойника и, несомненно, на обряды, которые каждый год подтверждали его статус.

Во время коллективного празднества в память мертвых (*Parentalia*, 13-22 февраля) или в особые годовщины семья собиралась возле могилы и совершала жертвоприношение перед ней на земле. «Костер», на котором происходило всежжение жертвы, напоминал о костре в день погребения. Приношения были разнообразными — от чаши вина до животной жертвы и, как правило, включали возлияния благовоний (отсюда стеклянные или терракотовые флаконы, обнаруживаемые в могилах) и венки. В некоторых могилах были устроены каналы, позволявшие совершать возлияния в склеп.

Во время траура семья считалась как бы «оскверненной» (*funestatus*) и ее члены принимали приниженный вид: носили темные одежды, не причесывались, не брились и не исполняли никакой

общественной функции. Проведя похороны, семья, носившая траур, постепенно возвращалась к нормальной жизни. На восьмой день все родственники и их гости собирались на пир, *novemdialis cena*. В знатных семьях, гостями которых мог стать весь римский народ, этот пир бывал крайне роскошным и включал игры гладиаторов. В феврале, во время праздника в память мертвых, весь город целиком пребывал в трауре

ГЛАВА IX ДВОЙНАЯ ЖИЗНЬ РИМСКИХ БОГОВ

169

в течение 10 дней, так как все граждане поминали покойных, совершая, каждый по-своему, только что описанное погребальное жертвоприношение.

Мертвецы, не погребенные в соответствии с правилами, и особенно те, что вообще не были погребены, считались опасными для живых. Им был посвящен особый праздник в мае (*Lemuria*, 9, 11 и 13 мая). Отец семейства предлагал их блуждающим душам (лемурам) совсем небольшой пир, исключаяющий всякое желание общаться. В полночь он бросал через свое плечо бобы, говоря: «Этими бобами я откупаюсь, я и мои близкие».

Совокупность этих обрядов варьировалась в зависимости от эпохи, места и семьи. Только обязанность погребать своих покойников в соответствии с общественными установлениями налагалась на всех. Но если обряды были очень похожими от одной семьи к другой, особенно в одном и том же районе в одну и ту же эпоху, они никогда не были полностью идентичными. Каждый отец семейства решал, какие обычаи соблюдать, и, делая так, он повиновался семейным традициям, а не предписаниям, сделанным жрецами. И поскольку эти обряды, включая бесчисленные варианты, оставались в рамках общей традиции, то ясные источники о том, как проходили погребения и праздники в память мертвых, немногочисленны. Этим объясняется то, что многие аспекты культа мертвых все еще остаются в тени. Публичные решения, принятые по случаю погребений Гая и Луция Цезарей (2 и 4 гг. н.э.) или Германика (19г. н.э.), и данные недавно открытых надписей тем более драгоценны, что они освещают многие аспекты погребальных обрядов.

ЧАСТЬ ПЯТАЯ

ЭКЗЕГЕЗЫ И УМОЗРИТЕЛЬНЫЕ ПОСТРОЕНИЯ

ГЛАВА X. ИНТЕРПРЕТАЦИИ РИМСКОЙ РЕЛИГИИ

Религиозная система римлян была ритуалистической и недогматичной. Их религиозная традиция предписывала обряды, а не то, во что верить. Тем самым каждый был свободен понимать и представлять себе богов и устройство мира как ему было угодно. Тем не менее это не означает, что власти никогда не занимались интерпретацией культа и отношений с богами. На самом деле это происходило, но цель этих экзегез состояла не в том, чтобы «обратить» кого-либо или дать имеющие обязательную силу откровения о потустороннем мире. Эти интерпретации предлагали гражданину сюжеты для размышления, позволявшие во время религиозной службы или прогулки в культовом месте ориентировать его мысль в нужном направлении, если только он вообще размышлял и поддавался влияниям. Как бы то ни было, индивид не больше был обязан верить той или иной интерпретации, чем он обязан был это делать в культовой практике: единственное религиозное «верование» римлян, как мы видели, состояло в знании того, что боги были благожелательными партнерами смертных в управлении миром и что предписанные обряды представляли собой компенсацию, ожидаемую бессмертными за предоставленную помощь. Тем не менее в целом эти подходы к божественному были тесно связаны, даже если в этой религиозной системе существовало разделение между религиозными верой и практикой и даже если норма, бывшая в силе вплоть до III в. н.э., отдавала последний приоритет в ущерб личному поиску божества, противопоставляя рациональное и свободное благочестие (*religio*) иррациональному подчинению (*superstitio*).

Написать историю римской интерпретации религии было бы колоссальной задачей. В рамках данной работы можно будет указать лишь отдельные элементы. В действительности интерпретация смешивается с историей философии, наук и литературы. Следуя традиционному определению, распространявшемуся Варроном, можно разделить на три части римские рассуждения о религии и о богах: на рассуждения полисные, философские и мифологические:

«Сцевола утверждал, что следует различать три рода богов: один введен поэтами, второй — философами, тре-

тий — государственными мужами. Он считал первый род чистым баловством, состоящим из множества недостойных измышлений о богах. Второй не пригоден для государств, поскольку содержит нечто лишнее и то, что было бы вредно знать народам» (Августин, *О граде Божьем*, 4, 27 = Варрон, *Божественные древности*, фр. 7, изд. Кардаунс).

Часто трудно различить виды интерпретации, так как они обычно обнаруживаются в одних и тех же текстах. Из дидактических соображений они разделены здесь на два подхода.

1. Гражданская теология

Этот тип интерпретации — согласно Варрону и Цицерону, только его следует поддерживать без колебаний — основывался исключительно на религиозных институтах *города*. Можно различить два подхода и два периода в этом типе интерпретации. Первый — тот, что может быть выведен из практики и составляет фон жреческих документов, предписаний и законов, относящихся к культу; второй, вдохновленный эллинистической мыслью, формируется в ходе двух последних веков республики и принимает вид гражданской «науки» о религиях.

1.1. Традиционные экзегезы

Большинство понятий, использованных и изложенных на предшествующих страницах, следует поместить в эту категорию, поскольку они выведены из общих принципов, регулирующих культ. Римские власти (магистраты, сенат, жрецы), сталкивавшиеся с необходимостью излагать культовые правила, постоянно размышляли об отношениях с богами. Когда в эпоху рождения *города*, между VI и V вв., магистраты и жрецы решили, что индивид, оскорбивший богов, становится нечестивым и не может больше участвовать в коллективной жизни, они применили к этому типу оскорбления ноксальное оставление, практикуемое в конфликтах между смертными. Иначе говоря, они признавали за оскорбленным божеством право на месть и выдавали ему совершившего проступок. Дополнительный шаг был сделан, когда юристы произвели различие между нечестием умышленным и неумышленным, позволив неосторожному человеку возместить причиненный вред. В данном

типе различения, известном потомкам благодаря ответу верховного понтифика Квинта Муция Сцеволы, божественную справедливость откладывали, проверяя степень виновности виновного, и, так сказать, предписывали оскорбленному божеству поведение, основанное на рациональности. Соображения, руководившие теми, кто разрабатывал все эти категории, тем самым вдохновлялись образом богов, далеким от образа божества, пользовавшегося своим превосходством, чтобы осуществлять над смертными тираническую власть. Этот образ богов-граждан подтвержден многими обрядами и предписаниями, так что можно считать его одной из основных интерпретаций традиционной религии. Проявившееся по меньшей мере с V в. стремление уменьшить власть жрецов и подчинить религию воле и контролю народа, отраженное, например, в жреческих законах, подчеркивает публичный и общинный характер отношений богов с людьми. Можно предположить, что также и эта тенденция была связана с противопоставлением достойной гражданина религии и суеверия. С другой стороны, документы, относящиеся к обрядам жертвоприношения, постоянно подчеркивают его традиционное значение как бы общего пира, устанавливающего порядок в городе и мире.

Эта традиционная экзегеза на протяжении большей части интересующего нас периода определяла как решения, относящиеся к культу, так и толкование оракулов. Она составляет путеводную нить, которая проходит через все сакральное право и служит исходной основой для всякого традиционного рассуждения о религиозных предметах. Можно рассматривать совокупность этих мнений как неписаную теологию римлян, науку о богах, которая выражалась только в том или ином предписании, в той или иной аллюзии, призываемой в споре. Фактически она формулировалась исключительно тогда, когда дело касалось реформирования или уточнения элемента традиции, и ее формулировка не выходила за пределы именно этой детали. Сакральное право было, по существу, обычным и связанным с юриспруденцией, как и вообще все римское право. К несчастью, у римлян изменились религиозная система и сакральное право, когда произошла письменная фиксация классической юриспруденции в конце Античности. Таким образом, большая часть традиционной религиозной «доктрины» была утеряна, и мы вынуждены обращаться к другим типам источников.

1.2. Рождение «науки о религиях»

Находясь под влиянием эллинистической науки, римляне начали с III в. систематически размышлять о своих традициях. Наряду с собраниями фактов, которые они извлекали из жреческих документов, они использовали существующие религиозные институты для того, чтобы реконструировать происхождение обрядов или выйти за рамки очевидного и проникнуть в суть римских традиций. Одним из излюбленных методов, использовавшихся в этих умозрительных построениях, была этимология. Две главные тенденции направляли ее. Одна, возникшая благодаря Энию Стилому, учителю Варрона, возводила все слова к латинскому языку, в то время как другая, представленная грамматиками Гипсикратом и Клоатием Вером (I в. до н.э.), образовывала этимоны* из греческого, позволяя таким образом устанавливать греческое происхождение римского народа. Этимологический подход древних не следует ни оценивать по меркам современной лингвистики, ни рассматривать как фантазию. Его интерес и его цель отличались от интереса и целей современных лингвистов или историков. С помощью этимологического расследования римские ученые стремились подняться к другой реальности, к истинной причине вещей, часто находившейся в соотношении с философскими системами. В то же время, хотя античные этимологии составляют наименьшую форму мифа, они функционируют согласно тем же принципам. Тем самым следует внимательно относиться к анализу этимологии, предоставленных древними, так как даже если они сегодня кажутся абсурдными, они могут содержать ряд важных указаний на то, как древние понимали тот или иной институт.

Не должен удивлять тот факт, что антиквары и грамматика дают очень часто для одного и того же термина противоречивые этимологии. В этих исследованиях речь шла не о вере, но об умозрительном рассуждении, и сверх того интерпретация не была подчинена никакой потребности в абсолютной связности. Идеал, который преследовали эти умозрения, заключался в изобилии предположений, а не в устранении «ложных» объяснений. Следовательно, следует считать эти серии объяснений богатством и анализировать их одну относительно другой.

* Этимон — первоначальное значение и форма слова. — *Примеч. пер.*

178 ЧАСТЬ ПЯТАЯ ЭКЗЕГЕЗЫ И УМОЗРИТЕЛЬНЫЕ ПОСТРОЕНИЯ

К несчастью, до нас дошло мало подобных работ и словарей. В то время как сочинение Нигидия Фигула (начало I в. до н.э.) утрачено, сочинение Варрона частично сохранилось. Цицерон, Тит Ливий, Овидий, Веррий Флакк (сохранился в виде сокращений, сделанных в II в. Фестом), Дионисий Галикарнасский, Плутарх и позднее Макробий и Сервий передают множество сведений, часто заимствованных у Варрона. Вместе с серией трактатов, составленных Цицероном о религиозных вопросах, начиная с 45 г. до н.э., исследования Варрона и других современных антикваров образуют как бы науку о римской религии, которая до конца Античности служит основой для всего того, что касается римской религии. Чтобы осознать это, достаточно вспомнить, что «Божественные древности» Варрона были сохранены благодаря тому, что их обильно цитировал Августин.

1.3. Место мифа

Достаточно открыть книги древних или рассмотреть декор культовых мест, чтобы заметить, что существовали мифологические, исторические или политические «комментарии» религии. Так, декор форума Августа, окружающий храм Марса Мстителя, посвященный во 2 г. до н.э., отчетливо создавал образ укрощенной гражданской войны и Рима, замедленного Августом; в то же время изображения отражали римскую историю начиная с троянских корней как историю, приводящую к принципату Августа. Бесчисленные храмы Рима и римского мира получили тот же самый декор, который прославлял личность и семью императора и связывал их с культовыми выгодами и целями.

Очень часто встречается мифологический комментарий религиозных фактов. Редки культовые места и даже алтари или культовый инвентарь, которые не были бы украшены мифологическими сценами. Редки объяснения праздников или обрядов, которые не опирались бы на рассказы, взятые из мифологии. Не следует, однако, делать из этого вывод, что мифы принадлежат религии в качестве свода верований и убеждений в той же степени, что и откровение в религиях Книги. Действительно, источники показывают, что мифы никогда не использовались в культе, разве только как украшение, предназначенное для того, чтобы развлечь богов и доставить им удовольствие. К примеру, гимны были драгоценными приношениями, по образцу любого другого посвященного предмета искусства; они не яв-

ГЛАВА X ИНТЕРПРЕТАЦИИ РИМСКОЙ РЕЛИГИИ

лялись молитвой. Ни календарь, ни отправление культа не составляют и не воплощают

развертывание мифа, как, например, в христианстве.

Мифы никоим образом не образуют догму. Под мифом понимается особая форма повествования или, скорее, совокупность категорий, сопоставление которых создает повествование, образ или ритуал, предоставляющие важные сведения о порядке вещей: рождение мира, общества и институтов, боги и их отношения с людьми и т.д. По традиции стремятся отделить римские «легенды» от греческого мифа, при этом подразумевается, что «мифопоэтической» могла быть единственно греческая эпоха, а эпохи эллинистическая и римская рассматриваются как эра мифологии и преподавателей. Однако удалось показать, что «мифологическое мышление» по-прежнему было действенным в эллинистическую эпоху и в римскую эпоху, так как на деле любой миф воссоздается всякий раз, как он рассказывается или предстает перед глазами. К этому добавляется то, что мифы не должны быть древними, буквально «точными», непротиворечивыми или подлинными, чтобы заслужить свое название. Даже в архаическую и классическую эпохи Древней Греции «большие» мифы постоянно перерабатывались в зависимости от контекста, и подлинность не играла никакой роли. В действительности миф передает не истины или верования, но прежде всего сообщения любого рода. В этой области, как и в области других интерпретаций, нет иных догмы и правила, чем догма и правило правдоподобия и жанра, в котором сообщение было создано. Тот факт, что Овидий или Плутарх часто предлагают одновременно несколько мифов, которые, как считалось, объясняют праздник, ритуал или какой-либо институт, предупреждает о том, что они никоим образом не намеревались предложить *верную* интерпретацию. Читатель приглашен получить все эти мифы вместе и рассматривать их как серию сообщений, опирающихся на ритуальную или институциональную традицию, чтобы выйти за рамки реальности и исследовать ее скрытый задний план.

Мифы представляют собой разнообразие форм, от большого рассказа до этимологического определения, и используют различные точки зрения, то исторические и институциональные, то грамматические или философские. Часто делают различие между этими типами мифов, определяя одни как этиологии («изложение причины»), другие как мифы. Это абстракция, 180

часть пятая ЭКЗЕГЕЗЫ И УМОЗРИТЕЛЬНЫЕ ПОСТРОЕНИЯ

сделанная с литературоведческой точки зрения, на самом деле не существовало никакой существенной разницы между способом изложения мифа, который то сокращается до своего рода «нулевой степени», например, в этимологии, то развивается в более или менее пространное повествование. Но собственно «миф», эта совокупность понятий, создающая сообщение, присутствует во всех версиях.

В Риме одной из излюбленных форм мифа была история. Она разрабатывается двумя способами. В первом типе содержание заключается в рамках *города* Рима. В этом контексте происхождение вещей соответствует основанию Рима, а мир — институтам *res publica*. История царей Рима и часть рассказов о ранней республике на самом деле являются своего рода мифами, выражающими идею римского *города* и предоставляющими идеальную отправную точку для последующего развития. Ж. Дюме-зиль показал, что структура этих рассказов соответствует структуре мифов, относившихся к началу времен, которым отдавали приоритет другие культуры, и что это перемещение ничего не отнимает у их силы. Греки также были знакомы с этиологией и рассказами, относящимися к развитию их институтов. Следует также противостоять искушению принять за историю то, что составляет в действительности повествование о совершенном порядке мира — или, в римских терминах, об идеальном *городе*. Ибо римляне могли приспособить греческую мифологическую модель для изложения своих мифов. Много Овидиевых мифов, например, составлены при помощи всем известных греческих мифологических сюжетов. Овидий часто даже поочередно дает в *Фастах* рассказ «на римский манер», а затем повторяет его «на греческий манер», причем структура мифа и его содержания остается одинаковой в каждом случае. Считается, что эта игра показывает как то, что римская культура осознает себя посредством греческой, так и то, что судьбы двух культур переплетаются и дополняют друг друга. В этом случае мифологический жанр соотносится с культурой слушателей для воссоздания нового мифа, вместо того чтобы придумать целиком и полностью оригинальный рассказ. Но это не лишает мифы их ценности и подлинности. Как и в случае с этимологиями или другими типами

экзегезы, накопление версий позволяет прийти к разностороннему пониманию изложения и внести новые нюансы.

ГЛАВА X ИНТЕРПРЕТАЦИИ РИМСКОЙ РЕЛИГИИ

181

Разумеется, законно поставить вопрос о древности мифов, а именно тех, которые кажутся римскими или итальянскими. Не существует литературы или другого художественного творчества, сравнимых с теми, что были в архаической и классической Греции, и большинство римских мифов известны по версиям начала Империи. Современные ученые всегда пытались выйти за пределы этой даты и в своем желании подняться до итальянских или индоевропейских мифологических тем утверждали, что данные мифы были гораздо более древними. К несчастью, по вине источников, большинство этих реконструкций остаются гипотетическими и вплоть до сегодняшнего времени только компаративизм Дюмезиля смог выявить примеры римских сюжетов, которые существуют и в других культурах. Но сравнение не доходит до идентификации, и после того, как историк констатировал структурное сходство между двумя рассказами, у него возникают новые проблемы.

1.4. Изображение

Изображение играет важную роль в культовой экзегезе. Недавние исследования показывают, что начиная с II в. до н.э., римская элита придавала большое значение декору культовых мест. Уже были упомянуты изображения, связанные с мифологией; следует, однако, добавить, что данные изображения часто выходили за пределы «исторического» или политического плана, и заключали в себе философское содержание. Выше, в связи с календарем, был приведен один из первых известных примеров — устройство храма Геркулеса Музагета Фульвием Нобилиором в 180-170 гг. до н.э. В портике, окружавшем этот храм, Фульвий установил календарь, которому была предпослана короткая надпись о происхождении названий месяцев. Этот календарь ввел новый способ представлять время года, посредством занесения в Фасты годовщин освящения храмов. Так неявным образом писалась история Рима и в особенности триумфаторов, которые осуществили посвящения этих зданий. Кроме того, мы знаем, что декоративная программа, возможно, вдохновленная поэтом Эннием, связывала храм Геркулеса с пифагореизмом и царем Нумой. Фульвий этим объявлял о своей и римлян высокой культуре, которая восходила благодаря Нуме к эпохе Пифагора и которая с тех пор диктовала закон грекам: Геркулес, пифагорейский герой — цивилизатор

182

ЧАСТЬ ПЯТАЯ ЭКЗЕГЕЗЫ И УМОЗРИТЕЛЬНЫЕ ПОСТРОЕНИЯ

римлян, но также и покровитель римских триумфаторов, играет на лире (намек на гармонию сфер и, следовательно, на философию и представление о космическом порядке) перед хором Муз. Приближаясь к храму Геркулеса и Муз, построенному на добычу от взятия Амбракии, посетитель или совершающий жертвоприношение не мог уклониться от содержания, навязываемого ему декором и надписями: этот культ должен был выразить доминирование Рима над греками, благодаря непобедимости и культуре *императора* — Геркулеса.

Все значительные архитектурные программы I в. до н.э. давали представление о порядке вещей и особенно о месте великих людей Рима: Лутация Катулла, Помпея, Цезаря — в этом порядке. Но этот тип интерпретации священных и культовых мест распространился к наивысшей славе императора начиная прежде всего с Августа. Отныне большинство культовых мест были вписаны в четырехугольный портик, который образовывал зрительные оси, являющие содержание декоративной программы тому, кто входил в это место или находился на оси храма. Были ли эти послания политическими или философскими или же теми и другими одновременно, они всегда добавляли какое-либо толкование к буквальному значению культа.

2. Философия религий

Варрон или Цицерон, интерпретируя культовые традиции, использовали, обсуждали и распространяли философские идеи. В трактатах Цицерона обыкновенно сталкивались представители двух или трех философских школ, и, по признанию самого автора, его сочинения были предназначены для распространения философской мудрости среди его современников. Тем не менее важнейшей основой этих трактатов всегда был *город*, его идеалы и традиции. Варрон ясно пишет, что

«если бы ему нужно было основать заново город (Рим), он заимствовал бы систему богов и их имена скорее из природы (= из философии); но, принадлежа к древнему народу, он считал, что должен сохранить полученную от предков историю имен и прозвищ такой, какой она была передана потомству» (Августин, *О Граде Божьем*, 4,31 = Варрон, *Божественные древности*, фрагмент 12, изд. Кардаунс).

Наряду с «гражданской» доктриной, проповедуемой римскими теологами, существовали системы философской интерпретации религий. Не будучи отделенными от полисных идеалов, эти системы, греческие по происхождению, преследовали свои собственные цели. Так, они предлагали очень разные интерпретации богов и религии. Здесь не место детально излагать доктрины философских школ римской эпохи, которые можно найти в специальных книгах, и мы удовольствуемся несколькими общими замечаниями о теориях, которые должен был знать всякий образованный римлянин. Очевидно, что для большинства римских граждан, т.е. всех тех, кто не был образован, эти системы ничего не значили. Философские намеки в декоративных программах от них ускользали намного успешнее, чем политические интерпретации.

В ходе II в. до н.э. римляне постепенно знакомились с греческими философскими школами. Эта чужеземная мудрость, еще являвшаяся предметом споров в начале II в., постепенно стала одной из основ высокой римской культуры и тем самым рефлексии о богах, религии и порядке вещей, до такой степени, что большинство эллинистических философских традиций были сохранены и переданы римскими источниками. Среди знаменитых школ особенно выделялась стоическая система. Варрон взял из нее часть своих приемов интерпретации, а именно этимологический метод аллегорической экзегезы. Веком позже Сенека вдохновлялся главным образом этой системой. Лукреций, современник Варрона, был приверженцем учения Эпикура. Что касается Цицерона, то он использовал сразу три крупные философские системы (эпикуреизм, стоицизм, академизм). Это не было нововведением, поскольку в это время общение между школами стало обычным явлением. Все эти школы в равной степени распространяли пифагорейские идеи, передаваемые платонической школой, от которой и произошли последующие школы.

Все эти философские интерпретации религии и богов, которые находят в особенности в работах Варрона и Цицерона, следует оценивать в их контексте. Они составляли многочисленные неисключительные комментарии к традиционной религиозной системе, которую они, впрочем, никоим образом не рассчитывали заменить. Напротив, даже если они ставили философскую мудрость на самое высокое место среди человеческих стремлений, философские интерпретации *использовали*

религию, ее обряды и все, что ее окружало, для объяснения порядка вещей. В качестве элемента функционирования мира, т.е. в качестве совокупности правил, предназначенных для управления отношениями между общиной и богами, религиозные предписания не должны были исследовать обратную сторону вещей. Они должны были воплощать настоящее и видимый мир. Тем не менее они устанавливали связь с бессмертными богами и вели свое происхождение от почтенной эпохи. Так, умозрительное построение вместе с другими римскими традициями использовали различные элементы религии, обрядов, вплоть до ритуального инструментария и технического словаря, чтобы продвинуться в экзегезе о видимом мире. Благодаря научным методам, разработанным эллинистическими философскими школами, эрудиты выявляли скрытый облик вещей и истинный смысл институтов, обычаев и даже божества.

Эти интерпретации процветали в особенности в философских трактатах и поэзии, а также в комментариях к последней. Но удалось показать, что они равным образом определяли идейное содержание некоторых памятников или произведений искусства. Уже упоминался храм Геркулеса и Муз, к этому можно добавить театр Помпея или живописный декор некоторых вилл римской знати в районе Неаполя. Эти интерпретации составляли даже своего рода игру для элиты, которая единственная была способна понять настоящее значение той или иной архитектурной детали или декора (например, сферы). Этим «намеком» автор работы давал культовым институтам, истории или реальности интерпретацию, которая представляла мир и его устройство в философских понятиях, соответствующих устремлениям образованной элиты.

Следует, во всяком случае, отметить, что в области интерпретаций и умозрительных построений действовали те же правила, что в самой религиозной жизни: не существовало никакой абсолютной догмы и никакого авторитета, которые предписывали бы «правильную» интерпретацию. Все предположения были действительны и совмещались друг с другом, и их правильность определялась по отношению к правилам философии, а не по отношению к религии. Конечно, философские объяснения не заменяли собой собственно религиозную практику, по крайней мере, у философов конца Республиканской эпохи и первого века Империи. Как и антиквары, те прак-

тиковали герменевтику, которая не стремилась отделиться от религиозных традиций. Начиная с III в. неоплатоники будут делать это постепенно, все более и более отходя от идеала *города* и традиционной религии. Так, те, кто защищали эту религию в IV в., были склонны связывать религиозную практику с набором верований философского типа и даже с мистическими практиками (Плотин), которые, в сущности, не очень отличались от христианства. В это время религия, стимулировавшаяся моделью *города*, выдыхалась, особенно по причине бедствий, обрушившихся на империю с середины III в. И как это легко допускалось в данном типе религии, римляне отказывались от некоторых богов и в особенности от определенного типа отношений с богами. За отношениями, отошедшими от «полисной» модели с ее уважением к свободе, постепенно последовала более тесная связь с богами, которую предки римлян IV в. квалифицировали бы как суеверие. Действительно, новое благочестие упорно настаивало на более низком положении человека и подчинении его богам и делало акцент скорее на знании того, что происходит по ту сторону реальности, чем на поиске хороших отношений с бессмертными в этом мире и в виду этого мира.

3. Мистериальные культы

Долгое время римские традиции противопоставлялись тому, что называлось «восточными» или мистериальными культами, которые, впрочем, часто объединялись. Считалось, что именно в такого рода культах, как мы видели выше, готовилась религиозная эволюция, ведущая к христианским религиям. Предполагалось, что римляне даже постепенно оставляли, с II в. до н.э., свои собственные ритуальные традиции в пользу этих «новых» религий. К этой натянутой теории, уже упомянутой в первой главе, вернуться невозможно. Однако следует, вслед за Вальтером Буркертом, чью работу мы сейчас резюмируем, вкратце исправить порой неточное представление, имеющееся о мистериальных культах.

В противоположность все еще распространенному мнению, мистериальные культы не являются поздними и новыми феноменами, так как они существовали в Греции с VI в. до н.э. Даже если они могли присоединиться к культам восточного происхождения, они не являются «восточными культами», они

часть пятая ЭКЗЕГЕЗЫ И УМОЗРИТЕЛЬНЫЕ ПОСТРОЕНИЯ

происходят в первую очередь из Элевсина или из культа Диониса. Мистериальные культы больше не считаются религиями спасения и духовности. Прежде всего, они являются не религиями, но «формами, тенденциями или выбором, варьирующимися в пределах единого конгломерата <... > античной религии». Спасение, которого искали в этих культах, имело ту же материальную природу, что и спасение, обеспечиваемое традиционными культами: оно относилось к этому миру. Конечно, они показывали, что смерть не была злом, и давали надежду на жизнь в ином мире, но прежде всего они стремились реализовать счастливую жизнь здесь, по возможности ее продлить и помочь умершему после его смерти. По сути, посвященный искал особой близости с одним или несколькими божествами, которые должны были обеспечить его спасение и в жизни и в смерти, а не посвящения в систематическую теологию, ориентированную на спасение души. В сущности, этот опыт отличается от магических обрядов или теургии только своим общинным характером и ориентацией на благо, в то время как близость с (подземным) божеством, которой искали тот или та, что практиковали обряды колдовства, часто служила причинению вреда. Но в принципе колдун искал личной встречи с божеством, как это происходило в мистериальных культах или, начиная с II в. н.э., в гностических или философских движениях. Только колдун делал это посредством соответствующих обрядов и с целью открыть тайны или осуществить власть над божеством, а не для того, чтобы искать с ним союза. Неоплатоники намного больше, чем мистерии и, разумеется, некоторые обряды колдовства, практиковали аскезу, духовность и мистический опыт, достигаемый временным разделением души и тела. Считалось, что основатель неоплатонизма, Плотин (около 205-270), испытал это четырежды.

Мистериальные культы изменяли отношение с божеством в этом мире посредством обрядов инициации и очищения. Но эти инициации не представляют собой видимого (кроме культа Митры, где существовали различные градации) и окончательного изменения состояния. Отправление этих культов сосуществовало с другими культами *города*. Впрочем, многие «мистические» обряды совершались применительно к обетам, чьи цели были материальными. Как пишет В. Буркерт, это была экспериментальная форма религии, которая искала наиболее действенных богов и их дружбы. Ничто не сбли-

жает эти культы с христианством. Нет ни вести о триумфе над смертью, ни существенно нового откровения. В единственном документе, который прямо информирует нас о митраической инициации, небольшом фрагменте «катехизиса» IV в., недавно опубликованном Уильямом Браширом (1992), содержится только игра в систематизированные ответы между посвящаемым и служителем культа, которая не дает никакой существенной информации о культовой доктрине, но касается по преимуществу ритуальных аспектов посвящения. Культ Великой Матери также был постепенно соединен с мистериями, определенно упомянутыми в IV в. н.э., но их можно обнаружить и со II в. Эти мистериальные интерпретации культа Матери выражались в обрядах тавроболий или криоболий, которые распространились с середины II в. Посредством принесения в жертву (за благополучие императора) быка или барана, чьи тестикулы подносились Матери в качестве замены «самоувечения», участники культа могли посвятить себя богине ритуалом, аналогичным тому, что практиковали галлы. Философская экзегеза этой практики более ясна в гностических текстах. Так, секта нахаше-нов давала духовную интерпретацию обрядам и анатолийскому мифу о Великой Матери. Кастрация Аттиса представляет собой восхождение души в высшую и вечную сферу, где больше не существует различия между полами: новый человек, созданный таким образом, является одновременно и мужчиной, и женщиной. Эта экзегеза может дать представление об интерпретациях, практикуемых в мистериальных группах.

4. Сосуществование религий

Мистерии совершенно не соответствуют религиозному сдвигу, постулировавшемуся некоторыми историками прошлого. В конечном итоге речь идет об особом проявлении ритуализма, на стыке ритуальной традиции и философии. С этой точки зрения ежедневный контакт римлян с «настоящими» восточными религиями: иудаизмом, христианскими и гностическими движениями, конечно же, оказывал более глубокое воздействие на эволюцию традиционных религий, чем мистериальные культы, которые всегда оставались ограниченным феноменом.

В Риме и во всех *городах* империи соседствовали многочисленные религиозные системы, между которыми были различия, порой существенные, в вопросе о представлении о бо-

часть пятая ЭКЗЕГЕЗЫ И УМОЗРИТЕЛЬНЫЕ ПОСТРОЕНИЯ

жестве, в вопросе о религиозных ролях индивидов или о конечной цели благочестия. Иудейские общины появились в Риме со II в. до н.э., и несмотря на страшное потрясение восстаний I и II вв. н.э., они оставались процветающими на протяжении всего периода Империи, в Риме и других местах. Христианские общины, которых до II в. почти не отличали от иудеев, также прочно обосновались в городах всей империи. Несмотря на преследования, которые на них неоднократно обрушивались, особенно начиная с середины III в., долгие периоды относительного мира позволяли им свободно практиковать свою религию, пока она не возбуждала общественных беспорядков. Эта свобода была еще более широкой в домашнем кругу.

Итак, было неизбежно, что римляне постепенно посвящались, в той или иной степени, в религии, отличающиеся от их собственной. И действительно, исследования показали, что границы между всеми этими общинами и римлянами, практикующими традиционную религию, были менее непроницаемыми, чем об этом думают. Все побуждало к этим контактам. Не следует воображать, что римляне были несокрушимыми приверженцами одной религии. Прежде всего потому, что они принадлежали не к одной религии, но ко многим: религии семьи, квартала и *города*. Привычные к отправлению того или иного типа культа в соответствии с той или иной социальной ситуацией, римляне больше не были связаны с одной формой единого «верования». Большинство традиционных религиозных систем не знали инициации и тем самым легко допускали участие соседей или иностранцев. Так, неудивительно наблюдать, как римляне переходят от одного типа культа к другому в связи с соседством или общими предприятиями (торговля, ремесла, плавание). Иногда они участвовали в ритуальном пире у соседей или партнеров-иудеев; надписи также удостоверяют существование веры в «грозного Бога» среди благотворителей синагог. Другие верующие, казавшиеся до II в. н.э. иудеями, распространяли новое слово, которому римляне мало-помалу внимали. Проповедь Августина, датируемая началом 404 г., обращена непосредственно к «язычникам» и показывает, что они присутствовали на богослужении среди христиан: они покидали базилику только во время евхаристии. Кроме того, апологетические трактаты стремились распространить христианское учение среди симпатизирующих или нет «язычников». И на-

против, некоторые из соседей-иудеев или христиан присутствовали на праздниках семьи и

квартала, не говоря уже о больших жертвенных пирах и публичных играх, в которых они участвовали. Отцы церкви восставали против этого смешения с энергией, достаточной для того, чтобы мы могли считать его обычным явлением.

Как бы то ни было, мало-помалу были проведены сопоставления и развились новые религиозные формы. Можно считать, что более поздние версии мистериальных культов являются продуктом смешения религиозных общин. Долгое преобладание традиционного ритуализма в ходе предшествующих веков не означало, что религиозность, основанная на совершенствовании личности и на поиске спасения души, отсутствовала. Единственным отличием от последующих религий было иное соотношение между духовностью и ритуализмом. Так, возрастающий интерес к типу религиозного опыта, ищущего контакта души с божеством, не обязательно составлял духовную революцию, но скорее отражал перемещение равновесия в религиозных концепциях. Стимулируемые своим философским образованием и особенно новыми религиями, некоторые «язычники» делали сильный акцент на посвятителном и мистериальном аспекте традиционной религии. Это происходило то в форме аллегорической интерпретации, как под пером императора Юлиана, то в соединении инициации всех мистерий римского мира, как это делало окружение Прете-кстата. Но эти феномены датируются IV в., когда идеал *города* как таковой исчезал и когда несчастья эпохи заставили многих римлян сомневаться в поддержке со стороны традиционных богов. Свидетельства сохранения традиционных практик в действительности относились к аристократии, которая поддерживала, трансформируя в разновидность философствующей религии, некоторые общественные культы, отправлявшиеся в качестве исключительно домашних культов. Непрерывно издаваемые законы, запрещающие совершение традиционных обрядов, переносили проблему в другой план. Отныне обращение состояло в очищении практики христианства от рефлексов греко-римского ритуализма.

ПРИЛОЖЕНИЕ I

ХРОНОЛОГИЯ

ДАТЫ	ИСТОРИЧЕСКИЕ СОБЫТИЯ	РЕЛИГИОЗНЫЕ СОБЫТИЯ
754 до н.э.	Легендарная дата основания Рима	
754-509	Царская эпоха	
509-27	Республика	
13 сентября 509		Традиционная дата освящения храма Юпитера Капитолийского
17 декабря 497		Традиционная дата освящения храма Сатурна
19 апреля 493		Традиционная дата освящения храма Цереры, Либера, Либеры (на Авентине)
27 января 484		Традиционная дата освящения храма Кастора на Форуме
451-450	Законы Двенадцати таблиц	
13 июля (?) 431		Традиционная дата освящения храма Аполлона (возле театра Марцелла)
399		Первое проведение лектистерний, организованных децемвирами <i>sacris faciundis</i>
390	Разграбление Рима галлами	Основание храма Айя Локуция
367	Лициниевы законы, открывающие для плебса доступ к консулату	Плебеи становятся децемвирами <i>sacris faciundis</i>
366		Римские игры (4-17 сентября, пир Юпитера 13 сентября) становятся ежегодным празднеством

340	Война с латинами	<i>Devotio</i> (легендарное?) консула Публия Деция Муса в битве на реке Везер в Кампании
312	Цензура Аппия Клавдия. Строительство Аппиевой дороги и первого акведука	Культ Геркулеса на Великом алтаре (Forum Boarium), традиционно отправляемый Петициями, выкуплен государством и поручен государственным рабам
304	Писец Гней Невий начинает отмечать в календаре даты дней <i>fasti</i> и <i>nefasti</i>	Учреждение парада римских всадников (<i>transvectio equitum</i>) между храмом Марса у Капенских ворот и храмом Кастора (15 июля)
300		Огульниев закон позволяет плебейам входить в коллегии понтификов и авгуров; увеличение числа жрецов в публичных коллегиях
295	Новая самнитская война (298-291)	<i>Devotio</i> сына-тезки Публия Деция Муса во время битвы у Сентина
293		Введение культа Эскулапа по совету Сивиллиных книг (освящение храма Эскулапа на Тибрском острове 1 января 291 г.)
287	Гортензиев закон знаменует конец борьбы сословий	
272-264	Рим завершает завоевание Италии	
264-241	Первая Пуническая война	
254-244		Первый верховный понтифик — плебей (Тиберий Корунканий)
228		Погребение заживо на Бычьем Форуме двух пар — греков и галлов
221	Ганнибал возглавляет карфагенскую армию. Строительство Фламиниева цирка	
220		Плебейские игры (4-17 ноября, пир в честь Юпитера 13 ноября) становятся ежегодными
218-202	Вторая Пуническая война	
218	Начало Второй Пунической войны. Ганнибал переходит через Альпы	Многочисленные prodigia, консультация Сивиллиных книг и искупительные церемонии

217	Консул Фламиний отказывается вернуться в Рим, чтобы получить инвести-турные ауспиции на Капитолии, сформулировать обеты на благо республики и совершить жертвоприношение Юпитеру Латиарису на Альбанской горе. Поражение при Тразименском озере	Многочисленные проdigии. Искупытельные мероприятия, рекомендованные Сивиллинскими книгами, в том числе - формулирование обета <i>ver sacrum</i>
216	Ганнибал разбивает римлян при Каннах	Погребение заживо на Бычьем Форуме двух пар — греков и галлов
215		Семпрониев закон делает обязательным посвящение общественных храмов двумя специально выбранными людьми (<i>duumviri aedi dedicandae</i>)
213	Ганнибал взял Тарент	Паника в Риме, меры против суеверия. Присоединение к Сивиллиным книгам <i>sagmina Marciana</i> (пророчеств братьев Марциев)
212		С этого времени верховный понтифик избирается трибутными комициями. Учреждение Аполлоновых игр
211	Ганнибал идет на Рим	
207		Многочисленные проdigии, среди которых — погашение очага Весты
205		Введение в Риме культа Великой Матери (Кибелы) по рекомендации Сивиллиных книг для достижения победы
4 апреля 204	Сципион отправляется в Африку	Принятие Великой Матери, которая получает место в храме Победы (на Палатине). Учреждение Мегалезийских игр («Игры Великой Матери»)
202	Победа римлян при Заме	
200-197	Война с Македонией	
197-181	Подчинение Цизальпинской Галлии (долина По)	
196	Лициниев закон учреждает трех эпулонов, которым поручаются священные пиры	
195		<i>Ver sacrum</i> 217 г. выполнен, исполнение повторено в 194 г. по причине погрешности в форме
191	Ацилиев закон поручает интеркаляцию понтификам Цереры (<i>ieiuniutn Cereris</i>) становится ежегодным и официальным	Освящение храма Великой Матери на Палатине. Пост становится ежегодным и официальным

30 июня 189	Фульвий Нобилиор посвящает храм Геркулесу «Муза-гету», который был закончен в 180- 170 гг.	
186	Скандал с Вакханалиями и репрессии	
181	Открытие в погребении на Яникуле и уничтожение книг «Нумы» (считавшихся пифагорейскими)	
175	Изгнание эпикурейских философов Алкея и Филиска (?)	
173	Изгнание философов	Игры в честь Флоры становятся ежегодными
156-155	Посольство философов Диогена, Критолая и Карнеада	
154	Элиев и Фуфиев законы устанавливают право магистратов оспаривать легитимность комиций посредством объявления знамений неблагоприятными	
153	Начало гражданского года установлено 1 января (вступление в должность консулов)	
149-146	Третья Пуническая война	
146	Разрушение Карфагена. Изгнание халдеев (астрологов)	<i>Evocatio</i> богов Карфагена
133	Тиберий Гракх — плебейский трибун	
132	Убийство Тиберия Гракха	
123-122	Гай Гракх — плебейский трибун	
121	Убийство Гая Гракха	
114	Погребение на Бычьем Форуме двух пар — греков и галлов	
104-103	Домициев закон поручает избрание жрецов четырех главных коллегий трибутным комициям	
91-88	Союзническая война	
89-82	Квинт Муций Сцевола — верховный понтифик	
87-80	Гражданская война между сторонниками Мария и Суллы	
87	Взятие Рима Марием Цинной	После самоубийства Корнелия и Мерулы, фламينا Юпитера, эта должность останется вакантной до 1 г. до н.э.
83	Пожар на Капитолии и гибель Сивиллиных книг	
82	Диктатура Суллы. Сулланские законы	Убийство верховного понтифика Квинта Муция Сцеволы в святилище Весты; Корнелиев закон о жречестве отменяет Домициев закон и увеличивает число жрецов

76	Восстановление Сивиллиных книг	
69	Освящение нового Капитолия	
65	Папиев закон об избрании весталок, ограничивающий полномочия верховного понтифика	
63	Консулат Цицерона. Заговор Катилины	Атиев закон о жречестве отменяет Корнелиев закон и возвращается к положениям Домициева закона; Юлий Цезарь избран верховным понтификом
62		Скандал с Дамией (Клодий, переодетый женщиной, оскверняет мистерии Бона Деа)
59	Консулат Цезаря	Разрушение алтарей Исиды и Сераписа на Капитолии
58	Цезарь в Галлии (58-51)	Закон плебейского трибуна Клодия ограничивает право <i>obnuntiatio</i>
50-48	Гражданская война между Помпеем и Цезарем	
49-46	Юлиев закон о жречестве	
46	Календарная реформа Цезаря	
44	Убийство Цезаря. Изменение названия месяца квинктилия на июль	Лепид становится верховным понтификом
43	Октавиан в первый раз получает <i>imperium</i>	
42	Битва при Филиппах	Обожествление Цезаря по Руфренову закону
36	Обет Октавиана о храме Аполлона Палатинского	
33	Изгнание халдеев	
32	Октавиан объявляет войну Египту, следуя ритуалу фециалов	
31	Победа при Акции	
1 августа 30	Взятие Александрии. Октавиан — единственный владыка империи, конец гражданской войны	
18 августа 29	Освящение храма Божественного Юлия	
27 до н.э. — 476 н.э.	Империя	
27 до н.э. — 68 н.э.	Династия Юлиев-Клавдиев	
13 января 27	Октавиан получил Август	Программа реставрации имя культов и священных зданий
9 октября 28	Освящение храма Аполлона Палатинского	

28	Запрещение часовен Иисиды в пределах померия. Восстановление арвальского братства (?). Четырехлетние игры за благополучие Августа	
27-25	Агриппа возводит Пантеон	
17	Пятые Секулярные игры	
6 марта 12	Август избран верховным понтификом	
28 апреля 12	Освящение алтаря Весты в доме Августа на Палатине	
Начиная с 12 г.	Восстановление коллегий, отправляющих культ Ларов перекрестков на <i>Compitalia</i>	
11	Вновь занят фламинат Юпитера	
30 января 9	Освящение Алтаря августова Мира (Ara Pads Augustae)	
8	Месяц секстилий назван августом. Последнее дополнение к календарной реформе Цезаря	
2	Август получил от сената титул отца отечества. Освящение храма Марса Мстителя на Форуме Августа	
14 н.э.	Смерть Августа. Тиберий становится императором	Обожествление Августа, Учреждение <i>saddles Augustaks</i> и фламина Августа для отправления его культа
19	После скандала Тиберий приказывает разрушить Исей и бросить статую Иисиды в Тибр	
37	Смерть Тиберия, Калигула — император	Освящение храма Божественного Августа на Палатине
38		Калигула приказывает построить храм Иисиды на Марсовом поле
41	Убийство Калигулы, Клавдий — император	
42		Обожествление Ливии (Божественная Августа)
47		Секулярные игры по случаю восьмого столетия основания Рима
41/54		Публичное признание «фригийских» праздников Великой Матери, справляемых в марте; разрешение функционирования коллегии дендрофоров
54	Смерть Клавдия, Нерон — император	Обожествление Клавдия
64	Пожар в Риме. Преследование христиан	Освящение храма Божественного Клавдия на Целии
Последняя четверть I в.		Культе Митры укореняется в Италии и в Риме

68-69	Убийство Нерона. Гражданская война. Пожар на Капитолии	
70-96	Династия Флавиев	
70	Веспасиан — • император. Разрушение Иерусалима и Иерусалимского храма Титом	
79-81	Смерть Веспасиана, Тит — император. Смерть Тита, Домициан — император	Обожествление Веспасиана и Тита
86		Учреждение Капитолийского <i>Агона</i> в честь Капитолийской триады
87		Шестые Секулярные игры
96-192	Династия Антонинов	
96	Убийство Домициана, Нерва — император	
98	Смерть Нервы, Траян — император	Обожествление Нервы
117	Смерть Траяна, Адриан — император	Обожествление Траяна
118-119		Реконструкция Пантеона. Освящение храма Божественного Траяна на Форуме Траяна
135		Освящение храма Венеры и Ромула на Священной дороге
132-135	Вторая иудейская война. Основание римской колонии в Иерусалиме	
138	Смерть Адриана, Антонин — император	Обожествление Адриана
141		Освящение храма Божественной Фаустины (позже также Божественного Антонина)
145		Освящение храма Божественного Адриана на Марсовом поле
147		Секулярные игры знаменуют девятое столетие основания Рима
Начиная с середины	Ив.	Кульτ Митры укореняется в провинциях. Тавроболия становится отныне частью культа Великой Матери
161	Смерть Антонина, Марк Аврелий и Луций Вер — императоры	Обожествление Антонина
169	Смерть Луция Вера	Обожествление Луция Вера
180	Смерть Марка Аврелия, Коммод — император	Обожествление Марка Аврелия
193	Убийство Коммоды. Гражданская война (193-197)	
193-235	Династия Северов	
193	Септимий Север провозглашен императором	Обожествление Коммоды

197	<i>Апология Тертуллиана</i>	
202	Эдикт, запрещающий иудейский и христианский прозелитизм. Преследования христиан	
204		Седьмые Секулярные игры
211	Смерть Септимия Севера, Каракалла и Гета — императоры	Обожествление Септимия Севера
212	Эдикт Каракаллы предоставляет римское гражданство всем свободным перегринам. Убийство Геты	
217-218	Убийство Каракаллы, Элагабал — император	Обожествление Каракаллы
218-222		Элагабал вводит культ солнечного бога Элагабала
222	Элагабал убит, Александр Север — император	
235	Александр Север убит	Обожествление Александра Севера
235-285	Кризис и беспорядки	
248	Филипп Араб — император (244-249)	Секулярные игры знаменуют тысячелетие основания Рима
250	Траян Деций — император (249-251). Преследования христиан	Эдикт Деция, обязывающий граждан совершать жертвоприношения богам
257		Эдикт Валериана (253-260), запрещающий христианский культ
260	Взятие в плен Валериана персидским царем. Реформы Галлиена (253-268)	Возвращение к терпимости в отношении христианства
274	Аврелиан — император (270-275)	Освящение храма Непобедимого Солнца
284	Приход к власти Диоклетиана (284-305)	
286	Максимиан провозглашен августом (286-305)	
293	Констанций и Галерий получили титул цезарей	
293-305	Тетрархия	
303-305		Масштабные преследования христиан при Диоклетиане
305	Отречение Диоклетиана и Максимиана	
306	Смерть Констанция, узурпация Константина и Максенция	
311		Эдикт Галерия о веротерпимости признает христианство дозволенной религией. Смерть Галерия
312	Поражение Максенция. Константин — владыка Запада: империя Константина (312-383)	
313	«Миланский эдикт»: свобода культа, предоставленная христианам, восстановление церквей	

330	Основание Константинополя	
331	Инвентаризация имущества языческих храмов	
337	Крещение Константина	
342		Императорский указ запрещает языческие жертвоприношения
357-400		Спор об Алтаре Победы (Симмах)
361-363	Правление Юлиана, языческая реакция	
367		Реставрация Претекстатом портика <i>Dii Consentes</i> возле Римского Форума
379		Грациан отказывается носить одеяние верховного понтифика
382		Меры Грациана против язычества
391		Закон Феодосия, окончательно запрещает языческий культ, храмы закрыты и разрушены
Вскоре после 400		Стилихон сжигает Сивиллины книги
410	Разграбление Рима Аларихом	
494		Папа Геласий I запрещает христианам Рима участвовать в Луперкалиях

ГЛОССАРИЙ

1. Имена

АВГУСТ (63 до н.э. — 14 н.э.): приемный сын Цезаря, после победы над Марком Антонием стал первым римским императором.

АВГУСТИН (354-430): епископ Гиппона, отец церкви. Его сочинение «Град Божий» (413-426) является очень важным для истории римской религии.

ВАРРОН (116-27 до н.э.): сенатор, после политической карьеры на стороне Помпея посвятивший себя исследованиям и литературной деятельности. В 47 г. он посвящает верховному понтифику Цезарю свои «Древности дел божественных». Между 46 г. и своей смертью он публикует многочисленные книги на литературные и лингвистические темы.

ГЕРМАНИК (15 до н.э. — 19 н.э.): приемный сын императора Тиберия и его официальный наследник.

ДЕЦИИ: семья, два или три члена которой прославились тем, что «обrekli» себя подземным богам во время сражений IV и III вв. до н.э.

КАТОН (234-149 до н.э.): римский сенатор, автор в числе прочего трактата «О земледелии».

МАКРОБИЙ: (начало V в. н.э.): автор «Сатурналий», энциклопедии в форме литературного пира, которая содержит многочисленные данные о религии.

ПАВЕЛ ДИАКОН (около 730-797 н.э.): эрудит каролингской эпохи, помимо прочего автор сокращения сочинения Феста «О значении слов».

СЕНЕКА (1-65 н.э.): сенатор, консул (в 56 г.), философ-стоик, воспитатель Нерона и очень влиятельный человек в первые годы принципата Нерона. Автор философских трактатов и писем, а также трагедий.

СЕРВИЙ (конец IV — начало V в. н.э.): грамматик, автор пространного комментария к сочинениям Вергилия, содержащего многочисленные сведения о религии.

ТЕРТУЛЛИАН (около 160 — после 220): христианский апологет из Карфагена.

ТИБЕРИЙ (42 до н.э. — 37 н.э.): приемный сын Августа, второй римский император.

ГЛОССАРИЙ

тит ливий (59 до н.э. — 17 н.э.): автор римской истории в 142 книгах от основания города до принципата Августа. Сохранились только 35 книг и эпитомы.

ФЕСТ: Секст Помпей Фест, римский грамматик, который во II в. н.э. сделал сокращение словаря Верия Флакка «О значении слов», составленного в эпоху Августа.

ФУЛЬВИЙ НОБИЛИОР: Марк Фульвий Нобилиор, консул 189 г. до н.э., победитель этолийцев; образованный человек, друживший с поэтом Эннием, он построил из добычи своей кампании храм Геркулеса и Муз на Марсовом поле.

ЦИЦЕРОН (106-43 до н.э.): римский сенатор, чье литературное наследие является одним из наиболее важных, что дошли до нас. Оно включает, помимо прочего, речи, переписку и философские трактаты.

2. Институциональные термины

АНТИКВАРЫ: римские эрудиты, собиравшие и изучавшие древние установления и слова.

ВОЛЬНООТПУЩЕННИК: бывший раб, отпущенный на волю.

ГОРОД: государство, состоящее из главного города и его территории.

ДУУМВИР: верховный магистрат в римском *городе*.

иды: в римском календаре «середина» месяца, они приходились на 13-е или 15-е число месяца.

ИМПЕРИЙ: «полномочия верховного командования», которыми обладали консулы и преторы; отсюда происходят термины «император» и «империя».

ИМПЕРИЯ: период, длившийся с 27 г. до н.э. до 476 г.

ИНДОЕВРОПЕЙЦЫ: общества, говорившие на одном из языков индоевропейской группы, засвидетельствованных от Индии до Галлии.

КАЛЕНДЫ: в римском календаре первый день месяца.

КЛИЕНТ: лицо, группа или даже *город*, связанные с патроном и защищаемые им; в свою очередь клиенты по любому случаю поддерживают своего патрона.

колония: форма римского *города*; колониями римского права были *города*, основанные Римом в соответствии с римским правом и часто населенные ветеранами; латинскими колониями были *города*, основанные Римом и функционировавшие в соответствии с римским правом, но граждане которых

206

ПРИЛОЖЕНИЕ

становились римскими гражданами постепенно, через участие в местных магистратурах.

КОМИЦИАЛЬНЫЙ: относящийся к комициям, т.е. к избирательным или законодательным собраниям римского народа.

ЛАРАРИЙ: домашняя часовня, в которой находились изображения богов Ларов и Гения главы семьи.

ЛАТИНСКОЕ ПРАВО: совокупность прав, предоставленных гражданам *города* латинского права (брак, передача имущества, право исполнять магистратуры и становиться таким образом римским гражданином).

МАГИСТРАТ: выборное лицо, которое осуществляет власть в *городе*. В Риме это консулы, преторы, эдилы, квесторы и плебейские трибуны; в муниципиях или колониях — дуумвиры, эдилы и квесторы.

МАТРОНА: замужняя женщина.

МУНИЦИПИЙ: римский (или латинский) *город*, обладающий автономной организацией.

ноны: в римском календаре 5-е или 7-е число месяца.

ОРТОПРАКСИЯ: религиозная система, основанная на ритуалах и их правильном исполнении.

ПАТРИЦИЙ: юридический термин, обозначающий потомков семей, которые принадлежали к аристократии до начала V в.

ПАТРОН: богатый и влиятельный гражданин, покровительствовавший клиентам, т.е. более простым гражданам, которые в свою очередь оказывали ему поддержку в общественной жизни.

ПЕРЕГРИНЫ: юридический термин, обозначающий иностранцев, не обладавших правом полного римского гражданства или латинским правом; существовали также *города* и на-роды-пегрины.

ПЛЕБЕЙ: римский гражданин, который не принадлежал к патрицианским семьям.

полисный: относящийся к *городу* и его идеологии.

ПРЕДЕИСТЫ: также называются примитивистами. «Школа» историков религии, которые верили в то, что можно обнаружить в религиозных ритуалах стадию, предшествующую изобретению антропоморфных богов, на которой культ состоял исключительно из признававшихся эффективными жестов. Считалось, что божества на этой стадии были «нуминозными»

ГЛОССАРИЙ

силами, безличными и неопределенными. Среди предеистов называют прежде всего немца Людвиг Дойбнера и англичанина Герберта Дж. Роуза.

ПРИНЦИПАТ: политический режим, соответствующий первым двум векам империи, во время которого император осуществлял свою власть в соответствии с традициями.

РЕСПУБЛИКА: период между традиционной датой основания республиканского режима в Риме, в 509 г. до н.э., и началом принципата, в 27 г. до н.э.

САКРИФИКАТОР: помощник совершающего жертвоприношение, в обязанности которого входило выполнение физических действий при жертвоприношении.

СЕНАТ: совет, образованный из бывших магистратов.

СОВЕРШАЮЩИЙ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ: тот, кто обладает инициативой и полномочиями во время совершения жертвоприношения.

СОСЛОВИЕ: официально признанная *городом* общественная группа, пользующаяся определенными привилегиями и исполняющая определенные функции.

СПОРТУЛА: дар, который патрон делал своим клиентам, особенно по утрам, когда те его приветствовали.

ТОГА ПРЕТЕКСТА: тога (кусоч ткани, составлявший одежду римского гражданина), украшенная широкими пурпурными полосами. Предназначалась для магистратов и жрецов.

ТРИКЛИНИЙ: пиршественный зал.

vicus: населенный пункт, расположенный на территории *города* и подчиненный ему; в главном городе — название, данное кварталам.

ЛИТЕРАТУРА

Цитируемые тексты

Отрывки из Феста и Павла Диакона цитируются по изданию: Lindsay (W.W.), *Sex. Pompeius Festus, De verborum significatione*, Leipzig, 1913.

Надписи цитируются по: CIL *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berlin, 1863.

ILLRP DEGRASSI (A.), *Inscriptiones Latinae Liberae Rei publicae*, Firenze, 1963.

ILS DESSAU (H.), *Inscriptiones Latinae selectae*, Berlin, 1892-1916.

Общие труды

Основные учебники

LATTE (К.), *Romische Religionsgeschichte*, Munchen, 1960 (см. BRELICH (A.), «Un libro dannoso», в *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 32, 1961, 310-354). WISSOWA (G.), *Religion und Kultus der Romer*, Munchen, 1912.

Современные учебники и исследования

BAYET (J.), *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Payot, Paris, (1969), 1976.

BEARD (M.), «Religio», в *Cambridge Ancient History*², IX, Cambridge, 1994, 729-768.

BEARD (M.), NORTH (J.), PRICE (S.), *Religions of Rome*, Oxford, 1998. DUMEZIL (G.), *La Religion romaine archaïque*², Payot, Paris, 1987. LE GLAY (M.), *La Religion romaine*, Colin, Paris, 1991. NORTH (J.), «Religion in Republican Rome», в *Cambridge Ancient History*², VII, 2,2, Cambridge, 1990, 573-624.

RUPKE (J.), *Die Religion der Romer. Eine Einführung*, Munchen, 2001.

SCHEID (J.), *Religion et piete a Rome*, La Decouverte, Paris, 1985. TURCAN (R.), *La Religion romaine. I. Les dieux. II. Le culte* (Iconography of Religions Sect. 17,1, 1-2), Brill, Leiden, 1988.

Энциклопедии

Le Grand Atlas des religions. Encyclopaedia Universalis, Paris, 1988. (Прекрасное введение в историю религий).

ЛИТЕРАТУРА

Dictionnaire des mythologies et des religions des societes tradition-nelles et du monde antique, Flammarion, Paris, 1981. (Разделы Р. Шиллинга о Риме).

Для многих сюжетов можно найти вводные работы и обобщения разной ценности в энциклопедии *Aufstieg and Niedergang der rb'mischen Welt*, опубликованной у De Gruyter (особенно тома II, 16,17 (Рим и Италия); 18 (провинции); 19-21 (иудейская религия), 22 (гностики), 23 ел. (христианство)).

Важные исследования

BAYET (J.), *Croyances et rites dans la religion romaine*, Paris, 1971. BOYANCE (P.), *Etudes sur la religion romaine* (Collection de l'Ecole Francaise de Rome, vol. II), Rome, 1972.

MOMIGLIANO (A.), *Saggi di storia delta religione romana*, Brescia, 1988.

NOCK (A.D.), *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford, 1972.

NORTH (J.), «Conservatisme and change in Roman religion», в *Papers of the British School in Rome*, 1974, 1-12.

Магия

GRAF (R.), *La Magie dans l'antiquite greco-romaine*. Belles Lettres, Paris, 1994.

Республика

LIEBESCHUETZ (J.H.C.), *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford, 1979.

PAILLER (J.-M.), *Bacchanalia. La repression de 186 av. J.-C. a Rome et en Italie: vestiges, images, traditions*, Rome, 1988. PORTE (D.), *Les Donneurs de sacre*. Belles Lettres, Paris, 1989. SCHEID (J.), «Nouveau rite et nouvelle piete. Reflexions sur le ritus Graecus», в *Ansichten griechischer Rituale: Geburtstags-Symposium fur Walter Burkert, Castelen bei Basel, 15 bis 18 Marz 1996*, Stuttgart, Leipzig, 1998.

Империя

FISHWICK (D.), *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, 1, 1-1, 2, Brill, Leiden, 1987. FRASCHETTI (A.), *Rome et le prince*, Belin, Paris, 1990.

210

ПРИЛОЖЕНИЕ I

LE GALL (J.), *La Religion romaine de l'epoque de Caton l'Ancien au regne de l'empereur Commode*, SEDES, Paris, 1975.

Le Culte des souverains dans l'empire romain (Entretiens de la Fondation Hardt, vol. 19), Geneve, 1973.

MACMULLEN (R.), *Paganism in the Roman Empire*. Yale U.P., 1981.

PRICE (S.), *Rituals and Power: the Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984.

TURCAN (R.), *Mithra et le mithriacisme*. Belles Lettres, Paris, 1993.

TURCAN (R.), *Les Cultes orientaux dans le monde romain*. Belles Lettres, Paris, 1989.

WEINSTOCK (ST.), *Divus Iulius*, Oxford, 1971.

Проблемы, определения, ритуализм

CORNELL (T.J.), *The Beginnings of Rome. Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars* (c. 1000-264 BC), Routledge, London, New York, 1995.

POUCET (J.), *Les Origines de Rome*. Tradition et histoire, Bruxelles, 1985.

MOMIGLIANO (A.), «The origins of Rome», в *Cambridge Ancient History**, VII, 2, Cambridge, 1989, 52-112.

MOMIGLIANO (A.), SCHIAVONE (A.), ED., *Storia di Roma. I. Roma in Italia*, Einaudi, Torino, 1988; IV. *Caratteri e morfologie*, 1989.

Политеизм, обряды, терминология

SCHMIDT (FR.), ED., *L'Impensable polytheisme*. Archives contemporaines, Paris, 1988.

LINDER (M.), SCHEID (J.), «Quand croire c'est faire. Le probleme de la croyance dans la Rome ancienne», в *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 81, 1993, 47-62.

DURAND (J.-L.), SCHEID (J.), «"Rites" et "religion". Remarques sur certains prejuges des historiens de la religion des Grecs et des Romains», в *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 85, 1994, 23-43.

FUGIER (H.), *Recherches sur l'expression du sacre dans la langue latine*. Presses universitaires de Strasbourg, 1963. LENCLUD (G.), «Qu'est-ce que la tradition?», в M. DETIENNE (ED.), *Transcrire les mythologies. Tradition, ecriture, historicite*. Albin Michel, Paris, 1992, 25-44.

SCHILLING (R.), *Rites, cultes, dieux de Rome*, Klincksieck, Paris, 1979. THOMAS (Y.), «Sanctio. Les defenses de la loi», в *L'Ecrit du temps*, 19, 1988, 61-84.

ЛИТЕРАТУРА

211

Календарь

RUPKE (I.), *Kalender und Offentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom* (Religions-geschichtliche Versuche und Vorarbeiten, vol. 40), De Gruyter, Berlin; New York, 1995.

LE BOEUFFLE (A.), *Le del des Romains*, De Boccard, Paris, 1989. DEGRASSI (A.), *Fasti anni Numani etuliani* (Inscriptiones Italiae, XIII, 2), Roma, 1963.

Храмы, святилища, священные места

GROS (P.), *UArchitecture romaine du debut du III^e siecle av. J.-C. a la fin du Haut-Empire*. I. Les monuments publics, Picard, Paris, 1996, 122-234.

GROS (V.), *Aurea templa. Recherches sur l'architecture religieuse de Rome a l'epoque d'Auguste*

(Bibliothèque des Ecoles Françaises de Rome et d'Athènes, vol. 231), Rome, 1976. *Les Bois sacrés* (Actes du colloque international de Naples. Centre Jean-Berard, vol. 10), Naples, 1993.
 ABERSON (M.), *Temples votifs et butin de guerre dans la Rome républicaine*, Rome, 1994.
 COARELLI (P.), *Guide archéologique de Rome*, Hachette, Paris, 1980. COARELLI (F.), // *Foro Romano. II. Periodo repubblicano e augusteo*, Quasar, Roma, 1985.
 COARELLI (F.), // *Foro Boario dalle origini alla fine della Repubblica*, Quasar, Roma, 1988.
 COARELLI (F.), // *Campo Marzio*, Quasar, Roma, 1997. ZIOLKOWSKI (A.), *The Temples of Mid-Republican Rome and their Historical and Topographical Context*, Roma, 1992.

Жертвоприношение

GRAF (F.), *La Magie dans l'antiquité gréco-romaine*. Belles Lettres, Paris, 1994.
 RUDHARDT (J.), REVERDIN (O.) ED., *Le Sacrifice dans l'Antiquité* (Entretiens de la Fondation Hardt, XXVII), Vandoeuvres-Geneve, 1981.
 SCHEID (J.), *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvaux, modèles, du culte public dans la Rome des empereurs* (Bibliothèque des Ecoles Françaises de Rome et d'Athènes vol. 275), Rome, 1990 (passim).
 VALETTE-CAGNAC (E.), *La Lecture à Rome. Rites et pratiques*, Belin, Paris, 1997 (passim).

212

ПРИЛОЖЕНИЕ I

VERSNEL (H.S.) ED., *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden, 1981. VEYNE (P.), «*Titulus praelatus*: offrande, solennisation et publicité dans les ex-voto grecs-romains», dans *Revue archéologique*, 1982-1983, 281-300.
 VEYNE (P.), «La nouvelle piété sous l'Empire: s'asseoir auprès des dieux, fréquenter les temples», в *RPh*, 63, 1989, 175-194. FREYBURGER (G.), «La supplication d'action de grâces dans la religion romaine archaïque», в *Latomus*, 36, 1977, 289-298. FREYBURGER (G.), «La supplication d'action de grâces sous le Haut-Empire», в *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, Prinzipat, 16, 2, 1418-1439.

Дивинация

BEARD (M.), «Cicero and Divination: the formation of a Latin Discourse», в *Journal of Roman Studies*, 76, 1986, 33-46. BLOCH (R.), *La Divination dans l'Antiquité*, PUF, Paris, 1984. BOUCHE-LECLERCQ (A.), *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Paris, 1892.
 MACBAIN (BR.), *Prodigy and Expiation: a Study in Religion and Politics in Republican Rome*, Bruxelles, 1982. MAGDELAIN (A.), *l'us imperium auctoritas. Etudes de droit romain* (Collection de l'Ecole Française de Rome, vol. 133), Rome, 1990 (passim).
 SCHEID (J.), «La parole des dieux. L'originalité du dialogue des Romains avec leurs dieux», в *Opus*, 6-8, 1987-1989, 125-136.

Жрецы

BEARD (M.), NORTH (J.) ED. *Pagan Priests*, London, 1990. BOUCHE-LECLERCQ (A.), *Les Pontifes de l'ancienne Rome*, Paris, 1871.
 SCHEID (J.), «Le flamme de Jupiter, les Vestales et le général triomphant. Variations romaines sur le thème de la figure des dieux», в *Le Temps de la réflexion*, 7, 1986, 213-230. SCHEID (J.), «D'indispensables "étrangères"». Les rôles religieux des femmes à Rome», в DUBY (G.), PERROT (M.) ED., *Histoire des femmes en Occident. I. L'Antiquité*, dirigé par Schmitt-Pantel (P.), Plon, Paris, 1991, 405-437.
 SCHEID (J.), «Le prêtre», в GIARDINA (A.) (ED.), *L'Homme romain*, Seuil, Paris, 1992, 71-106.

ЛИТЕРАТУРА

213

Боги

BAYET (J.), *Les Origines de l'Hercule romain*, Paris, 1926. BORGEAUD (PH.), *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Seuil, Paris, 1996.
 CHAMPEAUX (J.), *Le Culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain. I* (Collection de l'Ecole Française de Rome, vol. 64), Rome, 1982; *II. Les transformations de Fortune sous la République*, Rome, 1987.
 GAGE (J.), *L'Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du «ritus Graecus» à Rome des origines à Auguste* (Bibliothèque des Ecoles Françaises de Rome et d'Athènes, vol. 182), Paris, 1955.
 DUBOURDIEU (A.), *Les Origines et le développement du culte des Penates à Rome* (Collection de l'Ecole Française de Rome vol. 118), Rome, 1989.
 FREYBURGER (G.), *Fides. Etude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*. Belles Lettres, Paris, 1986. LE BONNIEC (H.), *Le Culte de Cérès à Rome, des origines à la fin de la République*, Klincksieck, Paris, 1958.
 LE GLAY (M.), *Saturne Africain. Histoire* (Bibliothèque des Ecoles Françaises de Rome et d'Athènes vol. 205),

Rome, 1966. SCHEID (J.), «Numa et Jupiter ou les dieux citoyens de Rome», в *Archives de Sciences Sociales des religions*, 59, 1985, 41-53. SCHILLING (R.), *La Religion romaine de Venus* (Bibliothèque des Ecoles Françaises de Rome et d'Athènes, vol. 178), Paris, (1954), 1982. TRAN TAM TINH (V.), *Le Culte d'Isis a Pompei*, Paris, 1964. *Incineration et inhumation dans l'Occident romain aux trois premiers siècles de notre ère*, Toulouse, 1987.

BALDASSARE (I.), «Sepulture e riti nella necropoli di Isola sacra», в *Bollettino di Archeologia*, 5, 1990, 49-113. MORRIS (I.), *Death-ritual and social structure in classical antiquity*, Cambridge, 1992.

SCHEID (J.), «Contraria facere: renversements et déplacements dans les rites funéraires», в *Annali dell' Istituto Orientale di Napoli*, 6, 1984, 17-139.

Интерпретации

Философия

LEVY (C.), *Les Philosophes hellénistiques*, Le Livre de Poche, Paris, 1997.

214

ПРИЛОЖЕНИЕ

PEPIN (J.), *Mythe et allegoric. Les origines grecques et les contestations judeo-chrétiennes*, Paris, 1976.

Миф

Знакомство с работами Ж. Дюмезиля остается прекрасным введением в методiku анализа мифологии.

GRIMAL (P.), *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, PUF, Paris, 1951-.

BREMER (J.), HORSFALL (N.) (ЕН.), *Roman Myth and Mythography*, London, 1987.

BURKERT (W.), *Les Cultes a mysteres dans l'antiquité*. Belles Lettres, Paris, 1987.

DETENNE (M.), *L'Invention de la mythologie*, Gallimard, Paris, 1987.

VEYNE (P.), *Les Grecs ont-ils cru a leurs mythes?*, Seuil, Paris, 1983.

Изображения

RYBERG (I. SCOTT), *Rites of the State Religion in Roman Art* (Mem. Am. Ac. Rome), Rome, 1955.

SAURON (G.), *Quis deum? L'expression plastique des ideologies politiques et religieuses a Rome* (Bibliothèque des Ecoles Françaises de Rome et d'Athènes, vol. 285), Rome, 1994. TORELLI (M.), *Typology and Structure of Roman Historical Reliefs*, Ann Arbor, 1982.

Другие религии

BRASHEAR (W.M.), *A Mithraic Catechism from Egypt <P. Berol. 21196>*, Vienne, 1992.

FOX-LANE (R.), *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*, Penguin, 1986.

NORTH (J.), «Religious toleration in Republican Rome», в *Papers of the Cambridge Philological Society*, 1979, 85-103.

СПИСОК ВСТАВОК

Точки зрения, определившие на десятилетия	
современное представление о римской религии	22
Определения религии	32
Нечестие в представлении римлян	40
Примеры расшифровки жестов	44
Варрону	55
Основные римские гражданские календари	56
Отчет о публичном жертвоприношении	93
Два частных жертвоприношения	99
Авгуры и ауспиции	120
Публичные жрецы Рима в эпоху Республики	139
Публичные жрецы Рима в эпоху Империи	142
Некоторые публичные и римские божества	158
<i>Divi</i> и <i>Divae</i> , получившие культ в Риме	163

УКАЗАТЕЛЬ

КАЛЕНДАРЬ

год (его конец), 61; — високосный, 56; годовщина, 162; дни «разделенные надвое» (intercisi), 58; — рыночные, 64; — нечетные, 63; — nefasti, 57, 58, 65; зодиак, 54; иды, 58, 65; интеркаляция, 56; календарь, 53, 65, 138, 180; — астрономический, 53-55, 63; — гражданский, 56; — Нумы, 59; — публичный, 64; календы, 58, 65; Новый год, 61, 67, 109; ионы, 58, 65; праздник, 53, 135; — аграрный, 59; — подвижной, 54, 59; солнцестояние, 63; Фасты, 54, 57, 66; *feria*, 57; *Feriae Duranum*, 68. ХРИСТИАНЕ, ИУДЕИ апологеты, 198; гностики, 188; иудеи, 188-189; нахашены, 188; христиане,

36, 41, 152, 156, 188-190. БОЖЕСТВА

боги, 36,40,46, 58, 71,90, 103-106, 111, 115, 118, 122, 135, 148, 152, 153, 155, 156, 157, 175, 176, 177, 187; боги водные, 80, 91; — граждане, 152; — подземные, 91, 112; — хтонические, 97, 112; — иностранные, 71; — *indi-getes*, 23; — маны, 82, 112, 168; — новые, 31; — патроны, 152; — служители, 160; — сирийские, 80, 101; богини, 115, 161; божественная функция, 160; демоны, 156; эпифания, 152, 155; *daemon*, 167; *evocatio*, 167; *numen*, 157, 160. ИМПЕРАТОРЫ

благополучие императора, 109, 144; император, 125, 136; императорский культ, 166; *domus Augusta*, 67,150, 164;

погребение императоров, 168; см. Божества: *Divus*; Гений, *Nutmen*; жрецы: содружества; род Юлиев (*gens Iulia*), 150.

СЕМЬЯ

гентильные культы, 150, 167; дом, 87; женщины, 137; клиент, 93; матроны, 107, 115, 137, 156; молодежь, 60, 115-116;

отец семейства, 87, 150; патрон, 93; рабы, 87, 166; род Аврелиев (*gens Aurelia*), 168; семья, 54,98, 166; частная жизнь,

112; частный, 87, 111, 117; *confarreatio*, 147. ИНСТИТУТЫ

армия, 49, 70; выборы, 147; город, 69; город-пегрин, 67, 109; городской претор, 59, 101; декурионы, 135; децемвиры,

которым было поручено составление законов, 64; дуумвиры, 53,128; законы, 53,165; — жреческие, 177; — Домициев,

147; — Огульниев, 138; — Цезаря о жречестве, 138; Суллы о жречестве, 138; законность, 119, 123; коллегии, 49, 53, 59,

65, 87,98, 137, 145; колонии, 53, 66,67, 70, 81, 89, 109, 125, 128, 135, 149, 163, 165; комиции куриатные, 141; —

трибунные, 147; консулы, 109,153; Латинская лига, 81; легат, ПО, 135; магистрат, 37, 65, 87,114, 118-128, 135-138, 152-

154, 165, 176; муниципии, 49, 66-67, 89, 109, 135, 149, 163-165; народное собрание, 37,69, 119, 138, 152; общественные

рабы, 146; община, 32, 33; оскорбление величия, 130; патриции, 138, 147; плебеи, 138; покровитель, 98; право

гражданское, 138; — публичное, 135; — сакральное, 135, 138, 177; право объявлять посредством эдикта, 138;

провинциальные собрания, 163; промагистрат, 135; римские всадники, 142, 145, 148; римский гражданин, 98, 167; рим-

ский народ, 92, 110; сенат, 69, 123, 126-127, 138, 154, 176; сенатор, 135-136, 148, 152; сенатусконсульт, 53, 165; тога

претекста, 138; цари, 66;

УКАЗАТЕЛЬ

217

цензоры, 110; *imperator*, 44; *impe-rium*, 71; *vici*, 82; *vicomagistri*, 149, 164; *vicoministri*, 149,164. КУЛЬТОВЫЕ И

СВЯЩЕННЫЕ МЕСТА

алтарь, 72, 75-80, 87,89,99; водоем, 81,155; звезда, 69; квартал, 54,98, 135; культовое место, 46; кухня, 80; ларарий, 81,

166; митрей, 80; нимфеи, 80; очаг, 89; — общественный, 61; пещеры, 81,155; подиум (*podium*), 75; портик, 78; пронаос

(*pronaos*), 75; святилище федеральное, 149;

— на перекрестке, 75,164; — загородное, 79,82; — частное, 73; священные рощи, 81-82, 155; статуи, 76; стелы, 76; стол,

75,92; термы, 80; храм, 66,72, 78, 87,92,99, 155, 179; цирк, 80; *adytum*, 75; *aedes*, 74; *area*, 78; *auguraculum*, 119-120, 126,

141; *cella*, 75, 161; *delubrum*, 74; *fanum*, 74; *hospitalia*, 80; *pomerium*, 70-72,82, 121; *pulvinar*, 92; *sacellum*, 75; *sacra-rium*,

75; *templum*, 69-70, 74,141. ПОНЯТИЯ, ПРОБЛЕМЫ, ВОПРОСЫ

Латинские термины

Caerimoniae, 42; *pax deorum*, 154; *pro-*

fanus, 37; *religio*, 35, 175-176; *religio-*

sus, 38, 73; *sacra*, 36,42; *sacrosanctus*,

38; *saeculum*, 117; *sanctus*, 38;

Прочие

авторитет, 34; акт публичный, 135;

— религиозный, 135; бессмертная душа, 33; благочестие, 36, 87, 90; богини-матери, 107, 161; божественный гнев, 122,

153; болезнь, 160; боязнь, 36; вера, 31,40, 178; верование, 36, 175; (веро)терпимость, 37, 41; «восточные» культы, 30, 186;

город, 29,34, 151, 163; догма, 31, 175, 185; здоровье, 108; земное благополучие, 33; идеал города, 34; идеи философские,

183; изображения, 182;

имплицитное содержание, 43; индивид, 31, 35; интерпретации, 46, 175, 184-185; иррациональное, 41; история, 181;

источники, 80,81,155; исцеление, 80, 160; клятвопреступление, 37; компаративистика, 25; культ публичный, 162; —

императорский, 166; литература, 175; мистика, 187; миф, 25, 178-179, 182; модель идеологическая города, 41, 186;

монотеизм, 156, 161; народное благочестие, 21; нечестие, 39,176; нравственность, 39; обучение, 31; ортодоксия, 31;

ортопраксия, 31; откровение, 31; плодородие, 161; подчинение, 34; политеизм, 21, 34, 156,160; политика, 34,44,46; по-

строения умозрительные, 161,178, 185; потусторонний мир, 33; почтение, 43; преследования, 41; представление, 31;

принуждение, 106; природные феномены, 155; происхождение, 24, 27; рабское поведение, 36; разум, 34; ранг

социальный, 46; рационализм, 64; ритуализм, 118, 190; сакральное, 36; свобода, 31,34, 40; святотатство, 37,39,153;

священное, 69, 72-73, 108; Сивилла, 126; спасение, 33; — души, 190; страх, 36, 41,151; суеверие, 35-36, 156, 175-177, 186;

теология, 160, 176, 187; территория, 69, 73; ужас, 155; упадок, 23, 118; формализм, 42; экзегеза, 175,184; эллинизм, 28;

эллинистическая наука, 175, 178; эпидемия, 151; этиология, 180; этимологии, 178, 180-181,184; этический кодекс, 33.

Историография

идеализм, 21; индоевропеизм, 24, 26-27; историческая антропология, 30; предеисты, 26, 157; примитивисты, 26;

Франкфуртская школа, 26; христианство, 21.

218

ПРИЛОЖЕНИЕ I

ОБРЯДЫ Общие понятия

аргеи, 65; вакханалии, 41, 155; вино, 90, 115; гимн, 48,106,116,144,179; — салиев, 165; дар, 107; договор, 112; инициации,

80; клятва, 167; культ вакхический, 150; — Иисиды, 23, 101; культы мистерияльные, 186-188; — матрональные, 137; —

новые, 48; — сирийские, 101; лавр, 91,115; лектистернии, 48, 78,100, 105,115; молитва, 43, 105; обет, 65-66,104,109-

112,143,165; обожествление, 162,167; обряд, 31, 42-44,46, 103,153,156,175,178; — греческий, 47-48,91; — римский, 47,

88; — вакхический, 155; — инициации и очищения, 187; очищения, 105; победа, 115; погребение галлов и греков, 150;

приношение, 78,91; присяга, 113; процессия, 113,116; селлистернии, 78,115,137; суппли-кации, 48, 66, 104, 115, 137;

триумф, 65, 105,114, 124,136; чистота, 39; *clari-gatio*, 112; *ex-voto*, 79, 107; *instaura-tio*, 114; *praeire in verbis*, 105; *versac-*

rum, 110. Освящение

инавгурация, 69, 73,119, 136, 140-141, 147; освящение, 37,73,90, 108, 154; посвящение, 74, 105, 108, 113; человек *sacer*,

113; *constitutio*, 73; *exauguratio*, 155. Дивинация
 астрология, 130; ауспиции, 69, 117, 118-122, 123-126, 153; — «облатив-ные», 118, 122; — «импетративные», 119; — частные, 126; дивинационная консультация, 117; дивинация, 36, 87, 117; — «магическая», 130; — частная, 129; оракулы, 177; — Дельфийский, 129; — Пренестинский, 129; предсказание, 91; — астрологическое, 117; проидигий, 119, 122, 123,
 128; Сивиллины книги, 48, 106, 115-116, 117-118, 126-128, 142, 154; теургия, 103; *augurium salutis*, 114; *litatio*, 91, 128.
 Колдовство
 колдовство, 130, 150, 154-155, 187; магия, 88, 97, 102; проклятие, 88, 103, 106; таблички проклятий, 106, 113; *devotio*, 112, 150. Погребение и культ мертвых ингумация, 83, 168; катакомбы, 83; костер, 168; кремация, 83, 168; Лемурии (Lemuria), 61, 170; маны, 82, 112, 168; могила, 83, 112, 130, 168; некрополь, 87, 168; погребальный культ, 168; погребальный обряд, 82, 168; погребение, 70; покойники, 61; саркофаги, 83; траур, 39, 169; Фералии (Feralia), 61, 63; *columbaria*, 83; *novemdialis cena*, 169. Жертвоприношение благоволия, 169; возлияние, 169; всесоожение, 97, 169; жертва, 43, 87-88; жертвенное мясо, 67, 137; ковш, 139; криоболии, 188; кувшин, 139; ладан, 88-89, 115; мясная лавка, 98; нож, 90, 139; обряд жертвоприношения, 35, 43, 46-47, 54, 61, 87, 90-93, 98-107, 113, 136, 141, 144-145, 150, 164, 177; жертвоприношение благодарственное, 66; — Деа Диа, 106; — искупительное, 40, 66, 105, 123; — человеческое, 103, 130; — митраическое, 102, 104; — частное, 89; — публичное, 98; огонь, 89; пир, 92, 98-99, 101-102, 137, 166, 169, 189; разделение, 102; тавроболии, 188; триклиний, 80, 83, 99, 101; экстиспина, 128; *exta*, 91, 128; *immolatio*, 90; *litatio*, 91, 128; *mola salsa*, 89, 137; *mutationes*, 101; *praefatio*, 89, 103, 115. ФИЛОСОФИЯ
 академизм, 184; неоплатонизм, 186-187; пифагореизм, 184; стои-
 УКАЗАТЕЛЬ

219

цизм, 184; философия, 103, 161, 175, 178, 183. ЖРЕЦЫ Общие понятия
 выборы, инвеститура, 143, 146-148; коллегии жреческие, 109, 154; — главные, 138, 143; жрецы, 65, 69, 87, 98, 135-138, 143, 147, 150, 152, 154, 176; жреческие книги, 137; *magister*, 136, 146, 149; *promagister*, 146; *sacerdos*, 135.
 Римские жрецы
 авгуры, 118, 124, 128, 138-141, 147, 149; Антонинианы, 145; Анубо- или Бубастофоры, 148; арвальские братья, 111, 141-142, 144-146; архигалл, 141, 148; верховный понтифик: см. понтифики; весталки, 89, 136-139, 143, 146; галлы: см. Великая Мать; гаруспики, 91, 128-129, 150; дендрофоры, 148; децемвиры: см. квиндецемвиры; жрецы латинских городов, 142; жрица публичного культа Цереры, 141, 148; каннофоры, 148; (квин)децемвир, в обязанности которого входила консультация с Сивиллиными книгами, 126-129, 140, 142; курионы, 141, 145; луперки, 64, 141, 144; пастофоры, 148; понтифики, 53, 64, 123, 137-139,
 149; -понтифик верховный, 136, 146-147, 164; — младшие, 58; салии, 69, 106, 140, 144; севиры августалы, 149, 165; септемвиры эпулоны, 142, 147; содружества, 137, 142-143, 162;
 — *Divi*, 142, 145; триумвиры эпулоны, 138, 142; фециал, 112, 140, 144; фламиники, 138; фламины, 69, 139, 146-147, 162; — старшие, 139; младшие, 139; — Августа, 165; — Юпитера, 136-139; — обожествленных императоров, 140, 149; — *pagi*, 149;
 — *mantas*, 149; эпулоны: см. септемвиры; *Laurentes Lavinates*, 142, 145; *pater patratus*, 140, 144-146; *regina sacrorum*, 139; *rex sacrorum*, 58, 69, 139; *saddles Titienses* или *Titii*, 144; *verbenarius*, 140, 144-146. Служители
 служители, 87; флейтисты, 98; *kala-tor*, 146; *parasites* Аполлона, 98; *pulla-rius*, 122.
 Жрецы вне Рима
 августалы: см. севиры; жрецы Румы и Августа, 149; провинциальный жрец, 149. Прочие
 астрологи, 129, 150; знахари, 150; маги, 150, 155; пророк, 129, 149; халдеи, 129, 150; чародеи, 154.

ПРИЛОЖЕНИЕ II

МИФ, КУЛЬТ И РЕАЛЬНОСТЬ В ФАСТАХ ОВИДИЯ

Связь между *Фастами* Овидия и римской религией неоднократно обсуждалась, но никогда не получала должной трактовки. Несмотря на проведенную в последние годы радикальную переоценку литературной искусственности Овидия, специалисты по римской религии по-прежнему предпочитают негативно оценивать его значение. Их критика принимает разнообразные формы. Раздражает несерьезность Овидия — его легкомысленные рассказы в столь серьезном контексте. Он обвиняется (например, Фр. Альтхаймом) в отсутствии всякого религиозного чувства и в разрушении уважения к религии¹. Другие ученые, такие как Виссова, полагали, что он не обладал ни широкой эрудицией, ни даже способностью привести свой анализ к какому-либо точному заключению². Но не только авторитетные исследователи прошлого говорят о *Фастах* с точки зрения нарушения общественной морали. И сегодня многие историки религии игнорируют или даже отвергают *Фасты* в качестве сколько-нибудь надежного «источника»³. Его *саппеа**, говорят они, неполны и бессвязны; и, кроме того, Овидий критикуется за то, что не может сделать окончательный выбор между всеми предлагаемыми им толкованиями. В лагере *Ovidiomastiges***, возмущенных дилетанством поэта, можно найти и тех, кто интересуется римской мифологией: поскольку свидетельства, более ранние, чем *Фасты*, в большинстве случаев утрачены, мифологи выражают глубокое недовольство расплывчатым искусством Овидия, обманывающим их ожидания. Я не собираюсь в данной статье рассматривать все критические замечания или выносить окончательное оправдание или обвинение автора *Фастов*, я просто скажу, что для такого решения нет аргументов.

Острые и критические умы, конечно, имеют право по-своему судить о религии; тем не менее легко понять точку зре-

ния недовольных и порицающих поэта за его непоследовательность и его разочаровывающие *aitia**. С точки зрения историка или современного ученого, большая часть этой критики оправдана; но она не оправдана с римской точки зрения. Нас как ученых раздражают избыточные аллюзии, этимологические и этиологические игры, которые мешают нам использовать эту книгу как «факт», без всяких предосторожностей. Но вопрос в том, можем ли мы навязывать нашу профессиональную этику Овидию, который «не является коллегой»⁴! Мои вводные замечания обозначили проблему, которую я намереваюсь рассмотреть. Моя основная цель — дать более точное определение религиозного статуса сочинения, подобного *Фастам* — определение, включающее два отдельных аспекта. Во-первых, я хочу разъяснить религиозную роль римского календаря; показать, что ни календарь в качестве написанного и опубликованного документа, ни экзегезы, подобные Овидиевой, не являются, собственно говоря, религиозными объектами — в смысле культовых или литургических документов; скорее следует предположить, что они находятся на особой «территории», которая имеет отношение к религии, но сама с религией не граничит. Затем моей второй задачей будет исследование этой территории для того, чтобы установить правила, которые регулируют ее отношения с религиозной сферой.

1. Календари

В качестве связующей нити своего сочинения Овидий использует модель нарисованных или вырезанных в камне календарей, которые вы могли бы найти в его дни на общественных площадях или в святилищах⁵: *Фасты* — это календарь в форме книги, дающий, в дополнение к основным указаниям на статус и характер дня, некий род комментариев, которые вы также могли бы прочесть в тех публичных календарях. Все это хорошо известно. Менее хорошо понимают и особенно важно прояснить литургический статус официальных календарей, с одной стороны, и этих комментариев — с другой. Конечно, представление о календаре как о разделении года, как о делении дней между богами и людьми⁶ — это религиозный факт первостепенной важности. Столь же важное, как и разделение го-

Причина (др.-гр.). — Примеч. пер.

родского пространства или деление жертвенны* дднако это1 это деление подводит нас к сути римской религия- ^ ^^

центральный, но очень общий религиозный Φ^a ими точнc ного представления о роли писаных календарей- ^ были их статус и функция? ^

Проведем предварительное разграничение-времени римский календарь — как цикл основныI ^ ^ ^ ваных празднеств — составлялся и запись1вал1С публичног имел крайне важное значение для установления U

огсм гражД"*"

культа, благодаря точному и относящемуся ко »<-& Г ^ ^^

определению основных контуров литургического

се ича(

следствие, религиозных обязанностей города- W

сосТав-

интересует не совсем это. Гораздо большую про"

с- его

ляет годовичная, ритуальная структура календаря, сп

вел егс

презентации и реконструкции

после того, как гор°Д

фиксацию.

историче-

Если мы рассмотрим традицию о календар¹-

»_»»»» ня

илто одно! и на

ские времена, то немедленно становится ясным, ^{ч1} мского ка-писанного документа не

достаточно для создания р т в ло н э- лendarя. Требуется дополнение. По меньшей мере Д ^ капи-

главные деления месяца продолжали устно объявлять ⁰ ^{ий} толии. Свидетельства хорошо известны. НаприМ^еР' ^{ло} дней, пишет: «Младший понтифик вслух провозглашал ^я в но__ которое оставалось до нон, потому что после ново у ^{лы}__ ны сельский люд должен был собираться в Риме, ч ^{еся} дни шать от *rex sacrorum*, какими следует считать оста ^а осно-и узнать, что следует сделать в течение этого ^{месяца>>} ^{ожила}, что вании этого отрывка Агнес Кирсон Мичелс пред¹¹⁰ ^{праз}'дне-«до того, как календарь был записан, гех *объявлял* ^о ^{свое}ства и их детали. Ко времени Варрона ритуал ^{По} ^{имволичес}-практическое значение, и производилось только ^с ^{дение}ское объявление». Я бы немного поправил это У ^{ан} уст- и подчеркнул, что римляне никогда не оставляли ^о ^{ески} или ного объявления части своего календаря. Символ ^{мере} до нет, *nonae, idus* и т.д. объявлялись устно по мень времени Варрона⁸ и о некоторых празднествах, ^{так} ^{питалии}, *Feriae Latinae*, Сементивы, или ритуалах, ^а *sacrificium deae Diae*, регулярно возвещалось каЯ<:Д^а ^{enmГ} в эпоху Империи. Эпиграфические свидетельства *tarii fratrum arvalium* показывают, что объявления

225

МИФ, КУЛЬТ И РЕАЛЬНОСТЬ В ФАСТАХ ОВИДИЯ

comrnen-

deae Diae, которые потеряли свою практическую функцию со времени юлианской реформы года, производились устно⁹. Существовали и другие подразделения календаря, которые следовало объявлять каждый год, как, например, *solutio votorum* 1 января, определявшееся декретом сената. То же правило было обычным для всех «экстраординарных» празднеств, которые каждый год добавлялись к регулярным. Писаного календаря было недостаточно; чтобы стать действенным, он нуждался в поддержке властным словом, произносимым жрецом или магистратом.

Невозможно узнать, как долго подразделения месяца объявлялись устно. А.К. Мичелс права, считая, что даже после фиксации дней жестким образом «от церемоний, которые изначально были средством, с помощью которого народ следил за своим календарем, вероятно, отказались в I в. до н.э., но, согласно Варрону, они сохранились в качестве *vestigia*, и, возможно в качестве памятки народу, совершенно так же, как в наши дни, объявляются церковные праздники, хотя они четко обозначены в церковном календаре»¹⁰. О чем это говорит? Мы не знаем, продолжалось ли устное объявление делений месяца после Варрона. К несчастью, лакуна в *fasti Praenestini* (6/9 г. н.э.), в комментарии о *calatio non* и т.д., не позволяет нам узнать, *calat* или *calabat* ноны младший понтифик. А. Деграсси восстанавливает *calat*, но это лишь предположение".

К какому бы заключению мы ни пришли, рассматривая эту хронологическую проблему, ясно, что необходимость в устном подтверждении календаря сохранялась на протяжении веков после записи публичного календаря и так оставалось до времени Варрона и Овидия.

Благодаря этим ритуалам торжественного провозглашения публичный календарь получал свою окончательную действенность, символическую или нет. Устность была дополнением к письменной форме календаря. Эту устность, вероятно, можно рассматривать как аналог ритуального предписания (согласно Плинию), заключавшегося в том, что никакое жертвоприношение или дивинация не могут быть проведены без молитвы или, скорее, никакой религиозный акт не может быть исполнен без устной молитвы¹². Слово и текст всегда были симбиотичны в римской религии.

Если это так, то наши писанные календари являются всего лишь меморандумами или памятниками, в то время как

226

ПРИЛОЖЕНИЕ II

«подлинный» календарь по традиции пристрастно исполнялся и контролировался властями. Как меморандум (т.е. директивная памятная заметка), он позволял грамотным людям знать дни и их характер и главным образом официально объявлял (по крайней мере, частично) права богов и обязанности людей. В качестве документа он призывал к знанию и уважению религиозных обязанностей. В священной роще *dea Dia*, находившейся под контролем грвальских братьев, имелся такой памятник. Этот памятник содержал не только знаменитые *commentarii* братьев, но также *фасты* религиозного года и консульские *фасты*. Все эти

документы были дополнительными, и функцией *commentarii* было ежегодно сообщать все то, что не могло войти в традиционные *фасты*: список годовых *magistri* Арвалов, имена жрецов и, в первую очередь, дату подвижного *sacrificium deae Diae*. Хотя сообщения позже претерпели некоторое редактирование, первейшее значение для понимания функции этих календарей и памятников имеет то, что эта совокупность надписей была размещена в роще *dea Dia*, т.е. в месте, куда имели доступ исключительно жрецы и их помощники. Ясно, что *фасты* Арвалов были памятником выполнения обязанности, выставленным для самой богини в качестве символа общественной *pietas*¹. Они не были жреческим архивом, который, как явствует из самих записанных отчетов, существовал в другой форме.

Конечно, даже в этой исправленной перспективе написанные краской или вырезанные в камне календари были религиозными документами. В этом нет сомнения. Но я надеюсь, что смогу прояснить, что отношения между писаными *фаста-ми* и культом не являются отношениями полного тождества, что *фасты* как меморандум не имеют прямой и необходимой связи с отправляемым культом. Но ясно и то, что, в качестве памятника общественному благочестию, *фасты* не исполняют в точности центральную функцию календаря, которая состояла в том, чтобы от лица государственной власти назначить день для деятельности богов или деятельности людей: только прямое устное объявление жреца могло выполнить эту задачу. Еще одно наблюдение может подкрепить мою точку зрения. Существует много вариантов, упущений или ошибок в писаных *фастах*, например, относительно статуса дней и даже в отношении новых праздников. Так, например, в *Фастах* Це-

МИФ, КУЛЬТ И РЕАЛЬНОСТЬ В *ФАСТАХ* ОВИДИЯ

227

ре (вырезаны до 14 г. н.э.) праздник в память победы Цезаря в Александрии (31 марта) обозначен на камне в начале, но статус дня оставлен «F», вместо «NP»¹⁴. В *Fasti magistrorum via* (между августом и декабрем 2 г. до н.э.) день 30 января имеет только пометку «F», несмотря на то что с 9 г. до н.э. он был «NP» — *feria* — и годовщиной *dedicatio arae Paris Augusti*, о чем также не упоминается¹⁵. Подобные ошибки или упущения могли, вероятно, исправляться наложением краски, но это сомнительно. Я предпочитаю думать, что ошибки — я настаиваю, в очень важных пунктах — лишают писаные *фасты* технического статуса ритуальных документов: религиозные последствия были бы слишком серьезными. Создается впечатление, что календари, выставленные в общественных местах, были в большей степени символическими и декоративными, чем ритуально обязывавшими и должным образом контролировавшимися со стороны жрецов.

С этой точки зрения *Фасты* Овидия гораздо более похожи на нарисованные или вырезанные календари, чем обычно считается. Тем не менее в них также обнаруживаются варианты и упущения, которых едва ли можно ожидать от справочника по религии. Кроме того, *Фасты* Овидия никогда не были ни написаны публичными властями, ни опекаемы ими. Очевидно, безнадежной задачей является требование от *Фастов* Овидия того, чего не дали бы и «официальные» *фасты*: точной, исчерпывающей и связной демонстрации религиозных правил. *Фасты* Овидия исполняют символические, памятные функции публичных *фастов* и изучают последние невероятно подробно.

2. Экзегеза и комментарий

Рассмотрим другой аспект сочинения Овидия. Это календарь в форме книги, но его главным содержанием является не перечень дней с добавленным к ним указанием праздников. Он излагает *causae* праздников, а также прибавляет к данным этиологическим комментариям краткую астрономическую и метеорологическую информацию¹⁶. Оба этих типа комментариев можно обнаружить в эпиграфических календарях — например, в *фастах* Венузия (между 6 и 9 гг. н.э.) и в *фастах* Пренесте¹⁷. Кроме того, Макробий (1.12.16), цитирующий знаменитый комментированный календарь Фульвия Нобилиора, информирует нас о том, что эта традиция уже имела долгую историю.

228

ПРИЛОЖЕНИЕ II

В то время эти комментарии не могли быть литургическими документами в собственном смысле слова. Простого помещения или выставления в общественном месте было недостаточно, чтобы сделать комментарии публичными и чтобы сделать их религиозными документами: они, очевидно, не могли быть тем, чем не были даже более схематичные календари. Но есть и более глубокая причина тому, почему комментарии к календарям не могли быть собственно говоря религиозными документами.

У римлян не было догматических традиции и образования, где бы выявлялись и фиксировались теологические, исторические и философские основания культа и существования богов. Было бы полной тратой времени искать официальный документ, который бы излагал или напоминал о древних причинах культа или праздника. Некоторые ученые предполагают, что эти теории или доктрины излагались в знаменитых *libri sacerdotes*. Но в действительности ничто не позволяет считать, что эти книги были чем-то иным, чем собраниями литургических отчетов и правил, определенных, пересмотренных или истолкованных жрецами по публичному или частному запросу¹⁸. Традиционный римский культ не включал никаких догматических или полученных в откровении текстов, никаких официальных авторитетных толкований или ритуальных предписаний. Это также означает, что культовая экзегеза не была, строго говоря, *литургической* деятельностью, т.е. она не контролировалась, не поддерживалась и не поощрялась государственной или жреческой властью. Когда римские ученые говорили или писали о религии, они делали это как частные лица. Их трактаты и комментарии имели, конечно, связь с их собственным, всегда общим, римским религиозным опытом, но не так, как мы могли бы себе вообразить, основываясь на современной религиозной практике. Римская экзегеза никогда не могла претендовать на то, чтобы составлять часть культа и традиционной религии, построенной не на откровении и ортодоксии, но на ритуальном обычае и ортопраксии. Если до конца развить этот аргумент, то можно считать, что экзегеза была не религиозной деятельностью, но частью культурной жизни и что ее утверждения имели мало значения для сути римской религии — т.е. ритуала. Экзегеза не была культовой необходимостью; и комментарии к *фастам*, опубликованные МИФ, КУЛЬТ И РЕАЛЬНОСТЬ В *ФАСТАХ* ОВИДИЯ

229

в камне, как пренестинские комментарии, или в форме книги, как *Фасты* Овидия, не могли быть необходимыми культовыми документами. Экзегеза была именно экзегезой. «Правила» экзегезы хорошо известны. В последнее время они изложены, например, М. Детьенном и М. Бирд¹⁹, позиции которых я всецело разделяю. Экзегеза была спортом без ограничений. В обществе, которое не знало «религиозного контроля» над идеями в христианском смысле, утверждения, сделанные вне культа, не могли иметь ограничений. Любой элемент ритуала мог стать предметом экзегезы: она могла использовать в качестве отправного пункта буквальный смысл церемонии, а также простой жест или слово, изолированное от его контекста. Результат неизбежно должен был оказаться творческим, потому что правила этого упражнения были точно такими же, что и правила художественного и интеллектуального *творчества*, но они не были правилами восстановления изначально данного в откровении и зафиксированного смысла.

Я добавил бы, что эти правила не соответствовали правилам современной истории религии. Это не означает, конечно, что экзегеза не имела связи с религией. Напротив. Согласно М. Бирд, она имела связь с религиозным опытом в целом: когда экзегеза прекращает развиваться, когда смысл ритуала сжимается холодными пальцами ортодоксии, римская религия умирает²⁰. Методы, применяемые Овидием в *Фастах*, — это традиционные методы экзегезы во всем их изобилии. Они те же, что и у Варрона, Веррия Флакка или Плутарха. Единственное различие между этими авторами заключается в литературном или научном стиле их эссе, а не в принципах экзегезы. В своих трактатах Варрон становится на точку зрения антиквара или философа, как делает веком позже и Плутарх, который смешивает антикварные, мифологические и философские знания. С другой стороны, Веррий Флакк пишет свои комментарии к *Фастам*, по крайней мере в версии Пренесте, исключительно с точки зрения национальной римской и итальянской истории, поэтому во всех его объяснениях используются национальный миф и этимология. Овидий пишет свои *Фасты*, следуя образцу поэзии Каллимаха, который позволял ему смешивать римский и греческий материал. Ни одно из этих предпочтений не делает произведения этих авторов низшими или высшими по сравнению с другими комментариями; это всего лишь лите-

230

ПРИЛОЖЕНИЕ II

ратурные предпочтения. Если писатель был талантлив, таковой была и его экзегеза. В этой перспективе нам больше не нужно обвинять Овидия в непоследовательности, неполноте, не говоря уже о некомпетентности в религиозных вопросах. С экзегетической точки зрения бессмысленно порицать Овидия за изменение его интерпретации от одного

отрывка к другому или от одной книги к другой. Таковы были законы игры экзегезы в культуре, которая не была подчинена догме. Здесь не было необходимости в единственном и унифицированном смысле. В действительности лучшее, чего римское общество могло ожидать от ученого или поэта, была его способность создавать наибольшее число интерпретаций.

Каким бы разочарованием это ни стало для мифолога, бессмысленно сожалеть и об искусственном или, скажем, вымышленном характере мифологии Овидия. Дело в том, что эти мифы не нуждались в том, чтобы быть истинными или традиционными. Они принимались такими, какими создавались, в качестве нарративной экзегезы, сходной с другими типами интерпретации. Они были *размышлением*, а не *откровением*.

Так называемое несовершенство *Фастов* (с точки зрения историков религии) является признаком экзегетического стиля, который не предполагает веры, по меньшей мере «*au premier degre*»*. Утверждая это, я не хочу сказать, что *Фасты* — это сплетение бесполезных нелепостей. Я бы только хотел подчеркнуть тот факт, что *Фасты* Овидия нельзя считать существенным для римской религии текстом, по крайней мере в буквальном смысле. Но парадокс заключается в том, что, не будучи служебником или справочником, не будучи религиозным документом в строгом смысле, *Фасты*, тем не менее, обладают религиозной функцией. В моем последнем параграфе будет показано, как и почему эти книги, подобно другим экзегезам, были полезны, если не необходимы, для религии и общества.

3. Миф, экзегеза и реальность

М. Бирд утверждала в процитированной выше работе, что экзегезы, представленные римскими интеллектуалами, совсем не были маргинальным свойством религии — если по-

* В буквальном смысле (*фр.*). — *Примеч. пер.*

МИФ, КУЛЬТ И РЕАЛЬНОСТЬ В *ФАСТАХ* ОВИДИЯ

231

нимать религию как всеобъемлющую систему религиозных ритуалов и питаемых ими коллективных представлений.

Так, например, доктор Бирд интерпретирует календарь и комментарии к нему как средство осмысления римской истории и обеспечения регулярной адаптации этого образа. Я принимаю эту интерпретацию в общих чертах, но хотел бы со сходной точки зрения изложить дополнительное толкование. В силу того, что экзегетическое поле было очень широким, я не вижу никакого существенного противоречия между этими двумя интерпретациями, которые обе равно засвидетельствованы в древнем Риме. Экзегеза, которой я отдаю предпочтение в настоящем контексте, сосредоточивается скорее на связях культа с повседневной и политической жизнью. Я хочу показать, что, несмотря на его декоративный или, как сказал бы Варрон, избыточный характер, комментарий, подобный *Фастам* Овидия, создавал связи между культом и реальностью и содействовал приданию строгим и вневременным культовым предписаниям точного временного и даже политического смысла.

В качестве своего главного примера я приведу комментарий Овидия ко дню 12 мая, отмечающий освящение часовни Марса Мстителя в 19 г. до н.э. Я утверждаю, что его описание этого празднования воспроизводит экзегезу, очень похожую на интерпретацию, заключенную в декоративной программе Форума Августа. Это тем самым предполагало очень реальное политическое истолкование культа Марса Мстителя, который, напоминая о гражданских войнах, выражал изыскную, но, тем не менее, очевидную угрозу любому губительному соблазну.

Прежде всего, мы должны рассмотреть обвинение в неправильной интерпретации фактов, которое Моммзен, Виссо-ва, Латте и Деграсси выдвигают против Овидия²¹. Считается, что Овидий смешал посвящение двух храмов Марса Мстителя: капитолийской часовни и большого храма на новом Форуме. Другие ученые, такие как Фр. Бемер²², с уверенностью предполагают, что Овидий прав и что его свидетельству нужно отдать предпочтение перед утверждением Диона Кассия, который сообщает, что храм на Форуме Августа был освящен 1 августа (55.10.2-3, 60.5.13). Как критика, так и слепая вера в Овидия не достигают цели. На деле Овидий вовсе не утверждает, что *dies quartus ante idus Maias* является годовщиной освящения большого храма Марса Мстителя. Он говорит только, что в этот

232

день Марс сходит на землю *ad... suos... honores I templaque in Augusta conspicienda foro*²³.

Что означает это двустиие? *Honos* предоставляет несколько возможностей для перевода: «праздник», «жертвоприношение», «жертвенное подношение» и «*ludi*»²⁴. Все зависит от контекста и от интерпретации всей фразы *honores I templaque... conspicienda*. Если вы убеждены, что Овидий был несведущим, проблема решается легко: вы можете истолковать *honores... templaque* (пример гендиадиса) как «праздник храма, *festum dedicationis templi sui*». Таково, например, решение *Thesaurus Linguae Latinae*, а также Моммзена, Виссоны и Деграсси. Подобным образом, если вы убеждены, что Овидий был более сведущим, чем Дион Кассий, вы также можете перевести фразу как *festum dedicationis templi sui* и констатировать освящение большого храма Марса Мстителя 12 мая.

Я нахожу, что очень трудно просто отвергнуть два независимых и ясных утверждения Диона Кассия. С другой стороны, я убежден, что сам Овидий не был попросту невежественным. Неужели аудитория Овидия встретила бы без насмешек столь вопиющую ошибку? Здесь мы касаемся одной из подлинных границ экзегезы: вы должны уважать культовые факты. Передвинуть дату годовщины основания хорошо известного храма было бы просто абсурдно. Это подорвало бы все предприятие экзегезы.

Мое первое замечание состоит в том, что буквальный смысл этих стихов, вовсе не обнаруживая некомпетентности Овидия, сигнализирует нам, что Овидий был прекрасно осведомлен о литургических фактах и что он играет с ними. Позвольте мне еще раз подчеркнуть тот факт, что подобная игра воображения, подобная забава, была вполне уместна в этом контексте, потому что *Фаснги* Овидия не были ни служебником, ни томом из серии Cambridge University Press. Игра воображения все же глубоко отличается от невежества — особенно ввиду того, что Овидий писал для публики, которая была хорошо информирована, которая знала или могла легко обнаружить факты. Нужно было только прочесть заключительное двустиие этого комментария, чтобы убедиться в том, что Овидий прекрасно знал главную религиозную особенность дня, к которому он писал комментарий.

Эпиграфические календари сообщают нам, что главными церемониями 12-го бы-

МИФ, КУЛЬТ И РЕАЛЬНОСТЬ В *ФЛСТАХ* ОВИДИЯ

233

ли *ludi in circo*. И Овидий отражает это, когда пишет (5.597) *solemnis ludos circo celebrate, Quirites!*

Я бы предпочел говорить здесь об искусной ловушке, расставленной для образованной публики, намеке, который должен больше сказать о технике ученой александрийской поэзии, чем о полнейшем невежестве поэта.

Honores... templaque можно было бы интерпретировать и как соединение или как противопоставление, как аллюзию на культ, отправляемый или нет на Форуме Августа; чтобы понимать двустиие, вы должны знать факты: *honores* имели отношение к храму, но не прямое. Следующее двустиие подкрепляет, как кажется, эту интерпретацию, поскольку в нем упоминается, также посредством намеков, небольшая капиталийская часовня, которая была слишком скромной для столь могущественного бога:

et deus est ingens et opus: debebat in Urbe non aliter nati Mars habitare sui. (5.553-4)

Я предполагаю, что это двустиие дает род экзегетического ключа. Вызвав удивление предшествующим двустиием, Овидий извиняется за указание неверного культового места. В таком случае почему он решил вставить описание главного храма Марса в этот комментарий? Один ответ может заключаться в том факте, что *natalis* храма на Форуме Августа не фигурирует в известных эпиграфических календарях²⁵. Если это неожиданное молчание не простая случайность, то оно могло бы побудить Овидия придерживаться образца и поискать удобный случай вставить описание этого очень важного памятника и культа. Это возможно. Но есть также и вторая причина, которая лучше помогает нам понять методы экзегезы Овидия.

Как любой среднеосведомленный римлянин, Овидий знал, что над капиталийской часовней в его дни всецело доминировал новый храм. Празднование *natalis* часовни все еще оставалось литургической обязанностью, но важнейшим событием дня были теперь *ludi*, как свидетельствуют и календари, и сам Овидий²⁶. И главным праздником Марса Мстителя, со 2 г. до н.э. и позднее, был *natalis* храма на Форуме Августа. Не опуская исторической причины

Марса, т.е. возвращения парфянами знамен, Овидий реконструирует культ Марса Мстителя в единой перспективе, «линия схода» которой была локализована на Форуме Августа. Часовня становится в его трактовке темы более ранней стадией в этом процессе. Она была, как Овидий дает нам понять, скромным *pied-a-terre**, пока не построили настоящий храм. После завершения строительства новое здание также получило знамена, и часовня осталась простым *natalis*, возвещающим о более значительном празднике.

С этой точки зрения Овидий излагает две истории и две сходящиеся экзегезы культа и имени Марса.

Способ, которым Овидий строит свои экзегезы, очень важен для нашей цели. Он ни комментирует какую-либо особенность культа, ни дает свое толкование в мифологическом стиле. Вместо этого он намекает на декор Форума Августа. Эта интерпретация не является моим измышлением. Овидий в начале своего сообщения отчетливо оповещает о том, что он сейчас будет описывать Форум Августа:

Ultor ad ipse suos caelo descendit honores Templaque in Augusto conspicienda foro. (5.551-2)

Рассмотрим кратко этот Форум Августа, его декор и его функции, а затем сравним его с комментарием Овидия.

Если принять во внимание только ритуальные или гражданские аспекты этого форума, то мы обнаружим святилище, обстоятельства основания которого определяют смысл имени *Ultor*.

Некоторые аспекты личности бога также подчеркиваются многочисленными функциями, связанными с ведением войны²⁷. Кроме концентрации на данном форуме этих гражданских функций, посетитель обнаружил бы культ, очень похожий на культ, отправляемый в честь других богов, и особенно в честь капитолийского Марса Мстителя, при этом отсутствуют явные ссылки на гражданскую войну, которая образовала политический фон для основания культа. Тут посетителю следовало бы повернуться к памятнику и рассмотреть декоративную программу форума, которую реконструировал и исследовал Пауль Цан-кер²⁸. Эта программа формулировала определенное число тем,

* Прибежище, укрытие (фр.). — Примеч. пер.

МИФ, КУЛЬТ И РЕАЛЬНОСТЬ В ФАСТАХ ОВИДИЯ

235

которые дали памятнику, а также культу, удивительно точное значение, адаптированное к идеологическим потребностям дня. Как можно было бы ожидать, первая тема раскрывала наименование «*Ultor*» и основание культа. Относительно Марса Мстителя было предложено тройное объяснение. Первое — то, что он отомстил за смерть Цезаря; гражданские функции форума, трофеи, статуи триумфаторов, кариатиды и щиты, знаменитые значки Красса, а также две картины Апеллеса показывают, что Марс продолжал мстить за каждое оскорбление, нанесенное римскому народу. В дополнение Август намекал на более скандальные и не подлежащие описанию разновидности мести, свою победу над Марком Антонием в гражданской войне. Это отчетливо воскрешалось в памяти *датой*, выбранной для посвящения храма, — 1 августа, который был днем взятия Александрии Цезарем Октавианом, — и программой *ludi*, дававшихся в этот день: Дион Кассий сообщает о представлении Саламинского сражения и *venatio* на крокодилов²⁹ — очевидные символы войны против Антония.

Вторую тему предлагал декор портиков и двух экседр. Это была состоящая из двух частей история Рима, какой ее описывали поэты и историки, начиная с 30-х гг.: с одной стороны — неудержимые римские завоевания, с другой — пришествие ниспосланной провидением семьи, связанной с истоками Рима.

Эти темы были объединены третьей — темой самого Августа. Когда славная история Рима и Юлиев грозила прерваться из-за смерти Цезаря или, скажем, гражданской войны, Август оказался способным прекратить конфликты и вернуть римский народ и Юлиев к их подлинной задаче, которая заключалась в том, чтобы *regere... populos* и умиротворять весь свет. Иными словами, Форум Августа и культ Марса Мстителя были моделью для представления римской истории и даже представления завершения этой истории.

Поучительно сравнение этих тем с темами, развиваемыми Овидием. Овидий излагает в повествовательном стиле то, что создатель форума показывал средствами сложной программы декора. Структура комментария Овидия проста и состоит из двух частей. Сначала Овидий представляет главные темы этой декоративной программы; он описывает месть за поражение

Красса и затем обращается к 12 мая.

236

ПРИЛОЖЕНИЕ II

Его описание начинается с общей интерпретации культа Марса Мстителя³⁰. Согласно Овидию, целью культа и функций бога отныне является оказание поддержки военным достижениям римского народа. Марс размышляет о римской истории как об истории, завершённой в результате побед римского народа и Августа. Овидий переходит далее к теме возмездия в гражданской войне, представленной прямо, но неполно. Рассказав своей аудитории о перенесённых римлянами унижениях и связанном с ними позоре, который был начисто смыт Марсом Мстителем и Августом, он возвращается затем к своему отправному пункту, к 12 мая; таким образом, он закрывает свое описание.

Нет ни одного намека на последнюю гражданскую войну между Цезарем Октавианом и Марком Антонием. Я указал бы две причины этого умолчания. Во-первых, Овидию не нужно упоминать александрийскую победу, потому что это не 1 августа, когда он должен был бы ее упомянуть, поскольку это была дата взятия Октавианом Александрии. С другой стороны, он не делает никакого точного указания, потому что он предлагает письменную версию декоративной программы, отражающую цели этой программы. Последняя гражданская война была представлена на этом форуме, но никогда прямо или явно, только средствами аллегории. Мы знаем из комментария псев-до-Сервия, что одна из картин Апеллеса, выставленная на Форуме Августа, толковалась как изображение Гражданской Войны, закованной в цепи Александром Великим, фигура которого была позже заменена фигурой Августа³². Сам принцепс использовал эфемерный и аллегорический стиль своих *ludi*, чтобы предложить в высшей степени политическое прочтение своего форума, которое представляло его спасителем и оплотом Рима против угрозы гражданской войны. Я предполагаю, что Овидий вновь играет с *sous-entendu**. Он явственно говорит о *com-uratio* и гражданской войне, но пойти дальше предоставляет своей читающей публике.

Ясно, что Овидий воспроизводит в своем собственном стиле декор Форума. Сам Марс *perspicit, spectat, conspiat, videt*, он созерцает. Очень важно здесь то, что эта декоративная^ программа уже была экзегезой нового культа, предлагающей рим-

Намеки (фр.). — Примеч. пер.

МИФ, КУЛЬТ И РЕАЛЬНОСТЬ В ФАСТАХ ОВИДИЯ

237

лянам способ осмыслить недавнюю историю. Овидий обращается к этой экзегезе, а не к культу Марса Мстителя. Мы стоим перед экзегезой, цитирующей другую экзегезу. Это сложное взаимодействие внутренних смысловых структур текста очень полезно для понимания и классификации экзегезы Овидия. На Форуме Августа элементы декора были нейтральны по отношению к культу. Они развивали, исследовали, адаптировали к духу современности значение культа, введенного по обету, данному сорок лет назад. Выбор даты основания храма, которая не совпадала ни с днем битвы при Филиппах (23 октября), ни с днем возвращения знамен, был также нейтрален со строго религиозной позиции. Что, в конце концов, также верно для программы связанных с посвящением *ludi*. Все эти детали были оставлены на решение посвящающего. Различные элементы визуальной экзегезы не были объединены. Архитектор ставил их рядом друг с другом, не предлагая и не навязывая общей интерпретации. Если вы были знакомы с политикой и литературной продукцией последнего времени, вы легко смогли бы реконструировать общее значение культа, вы могли бы увидеть его таким, каким Август хотел, чтобы вы его увидели. Но если вы не хотели принять эту экзегезу или если вы не были способны ее создать, вы также могли бы посетить форум как музей, где выставлены знаменитые предметы и картины, или полюбоваться мастерством архитектора и неоаттических скульпторов. Я бы добавил, что наше понимание этой визуальной экзегезы зависит от дошедших источников, литературных памятников и надписей. Мы не знаем о других экзегетических возможностях, которые, конечно, включал первоначальный проект и которые обращались, например, к другим, общедоступным контекстам³³.

Комментарий Овидия здесь имел, очевидно, те же черты, что проходят через все *Фасты*. Его описание может быть прочитано как изящное наглядное представление известного документа, но оно также может быть прочитано и иным образом и дать некоторые экзегетические стимулы в отношении более скромного праздника 12 мая, а также политики Августа.

Подводя итоги, я хотел бы сказать, что *Фасты* Овидия не являются ни справочником по

религии, соответствующим как требованиям римского культа, так и ожиданиям современной науки, ни беспорядочной смесью мифов или описаний, искус -

238

ПРИЛОЖЕНИЕ II

ственно привязанных к римским праздникам. С точки зрения римской религии *Фасты* являются содержащей богатую информацию книгой, книгой ученой поэзии, соответствующей стандартам александрийской литературы. И нам стоит читать эту книгу в том же духе также и тогда, когда она говорит о римской религии. Овидий не является ни невежественным, ни неверным, ни просто описательным: он всего лишь талантлив и искусен. Тем, кто были знакомы с особенностями культа и были способны следовать за изобилующей намеками искусной композицией его комментариев, он мог предоставить экзегезы, которые были связными и уместными — или, лучше сказать, настолько связными и уместными, насколько вы могли бы ожидать от экзегезы, но, тем не менее, существенными для повседневной жизни религии и идеологии.

Примечания

1. Fr. Altheim, *Römische Religionsgeschichte* II (1953) 255-8; S. d'Elia, *Ovidio* (1959); K. Latte, *Römische Religionsgeschichte* (1960) 6-7; D. Porte, *L'Étiologie religieuse dans les Pastes d'Ovide* (1985).
 2. G. Wissowa, *Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte* (1904; 1975) 135; сходное суждение в: L.P. Wilkinson, *Ovid Recalled* (1955) 265-6.
 3. Например, есть только одна ссылка на Овидия в индексе J.H.W.G. Liebeschütz, *Continuity and Change in Roman Religion* (1979) и две в: A. Wardman, *Religion and statecraft among the Romans* (1982); с более позитивным подходом в контексте религиозной истории можно познакомиться в: R. Schilling, «Ovide poète des Pastes» (1966) // R. Schilling, *Rites, cultes, dieux de Rome* (1979) 1-10; R. Schilling, «Ovide interprete de la religion romaine», в: R. Schilling (1979) 11-22 и в современных изданиях:
 - 4.
 5. Ovide. *Les Pastes*. I-III, Collection des Universités de France (1992) xix-li; A. Wallace-Hadrill, «Time for Augustus: Ovid, Augustus and the *Fasti*», в: M. Whitby, P. Hardie, и M. Whitby (ed.), *Homo viator: classical essays for John Bramble* (1987) 221-30; M. Beard, «Ritual, texte, temps: les Parilia remains» в: A.M. Blondeau и K. Schipper (eds.), *Essais sur le rituel I* (1988) 15-29; B. Dennis, "Causation and the authority of the poet in Ovid's *Fasti*", *Classical Quarterly* 38 (1989) 164-85. Я беру это выражение у Н. Лоро, который использует его, говоря о Фукидиде («Фукидид не является коллегой», *Quaderni di Storia* (1980) 55-81).
- Наилучшим комментарием и изданием эпиграфических фастов остается издание Моммзена в: *СНР*, pp. 203-339. Дополнения, фотографии и рисунки в: A. De-grassi, *Inscriptiones Italiae. XIII. Fasti et elogia. II. Fasti anni Numa-nietuliani* (1963).
- МИФ. КУЛЬТ И РЕАЛЬНОСТЬ В *ФАСТАХ* ОВИДИЯ

239

6. Macr. Sat. 1.16.2; см. также Varr. LL 6.12; 27 и 31.
7. Macr. Sat. 1.15.12: Ideo autem minor pontifex numerum dierum qui ad nonas superesset calando prodebat, quod post novam lunam oportebat nonarum die populares qui in agris essent confluere in urbem, accepturos causas feriarum a rege sacrorum sciturosque quid esset eo mense faciendum.
8. Varr. LL 6.27-8 употребляет настоящее время calantur: primi dies mensium nominati kalendae, quod his diebus calantur eius mensis nonae a pontificibus, quintanae an septimanae sint futurae.
9. J. Scheid, *Romulus et ses freres. Le college des freres arvaes, un mod-ele pour l'etude du culte public dans la Rome des empereurs* (1990) 452-64.
10. A.K. Michels, *The calendar of the Roman Republic* (1967) 21.
11. Degrassi (1963) 111. Можно также процитировать главу 64 *Lex coloniae Iuliae Genetivae* (ILS 6087), которая сообщает нам, что дуумвиры были обязаны ежегодно определять вместе с декурионами характер и число религиозных празднеств колонии.
12. Plin.NH 28.10-11.
13. M. Beard, *Ritual and writing. A study of diversity and expansion in the Arval Acta*, *Papers of the British School at Rome* 53 (1985) 114-62; Scheid (1990) 53-72.
14. Пометка «F» означает *fastus*, т.е. день, в который «граждане могли подавать иски гражданского права в суде городского претора» (Michels (1967) 29). Дни, помеченные «N» (*nefastus*), были противоположностью *dies fasti*, они были отданы богам; «NP» (не сохранилось древнего определения), вероятно, было обозначением публичного праздника (Degrassi (1963) 334; Michels (1967) 30).
15. Degrassi (1963) 66; 91.
16. Ov. *Fasti* 1.1-2.
17. Degrassi (1963) 55-9; 106-40.
18. G. Rohde, *Die Kultsatzen der römischen Pontifices* (1936); F. Sini, *Documenti sacerdotali di Roma antica. I. Libri e commentari* (1983).
19. M. Detienne, *L'Invention de la mythologie* (1981) 131-3; M. Beard (1988) 15-29.
20. M. Beard (1988) 27.

21. Mommsen, *CIL* I², p. 318; Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* ed. 2 (1912) 146 n. 8; Latte (1960) 303 n. 7; Degrassi (1963) 456-7 и 490.
22. Fr. Bomer, P. Ovidius Naso. *Die Fasten* (1958) II 323.
23. Ov. *Fasti* 5.551-2. См.: P. Gros, *Aurea templa. Recherches sur l'architecture religieuse de Rome a l'epoque d'Auguste* (1976) 33 n.123; 42-3; F. Cassola, *I templi di Marte Ultore e i ludi Martiales* // Studi Fulvio Grosso (1981) 99-118; R. Riedle, *Mars Ultor in Ovids Fasten* (*Heuremata* 10) 1989 74 n. 288; 78.
24. Например, в *Fasti* III. 784; IV. 360, 409; V. 774, согласно сопоставлению Бемера.
25. Degrassi (1963) 490.
26. Можно согласиться с недавним предположением Р. Ридле (1989) 81, что день 12 мая был днем сенатского решения построить храм Марса Мстителя, согласно Диону Кассию 54.8.3.
27. Suet. Aug. 29.2; Suet. Cal. 44.2; DioSS.IO.

240

ПРИЛОЖЕНИЕ II

28. RGDA 29; Plin.NH 34.48; 34.141; 35.1-30.27; 35.93; Pausan. 8.46.4; Servius. auct. Ad Aen. 1.294. P. Zanker, *Forum Augustum. Das Bildprogramm* (1968); Zanker, *Augustus und die Macht der Bilder* (1987) 160-1; Gros (1976) *passim*; J. Ganzert и V. Kockel, "Augustusforum und Mars-Ultor-Tempel" в *Kaiser Augustus und die verlorene Republik* (1988) 149-99.

29. Veil. 2.100.2; Dio 55.10.6-8.

30. *Digna Giganteis... victa suo* (555-6).

31. От *specta* (567) до 578.

32. Servius. auct. ad Aen. 1.294.

33. Так политическая жизнь могла модифицировать программу и обогащать ее «значением». Относительно интерпретации декоративной программы неграмотным человеком возможны умозрительные построения и предположения: она имела почти наверняка отношение к императору и его семье, но могла включать различные версии мифа об основании, «популярные» *exempla* о знаменитых людях республики и — почему нет? — *aitia*, относящиеся к повседневной жизни народа Субуры, подтверждавшиеся некоторыми деталями представленного изображения.

ФЛАМИН ЮПИТЕРА, ВЕСТАЛКИ И ВОЕНАЧАЛЬНИК-ТРИУМФАТОР РИМСКИЕ ВАРИАЦИИ НА ТЕМУ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ БОГОВ

Когда добрый царь Нума заложил основы римского *города*, он, согласно Плутарху¹, запретил создавать антропоморфные и зооморфные изображения богов. Эта заповедь соблюдалась в течение ста семидесяти лет. Но когда Тарквиний Древний приступил к строительству храма Юпитера Капитолийского, он привлек из Этрурии ремесленников, способных придать новому святилищу культовый облик. И по мере того как мы покидаем область легенд, мы повсюду обнаруживаем массу статуй. Как грабители и коллекционеры, римляне украшали свои святилища множеством греческих изображений, пока не стали, около II и I вв. до н.э., главными заказчиками ремесленников Греции и Малой Азии и не прошли в ходе последующих столетий серию этапов, которые постепенно сделали изображения богов, обожествленных императоров и правящего императора привилегированными векторами религиозного и политического дискурса. Так, от отказа от изображений до повсеместного их появления в эпоху Поздней империи римляне познали все виды представления богов, что, очевидно, позволяет рассматривать Рим как место, особенно подходящее для изучения изображения божеств.

Это богатство, а также этот культурный билингвизм привлекли к Риму внимание всех историков искусства, тем более что до проведения крупных археологических раскопок даже греческое искусство изучалось по Плинию Старшему и в римских музеях. Анализ изображений богов в скульптуре и в рельефе в эпоху Республики и Ранней империи, в большой степени зависящий от проблематики истории греческого и эллинистического искусства, не может дать почти ничего нового. Но дело обстоит иначе в случае с поражающим своей оригинальностью типом представления богов. В самом деле, римлянам была известна категория служителей священного, жрецов или магистратов, которые являлись как бы образом

John Scheid, *Le flaminate de Jupiter, les Vestales et le general triomphant. Variations romaines sur le theme de la figuration des dieux* // *Le temps de la reflexion*, 7, 1986.

242

ПРИЛОЖЕНИЕ II

бога, которому они служили. Этот малоизученный вариант не только представляет собой типологическую оригинальность, но, очевидно, служит связующим элементом между столь далекими полюсами, как примитивный отказ от изображения и медленная трансформация римских политических традиций в политику зрелища или в зрелище политики, глубоко пронизанные священными образами.

Я выбрал именно этот подход к изображению божественного, и я проиллюстрирую его на трех примерах, фламине Юпитера, весталках и военачальнике-триумфаторе. Этих трех хорошо документированных примеров достаточно для того, чтобы очертить свойства этой практики почитания изображений и наметить канву эволюции, ведущей к цивилизациям Империи, для которых образ играл столь значительную роль. Конечно же, указанные случаи не представляют

собой изолированных и уникальных фактов. Можно легко найти и иные подобные примеры в Риме и других местах², как в эпоху Античности, так и позже. Тем не менее в Риме три рассматриваемые фигуры находятся в самом сердце политического и религиозного порядка и ревностное внимание, которое римляне им уделяли, свидетельствует о том, что эти фигуры были глубоко укоренены в сознании римлян: фламмин Юпитера был наиболее знаменитым и наиболее почитаемым жрецом *города*; жившие возле общественного очага Рима, на краю Форума, шесть весталок занимали столь центральное положение, что нет необходимости в его дальнейшем уточнении; наконец, главнокомандующий-триумфатор был не только верховным магистратом — или бывшим верховным магистратом — в республиканскую эпоху, но и одной из наиболее могущественных личностей на шахматной доске политики и прямым предшественником тех, кто приняли в качестве имени титул *imperator*, дававшийся военачальнику солдатами на полях сражений, то есть императоров.

Римляне не знали единой категории жрецов, даже если они обозначали большинство священнослужителей термином *sacerdos* (жрец). Наряду со жрецами в собственном смысле, типы и обязанности которых являются многочисленными и разнообразными, магистраты, и в особенности верховные магистраты (например, консулы), при содействии совета — сената ФЛАМИН ЮПИТЕРА, ВЕСТАЛКИ И ВОЕНАЧАЛЬНИК-ТРИУМФАТОР

243

совершали многочисленные действия, связанные с культом богов. Это не означает, что данные функции взаимозаменяемы. Между различными служителями культа существовала тесная, незаметная и неявно иерархизированная связь. Римляне были склонны считать, и это проявлялось как в ритуалах, так и в теоретизировании, что всякий общественный акт включал два аспекта, один из которых имел отношение к этому миру, а другой — к миру богов: это представление, к примеру, реализуется в рамках *города* в сотрудничестве магистрата и жреца, а внутри жреческой коллегии — в сотрудничестве председателя (*magister*) и фламмина; в легенде о происхождении такой характер несет оппозиция между Ромулом и Нумой³.

В этом равновесии жрецы, находящиеся на полюсе иного мира, как правило, являются пассивными и почти неподвижными; кажется, что они живут среди предписаний и запретов вне времени, в противоположность магистратам (или председателям), которые активны и вовлечены во время. Не все жрецы подходят под эту классификацию, а впрочем, и не должны под нее подходить. Вопрос состоит не в том, существовала ли структура, способная охватить и объяснить все жреческие обязанности, поскольку никогда, исключая, может быть, философские трактаты, древние не рассматривали столь глобально свои институты. Речь идет скорее об определенном числе ситуаций или институтов, избранных для передачи этого представления о совершенном верховном акте, в котором всегда участвуют «представители» как мира людей, так и мира богов⁴.

Среди жрецов, которые используются с этой целью, фла-мины занимают привилегированное положение и в особенности фламин Юпитера, чье противостояние верховному понтифику прекрасно отражено в идеологии коллегии понтификов⁵. *Hoflumen Dialis* предоставляет зрителю больше, чем отображение солидарности богов и людей в лоне республики. Еще даже не участвуя в культовых актах, он посредством правил и запретов, которые его касаются, выражает сложную систему символов. Нельзя сказать, что он изолирован от общества. Фламин Юпитера является гражданином, как и всякий другой, он не проходит никакой подготовки к выполнению своей функции, исполнение которой начинается в день, когда его «берет» верховный понтифик. Конечно, с этого момента его жизнь совершает поворот, но не превращается в жизнь аскета. Жизнь фла-

244

ПРИЛОЖЕНИЕ II

мина, четы фламина и фламиники, внешне нормальна, она кажется даже нормой римской супружеской жизни. Заключившие брак в соответствии с наиболее совершенным обрядом, *confarreatio*, и обязанные состоять в браке для вступления в должность, фламин и фламиника остаются в должности — кроме непредвиденных обстоятельств, — лишь пока длится их брак. «Если он теряет свою жену, он уходит с поста фламина», — подчеркивает Авл Геллий⁶; «брак фламина может быть прерван законным образом только смертью», так что новобрачные даже носили *flammeum*, огненно-красное покрывало, как символ доброго предзнаменования, поскольку фламиника, которая не имела права на развод, носила его постоянно⁷.

Кроме того, присутствие фламينا Юпитера было весьма ощутимым в жизни *города*. Он не только занимает почетное место в жертвоприношениях «своему» богу, то есть блистает на важнейших для *города* церемониях, но, единственный из жрецов, он имеет право заседать в сенате. Его выдающееся значение отмечено курульным креслом и тогой претекстой, знаками достоинства верховных магистратов и даже древнего царя⁸, а также привилегией передвигаться по городу в повозке. Более того. Фламин Юпитера был буквально укоренен в Риме. Он не мог, не совершив бесчестия⁹, провести ни одной ночи вне Рима, и он не мог три ночи подряд не спать на своей кровати, ножки которой, покрытые легким слоем грязи, выражали постоянную физическую связь с римской почвой¹⁰. Для того чтобы этот жрец всегда был доступен для своих сограждан, его постель располагалась в вестибюле его дома". Самый римский среди римлян, фламин Юпитера является также наиболее человеческим среди людей. Действительно, ему было запрещено касаться заваренного теста или сырого мяса, т.е. продуктов, (еще) не пригодных для человеческого потребления¹².

Тем не менее это постоянное присутствие сигнализирует в то же время о большом своеобразии жизни этого жреца. Фламин постоянно празден, т.е. находится в сакральном контексте¹³, и, когда он перемещается по городу, на его пути должна прекращаться всякая работа, так что он живет, окруженный торжественным молчанием, присущим дню большого праздника. Из дома фламينا Юпитера можно выносить только огонь, предназначенный для священного использования, и у ножки его кровати должна была находиться шкатулка

ФЛАМИН ЮПИТЕРА, ВЕСТАЛКИ И ВОЕН АЧ А Л Ь НИ К - ТРИ У МФАТО Р

245

с жертвенными пирогами¹⁴. Этот священный контекст равно выражается посредством головного убора фламينا, называемого *апех*, или же *albogalerus*. Сделанный из шкуры жертвенного животного, он имел на своей верхушке прут, обвитый шерстяной нитью, также происходившей от жертвенного животного¹⁵. Сакральность распространялась даже на тело фламينا, в распоряжении которого находился ликтор или жезл для того, чтобы, когда он собирался совершить жертвоприношение, отстранять окружающих его людей¹⁶; и когда он брился, он мог использовать только бритву из бронзы, «материала, подходящего религии»¹⁷.

Однако было бы преувеличением считать, что само тело фламينا было благодаря его инвеституре превращено в священный объект. Это качество прилагается не к его телу, но, скорее, к функции, которую он воплощает. Так, этой сакральности немедленно приходит конец, когда фламин совершает ритуальную ошибку или разводится. Впрочем, невозможность отделиться от своей супруги позволяет понять, что собственно священным объектом является скорее пара, чем каждый из партнеров. С другой стороны, сакральность проистекает не от существа жреца, но от его необычного поведения: она «побуждается действием». Фламин должен постоянно носить по крайней мере один знак отличия своей должности: ему не было позволено оставаться без *апекса*, и только позднее он получил разрешение снимать его в своем доме. Наконец, отмечено, что это не другим гражданам обычай предписывали не касаться фламينا, но что именно он должен был совершать оборонительный жест, как бы указывая в надлежащий момент на священный характер своей персоны.

Другое предписание более четко обозначает это качество. Фламину было запрещено есть бобы по причине их погребальной коннотации, и, более того, ему было запрещено смотреть на мертвеца и касаться его, входить в ограду погребального костра и даже слушать похоронную музыку¹⁸. Это последнее предписание еще более подчеркивает сакральный контекст, окружающий фламينا, поскольку было запрещено погребать труп в священном месте. Закон о священной роще Луцерии в Апу-лии запрещает, чтобы «кто-либо хоронил мертвеца или отправлял погребальный обряд в этой священной роще». Вариант этого запрета на соприкосновение священного объекта

246

ПРИЛОЖЕНИЕ II

с мертвецами или зрелищем смерти приведен у Диона Кассия. Император Клавдий, рассказывает он, казнил столько людей на том месте, где стояла статуя божественного Августа, что в конце концов он приказал убрать ее из страха, что подумают, будто она была выставлена для созерцания всех этих казней, или чтобы не закрывать ее постоянно покрывалом²".

Так, благодаря своему одеянию, своему образу жизни, некоторым жестам и запретам, фламин непрерывно давал знать своим согражданам, что он находится в ином месте, что он представляет нечто иное. Чтобы известить об этом отсутствии, прибегали к символике, использовавшей сакральный контекст, который указывал на богов верхнего мира. Благодаря своему необычному

поведению, чрезвычайно контрастирующему с повседневной жизнью, фламмин вносил в универсум *города* знак иного мира, который полностью противостоял миру людей и миру мертвых. Первое толкование поведения фламмина позволяло, таким образом, понять, что он соединял *город* с миром богов. Но некоторые правила уточняли, о каком боге шла речь.

Если жертвоприношения, в которых фламмин участвовал или которые он совершал, не допускали никакой двусмысленности относительно его звания, то определенное число обычаев и запретов представляли другие элементы божественной мощи, воплощаемой фламмином Юпитера. Я уже упоминал царские или консульские инсигнии, выделявшие этого жреца. Однако эти же знаки отличия высшей власти означают еще и то, что бог, который имеется здесь в виду, пользуется полнотой власти. Эта верховная компетенция равно передается тем, что фламину нельзя видеть войско или даже лошадь, что явственно отделяет его, в терминах Ж. Дюмезиля, от военной области человеческой деятельности, т.е. от сферы Марса (Dumezil, 1966, 158 ел.). Отстраненный от принесения клятвы²¹, фламмин Юпитера давал понять, что его бог был владыкой клятвы, владыкой права. Однако эта невозможность приносить клятву равным образом выражает необходимую свободу этого владыки клятвы, этого всеобщего владыки. Принести клятву означает связать себя. Но принятие уз невозможно для *фламмина диала* (*fla-men Dialis*) и его божественного покровителя. Он не носит узла ни на своем *апексе*, ни на своем поясе, ни в другом месте; ему не позволено носить кольцо, которое не было бы просверленным и полым²². Он не может ни касаться плюща, ни назы-

ФЛАМИН ЮПИТЕРА, ВЕСТАЛКИ И ВОЕНАЧАЛЬНИК-ТРИУМФАТОР

247

вать его, поскольку плющ связывает все, к чему он прикасается (*vincit ad quodcumque se applicat*)"; по этой же причине он избегал проходить под побегами виноградной лозы²⁴. Более зрелищными являются обычаи, касающиеся контакта фламмина с заключенным. «Если тот, кого поведут на бичевание, бросится к его ногам с молением, то будет нечестием бичевать этого человека в данный день», и хотя следует избегать того, чтобы закованный в цепи человек проник в дом фламмина²⁵, но, если узнику удалось это проделать, «следует освободить его от оков и... вынести (их) через *имплевий* на крышу, чтобы оттуда выбросить их прочь на улицу»²⁶. Чтобы истолковать только что перечисленные мной правила, Плутарх помимо прочих объяснений указывает на запрет фламину называть или касаться козы и собаки. Считалось, что коза, более предрасположенная к эпилепсии (буквально: связанная эпилепсией, *epilepsiai katalambdneistai*), чем любое другое животное, заражала тех, кто ее касался, и фламмин, вступив в контакт с этим животным, мог в свою очередь оказаться связанным²⁷. Чтобы истолковать запрет, касающийся собаки, Плутарх напоминает, что ее удаляют от святилищ из страха, чтобы она в силу своей воинственной природы не помешала молящимся найти там прибежище; короче говоря, он рассматривает собаку как своего рода непреодолимую ограду, узы, накинутае вокруг святилища, вокруг жреца.

Наконец, — и это будет последнее приведенное мной правило, — покрывало, которое носила *фламминика*, *flammeum*, было желто-красного цвета, «цвета пламени молнии Юпитера», комментирует диакон Павел (р. 82 L).

Итак, поведение фламмина и его супруги недвусмысленно указывало на Юпитера. Нам, конечно, неизвестно большинство этих правил, и мы не всегда понимаем те, что до нас дошли. Тем не менее источники позволяют предположить, что, во всяком случае, ссылки на Юпитера не были ни систематическими, ни непосредственными. Поведение, которое напоминает Юпитера, которое апеллирует к нему, соотносилось с атрибутом Юпитера — молнией, вестницей его воли, с его верховной мощью, свободной и освобождающей, с его господством над правом и правдивостью, при этом сфера его влияния ограничивалась от сферы влияния Марса. Благодаря этому поведению верховная власть получает содержание и границы, в соот-

248

ПРИЛОЖЕНИЕ II

ветствии с толерантным сосуществованием, характерным для политеистических пантеонов: Юпитер — верховный владыка, но только и всего. Этот набор элементов, не очень многочисленных, но, без сомнения, существенных для того, чтобы ввести в повседневную действительность фигуру Юпитера, не является качеством, присущим телам жрецов. Эти знаки не проистекают из посвящения, которое могло бы трансформировать жреца и его супругу в тела богов. Эти теологемы являются внешними для его личности; чтобы быть

воспринятыми, они должны быть «исполнены», и только благодаря восприятию их другими гражданами, реагирующими на этот нескончаемый ритуал, они обретают существование. Является ли фламин — образ бога, но не тело бога — статуей Юпитера? Плутарх дает это понять. В конце экскурса об убежище, который он использует, чтобы разъяснить взаимосвязь фламينا Юпитера и собаки, он заключает: «Сообразно с этим и жрец Юпитера, как одушевленная и священная статуя (*hdsper empsukhon kai hieron dgalma*), должен быть доступен как прибежище для всех нуждающихся и для всех просителей, чтобы никто им не препятствовал и не отталкивал их от его дома»²⁸. В действительности, кроме права убежища, положение фламينا с положением божественного образа сближают и другие предписания, такие как использование бронзы и невозможность контакта с миром мертвых.

Однако Плутарх не отождествляет его со статуей, он замечает, что жрец — *как бы* статуя, *hosper agalma*. Это правомерно, поскольку фламينا или, лучше сказать, чету фламينا и фламиники, очевидно, нельзя свести к копии Юпитера или одной из его статуй. Эти жрецы — больше чем одна из этих статуй. Эти жрецы — больше чем изображение. Как и греческий *kolossos*, исследовавшийся Ж.-П. Вернаном²⁹, они принадлежат, скорее, к категории двойников. Не будучи ни «естественным» объектом или имитацией реального объекта, ни чисто умозрительным продуктом, этот двойник является реальностью, внешней по отношению к субъекту, но которая самым своим видом, благодаря своему необычному характеру, противостоит повседневному порядку жизни в момент, когда двойник обнаруживается: он появляется, как бы не находясь здесь. *Kolossos* внедряет в универсум живых мощь мертвого, которую он в то же время выражает в видимой форме. Что касается че-

ФЛАМИН ЮПИТЕРА, ВЕСТАЛКИ И ВОЕН АЧ А Л Ы Н П К-ТРИ У МФАТОР
249

ты фламينا и фламиники, то она сама, благодаря своему необычному поведению и набору значимых элементов, внедряла в универсум *города* видимую форму могущества Юпитера. Августин описал в точных терминах короткий ритуал, совершавшийся вокруг роженицы, которой мешал Сильван, и его описание подкрепляет мою интерпретацию поведения четы фламينا и фламиники. Для защиты роженицы используются три бога-охранителя (*dei custodes*), и для того, чтобы «представить этих трех охранителей (*eorumque custodum significandorum causa*), три человека обходят ночью пороги дома, ударяя по порогу сначала топором, затем пестиком, после чего метут его метлой»³⁰. Сами имена этих богов-охранителей сводятся к ритуальным жестам, совершаемым этими троими людьми: *Intercidonia* (а *securis intercisione*, от разрубания топором), *Pilumnus* от пестика (*pilum*) и *Deverra* от метлы. Однако термин, используемый епископом Гиппона для обозначения деятельности трех служителей культа (*custodum significandorum causa*), не лишен интереса. Отличный от глагола *imitor*, связанного с *imago* («видимость», противопоставленная реальности, как *eikon* и *phantasma*), глагол *significare* выражает замену реального знака или жеста деятельностью, сообщением или фактом, которые воспроизводят знак или жест. На мой взгляд, этот термин, который получил вполне понятную судьбу в лингвистике, прекрасно обозначает создание двойника во время наглядного изображения. В указанном ритуале эти три человека *significant* трех богов, они «показывают знаками», вполне ощутимыми, божественную мощь. Трех необычных жестов достаточно, чтобы заставить появиться на пороге дома, которому грозит опасность, *signum* этих трех божеств.

Тем самым, будучи скорее *agalma* — кумиром, приносящим с собой силу и мощь³¹, чем *eikon* — похожим изображением или *signum* — «знаком (присутствия)», и будучи скорее *significatio*, чем *simulacrum* (от *similis*, похожий) или *imago*, чета фламينا и фламиники соединяет *город* и верховную мощь Юпитера и укореняет бога в Риме.

Однако сравнение с культовой статуей, очевидно, требуется снова, когда мы исследуем две другие фигуры, триумфатора и весталок.

250

ПРИЛОЖЕНИЕ II

Во время триумфальной процессии³², которая вела военачальника-триумфатора от Марсова поля к храму Юпитера Капитолийского, тот находился на колеснице, запряженной в некоторых случаях белыми лошадьми. Он был одет в *tunica palmata*, несомненно, украшенную вышитыми пальмовыми листьями, и *toga picta* пурпурного цвета. В своей правой

руке он держал жезл, наверху которого был орел Юпитера. Над его головой, увенчанной лавровым венком, публичный раб держал тяжелый золотой венок. Время от времени этот раб кричал ему: «Оглянись и вспомни, что ты человек!»³³ Действительно, такой внешний вид мог дать повод к кривотолкам. Не только Юпитер был представлен на вершине своего храма на квадриге, но использование упряжки белых лошадей легендарным Ка-миллом еще более прямо указывало на бога: «Он не походил не только на гражданина, но даже и на смертного», — роптали римляне, согласно Титу Ливию (5,23,5 ел., пер. С.А. Иванова), «ибо такую упряжку считают святынею, отданною во владение царю и родителю богов»³⁴. С другой стороны, одяжание триумфатора было одяжанием Юпитера, которое тот носил в своем храме, так же как и золотой венок и жезл³⁵. Более того, лицо триумфатора было выкрашено суриком в красный цвет, как это было и со статуей Юпитера³⁶.

Специалисты по истории Рима не колебались. Для большинства из них триумфатор был живым образом Юпитера, и Дж. Фрезер с помощью одного из своих логических умозаключений, которые обеспечили ему известность, смог прийти к выводу, что римские и италийские цари — первые триумфаторы — были богами для своих простоватых подданных. Другие историки, считая, что одяжание триумфатора было равным образом одяжанием царей, отвергли эту эпифанию Юпитера и свели к первоначально царской одежде как атрибуты верховного бога, так и атрибуты человека-триумфатора. Недавно появилась более сбалансированная позиция, отстаиваемая А. Верне-лем (1970): в ходе триумфа именно бывший царь-триумфатор возрождается на один день в виде военачальника-победителя. Но исходным образцом для этого однодневного *rex* все-таки остается Юпитер и его статуя. Неоднозначность статуса триумфаторов — люди, бывшие цари или боги? — питающая размышления историков, прекрасно отражает природу отношений триумфаторов с бо-

ФЛАМИН ЮПИТЕРА, ВЕСТАЛКИ И ВОЕНАЧАЛЬНИК-ТРИУМФАТОР

251

гом, с которым они встречались в конце процессии. Ропот римлян в рассказе об упряжке Камилла и знаменитая фраза, произносившаяся государственным рабом, сопровождавшим военачальника, доказывают, если в этом есть необходимость, что римляне прекрасно понимали, чья фигура предстала перед их глазами. Впрочем, на протяжении шествия солдаты, которые сопровождали своего императора-триумфатора, восклицали *io triumphe?*⁷, — видимо, это был возглас-обращение, издаваемый именно для того, чтобы пригласить бога появиться. Но эти возгласы перемежались шутками и песенками, высмеивающими военачальника, которому раб, последний из людей, неустанно напоминал о его положении. Наконец, триумфатор играл эту роль только на протяжении шествия: он снова становился простым гражданином, как только достигал Капитолия и отмечал исполнение обетов, данных в начале его кампании. И регулярные магистраты, которые традиционно носили триумфальное одяжание, чтобы председательствовать на играх, делали это только во время исполнения обязанностей председателя.

Все эти ограничения, поставленные демонстрации образа Юпитера, на мой взгляд, хорошо отражают статус этого способа изображения. Как и в случае с фламинем, оно принадлежит более к категории двойников, чем к категории «похожего» изображения и чистого и простого воплощения бога. В ходе этого блистательного проявления римской мощи военачальник служит носителем определенного числа признаков, недвусмысленно вызывающих в воображении присутствие Юпитера и его верховной власти. Но эти признаки опровергаются другим поведением, уведомляющим об особом характере триумфатора и в то же время об отсутствии Юпитера и его инако-вост: открытое проявление бога, имевшее место, но в сверхчеловеческом облике, является в некотором роде продуктом ритуала, который исполнялся триумфатором между Марсовым полем и Капитолием.

Во всяком случае, представление Юпитера не сводится исключительно к воспроизведению определенного числа тео-логем с помощью предписаний и запретов. У триумфатора накрашено суриком лицо, как у самой статуи Юпитера. С другой стороны, он, по-видимому, носит одежды самого бога: триумфаторы в буквальном смысле надевают тогу и инсигнии культовой статуи⁸.

252

ПРИЛОЖЕНИЕ II

Можно соотнести традицию покрывать лицо триумфатора красной краской с другими типами поведения, отражающими присутствие верховной власти Юпитера. Фактически с военачальником обращаются так же, как и с культовой статуей, *H.Jinflammeum* фламиники, для того, чтобы передать в реальности огненно-красный цвет юпитеровой молнии: благодаря этому гриму воспроизводилась не статуя, но, как уточняют Исидор Севильский и Сервий³⁹, образ божественного огня (*quasi imitentur divini ignis effigiem*). Тем не менее по-прежнему трудно поместить в категорию двойников ясное и простое заимствование одеяния Юпитера. Мы здесь подходим очень близко к идее человеческой копии статуи бога, и огненно-красное лицо военачальника и иератическая поза, которую он принимал, только подчеркивают это «сходство».

Несомненно, именно в силу этого ощутимого перехода из разряда двойника, знака в разряд обманчивого образа римляне были вынуждены окружать военачальника-триумфатора столькими предосторожностями. Римляне, схожие в своем поведении с философами и благонамеренными лицами, критиковавшими слишком «похожие» образы⁴⁰, указывали на уловку из опасения, чтобы кто-либо не был введен в заблуждение. В то же время и по преимуществу они оповещали о напряжении, существовавшем между двумя аспектами двойника, который указывал то на видимый, то на невидимый аспект представленной божественной мощи (Vernant, 1965, II, 77). Если в случае с парой фламينا и фламиники посредничество между миром людей и миром богов осуществляется через поведение и жесты, то во время триумфа происходит колебание между одушевленным изображением бога, почти неподвижным и идентичным его капитолийской модели, и отрицанием этого божественного присутствия.

Столь же сложное отношение между жрецом и божественным образом обнаруживается и в древнем жречестве весталок. Эти жрицы выражали своим существом и своим поведением основополагающую двойственность, соответствующую, согласно блестящему анализу М. Бирд⁴¹, который я буду использовать для всего данного изложения, двойственности богини Весты и священного огня. На эту двойственность шесть жриц указывают своим сексуальным статусом. Девственные и под угрозой ужасных последствий сохраняющие целомудрие в течение тридцати лет, пока продолжается их служение, девы-весталки, однако,

ФЛАМИН ЮПИТЕРА, ВЕСТАЛКИ И ВОЕНАЧАЛЬНИК-ТРИУМФАТОР

253

причесаны как молодые девушки в день свадьбы⁴²; некоторые обряды, такие как поддержание огня, приготовление «соленой муки» (то/я *salsa*), использовавшейся в публичных жертвоприношениях, или подметание их жилища на форуме, а также некоторые обряды плодородия, например, *Fordicidia*, очевидно равным образом указывают на этот девственный статус, — если только некоторые из этих элементов не относятся уже к статусу матроны, выражаемому другими правилами или правами весталок. Действительно, шесть дев прямо ассоциируются с замужними женщинами в типично матрональном ритуале праздника *Vona Dea* и, вероятно, в ходе празднования Секулярных игр. Впрочем, при Августе весталки получили тот же юридический статус, что и матроны, имевшие детей. Девы и матроны одновременно, весталки видимо, обладали даже мужским статусом, если принять во внимание их привилегию иметь ликтора — также указывающую, как мы видели, на их необычный характер, тот факт, что они часто участвовали вместе с магистратами и сенатом в важных публичных жертвоприношениях, их право давать свидетельские показания и их полную завещательную правоспособность, которые были предоставлены практически только мужчинам. Жрицы Весты тем самым предстают как девы, матроны, даже мужчины. Вместо того чтобы, подобно поколениям историков, делать выбор внутри этих категорий, предпочтительнее вместе с М. Бирд видеть в неопределенном сексуальном статусе весталок глубокую двойственность. Ни девы, ни матери, ни женщины, ни мужчины, весталки находились *между* различными категориями сексуальности, и именно этот промежуточный статус делает их, как и прочих, священными.

Но, как и в случае с фламином диалом или триумфатором, необычный характер, очевидно, также очерчивает контуры сверхъестественного образа, образа огня или Весты, обладавшего не меньшей сексуальной двойственностью. Более чистый, чем какое-либо другое божественное явление, огонь равным образом был у древних мужским элементом, поскольку он заключает в себе зародыш всякого рождения⁴³, что отражается в появлении фаллоса в священном огне очага во многих случаях рождения римских героев, в чем, кроме того, как правило, участвовали девы или весталки.

Эта двойственность существует и в других оппозициях, которые римляне устанавливали между земной или подземной субстанцией огня и со-

254

ПРИЛОЖЕНИЕ II

державшимися в нем небесным и божественным элементами, или же между его благотворительной деятельностью и его разрушительной силой. Девственная, как огонь⁴⁴, Веста, тем не менее, поддерживает ритуальные связи с фаллосом⁴⁵ и с животным, обладающим сильными сексуальными коннотациями. Во время *Весталий* 8 июня увенчивают ослон, и в своем комментарии к празднику Овидий отражает в приапических образах смущающую близость чистой Весты и существ, имеющих столь малое отношение к девственности⁴⁶.

Как констатировал уже А. Брелич⁴⁷, Веста представлена огнем общественного очага и своими жрицами. Но вместо того чтобы быть верной копией Весты или, скорее, огня — вид которого не воспроизводится в их одежде, — весталки демонстрируют сверхъестественное присутствие священного огня именно благодаря своей сексуальной «промежуточности». И когда весталка нарушает свою целомудренную девственность до окончания своего служения, в источниках появляется игра тонких соответствий между этой потерей сексуальной двойственности, осквернением или погашением священного огня и тяжкими последствиями, которые это событие навлекает на Город; и виновная весталка зарывается в землю живьем, как если бы потеря ее двойственности являлась отражением погашения, смерти священного огня, двойником которого она была⁴⁸.

Однако весталки являли некоторую самобытность по отношению к чете фламينا и фламиники и военачальнику-триумфатору. Веста практически не имела другого материального проявления, чем священный огонь в ее храме. «Помни, что Веста не что иное, как пламя живое», — пишет Овидий (*Фасты*, 6, 291, пер. Ф. Петровского) и заключает: «Изображений же нет Весты, равно как огня» (296). Когда в эпоху Августа, быть может, в первый раз, создали изображения Весты на базах статуй из Сорренто и Палермо⁴⁹, очевидно, только иератическая поза отличает богиню от ее жриц. Создается впечатление, что весталки являются как бы точным изображением статуи. Или, скорее, принимая в расчет то, что богиня в действительности не представала иначе, чем в священном огне, и в обрядах, выполняемых жрицами, скульптор как будто удовлетворялся представлением Весты в двойственном одеянии весталок, которое указывало на постоянный обряд перехода (Beard, 1980, 21, 25) и на сущностную двойственность мощи огня.

ФЛАМИН ЮПИТЕРА, ВЕСТАЛКИ И ПОЕН АЧ АЛЪНИ К-ТРИУМФАТОР

255

Несмотря на несомненное сходство, три способа представления бога, которые я рассмотрел, очевидно, в равной степени далеки друг от друга. Конечно, как и чета фламينا и фламиники, весталки и военачальник-триумфатор являются двойниками могущества Юпитера или многозначности статуса священного огня. Однако не менее правильно и то, что два последних примера выходят за пределы категории двойника, они тяготеют, по меньшей мере частично, к категории «похожего» изображения, — каждый по-своему: в качестве изображения статуи Юпитера, триумфатор заимствует у нее одежду и инсигнии, тогда как Веста, которая изображалась только в виде огня и своих жриц, в день, когда она должна была занять место на барельефе, приняла внешний вид одной из жриц своего святилища.

Как интерпретировать это внутреннее напряжение в одном и том же типе представления богов? Можно сослаться на «суровую древность» всех этих обычаев, заимствуя формулировку Тацита (*Анналы*, 4, 16, 4), и считать, что римляне постепенно модифицировали в более современном духе этот оригинальный способ представления богов. Фигура триумфатора и позднейшая статуя Весты, вероятно, были типом изображения, который более соответствовал эпохам Республики и Империи. В действительности постепенное изменение произошло в греческих землях в ходе V в., под влиянием Платона. Отныне «игра в Подобное и Иное, вместо того чтобы отражать вторжение сверхъестественного в человеческий мир, невидимого в видимое, очерчивает между бытием и небытием, истинным и ложным, пространство фиктивного и иллюзорного. Явление, со связанными с ним религиозными ценностями, уступает место кажущемуся, внешнему, чистой видимости» (Vernant, 1982, 111). Не исключено, что данная перемена стала причиной расхождения этих двух типов изображения богов: изображения, обращавшегося к категории двойника, чтобы обозначить вторжение сверхъестественного в общество, и изображения, которое отражает внешнее, чистую «видимость».

Однако факты не столь просты, и сводить эти два типа изображения к хронологической проблеме — значит обеднять богатую ткань римского политеизма.

Прежде всего, следует заметить, что эти «суровые» правила были далеко не забыты в историческую эпоху. При Августе и при Тиберии некоторые из них были предметом дискуссии и поверхностных исправлений, но они не были ни отменены, ни изменены. Даже если все элементы данной символики, возможно, не понимались тогда всеми гражданами, в целом все улавливали ее смысл и, как Плутарх, они в этом не ошибались. Явление мощи бога в человеческой среде в облике другого человека, которое должно было возбуждать изумление, продолжало производить свое действие, и споры сенаторов на самом деле представляют собой реакцию, ожидаемую и подразумеваемую обычаями, отбравшимися в течение веков. С другой стороны, в случае с триумфатором и весталками существование менее «архаического» типа изображения никоим образом не повлияло на ритуалы, которые делали из этих лиц двойников божественной мощи: напротив, именно ритуал определял образ Весты.

А впрочем, были ли «похожие» изображения богов столь же древними, как и то, что было связано с подлинным присутствием идола? Я уже указывал на значительное напряжение, создававшееся во время триумфа вокруг того, кто принимал вид культовой статуи. Тот факт, что бог в поисках воплощения мог принять внешний вид своих жрецов, также заставляет задуматься. В сущности, можно сказать, что культовое изображение, даже созданное антропоморфным и в соответствии с канонами «кажущегося», сводится не к этому антропоморфному телу, которое служит его носителем, но скорее к инсигниям, одеянию и ритуалам, которые располагаются и осуществляют-ся вокруг тела, на его поверхности, вне этого тела, часто являющегося только полым остовом, так сказать акролитом*. Как не вспомнить о формуле, вложенной Минуцием Феликсом в уста христианина Октавия, полемизирующего против бронзовых и серебряных богов: «Возможно, мне скажут, что камень, дерево или серебро еще не являются богом. Но когда он рождается? Вот его отливают, выковывают, высекают: он еще не бог...; вот его украшают, освящают, ему поклоняются: тогда, наконец, он становится богом, благодаря человеческой воле

ιχρὸς Χίρος; (др-гр.) — статуя, у которой голова, руки и ноги мраморные, а все остальное — деревянное. — *Примеч. пер.* ФЛАМИН ЮПИТЕРА, ВЕСТАЛКИ И В ОЕ НАЧАЛЬНИ К ТРИ УМФАТОР

257

и посвящению» (24,8). Мы мало знаем о том, что происходило вокруг культовых статуй, но когда читаешь текст *Октавия* или описание популярных обрядов, которые происходили перед главным храмом Рима, на Капитолии, то можно сказать, что жизнь давалась статуям благодаря не их сущности, но их значимым атрибутам и действиям их почитателей. На Капитолии происходили постыдные зрелища, сообщает суровый Сенека. Некоторые называли Юпитеру имена (тех, кто приходил), другие объявляли ему время; третий омывал его, другой еще и покрывал благовоениями: движением своих пустых рук он имитирует жест растирания. Были женщины, причесывавшие Юнону и Минерву. Держась поодаль от изображения и даже вне храма, они двигали пальцами, подобно парикмахерам. Наконец, другие подставляли богине зеркало... Сцены суеверной глупости, вздыхает Сенека⁵⁰, но сколь значимые. Эти необычные мимические сценки, разыгрывавшиеся перед храмом капитолийских богов, показывают нам, как обманчивое «сходство» культовых изображений приводило к новому умножению обрядов, предназначенных для того, чтобы «представить» богов: своими действиями наделяя жизнью эти искусственные тела, как это делала чета фламينا и фламимики или весталки, верующие в то же время, благодаря необычному характеру своих мимов, шокировавших Сенеку, указывали на явно сверхъестественную природу богов.

Идет ли речь о поведении фламينا или триумфатора или же людей, «обозначающих» богов или культовые статуи, рассмотренное колебание между двумя этими полюсами «явленного» и кажущегося представляет, на мой взгляд, два варианта той же стратегии изображения богов. Эти, казалось бы, противоположные элементы на деле комбинировались ввиду получения одного и того же результата — появления бога в римском мире. То, что «похожее» изображение проникло в эту систему после V в. и было связано с созданием культовых статуй нового типа, имеет мало значения. Существенно то, что оба способа продолжают существовать бок о бок и остаются связанными в рамках одного ритуала. И в этой игре хороши все аргументы. Так, несомненно, одним из немаловажных аспектов является дистанцирование, реализовывавшееся в спорах современников Августа и в размышлениях Сенеки благодаря отказу от практиковавшихся в далеком прошлом

258

или в самом неистовом суеверии наиболее необычных и, тем самым, наиболее зрелищных

способов дать жизнь богу.

Гнев Сенеки ничего не может изменить. Боги продолжают являться своим почитателям на протяжении всей эпохи Империи, в облике некоторых жрецов или благодаря обрядам, выполняемым возле их статуй. Лучшее доказательство долгого сохранения этих моделей, которые еще мог дешифровать отец церкви, и в то же время хороший пример их способности к адаптации предоставляет символика императорского культа.

Используя одновременно изобразительные элементы и «значимое» поведение, особенно то, которое практиковалось триумфатором, римляне постепенно перенесли на императора символику верховной власти Юпитера. Благодаря этим доступным для всех знакам они заставляли проявиться не только императорское всемогущество, но и всю двойственность этого первого гражданина, обладающего небывалой властью, и этого человека, сына божественного проявиться (*divus*), который должен был получить ранг божества после своего исчезновения⁵¹. Но вместо того чтобы заставлять могущество бога проявляться в мире людей, этот символический порядок теперь использовался для обозначения и укоренения в реальности власти одного человека, которая в силу своего трудно определимого характера была священной. Являясь постоянным воплощением всемогущества Юпитера, принцепс постепенно становился живым воплощением своего собственного принципа действия, подготавливая таким образом новую трансформацию.

Представление верховной власти Юпитера, затем представление своей собственной квазибожественной мощи, император в конце концов, когда в эпоху христианской империи боги и люди окончательно разделятся, станет воплощением Божественной санкции своей власти.

Примечания

1. Плутарх, Нума 8,13-14.
 2. См., например: H.S. Versnel, *Triumphus. An inquiry into the origin, development and meaning of the Roman triumph*: Diss. Leiden, 1970 (= Versnel, 1970), p. 85 ел.
 3. J. Scheid, *Le Pretre et le magistral. Reflexions sur les sacerdoces et le droit public a la fin de la republique* // *Des ordres a Rome*. Paris, 1984, p. 266-270.
 5. J. Scheid, *Religion et piete a Rome*, Paris, p. 1985,47-56.
 - G. Dumezil, *La Religion romaine archai'que*. Paris, 1966 (= Dumezil, 1966), p. 110-119; 550-551.
- ФЛАМИН ЮПИТЕРА, ВЕСТАЛКИ И ВОЕНАЧАЛЬНИК-ТРИУМФАТОР

259

6. Авл Геллий, *Аттические ночи*, 10,15,22-23.
7. Павел Диакон, *Сокращение словаря Феста*, p. 79 L *CM.flammeum*.
8. Тит Ливий 1,20, 2.
9. Тит Ливий 5, 52, 13.
10. Авл Геллий, *Аттические ночи*, 10, 15, 14.
11. Плутарх, *Римские вопросы*, 111.
12. J.-P. Vernant, *La cuisine de sacrifice*. Paris, 1979, p. 69, n 3 (= Vernant, 1979).
13. Авл Геллий, *Аттические ночи*, 10, 15, 16.
14. Авл Геллий, *Аттические ночи*, 10, 15, 7 и 10,15, 14.
15. Авл Геллий, *Аттические ночи*, 10, 15, 32; Псевдо-Сервий, *Комментарий к Энеиде*, 10,270.
16. Павел Диакон, *Сокращение Феста*, p. 56 L.
17. Сервий, *Комментарий к Энеиде*, 1,448.
18. Плиний Старший, *Естественная история*, 18, 119; Авл Геллий, *Аттические ночи*, 10, 15, 24 и Павел Диакон, *Сокращение*, p. 82 L.
19. A. Degrassi, *Inscriptiones latinae lib-erae reipublicae*, Флоренция, 1963, n504.
20. Дион Кассий 70, 13,3. Этот анекдот в действительности еще богаче. Дион Кассий использует для обозначения статуи термин *andrias*, а не *agalma* или *eikon*. Однако *andrias* обозначает исключительно почетную статую, помещенную в общественном месте и не получавшую никакого культа, в то время как *agalma* была культовой статуей, находившейся в святилище (Price 1984, 176 ел.). В таком случае понятны насмешки римлян, издевавшихся скорее над нечистой совестью Клавдия, чем над его неуместной религиозной скрупулезностью,

260

поскольку он перестарался со зрелищами, которые считал недостойными для созерцания бесчувственной бронзой.

21. Авл Геллий, *Аттические ночи*, 10, 15, 5; Плутарх, *Римские вопросы*, 44.
22. Авл Геллий, *Аттические ночи*, 10,15,13.
23. Павел Диакон, *Сокращение*, p. 72 L.
24. Авл Геллий, *Аттические ночи*, 10,15,13.
25. Псевдо-Сервий, *Комментарий к Энеиде*, 2, 57.
26. Авл Геллий 10, 15, 8 и 10. *Имп-лювий* — это отверстие, находившееся в *атрии* римского дома.
27. Плутарх, *Римские вопросы*, 111, 290 A.

28. Плутарх, Римские вопросы, 111, 290 С.
 29. J.-P. Vernant, *Mythe et pensee chez les Grecs*. Paris, 1965, II, p. 65-78 (= Vernant 1965).
 30. Августин, *Град Божий*, 6,9, 2.
 31. L. Gernet, *Anthropologie de la Grece antique*. Paris, 1968, p. 98 ел.; J.-P. Vernant, *Religions, histoires, raisons*. Paris, 1982, p. 30 (= Vernant, 1982).
 32. Обо всем этом см.: Versnel, 1970, 56-93.
 33. Плиний Старший, *Естественная история*, 28,39; Тертуллиан, *Апология*, 33,4.
 34. Плутарх, *Камилл*, 7, 2, пер. С.П. Маркиша.
 35. Тит Ливий, 10,7, 10; Светоний, *Август*, 94; Тертуллиан, *О венке*, 13, 1; Сервий, *Комментарий к Эклогам Вергилия*, 10, 27.
 36. Плиний Старший, *Естественная история*, 33, 111; Сервий, там же, 10, 27; 6,22; Исидор Севильский, *Этимологии*, 18, 2, 6.
 37. Варрон, *О латинском языке*, 6, 68.
- ПРИЛОЖЕНИЕ II

38. Versnel, 1970,73-75 согласно Тер-туллиану, *О венке*, 13,1.
39. Исидор Севильский, *Этимологии*, 18, 2,6; Сервий, *Комментарий к Эклогам Вергилия*, 6, 22.
40. См., например, Цицерон, *О природе богов*, 1,27,77.
41. M. Beard, "The Sexual Status of Vestal Virgins" // JRS, 1980, 70 (= Beard, 1980).
42. Все источники можно найти в Beard 1980.
43. Варрон, *О латинском языке*, 5,61,4.
44. Овидий, *Фасты*, 6,293 ел.
45. Плиний, *Естественная история*, 28,39.
46. Овидий, *Фасты*, 6, 311-348.
47. A. Brelich, *Vesta. (Albae Vigiliae)*. Zurich, 1949.
48. О погребении весталки см.: A. Fraschetti, *La sepoltura delle vestali e la citta // Du chatiment dans la cite. Supplices corporels et peine de morts dans le monde antique*. Paris, 1984.
49. См. библиографию в: *Enciclope-dia dell'arte antica, classica e orien-tale*, Roma 1966, *Vesta*. Изображения богини заслуживают нового исследования.
50. Сенека, Диалог о суеверии, фрагмент 35 (= Августин, *Град Божий*, 6,10,2).
51. Весь анализ императорского культа производится согласно модели, представленной в работе S. Price, *Rituals and Power: the Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Cambridge, 1984, которую я здесь использую.

ПРАЗДНЕСТВА ЯНВАРСКИХ КАЛЕНД СОГЛАСНО ПРОПОВЕДИ ДОЛБЕ (DOLBEAU) 26 НОВЫЕ ДАННЫЕ О МАЛОИЗВЕСТНОМ ПРАЗДНИКЕ

Церемонии и празднества 1 января, проходившие в Риме, часто смешивают с теми, что проходили в городах империи. Даже имея в виду императорский Рим, путают религиозные службы 1 и 3 января, не говоря уже о неточности в описании вотивных жертвоприношений, проводившихся в эти дни¹. Правда, сами источники изобилуют лакунами и бывают неясными. В эпоху Империи они уделяют внимание почти исключительно церемониям 3 января — обетам за благополучие императора. Политическая значимость и пышность, присущие формулированию обетов, отодвинули в тень старинные публичные обряды 1 января, а также обряды, совершаемые частными лицами у себя дома и в кварталах своего города. Сведения, предоставляемые длинной *проповедью* Долбо 26, тем самым являются весьма драгоценным свидетельством, поскольку они позволяют внести уточнения в наши знания о традиционных ритуалах, имевших место в январские календы в начале V в. в африканском городе, Карфагене или Гиппоне².

Судя по заключению и первым строкам текста, проповедь 26 критикует обряды, которые совершались в городе во время ее произнесения, или же незадолго до этого. Последний раздел проповеди, сохранившийся в трех вариантах, уточняет, что это — *tractatus in kalendis lanuarii habitus contra paganos*. Три других отрывка очевидно относятся к тому же дню и его традициям. В параграфе 1 Августин намекает на «мирские и плотские удовольствия традиционного праздника, который отмечается в этот день»³; в параграфе 6 он упоминает отказ от соблюдения поста 1 января⁴, и, наконец, в параграфе 43 он

J. Scheid, *Les jouissances des calendes de Janvier d'apres le sermon Dolbeau 26*. Nouvelles lumieres sur une fete mal connue. // Augustin predicateur (395-411). Actes du Colloque International de Chantilly (5-7 septembre 1996). Institut d'Etudes Augustiniennes. Paris, 1998.

Для знакомства с более подробным описанием и историей праздника Нового года при империи мы отсылаем к статье Fr. Graf в: *Ansichten griechischer Rituale: Geburtstags-Symposium fur Walter Burkert, Castelen bei Basel, 15 bis 18 Mai 1996*. Stuttgart, Leipzig, 1998. Я ограничусь в данном исследовании комментарием к проповеди 26.

262

ПРИЛОЖЕНИЕ II

уточняет: «сегодня, в день январских календ»⁵. Нет никакого сомнения относительно точной даты и праздника, который имеется в виду. Речь идет о январских календах и обрядах, со-

вершаемых в этот день. Можно тем самым предположить, что все виды поведения, упомянутые Августином, относятся к празднествам 1 января. С другой стороны, местом, где совершаются осуждаемые поступки, должен быть Карфаген или Гиппон. Итак, фоном проповеди служат январские календы 404 г. в Карфагене или Гиппоне.

Я попытаюсь подтвердить этот вывод, который представляется правомерным, но может скрывать в себе ловушку, так как Августин не всегда комментирует обряд, действительно соблюдавшийся в том месте, где он проповедует или пишет. В некоторых случаях речь может идти об известном всякому образованному римлянину обряде, извлеченном из сочинения Варрона или другого антиквара прошлых лет. Однако обычаев, упоминавшихся в этих ученых цитатах, более не существовало в начале V в. ни в Риме, ни в городах империи. Более того, зачастую идет речь о ритуалах или культах типично римских, отправляемых исключительно в Риме и никогда не входивших в религиозные обязанности городов Африки или иной местности. Августин часто пользуется цитатами, извлеченными из «экзегетического» корпуса классических антикваров или философов, для более действенной критики традиционной религии и ее принципов с помощью проникновения «внутрь религиозного порядка языческого Рима»⁶.

Следовательно, одновременно с расшифровкой ритуалов, на которые намекает Августин, следует в каждом случае доказывать, что обряды, осуждаемые в проповеди 26, в самом деле (еще) практиковались в начале V в. и в римской Африке.

Прежде чем рассмотреть, действительно ли осуждаемые обряды отправлялись в Карфагене или в Гиппоне в 404 г., и реконструировать их, следует сначала остановиться на обрядах, о которых Августин поразительным образом не говорит. Подбор сюжетов, на которых он основывает свою проповедь, в самом деле удивителен. Он говорит о *strenae**, о пирах, об изображениях и делает два коротких указания на жертвоприношения и игры⁷. Однако нет ни малейшего упоминания

Праздничные подарки (лат.). — Примеч. пер.
ПРАЗДНЕСТВА ЯНВАРСКИХ КАЛЕНД

263

о традиционных обетах за благополучие императора, которые находились в центре традиционных публичных праздничных церемоний Нового года.

Даже если публичные жертвоприношения в начале V в. и были запрещены, можно было бы надеяться найти ссылки на вотивные ритуалы былых времен, подобные тем, что делает Либаний в конце своей *Похвалы январским календам**. Но Августин не упоминает ни обеты, ни жертвоприношения, которые входили в обеты⁹. В двух местах, в параграфах 3 и 13, он говорит о жертвоприношениях. Как и некоторые другие отрывки проповеди, эти свидетельства вряд ли могут представлять интерес для историка традиционной религии, поскольку, несмотря на полемическую направленность, они с поразительной точностью определяют буквальное и изначальное значение указанных обрядов¹⁰. Однако ни в одном случае Августин не указывает на их связь с календами или с обетами. С большей необходимостью, чем жертвоприношения, которые с того времени были запрещены, Августин должен был бы упомянуть формулирование все еще актуальных обетов за благополучие императоров. Но об этом нет и речи. Есть две ссылки на игры и на зрелища, которые, согласно Либанию¹¹, проходили 3 января и, несомненно, были связаны с данными обетами, но это не те обряды, во время которых произносилась проповедь и которые являются ее темами. В первом отрывке, в параграфе 3 упоминаются игры в контексте критики языческих богов, отождествлявшихся с демонами. Августин критикует здесь игры в их совокупности, игры в театре, в цирке и в амфитеатре, тогда как в начале года на повестке дня стояли только бега в цирке (см. ниже). Второе указание, в параграфе 9, имеет в виду театральные представления и вмещается в рамки общих нападок на безумие, проявляемое 1 января и похожее на то безумие, что характеризует другие дни этого праздника; и епископ порицает христиан, которые участвуют в языческих зрелищах. Тем самым критика не затрагивает непосредственно обряды 1 января и публичные обеты, разве только мы допустим, что речь идет об очень поверхностных намеках. Но если речь идет об указаниях на существующие церемонии, следует объяснить, почему Августин не нападал на данные ритуалы более определенно. Расплывчатый намек не менее удивителен, чем молчание. Публичные обеты были наиболее

важными из ритуалов Нового года, и если Августин о них не говорит, значит, у него была причина не делать этого. Прежде всего, можно подумать, что проповедь избегает чересчур критиковать большую церемонию публичных обетов, следовавшую в V в. за цирковыми играми¹², поскольку этим было трудно воспользоваться для нападков на язычество. В 404 г. обеты более не включали жертвоприношений традиционным богам, и едва ли епископ мог осуждать участие христиан в церемонии, выражавшей в то время исключительно политическую лояльность.

На самом деле этот аргумент можно опустить: Августин не должен был упоминать публичные обеты, поскольку в эпоху Империи в Риме и других местах обеты за благополучие правителя выполнялись и формулировались 3 января, а не 1-го. Единственным городом, где несомненно продолжали давать древние обеты за благополучие *respublica*, был Рим. И, кроме того, лишь редкие указания свидетельствуют о продолжении этой традиции до конца II в. н.э." С другой стороны, кроме исключения, связанного с пребыванием императора в африканской метрополии, у нас нет другого повода сослаться на ритуалы торжественного выхода консула¹⁴ для объяснения намеков Августина. Что касается церемонии инвеституры местных магистратов Карфагена или Гиппона, за которой также следовали игры, то она, вероятно, происходила 1 июля. Другими словами, Августин критикует не что иное, как обряды 1 января, совершавшиеся в Карфагене или в Гиппоне 1 января, до и во время христианского богослужения.

Прежде чем пойти дальше и реконструировать эти обряды, начав с инвектив проповеди 26, следует вновь вернуться к сделанным в параграфе 3 намекам на жертвоприношения и игры. Мы видели, что эти обряды не были связаны с инвеститурой магистратов и публичными обетами. Почему в таком случае они упоминаются? Следует ли поместить их в разряд общих мест, используемых в антиязыческой речи? Или же следует предположить, что Августин просто заранее говорит об излишествах, повод к которым должны были дать пиры и бега 3 января, критикуя исключительно поиск слишком земных удовольствий, связанных с большой церемонией обетов? Но тогда почему порицаются жертвоприношения?

Очевидно, что, по мысли епископа, жертвоприношения и игры связаны друг с другом. Чтобы подчеркнуть необходи-

ПРАЗДНЕСТВА ЯНВАРСКИХ КАЛЕНД

мость дистанцирования от язычников, Августин утверждает, что если человек так же верит, надеется и любит те же вещи, что и язычники, то он подобен последним¹⁵. Чтобы проиллюстрировать это положение, он перечисляет, по порядку, жертвоприношения, игры и, наконец, страсть к актерам, гладиаторам и особенно возничим¹⁶. Таким образом, символ веры язычников выражался в жертвоприношениях, их надежда была связана с играми и, наконец, любовь распространялась на победителей сцены и арены. Если таким образом прочесть параграф 3 и допустить, что речь идет не только о расплывчатом общем месте, то остается единственное объяснение: следует допустить, что Августин в действительности критикует приготовления к бегам 3 января, как их описывает Либаний¹⁷. В своем коротком *Описании январских календ* последний упоминает приготовления к бегам 3 января, а именно жертвоприношения, совершавшиеся для того, чтобы испросить у богов победу, несомненно, в пользу того или иного цвета¹⁸. Эти приготовления имели место 1 января. На рассвете в календы, пишет он, некоторые люди «ведут в храмы, со словами доброго предзнаменования, гиппотрофа (т.е. куриала, отвечавшего за проведение богослужения во время бегов), блистая одеждой, в которой преобладал пурпур». Упомянув раздачу денег и присутствие большой толпы, Либаний говорит о жертвоприношении, целью которого было испрашивание у богов победы". Даже если обычаи Антиохии не были полностью идентичны обычаям Карфагена или Гиппона, они должны были походить на последние и могут быть использованы для реконструкции канвы событий, упоминаемых Августином. Сам текст проповеди, как кажется, подкрепляет эту гипотезу. Действительно, Августин не критикует само присутствие на играх. Цитируя апостола Павла, он говорит сначала о жертвоприношении и о безумии, присущем играм в целом, нападает, также в общем, на увлечение мимами, актерами, возничими и гладиаторами,

а затем посвящает страсти к возничим большой отрывок, который занимает тринадцать строк в издании Долбо. Таким образом, он начинает с жертвоприношений, чтобы обрушиться на постыдные страсти цирковых *tifosi*: иначе говоря, он, видимо, критикует — если допустить сходство с отрывком у Либания — дивинационные жертвоприношения, совершаемые 1 января председателем игр, владельцами конюшен

266

ПРИЛОЖЕНИЕ II

и *tifosi*, а также страсть к возничим. Кроме того, в конце отрывка по контрасту упоминается традиционный образ божественного устроителя состязаний, который в предлагаемой мной интерпретации включал в себя намек на конкретное лицо. Мне представляется, что на протяжении всего этого изложения обсуждается обычай, который не был в собственном смысле слова публичным, но который продолжал соблюдаться значительным количеством людей в общественных местах и у себя дома, по примеру других коллективных обрядов 1 января: *strenae* и пиров.

Обряд *strenae* прямо упоминается Августином и многими другими источниками.

Возвращаться к этому не имеет смысла, и я ограничусь двумя замечаниями. Первое касается начала обмена *strenae*. Это первая тема, затронутая проповедником начиная с параграфа 2, и эта тема продолжается в параграфе 4, после вступления о жертвоприношении и играх, которое мы только что рассмотрели. Понимая эту проповедь буквально, можно предположить, что все эти обряды имели место утром 1 января или, во всяком случае, что обмен подарками и дивинационные жертвоприношения происходили в одно время. Именно так позволяет думать *Описание* Либания. Согласно этому тексту, дивинационные жертвоприношения происходят на рассвете Нового года и именно после проведения этих жертвоприношений начинается обмен *strenae*²⁰.

С другой стороны, следует отметить критику обоюдности, присущей *strenae*, поскольку в этой критике дается точный анализ римского коллективного обряда. В связи с уже известными элементами этого отрывка (§2; §4) подчеркивалось, что традиционное дарение направлялось личной заинтересованностью, в то время как христианская милостыня представляла собой бескорыстную деятельность. Действительно, Августин в нескольких словах описывает сущность *strenae*, обходя молчанием пожелания счастья, которым римские антиквары и современные фольклористы уделяют так (и, без сомнения, слишком) много внимания. Августин показывает, что подарки в Новый год основаны на необходимой обоюдности, функцией которой являлось представление и подтверждение «случайности земных дел» — формула, отсылающая к социальному порядку с его подвижными иерархиями²¹. *Strenae* — это коллективный обряд социальной интеграции, а не большой государ-

ПРАЗДНЕСТВА ЯНВАРСКИХ КАЛЕНД

267

ственный ритуал, как 3 января. Эти замечания вновь обнаруживают точность описаний Августина.

Точно так же обстоит дело со вторым описываемым обрядом, пиром, продолжавшимся всю ночь с 31-го на 1-е и далее. Проповедь ясно указывает, что речь идет о частных пирах, между соседями (§5), включавших долгие *potationes**, оживляемые партиями игры в кости. Мне кажется невозможным отождествлять эти пиры с теми, которые устраивались 3 января. О них говорится столь прямо, что трудно думать о другом контексте. Впрочем, эти частные банкеты были, с точки зрения епископа, явно более опасными, чем большие пиры 3 января, которые, вследствие их публичного характера, было легко контролировать. Выходя из-под всякого наблюдения, эти частные обеды 1 января представляли и создавали социальный порядок в квартале и в семье. Как и обмены дарами, взаимные приглашения объединяли всех, членов семьи, граждан, иностранцев, как пишет Либаний в разделе, где затрагивается религиозная тема лектистерний²². Понятны нападки Августина. Речь идет о традиционных обрядах интеграции в общество, которое не основано на христианских ценностях и к которому равным образом принадлежат языческие боги. Епископ не говорит об этом, но все его слушатели знали, что консерваторы могли использовать — и, вероятно, использовали эти частные банкеты, чтобы совершать, по меньшей мере, традиционные жертвоприношения вина и ладана между двумя переменами блюд, для чествования земного сообщества людей и их

богов.

Я не буду более распространяться об этих двух обрядах. Это были частные празднества, соединявшие всех соседей и граждан в канун и в день январских календ. И если принять предложенную интерпретацию упоминаний о жертвоприношениях и об увлечении возничими, можно констатировать, что критика в проповеди 26 нацелена на коллективное поведение, а не на легко контролируемые публичные обряды. Все здесь относится к частному порядку и происходит в сфере личных инициатив и связей. Поэтому эти обряды имели гораздо более прямое отношение к верующим, чем большие публичные церемонии 3 января. Во всяком случае, во время последних участие верующих было достаточно пассивным, и вотивные церемонии

Попойка, выпивка (лат.). — Примеч. пер.

268

ПРИЛОЖЕНИЕ II

были христианизированы намного больше, чем древние коллективные обычаи 1 января, по крайней мере в крупных *городах*. В ходе частных коллективных богослужений социальное давление и соблазны должны были быть тем более сильными, что дело касалось обычаев, включенных в повседневную жизнь и затрагивавших отношения соседства и клиентелы. Остается последняя проблема, более трудная для разрешения. Почему оставшая часть проповеди, начиная с параграфа 13, развивается в пространную критику изображений и представления богов?

Один ответ уже дал Кл. Лепелле: критика изображений помогает Августину нападать на образованную аристократию и ее практику теургии и мистерий²³. Контекст его повествования — это в действительности контекст ученой экзегезы традиционного культа, а точнее, аллегорической теологии первоначал в том виде, в каком она была популяризирована, на латинском языке, Варроном.

Я не буду входить в подробности этой полемики, интересной для тех, кто исследует изображения. Я ограничусь рассмотрением того, связана ли и отправная точка этой полемики с ритуалами, действительно отправляемыми в Африке в начале V в.

Каковы бы ни были другие сюжеты, развивавшиеся начиная с параграфа 9, очевидно, что они организуются вокруг представления богов. Однако эта тема неожиданна в контексте Нового года. Если сравнить проповедь 26 с двумя описаниями Либания, можно заметить сильное сходство в выборе тем. В *Похвале январским календам* Либаний последовательно описывает пиры и подарки, а затем делает намек на бывшие вотивные жертвоприношения; в *Описании* он упоминает дары, подарки и дивинационные жертвоприношения, связанные с играми 3 января. Заметно сходство и с темами Абуос; ха9г)уор1хбс; Астерия Амасийского, который противопоставляет подаркам милостыню, описывает крестьян, шумящих в общественных местах, маскарады, высмеивающие армию, и, наконец, раздачи, производимые консулами, особенно в пользу музыкантов, мимов, гимнастов и гладиаторов²⁴. Но ни тот ни другой не упоминает обряда, связанного с изображениями богов.

Однако этот обряд обнаруживается у других авторов приблизительно того же времени. Во второй половине IV в. Иоанн Златоуст упоминает о шествии демонов, пересекающем

ПРАЗДНЕСТВА ЯНВАРСКИХ КАЛЕНД

269

агору Антиохии в январские календы, но не задерживается дольше на теме идолов²⁵. Около 430 г. в Равенне Петр Хрисолог довольно пространно критикует в своих гомилиях на 1 января²⁶ изображения богов и тщетность последних. Нас в особенности интересует описание процессии, в которой несли изображения богов, а именно Сатурна, Юпитера, Геркулеса, Дианы и Вулкана. В соответствии с употребленными словами — *facere, formare, exponere* — изображения предстают в виде масок, которые носили актеры. Петр Хрисолог также говорит о мужчинах, переодетых в животных (*pecudes*) или в женщин. В эпоху Юстиниана Иоанн Лид помещает аналогичную сцену в Филадельфии²⁷.

Иначе говоря, среди прочих ряженных можно видеть и, несомненно, принять у себя, если верить Петру Хрисологу, шествие великих богов. Со времени Узенера и М.П. Нильссона²⁸ эти процессии считаются поздней формой *ротра** игр 3 января и эти описания сопоставляются с переодеваниями в оленя или в телок, приводимыми Цезарием Арльским и некоторыми другими более древними или более современными источниками²⁹. Можно скептически относиться к попытке Нильссона³⁰

вывести эти переодевания из восточного влияния на западные ритуалы, которое, видимо, превратило в маскарад процессию *Ludi compitalis* 3 января. Источники не позволяют прийти к подобным заключениям. Потому что, даже если в календаре Полемиа Сильвия Игры, связанные с *Compitalia*, начинаются 3 января³¹, этот подвижной праздник, отмечавшийся в кварталах, не включал процессий, в отличие от больших публичных Игр³². Эти тексты, собранные М. Нильссоном и в недавнее время Р. Арбесманном, показывают только то, что процессии с масками проходили в январские календы по общественным площадям и по улицам (поскольку они проникали в дома); в этих процессиях несли изображения богов (Иоанн Златоуст, Петр Хрисолог, Иоанн Лид), надевали маски животных³³ (Петр Хрисолог; Цезарий, Пациан и Исповедники, цитируемые Арбесманном) и мужские и женские маскарадные наряды (Петр Хрисолог, Астерий). За неимением какого-либо точного описания этих процессий невозможно решить, были ли эти разнообразные маски частью одной и той же процессии, даже если

* Торжественное шествие (*lat.*), которым открывались Игры в древнем Риме. — *Примеч. пер.*

270

ПРИЛОЖЕНИЕ II

формулировка у Петра Хрисолога допускает такую интерпретацию (*quorum deformitates [...] fingere ars laborat. Praeterea vestiuntur homines in pecudes, infeminas viros vertunt*)³⁴: звери могли представлять животных, символизирующих каких-либо божеств, а богинь играли мужчины³⁵. Как обстоит дело с изложением этой темы у Августина, повествующего об изображениях богов? Послужили ли шествия божеств, засвидетельствованные в день январских календ, поводом для его пространных нападок на изображения? Учитывая, что в проповеди не упоминаются эти шествия, можно считать, что экскурс об идолах, возможно, необходим для общей полемики против язычества; все описанные обряды могли тем или иным образом предоставить косвенный мотив для введения полемики о богах. Однако два указания могут подтвердить предположение, что на самом деле Августин нападает на эти процессии. Прежде всего, Петр Хрисолог пользуется именно этим аргументом для того, чтобы приступить к критике изображений людьми божеств (проповедь CLV bis), с которой можно сравнить нападки на изображения и другие мифологические объекты в проповеди CLV³⁶. Однако проповедь CLV bis предоставляет точный повод для нападения: речь идет не только о шествиях, проходивших по городу и его площадям, но о трупях, заходивших в дома: *Et hoc christiani vident, christiani expectant, admittunt in domus suas, in domibus suis recipiunt christiani*³⁷. Тем самым в домах ждали и принимали изображения божеств. Вероятно, эти посещения можно интерпретировать как традиционный спектакль, который во время новогодних пиров давали труппы актеров в масках; речь может идти о небольших частных театральных представлениях. С учетом контекста пиров и обменов подарками, можно даже видеть в этом посещении символическое требование *strenae* или доли литургического угощения со стороны «бога», удовлетворенного даром, предложенным труппе хозяином дома. Совсем не удивительно, что боги связаны с обедом и раздачей подарков в праздник, который допускает — об этом напоминает *Похвала* Либания — сопоставление с древними теоксениями или лектистерниями, в ходе которых божества, как соседи или чужеземцы, принимались в качестве гостей на частных пирах, устраиваемых по всему Городу. Во всяком случае, даже если в отсутствие более точных источников невозможно решить,

ПРАЗДНЕСТВА ЯНВАРСКИХ КАЛЕНД

271

были ли эти обряды традиционными или, напротив, новой формой «фольклорного» развлечения, данная практика не является абсурдной с точки зрения «язычника». Имелись ли в виду в повествовании об изображениях именно эти шествия? Исходя из других обрядов, бичуемых Августином в данной проповеди, можно было бы ответить утвердительно. Но почему Августин не упоминает эти шествия? Можно было бы думать, что он перепрыгивает через этап в рассуждении, нападая сразу на тех, кто в ответ ссылались на народный и наивный характер этих маскарадов и указывали в связи с этим на также весьма смешное поведение христиан. И если мишенью этого экскурса являются образованные язычники, нападки должны быть тем более уместными, что, несомненно, именно на приемах, даваемых знатными консервативными семьями, традиционный фольклор представал наиболее зрелищным образом. Это возможно. Тем не менее остается тот факт, что, в противоположность своим продолжателям, Августин не делает ни малейшего намека на эти шествия. Как и в случае с играми, даже более того, моя интерпретация остается гипотетической. Она ограничивается тем, что намечает ритуальный контекст, в который

могли вписаться эти обычаи и критика их Августином.

Проповедь Долбо 26 предоставляет мало новых данных о традициях Нового года, но она вносит больше ясности. Благодаря исследованию стало очевидным, что Августин говорит не о публичных церемониях, но исключительно о частном коллективном поведении:

приглашениях соседей, обмене новогодними подарками, возможно, косвенно о процессиях с масками божеств и о волнении в предвкушении бегов 3 января. Ни о каком официальном обряде нет речи; впрочем, Августин едва ли мог нападать на публичные церемонии 3 января, в силу их политического характера и их успешной христианизации. Следовательно, нужно перестать упоминать в связи с этой проповедью публичные обеты и не следует более приводить в связи с римской Африкой древние обряды, совершавшиеся в Риме 1 марта или 1 января. На деле Августин в своей гомилии делает ударение на обычаях, труднее поддающихся контролю и более распространенных, чем большие политические богослужения 3 января, — обычаях гораздо более опасных, поскольку христиане едва ли могли уклониться от новогодних пиров, дававших-

272

ПРИЛОЖЕНИЕ II

ся их соседями и друзьями. И, скрывшись от неприязненных взглядов, они рисковали стать соучастниками традиционного религиозного поведения. Нет никакого сомнения в том, что было трудно избежать этих социальных обязанностей, которые играли интегрирующую роль в масштабах квартала и в контексте отношений клиентелы.

В то же время *проповедь* Долбо 26 свидетельствует о том, какое значение получили январские календы по меньшей мере с IV в.³⁸ В начале своей *Похвалы* Либаний объявляет, «что этот праздник отмечается повсюду, где простирается Римская империя»³⁹. По существу, он стал в конце IV в. праздником универсальным, имперским, независимым от локальных празднований Нового года, — до такой степени, что, от Запада до Востока, находят приблизительно одинаковые свидетельства об обычаях, соблюдаемых в этот день, у Либания, Астерия, Иоанна Златоуста, Петра Хрисолога, раввинов Иерусалима или Вавилона и вот теперь у Августина. Это событие тем более примечательно, что речь, очевидно, идет о празднике, который касается семей и индивидов больше, чем ритуалы 3 января, отправляемые властями. Праздник затрагивал всех, в семье и в отношениях, связанных с клиентелой или с жизнью квартала. Ночью 31 декабря и в день календ встречались все семьи, все общины, отчего и проистекает враждебность христианских и иудейских властей по отношению к подобному сближению. Но осуждения со стороны епископов и раввинов равным образом выявляют, насколько этот праздник был укоренен в поведении, — настолько, что для школы раввина Рава (167-247) мир был создан в день календ.

Трактат 'Aboda Zarah из Иерусалимского Талмуда, предоставляющий эти сведения, добавляет две очаровательные этимологии январских календ, которые сами по себе символизируют универсальность этого праздника. В первом толковании в библейских терминах и с привлечением этимологии повествуется о том, как первый человек, утешенный зрелищем того, что после солнцестояния дни становятся длиннее, воскликнул: xcd6v 6(<x, откуда и день календ⁴⁰). Вторая история анализирует происхождение праздника с изобретательностью, достойной великих греческих и римских антикваров. «Согласно рабби Иоханану (250-290) (праздник) Календ установил не Адам. Но, рассуждая о войнах, в которых участвовали египетское и рим-

ПРАЗДНЕСТВА ЯНВАРСКИХ КАЛЕНД

273

ское царства, (эти народы) подумали: «Сколько мы будем истреблять друг друга в войне? Установим правило, что всякое царство, которое скажет своему военачальнику: Обопрись на свой меч и умри, и он повинует, будет (провозглашено) победителем и будет господствовать над другими». Начали с Египта, но его военачальник отказался повиноваться. Римским военачальником был старый человек по имени Януарий, у которого было двенадцать сыновей. Ему сказали: «Если ты нам повинешься, мы сделаем твоих сыновей вождями (*duces*), правителями (ἑξῆρχος) и военачальниками (οτοлт|Хсит|с,)). Он повиновался им и пронзил себя своим мечом. Поэтому они называют [этот праздник] *Calendae Ianuarius*. А следующий день назначили днем траура (i^Xaiva f||aepct)»⁴¹.

vbiov xexoAuxoToc.... «Жертвенники богов не получают сегодня всего того, что они получали прежде, так как

закон это запретил, и т.д.».

9. До их христианизации публичные обеты состояли из двух частей, из выполнения обетов предыдущего года, т.е. принесения обещанных жертв, и произнесения новых обетов на будущий год. Об этих ритуалах см.: Scheid, 1990, p. 316-342.

10. В §3 (и в §34) цитата по/o *vos fieri socios daemoniorum* и комментарий к ней точно описывают статус тех, кто получал выгоду

от жертвоприношения. Традиционные жертвоприношения действительно отражали то, что бессмертные и смертные солидарны и являются в этом мире партнерами. Жертвенное сообщество, образующееся благодаря разделению одной и той же пищи в соответствии с точными правилами старшинства и распределения, воспроизводит мировой порядок и иерархию существ.

Примечания

1. См.: J. Scheid, *Romulus et ses freres. Le college des freres arvaies, modele du culte public dans la Rome des empereurs* (Bibliothèque des Ecoles Françaises de Rome et d'Athènes vol. 275), Rome, 1990 (= Scheid, 1990), p. 300-309.

2. О месте, где была произнесена эта речь, см.: F. Dolbeau, *Augustin d'Hippone. Vingt-six sermons au peuple d'Afrique* (Collection des Etudes Augustiniennes, Serie Antiquité, vol. 147), 1996 (= Dolbeau, 1996), p. 352.

3. S.D. 26,1: *Sollemnitatis gentium, quae fit hodierno die in laetitia saeculari atque carnali.*

4. S.D. 26,6: *Sed kalendis ianuariis non vis ieiunare.*

5. S.D. 26,43: *Hodierno die kalen-darum ianuariarum.*

6. A. Mandouze, "Saint Augustin et la religion romaine", *Recherches Augustiniennes*, 1, 1958, p. 187-223, особенно p. 199.

7. О содержании речи см. Dolbeau, 1996, p. 71-74.

8. Liban., Or. 9,18: Βτουοτ τε βео>v vuv jivv ot) лолта ехουοι тй лрбавеу,

274

ПРИЛОЖЕНИЕ II

См.: Scheid, 1990, p. 326-338; p. 655-663. О названии «демонов», данном богам, см.: Mandouze, "Saint Augustin et la religion", p. 212 ел.; H.A. Stempel, *Die heidnische Religion in der Theologie Augustins*, Dissertation Heidelberg, 1964, p. 209 ел. В §13 Августин описывает таким же точным образом жертвоприношения, совершавшиеся в рамках

греческих героических культов. Он описывает не римские разновидности жертвоприношений, совершаемых в честь живых лиц, т.е. фактически их *Genia* или *Numen*, но те, что существовали в греческих землях. См. об этом: S. Price, "Gods and Emperors: the Greek Language of Roman Imperial cult", *Journal of Hellenic Studies* 104, 1984, p. 79-95; он же, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984, p. 209-220.

11. Liban., *Progymn.* 12, descr. 5,13 (Foerster VIII, p. 472-477). Также см. ниже примеч. 31.

12. Liban., *Progymn.* 12, descr. 5,13 (Foerster VIII, p. 472-477).

См.: M.W. Gleason, «Festive satire: Julian's Misopogon and the new year at Antioch», *Journal of Roman Studies* 76, 1986, p. 106-119, особенно p. 109-111.

13. Scheid 1990, p. 306-311.

14. Анонимная речь Caillau-Saint-Yves 2, app. 15 (PLSuppl. II, 3 [1961], col. 1109 ел.) определенно упоминает выход консула. См. об этих церемониях описание Овидия (Scheid 1990, p. 302-304)

и Кориппа, *In laudem Iuliani* 4,90 ел., с комментарием Ав. Камерон, *Flavius Cresconius Corippus, In laudem Iuliani Augusti minoris libri IV*, London, 1976.

15. S.D. 26,3: *Ego nunc christianis loquor: si creditis quod credunt gentes, si speratis quod sperant gentes, si amatis quod amant gentes, vivite quomodo vivunt gentes.*

16. S.D. 26,3: *Quid est quod credunt gentes? (...) Quae enim immolant (...) gentes, daemoniis immolant (...) Etenim ilia daemonia delectantur canticis vanitatis, delectantur nugatorio strepitu et turpidinibus variis theatrorum (...) contentiones usque ad inimicitias suscipiunt, pro mimo, pro histrione, pro auriga, pro venatore (...) Amas aurigam (...).*

17. Liban., *Progymn.* 12, descr. 5, 7 (Foerster VIII, p. 474).

18. По поводу дивинационных ритуалов всякого рода, пратикував-шихся болельщиками, см.:

L. Friedlaender, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine*, 5, Leipzig, 1881, 309. О специфике этих бегов см. ниже примеч. 32.

19. Liban., *Progymn.* 12, descr. 5,7 (Foerster VIII, p. 474): ...от бе cfyouoi etc, Еерй oiiv ейсртшСсчс, uv6-pa ljHioTp6cpov XuunovTEC, eo&nM.aav d>v td nXeon поpcpvpa...; 8. Quoavrec, 6f xal v(xT)v ahf|aav-TEC, лари Tffiv 9euv ol TOUC, fruiovc, em тис, uuuXaig Tpecповreg xprouoi напу TOUC, upxovrac, 6i66vTEC, toTg TCOV upx6vra>v xpwoug.

20. Liban., *Progymn.* 12, descr. 5,7-9 (Foerster VIII, p. 474-475).

21. В качестве дополнения можно прочесть описание Либания,

Or. 9,15. См. также: Gleason, 1986, p. 111 ел.

22. Liban., Or. 9,11-14. О лектистер-ниях см. G. Wissowa, *Religion und*

ПРАЗДНЕСТВА ЯНВАРСКИХ КАЛЕНД

275

Kultus der Römer, 2 ed., München, 1912, p. 421-423; J.Scheid, "Nouveau rite et nouvelle piété. Reflexions sur le ritus Graecus" // *Geburtstags-Symposium für Walter Burkert...*

23. C. Lepelley, *Debats religieux et société antique tardive à travers l'œuvre d'Augustin: à propos des sermons inédits découverts par François Dolbeau* // *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, 102, 1994-1995, p. 248 ел., и в данном издании, стр. 327-342. См. также: Dolbeau, 1996, p. 83-88.

24. Aster., *Sermo adversus Kalendarum festum* (PG XL, col. 222 A, проповедь, прочитанная 1 января 400 г.).

25. Ioh. Chrysost., PG 48, col. 954 *Ora-tio in kalendas*: xai уар лм-Tv я6Xf-uoc, mjev£cnT|Xf vuv... баи6vсov CTOUJiEuaavrfllv fail rfjg ауорос,.

До этого говорилось о бессонных ночах, проводимых в пирах.

26. Petrus Chrysologus, CCL XXIV B, Sermo CLV bis De kalendis Ianuariis <secundus>, p. 967 ел.: *Ecce veniunt dies, ecce kalendae veniunt, et tota daemonium pompa procedit, idolorum tota producit officina, et sacrilegio vetusto anni novitas consecratur. Figurant Saturnum, faciunt Iovem, formant Herculem, exponunt cum vernantibus suis Dianam, drcumducunt Vulcanum verbis anhelantem turpidines suas, et plura, quorum, quia portenta sunt, nomina sunt tacenda; quorum deformitates, quia natura non habet, creatura nescit, fingere ars laborat. Praeterea vestiuntur homines ut pecudes, infeminas viros vertunt, honestatem violant, iudicia subsannant... 2. In idolum transfig-uratur homo; et si ire ad idola crimen est, esse idolum quod videtur? (...) Namque talium deorum*

276

fades ut pernigrari possint, carbo deficit; et ut eorum habitus plena cumuletur horrore, paleae, pelles, panni, stercora toto saeculo perquiruntur, et quidquid est confu-sionis humanae in eorum facie collo-catur (...) Et hoc christiani vident, christiani spectant, admittunt in domus suas, in domibus suis recipi-unt christiani, immemores illius apostoli dicti: Quoniam qui talia agant digni sunt morte...; CCL XXIV B Sermo CLV De kalendis Ianuariis, p. 961: Inrisores sunt, cul-tores non sunt, qui deos, quos vener-antur, illudunt...; p. 962: Quorum formant adulteria in simulacris. Quorum fornicationes imaginibus mandant, quorum titulant incesta picturis, quorum crudelitates com-mendant libris, quorum parricidia tradunt saeculis, quorum impietates personant tragodiis quorum obscena ludunt... — Формулировка Ecce kalendae veniunt, et tota daemonum pompa procedit (CCL XXIV B, Sermo CLV bis, p. 967), как кажется, вдохновлена проповедью Иоанна Златоуста (см. примеч. 25).

27. Lyd., Mens. 4,2, p. 65,11 W: ev tfl xav'лцас, ФЛабеХ(рe lа ЕПi xai vuv yxvos, Tфc, архаотт)тос, аф^тш- ттj фeра тcov KaXfv6fi>v проeiai EOхлцатюиЕ^ос, айтбс, 6fj0fv 6 'Iav6g 4v бщорфф яроскояф, xai ZaToupvov avтгfv хаXoiiaiv olov Kp6vov.

28. H. Usener, Das Weihnachtsfest 3, Bonn 1969 (1891), p. 218;

M.P. Nilsson, "Studien zur Vor-geschichte des Weihnachtsfestes", Archiv fur Religionswissenschaft 19,1918-19 (= Nilsson, 1919), p. 50-150, особенно p. 83-91.

29. Caesarius, CCL CHI, 67, Sermo XIII, 5; CCL CIV, Sermo CXCVIII, p. 782-786. Об остальных источ-

ПРИЛОЖЕНИЕ II

никах и исследовании посвященном этим описаниям, см. R. Arbesmann, The "cervuli" and "anniculae" in Caesarius of Aries // Traditio 35,1979 (= Arbesmann, 1979), p. 89-119.

30. Nilsson 1919, p. 83-91. Согласно Виссове (Roscher's Lexikon, III, p. 440), праздники Сатурналий и Календ слились в конце Античности, Нильссон оспаривает это уподобление (1919, p. 61).

31. Inscr. It. XIII, 2, p. 264.

32. Тем самым, бесполезно цитировать знаменитое описание Дионисия Галикарнасского (7, 72, 10 ел.), чтобы выявить происхождение обрядов поздней античности; его можно приводить самое большее в качестве сравнения. Это тем более правильно, что *Ludi compitalis* не включали *ludi circenses* (Wissowa, 1912, p. 460) и что отсутствует связь с играми, упоминаемыми Либанием, которые имеют отношение к церемонии обетов, как это хорошо понимал Nilsson 1919, p. 55.

33. R.Arbesmann, 1979, p. 116-119 предполагает, что переодевание в оленя следует сблизить с образом бога Цернунна. Эта гипотеза могла бы объяснить присутствие масок оленя в процессии 1 января, по крайней мере в Галлии и Испании, поскольку дело еще касалось образа бога. Отцы церкви могли воспользоваться его присутствием для бичевания переодевания в животных. Но тогда как обстояло дело с *vitula*, *pecudes* и женщинами? Были ли божества представлены с некоторыми из символизирующих их животных? Были ли данные «женщины» богинями из процессии, или речь шла об обычае, не связанном с шествием божеств?

ПРАЗДНЕСТВА ЯНВАРСКИХ КАЛЕНД

34. Sermo CLV bis, 1.

35. Sermo CLV bis, 1. Так, Диану могли, например, сопровождать лани или другие животные, при этом актеры создавали своего рода мифологические картины.

36. Sermo CLV, 2-3.

37. Sermo CLV bis, 2.

38. Относительно этого аспекта вопроса мы отсылаем к статье

Fr. Graf в *Geburtstags-Symposium fur Walter Burkert...*

39. Liban., 9,4: ТаиitT[iv Tf]v eopTr[iv EUpoit' av, TфTaufvr[iv £<p' unav 5oov f] 'PcDuaiov архл тётатаи

40. 'Aboda Zarah 1,2, 39 с.: «Рав говорит: „[Праздник] календ, его установил Адам, первое человеческое существо. Когда он увидел, что ночи [зимой] становятся длиннее, он вскричал: Беда мне! Может быть, идет тот, о котором сказано: он будет поразить тебя в голову, а ты будешь жалить

его в пятю" (Быт. 3,15). Он также сказал: „тьма сокроет меня" (Пс. 139,11). Но когда он увидел, что дни становятся длиннее, он воскликнул, говоря *Calandaes*. KaX6v бю (или *dies*)». — Я благодарю Л. Вана за эти указания и цитирую его перевод этих отрывков.

41. 'Aboda Zarah I, 2,39 с. — Насколько мне известно, не существует римского соответствия этой этимологии. Однако, происходит она или нет из римского источника, она основана на римской эрудиции: не говоря уже об этимологии *calare*, объявлять, она использует понятие *dies postridiani*, дни, следующие за календами, т.е. ноны и иды, считающиеся *atri* в римской религии (см.: J. Rupke, Kalender und Offentlichkeit. Die Geschichte der

277

Representation und religiosen Qualifikation von Zeit in Rom (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, vol. 40), Berlin, New York, 1995, p. 570-575). Именно вокруг характера этих дней, получивших новую интерпретацию «зловещих» и ставших как бы знаком траура, и строится история смерти Января. Источником для автора этимологии, несомненно, был Плутарх, *Римские вопросы*, 25; последний дает между прочим следующее объяснение мрачного и непригодного для деятельности характера дней, следующих за календами (нон и ид): «Лучше посмотрим, не обстоит ли здесь дело так же, как и с месяцами: первый посвящен небесным богам, а второй — подземным, и в течение второго совершают жертвоприношения покойникам и очистительные обряды, то же самое можно сказать и о днях: первые дни — самые важные

(их, как уже говорилось, три), это дни праздничные и священные, а следующие по порядку связываются с демонами и душами умерших, и поэтому их считают запретными и неблагоприятными для всякого дела. Так же и эллины в новолуние почитают богов, а на другой день воздают должное героям и демонам; так и на пиру второе возлияние совершают они героям и героиням» (пер. Н.В. Брагинской). К этому добавляется тот факт, что автор также знал, что Янус был богом *primo*, богом, который шел впереди: поэтому его сыновья и стали вождями римлян.

ISBN 5-98379-061-7



9 785983 790612



Религия древнего Рима долго находилась в тени греческой религии и мифологии и до недавнего времени оставалась «золушкой» антиковедения. Ее новый, подлинный облик, освобожденный от навязанных ей идеологических парадигм и методологических неточностей, представлен в работе выдающегося французского исследователя Джона Шайда.